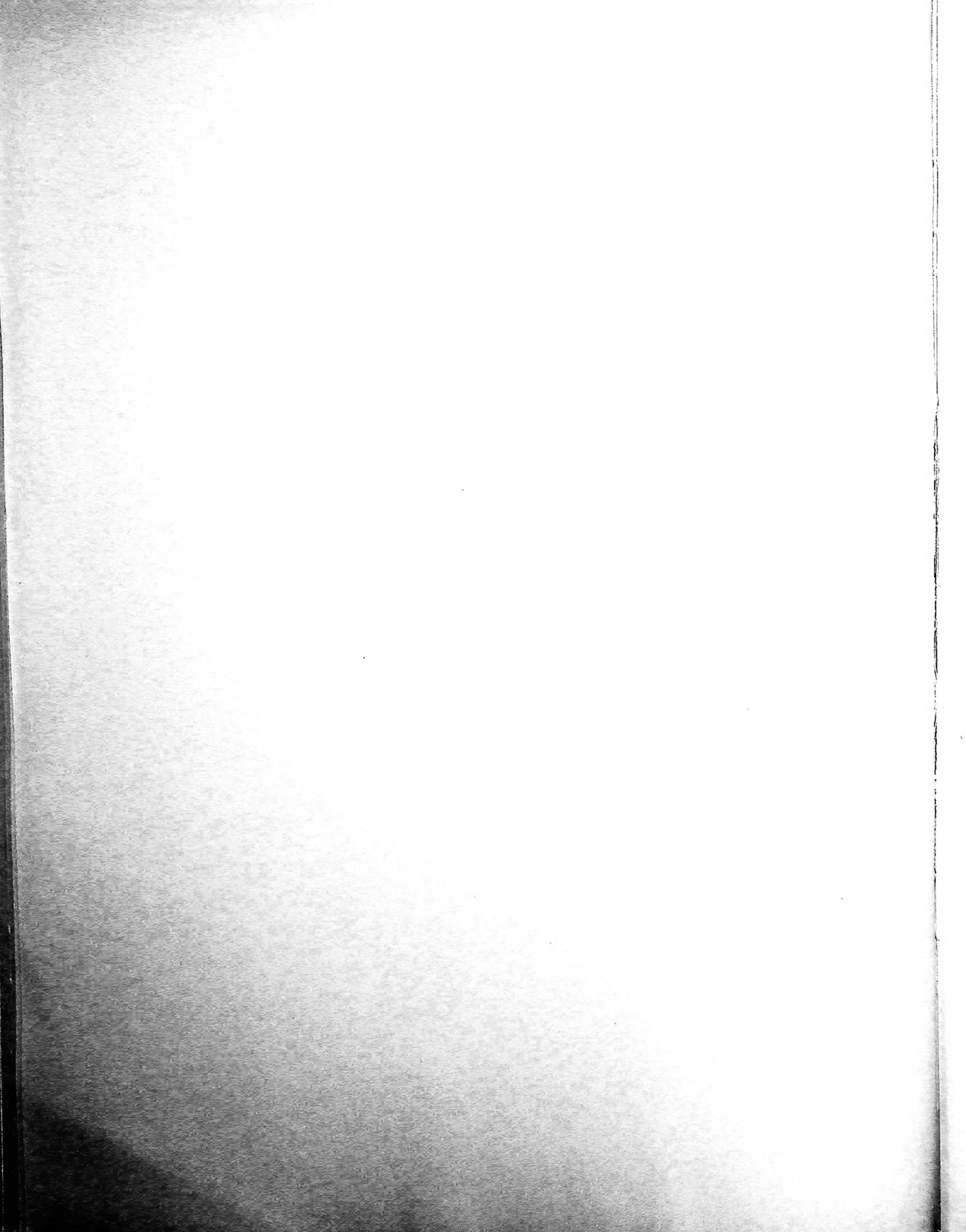
ENCICLOPEDIA CATTOLICA

X

PRI - SBI

ENCICLOPEDIA CATTOLICA

ENTE PER L'ENCICLOPEDIA CATTOLICA E PER IL LIBRO CATTOLICO
CITTÀ DEL VATICANO

SACRA SCRITTURA: Mons. A. Romeo, predetto.
SCIENZE: BIOLOGIA: Prof. Alberto Stefanelli, Straordinario di Zoologia nell'Univ. di Cagliari, Incaricato di Istologia ed Embriologia nell'Univ. di Roma.
SCIENZE: CHIMICA, MINERALOGIA E GEOLOGIA: Prof. Francesco Toffoli, dell'Ist. Superiore di Sanità, Incaricato di Chimica farmaceutica nell'Univ. di Roma.
SCIENZE: FISICA E MATEMATICA: Dott. Aroldo de Tivoli, dell'Ist. Superiore di Sanità di Roma.
SOCIOLOGIA E CORRENTI POLITICHE: Mons. P. Palazzini, predetto.
STAMPA CATTOLICA: Prof. A. Pratesi, predetto.
STORIA DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE: Sac. Prof. Nicola Turchi, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
STORIA ECCLESIASTICA E AGIOGRAFIA: *fino all'inizio del sec. VII*: P. Benedetto Pesci, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano; *fino all'inizio del sec. XV*: P. Agostino Amore, O.F.M., Prof. di Storia ecclesiastica nel Pont. Ateneo Antoniano; *fino all'inizio del sec. XIX*: Prof. Massimo Petrocchi, Straordinario di Storia moderna nell'Ist. Universitario Orientale di Napoli; *fino ai nostri giorni*: Dott. P. Dalla Torre, conte di Sanguinetto, predetto.
TEOLOGIA DOGMATICA E SACRAMENTARIA: Mons. A. Piolanti, predetto.
TEOLOGIA MORALE: Mons. P. Palazzini, predetto.
UNIVERSITÀ E ACCADEMIE: Prof. E. Josi, predetto.

REVISIONE ECCLESIASTICA

P. Celestino Testore, S.J.
Revisore Generale.

UFFICIO ARTISTICO

Prof. Valerio Mariani, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Filippo Magi, *Redattore tecnico* - Dott. Maria Donati, *Segretaria.*

UFFICIO CARTOGRAFICO

Prof. Giuseppe Caraci, *Capo dell'Ufficio* - Dott. Mario Riccardi.

UFFICIO REVISIONE

Sac. Prof. Nicola Turchi, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Antonio Boschetto; Dott. Sergio Bosticco; Prof. Franco Costabile; Dott. Matilde Mazzolani; Prof. Sabatino Moscati; Dott. Renata Orazi Ausenda; Piero Pratesi.

SCHEDARIO

Prof. Michele Di Donato

NOTIZIE PER L'USO DELL'ENCICLOPEDIA CATTOLICA

Schedario – Corredo cartografico – Sistema di trascrizione

Lo schedario dell'*Enc. Catt.* comprende circa 25.000 esponenti tra voci di contenuto dottrinario, speculativo, positivo e biografico. Vi sono rappresentati tutti i rami dello scibile cattolico : dalle scienze primarie come la teologia, la scritturistica, la filosofia, la storia, ecc. alle scienze ausiliarie, come la paleografia e la diplomatica. Nell'organizzazione interna dell'*Enc. Catt.* tutta la scienza cattolica è stata divisa in 40 sezioni :

Apologetica – Archeologia cristiana – Arte sacra – Ascetica e Mistica – Curia Romana – Diocesi – Diplomazia ecclesiastica – Diritto canonico – Eresie – Etnologia religiosa – Filosofia – Folklore religioso – Geografia – Letteratura italiana – Letterature straniere : neo-latine, nordiche, slave – Liturgia – Missionologia - Musica – Ordini religiosi – Oriente cristiano – Paleografia e diplomatica – Patrologia – Pedagogia – Protestantesimo – Questioni medico-morali – Sacra Scrittura – Scienze : Biologia; Chimica, Mineralogia e Geologia; Fisica e Matematica; Psicologia – Sociologia e correnti politiche – Stampa cattolica – Storia delle religioni non cristiane – Storia ecclesiastica e Agiografia antica – Storia ecclesiastica e Agiografia medievale – Storia ecclesiastica e Agiografia moderna – Storia ecclesiastica e Agiografia contemporanea – Teologia dogmatica e sacramentaria – Teologia morale – Università e Accademie.

Si è abbondato nella scelta delle scienze ausiliarie, onde dimostrare come la Chiesa faccia tesoro dei risultati raggiunti dalle più svariate discipline per dare all'esposizione della sua dottrina l'apparato scientifico capace di soddisfare le menti più adusate alla critica.

L'ordinamento delle voci è stato fatto con rigoroso criterio alfabetico. La prima parola dell'esponente, scritta in grassetto, dà, di regola, l'ordine alfabetico. Più parole scritte in grassetto si considerano come parola unica, non così quelle scritte tra parentesi o in minuscolo.

Gli omonimi sono ordinati tra loro per la seconda parte dell'esponente scritta in maiuscoletto; inoltre si osserva generalmente l'ordine che segue : prima le cose, poi i toponimi, infine i nomi di persona.

Le persone sono indicate, in genere, secondo l'uso e la notorietà; così i santi sono riportati sotto il nome di battesimo nella forma italianizzata, i papi santi sotto il loro nome di pontefici, i sovrani santi secondo le regole per il trattamento dei sovrani, i beati e i venerabili sotto il cognome o, se è il caso, sotto il nome di religione, gli antipapi sotto il loro cognome, se è conosciuto, oppure sotto il nome che hanno assunto come pontefici, inseriti nella serie dei papi omonimi.

Gli Ordini religiosi sono indicati, in genere, secondo la dizione accettata dall'Annuario Pontificio.

Gli esponenti delle voci geografiche sono trascritti secondo la grafia adottata nell'Atlante internazionale del T.C.I. al quale di regola si fa riferimento anche per i toponimi ricordati nel testo.

Il corredo cartografico comprende :

1° Carte a colori dei continenti e delle regioni di maggiore interesse dal punto di vista specifico dell'*Enc. Catt.*

Le carte dei continenti intendono raffigurare, anziché una valutazione statistica (cartogrammi), come fin qui di preferenza si è fatto, l'elaborazione geografica dei dati numerici relativi alla popolazione cattolica, mediante l'uso delle curve isometriche (carte di densità); le carte delle regioni, dove il caso lo richieda, anche la distribuzione spaziale delle gerarchie ecclesiastiche e l'entità dei diversi gruppi religiosi.

2° Carte speciali, riferite a Stati.

In queste è di regola rappresentata la ripartizione dei singoli territori in circoscrizioni ecclesiastiche, con l'aggiunta di quegli elementi di natura fisica o antropica, necessari a configurare il carattere geografico dei territori stessi.

3° Carte storiche di particolare interesse religioso o ecclesiastico, dirette a rappresentare, più che gli elementi generici di cui si è detto, quelli specifici di carattere religioso (abbazie, monasteri, conventi, santuari, ecc.).

4° Cartine di dettagli per località di particolare interesse religioso.

5° Cartine storiche, archeologiche, topografiche ecc., secondo i casi.

Per i segni convenzionali usati nelle carte geografiche, v. tavola a p. XVII.

Per le principali lingue orientali, l'*Enc. Catt.* adotta il sistema di trascrizione indicato alla tavola a p. XVIII. Le parole vengono italianizzate soltanto quando siano di uso provato e corrente. Per i nomi biblici si è seguita la grafia della Volgata, testo ufficiale della Chiesa cattolica, cui vengono giustapposte in caso di opportunità le traslitterazioni precise. La redazione ha ritenuto che fosse opportuno dare all'ebraico, che è fra le lingue orientali la fondamentale in questa enciclopedia, una traslitterazione che, mentre non diverge dai criteri relativi alle altre lingue semitiche, è più particolarmente minuziosa; e ciò si intenda in modo particolare per l'ebraico biblico.

ABBREVIAZIONI

I. — SACRA SCRITTURA

Abd.	Abdia
Act.	Atti degli Apostoli
Agg.	Aggeo
Am.	Amos
Apoc.	Apocalisse di s. Giovanni
Bar.	Baruch
Cant.	Cantico dei cantici
Col.	Colossei, Epistola ai
I, II Cor.	Corinti, Epistola I, II ai
Dan.	Daniele
Deut.	Deuteronomio
Eccle.	Ecclesiaste
Eccli.	Ecclesiastico
Eph.	Efesini, Epistola agli
Esd.	Esdra
Esth.	Ester
Ex.	Esodo
Ez.	Ezechiele
Gal.	Galati, Epistola ai
Gen.	Genesi
Hab.	Abacuc
Hebr.	Ebrei, Epistola agli
Iac.	Giacomo, Epistola di s.
Ier.	Geremia
Io.	Giovanni, Vangelo di s.
I, II, III Io.	Giovanni, Epistole di s.
Iob.	Giobbe
Ioel.	Gioele
Ion.	Giona
Ios.	Giosuè
Is.	Isaia
Iud.	Giuda, Epistola di s.
Iudc.	Giudici
Iudt.	Giuditta
Lam.	Lamentazioni di Geremia
Lc.	Luca, Vangelo di s.
Lev.	Levitico
I, II Mach.	I, II Maccabei
Mal.	Malachia
Mc.	Marco, Vangelo di s.
Mi.	Michea
Mt.	Matteo, Vangelo di s.
Nah.	Nahum
Neh.	Neemia
Num.	*Numeri*
Os.	Osea
I. II Par.	I, II Paralipomeni
Phil.	Filippesi, Epistola ai
Philem.	Filemone, Epistola a
Prov.	Proverbi
Ps.	Salmo
I. II Pt.	Pietro, Epistole di s.
I, II Reg.	Re, libri I, II dei (Volg. III, IV Regum)
Rom.	Romani, Epistola ai
Ruth.	Rut
I, II Sam.	Samuele, libri I, II di (Volg. I, II Regum)
Sap.	Sapienza
Soph.	Sofonia
I, II Thess.	Tessalonicesi, Epist.. I, II ai
I, II Tim.	Timoteo, Epistola I, II a
Tit.	Tito, Epistola a
Tob.	Tobia
Zach.	Zaccaria

II. — DIZIONARI, COLLEZIONI E OPERE DI PIÙ FREQUENTE CITAZIONE

AAS. . . . . *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909 sgg., Città del Vaticano 1929 sgg.

Acta SS. . . . . *Acta Sanctorum*, ed. pp. Bollandisti: Anversa (*Ianuari* I-*Octobris* III) 1643-1770; Bruxelles (*Octobris* IV-V) 1780-1786; Tongerloo (*Octobris* VI) 1794; Bruxelles (*Octobris* VII-*Novembris* IV) 1845 sgg.; ed. Venezia (*Ianuarii* I-*Septembris* V) 1734-70; ed. Parigi (*Ianuarii* I-*Novembris* I) 1863-87.

Ann. Pont. . . . . . . Annuario Pontificio, Città del Vaticano 1952.

Bardenhewer . . . . O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur, voll.*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1913-32.

BHG . . . . *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 2ª ed., Bruxelles 1909.

BHL . . . . *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, 2 voll., Bruxelles 1898-1901; suppl., 2ª ed. 1911.

BHO . . . . *Bibliotheca hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910.

Cappelletti . . . . G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, 21 voll., Venezia 1844-70.

Cath. Enc. . . . . *The Catholic Encyclopaedia*, pubblicata a cura di Ch. Herbermann, 17 voll., Nuova York 1907-14; suppl., ivi 1922.

CB . . . . *Corpus Berolinense*, cioè: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Lipsia 1897 sgg.

CIC . . . . *Codex Iuris Canonici.*

CIG . . . . *Corpus Inscriptionum Graecarum*, a cura di A. Bosch, continuato da E. Curtus e A. Kirchoff, 4 voll., Berlino 1825-77.

CIL . . . . *Corpus Inscriptionum Latinarum* pubbl. dall'Accademia di Prussia, 15 voll., Berlino 1863 sgg.

Corpus Iuris Canonici *Decretum Gratiani*: per il I libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero (es. 12, D. 16) - per il II libro: 1° numero = capitolo; C. = *Causa* e relativo numero; q. = questione e relativo numero (es. 1, C. 16, q. 4) - per il II libro, *Causa* 33ª, q. 3ª: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio*; *de poen.* = *de poenitentia* (es. c. 3, D. 7, *de poen.*) - per il III libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero; *de cons.* = *de consecratione* (es. c. 17, D. 1, *de cons.*).

Decretales Gregorii IX: 1° numero = capitolo; X = *Decretali di Gregorio IX*; 2° numero romano I o II o III o IV = libro; 3° numero arabico = questione (p. es. 9, X, II, 19).

Liber Sextus (di Bonifacio VIII): 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; in 6° = *Liber Sextus* (p. es. 1, I, 22 in 6°).

Clementinae: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; *in Clem.* = *in Clementinis* (p. es. 1, III, 5 *in Clem.*).

Extravagantes Ioannis XXII: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione. (es. *Extr. Ioann. XXII*, 1, II, 4).

Extravagantes communes: 1° numero arabico = capitolo; 2° romano = libro; 3° numero arabico = titolo (p. es. *Extr. comm.*, I, II, 3).

Corpus Iuris Civilis *Institutiones*: si citano il libro, titolo, il paragrafo (p. es. I. III, 9,2 = libro III, titolo 9°, § 2°).

Digesta: si citano il libro, il titolo, il frammento, il paragrafo (p. es. D. XI, 7,12,1 = libro XI, titolo 7, frg. 12°, § 1°).

Codex: si citano il libro, il titolo, la costituzione (p. es. C. VI, 21,5 = libro VI, titolo 21°, costit. 5ª).

Novellae: si citano il numero della *Novella*, il capitolo, il paragrafo (p. es. *Nov.* 22, c. 44 § 9 = *Nov.* 22ª, cap. 44, § 9°).

Cottineau . . . . . L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 voll., Mâcon 1939.

CSEL . . . . . . *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna 1866 sgg.

DACL . . . . . . *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, pubblicato sotto la direzione di F. Cabrol e di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

DB . . . . *Dictionnaire de la Bible*, pubbl. sotto la direzione di F. Vigouroux, 5 voll., Parigi 1895-1912.

DBs . . . . *Dictionnaire de la Bible*, supplemento pubblicato sotto la direzione di L. Pirot, Parigi 1926 sgg.

DDC . . . . *Dictionnaire de droit canonique*, pubblicato sotto la direzione di R. Naz, Parigi 1935 sgg.

Denz-U . . . . . . H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 26ª ed. a cura di Bapt. Umberg, Friburgo in Br. 1947.

DFC . . . . *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. D'Alès, 4 voll., Parigi 1911-28.

DHG . . . . *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, iniziato sotto la direzione di A. Baudrillart, continuato a cura di A. de Meyer e Et. van Cauwenbergh, Parigi 1912 sgg.

Dict. of the Bible . . *A Dictionary of the Bible, dealing with its language literature and contents including the biblical theology*, pubblicato a cura di J. Hastings, 4 voll. e 1 suppl., Edimburgo-Nuova York 1898-1904.

DSoc . . . . *Dictionnaire de sociologie*, pubblicato sotto la direzione di G. Jacquement, Parigi 1933 sgg.

DSp . . . . *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, pubblicato sotto la direzione di M. Viller, con il concorso di F. Cavallera e J. de Guibert, Parigi 1937 sgg.

DThC . . . . . . *Dictionnaire de théologie catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. Vacant e E. Mangenot, continuato a cura di E. Amann, Parigi 1909 sgg.

Enc. Eur. Am. . . . *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 70 voll., Barcellona 1908-30; con 10 voll. di appendici e 5 di supplementi fino al 1944.

Enc. Ital. . . . . . *Enciclopedia Italiana*, Istituto Giovanni Treccani, 35 voll. più 1 di indici e 3 di appendici, Roma 1929-49.

Enc. Iud. *Encyclopaedia Iudaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, di J. Klatsin e J. Ellbogen, Charlottenburg 1928 sgg.

Enc. of Rel. and Eth. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 voll., Edimburgo 1877-82.

Eubel . . . . C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, 3 voll., Münster 1898-1910; 2ª ed., 5 voll., ivi 1913-52 (il vol. IV è di P. Gauchat; il V è di R. Ritzler e P. Sefrin).

Fliche-Martin-Frutaz *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, pubbl. sotto la direzione di A. Fliche e V. Martin, versione it. diretta da A. P. Frutaz, I-VII, Torino 1936-53 (2ª ed. del vol. I, ivi 1942).

GM . . . . *Guida delle Missioni cattoliche*, redatta sotto gli auspici della S. Congregazione di Propaganda Fide, Roma 1935.

Hefele-Leclercq . . C. J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vers. francese a cura di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

Hurter . . . . . . H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 6 voll. 3ª ed., Innsbruck 1903-13.

Jaffé-Wattenbach . . Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia ad annum post Chr. n. 1198*, 2ª ed. a cura di W. Wattenbach-S. Löwenfeld-F. Kaltenbrunner-P. Ewald, 2 voll., Lipsia 1881-88.

Jew. Enc. . . . . . *The Jewish Encyclopaedia*, di J. Singer, 12 voll., Nuova York e Londra 1901-1906.

Krumbacher . . . . K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2ª ed., con la cooperaz. di A. Ehrhard e H. Gelzer, Monaco 1897.

Lanzoni . . . . . . F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII* (a. 601). *Studio critico* (*Studi e testi*, 35), Faenza 1927.

Lib. Pont. . . . . . *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2 voll., Parigi 1886-92.

LThK . . . . . . *Lexikon für Theologie und Kirche*, pubblicato sotto la direzione di M. Buchberger, 10 voll., Friburgo in Br. 1930-38.

Manitius . . . . . . M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., Monaco 1911-31.

Mansi . . . . . . J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze-Venezia 1759-98, ristampa e continuazione in 53 voll., Parigi 1901-27.

Martyr. Hieronymianum H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad rec.* H. Quentin, in *Acta SS. Novembris*, II, II, Bruxelles 1931.

Martyr. Romanum . . H. Delehaye et Socii, *Marty-*

rologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum, in *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*, Bruxelles 1940.

Mazzuchelli . . . . G. M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, 2 voll., Brescia 1753-1763.

MC . . . . *Le missioni cattoliche dipendenti dalla S. C.de Propaganda Fide*, Roma 1946.

MGH . . . . . . *Monumenta Germaniae Historica*. edid. Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannover-Berlino 1826 sgg.

Moricca . . . . . . U. Moricca, *Storia della Letteratura latina cristiana*, 3 voll. in 5 tomi, Torino 1924-34.

Moroni . . . . . . *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro sino ai nostri giorni*, 103 voll., Venezia 1840-61, e 6 voll., di indici, ivi 1878-79.

Pastor . . . . . . L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del medioevo al 1799*, trad. it. di A. Mercati e P. Cenci, 16 voll., Roma 1910-34.

Pauly-Wissowa . . . *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* nuova ed. curata da G. Wissowa e W. Kroll, Stoccarda 1893 sgg.

PG . . . . *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, 161 voll., Parigi 1857-66.

PL . . . . *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 221 voll. (di cui 4 di indici), Parigi 1844-64.

PO . . . . *Patrologia Orientalis*, a cura di R. Graffin e F. Nau, Parigi 1903 sgg.

Potthast . . . . . . A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304*, 2 voll., Berlino 1873-75.

Quétif-Echard . . . *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 voll., Parigi 1719-21.

RIS . . . . L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores ab anno aerae Christianae 500 ad 1500* (ed. Milano, 24 voll., 1721-38); ed. N. Zanichelli, Bologna, stampato a Città di Castello a cura di G. Carducci e V. Fiorini, 34 voll., 1900 sgg.

Sbaralea . . . . . . J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Wadding aliisve descriptos*, 3 voll., 2ª ed., Roma 1908-26.

Schanz . . . . . . M. v. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 4 voll. in 6 tomi, Monaco 1914-27.

Sommervogel . . . . C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., 2ª ed., Bruxelles-Parigi 1890-1900. Aggiunte di E.-.M. Rivière, Tolosa 1912-30.

Steit, *Bibl.* . . . . . R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, 11 voll., Münster in V., poi Aquisgrana 1916 sgg.

Synax. Constantinop. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1900.

Thieme-Becker . . . U.Thieme-F. Becker, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, Lipsia 1907 sgg.

Tillemont . . . . . L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 voll., Parigi 1693-1712 e Venezia 1732.

Tommaso d'Aquino
- *C. Gent.* . . . . *Summa contra Gentiles.*
- *In lib... Sent.* . . *Commentarium in libros Sententiarum P. Lombardi.*
- *Sum. Theol.* . . . *Summa Theologica.*

Uberweg . . . . . *F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11ª e 12ª ed. per cura di K.Praechter, B. Geyer, M. Frischeisen-Kohler, W. Moog e K. Österreich, 5 voll., Berlino 1924-28.

Ughelli . . . . . . F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae...*, 10 voll., 2ª ed. a cura di N. Coleti, Venezia 1717-22.

Venturi . . . . . . A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 22 voll., Milano 1901-1936.

Wadding, *Annales* . . L. Wadding, *Annales Minorum*, 3ª ed., 28 voll., Quaracchi 1931 sgg. I voll. 18-25 contengono la continuazione del p. G. De Luca; i voll. 26-28 la continuazione del p. A. Chiappini.

Wadding. *Scriptores* L. Wadding, *Scriptores Minorum*, 3ª ed., Roma 1906.

Wernz-Vidal . . . . F. X. Wernz, *Ius decretalium*, nuova ed. di P. Vidal, sotto il titolo: *Ius canonicum ad Codicis norman exactum*, 7 voll., Roma 1928 sgg.

Wilpert, *Pitture* . . G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1 vol. di testo e 1 di tavole, Roma 1903.

Wilpert, *Mosaiken* . J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten*, 2 voll., di testo e 2 di tavole, Friburgo in Br. 1916.

Wilpert, *Sarcofagi* . . G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 2 voll. di testo, 2 voll. di tavole, 1 vol. di supplemento, Città del Vaticano 1929-36.

SEGNI CONVENZIONALI
USATI NELLE CARTE GEOGRAFICHE

	S. Congregazione Concistoriale	S. Congregazione Chiesa Orientale	S. Congregazione Propaganda Fide	S. Congregazione AA. EE. SS.	Sedi soppresse
Patriarcato					
Arcidiocesi					
Diocesi					
Abbazia Nullius D. . .					
Prelatura Rito Orientale.					
Prelatura Nullius D. . .					
Amministrazione Apostolica					
Vicariato Apostolico . .					
Prefettura Apostolica . .					
Missione					
Nunziatura Apostolica .					
Delegazione Apostolica .					

Santuario . . . . . .

Eremo . . . .

Abbazia o Convento .

Abbazia o Convento in rovina . . . . .

Monumento notevole di carattere religioso .

Confine di Stato o Colonia

Confine di provincia o di Stato federale

Confine di Circoscrizione ecclesiastica

Ferrovia

Strada

SISTEMA DI TRASCRIZIONE DELLE PRINCIPALI LINGUE ORIENTALI

EBRAICO	
א	ʾ
ב	b.bh[1]
ג	g,gh[1]
ד	d,dh[1]
ה	h
ו	w
ז	z
ח	ḥ
ט	ṭ
י	j
כ, ך	k,kh[1]
ל	ℓ
מ, ם	m
נ, ן	n
ס	s
ע	ʿ
פ, ף	p, ph[1]
צ, ץ	ṣ
ק	q
ר	r
שׁ	š
שׂ	ś
ת	t, th[1]
ָ	ā
ַ	a
ֲ	ă
ֵ	ē
ֶ	e
ֱ	ĕ
ְ	ĕ
ִי	î
ִ	i
וֹ	ô
ֹ	ō
ָ	o
ֳ	ŏ
וּ	û
ֻ	u

SIRIACO	
ܐ	ʾ [3]
ܒ	b
ܓ	g
ܕ	d
ܗ	h
ܘ	w
ܙ	z
ܚ	ḥ
ܛ	ṭ
ܝ	j
ܟ, ܟ	k
ܠ	ℓ
ܡ	m
ܢ, ܢ	n
ܣ	s
ܥ	ʿ
ܦ	p,f
ܨ	ṣ
ܩ	q
ܪ	r
ܫ	š
ܬ	t
ܰ	a
ܳ	ā
ܶ	e
ܺ	i
ܽ	u
ܹ	ē
ܘ̇	ō
ܘ̣	ū [3][4]

ARABO, PERSIANO, TURCO	
ا	ʾ [2]
ب	b
پ	p
ت	t
ث	ṯ
ج	ǧ
چ	č
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
ژ	ž
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ġ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	ℓ
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ى	j
َ	a
ِ	i
ُ	u [4]

ETIOPICO	
ሀ	h
ለ	ℓ
ሐ	ḥ
መ	m
ሠ	š
ረ	r
ሰ	s
ቀ	q
በ	b
ተ	t
ኀ	ḫ
ነ	n
አ	ʾ
ከ	k
ወ	w
ዐ	ʿ
ዘ	z
የ	j
ደ	d
ገ	g
ጠ	ṭ
ጰ	p
ጸ	ṣ
ፀ	ḍ
ፈ	f
ፐ	ṗ
ሸ	š
ቸ	č
ኘ	ñ
ኸ	kh
ዠ	ž
ጀ	ǧ
ጨ	č
	a
	u
	i
	ā
	ē
	ĕ
	o

SANSCRITO	
क	ka
ख	kha
ग	ga
घ	gha
ङ	ṅa
च	ća
छ	ćha
ज	ja
झ	jha
ञ	ña
ट	ṭa
ठ	ṭha
ड	ḍa
ढ	ḍha
ण	ṇa
त	ta
थ	tha
द	da
ध	dha
न	na
प	pa
फ	pha
ब	ba
भ	bha
म	ma
य	ya
र	ra
ल	ℓa
व	va
श	śa
ष	ṣa
स	sa
ह	ha
:	ḥ
ं	ṃ
अ	a
आ	ā
इ	i
ई	ī
उ	u
ऊ	ū
ऋ	ṛ
ॠ	ṝ
ऌ	ḷ
ए	ē
ऐ	āi
ओ	ō
औ	āu

NOTE: 1. Pronunzia spirante. - 2. In inizio non si trascrive. - 3. Il sistema vocalico risulta, come di consueto nella stampa, da un insieme di segni orientali ed occidentali. - 4. Le lunghe ricevono il segno –

SIGLE DEGLI ORDINI RELIGIOSI

RICORRENTI NELL' ELENCO DEI COLLABORATORI

A.A. . . . . Agostiniani dell'Assunzione (Assunzionisti)
CC.RR.MM. . . . . . Chierici Regolari Minori (Caracciolini)
C.F.C. . . . . Congregatio Fratrum Conceptionitarum
C.J.M. . . . . Congregazione di Gesù e Maria (Eudisti)
C.M. . . . . Congregazione della Missione (Lazzaristi)
C.M.F. . . . . Figli del Cuore di Maria (Claretiani)
C.P. . . . . Chierici Scalzi della S.ma Croce e Passione di N.S.G. C. (Passionisti)
C.P.S. . . . . Preti della S. Stimmate di N. S. G. C. (Stimmatini)
C.R. . . . . Chierici Regolari (Teatini)
C.R.L. . . . . Canonici Regolari Lateranensi
C.R.S. . . . . Somaschi
C.SS.CC. . . . . . . Congregazione dei Sacri Cuori (Picpus)
C.S.Sp. . . . . Congregazione dello Spirito Santo
C.SS.R. . . . . Congregazione del S.mo Redentore (Redentoristi)
C.S.V. . . . . Chierici di S. Viatore
F.B.F. . . . . Ospedalieri di S. Giovanni di Dio (Fate Bene Fratelli)
F.D.P. . . . . Frati della Provvidenza
F.S.C.J. . . . . Figli del S. Cuore di Gesù (Missioni Africane di Verona)
I.C. . . . . Istituto della Carità (Rosminiani)
I.M.C. . . . . Istituto Missioni Consolata di Torino
M.E.P. . . . . Società per le Missioni Estere di Parigi
Min. Inf. . . . . Ministri degli Infermi
M.Sp.S. . . . . Missionari dello Spirito Santo
M.S.C. . . . . Missionari del S. Cuore di Gesù
O.Carm. . . . . Ordine dei Carmelitani dell'Antica Osservanza
O.C.D. . . . . Ordine dei Carmelitani Scalzi
O.C.R. . . . . Cistercensi Riformati (Trappisti)
O. de M. . . . . Mercedari
O.D.P. . . . . Opera Divina Provvidenza
O.E.S.A. . . . . Ordine dei Frati Eremitani di S. Agostino (Agostiniani)
O.F.M. . . . . Ordine dei Frati Minori
O.F.M.Cap. . . . . . . Ordine dei Frati Minori Cappuccini
O.F.M.Conv. . . . . . Ordine dei Frati Minori Conventuali
O.M. . . . . Ordine dei Minimi
O.M.D. . . . . Chierici Regolari della Madre di Dio
O.M.I. . . . . Oblati di Maria Immacolata
O.M.V. . . . . Oblati di Maria Vergine
O.P. . . . . Ordine dei Predicatori
O. Praem. . . . . Premostratensi
O.R.S.A. . . . . Ordine dei Recolletti di S. Agostino (Agostiniani)
O.S.Cr. . . . . Ordine della S. Croce (Crocigeri)
O.S.J. . . . . Oblati di S. Giuseppe
O.S.M. . . . . Ordine dei Servi di Maria (Serviti)
O.SS.T. . . . . Trinitari
O.S.U. . . . . Ordine di S. Orsola
P.B. . . . . Padri Bianchi
P.F.M. . . . . Piccoli Fratelli di Maria
P.I.M.E. . . . . Istituto Pontificio dei SS. ap. Pietro e Paolo e dei SS. Ambrogio e Carlo per le Missioni estere
P.S.S. . . . . Preti di San Sulpizio
R.C.J. . . . . Rogazionisti del S. Cuore di Gesù
S.A.C. . . . . Società dell'Apostolato cattolico (Pallottini)
S.D.B. . . . . Società di Don Bosco (Salesiani)
S.J. . . . . Compagnia di Gesù (Gesuiti)
S.M. . . . . Società di Maria (Maristi)
S.M.M. . . . . Preti Missionari della Compagnia di Maria (Montfortiani)
S.Ord.Cist. . . . . Cistercensi
S.P. . . . . Scuole Pie (Scolopi)
S.P.M. . . . . Preti della Misericordia
S.S.P. . . . . Pia Società di S. Paolo
S.S.S. . . . . Sacerdoti del S.mo Sacramento
S.V.D. . . . . Società del Divin Verbo (Verbiti)
S.X. . . . . (Pia) Società di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere.

COLLABORATORI DEL X VOLUME

Accascina Maria, Prof., Direttrice del Museo nazionale di Messina.
Alce Venturino, O. P. - Bologna.
Amatucci Aurelio Giuseppe, Docente di Lingua greca e Storia della civiltà greca nell'Ist. di Magistero « Maria S.ma Assunta » - Roma.
Ammann Alberto Maria, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Amore Agostino, O. F. M., Prof. di Storia ecclesiastica nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Ampe Alberto, S. J. del « Ruusbroec-genootschap » - Anversa.
Anagnine Eugenio, Docente nell'Univ. di Ginevra - Venezia.
Anoge Antonio, M. E. P., Consigliere ecclesiastico dell'Ambasciata giapponese presso la S. Sede - Roma.
Antonelli Ferdinando, O. F. M., Relatore generale della Sez. Storica della S. Congr. dei Riti; Prof. di Archeologia cristiana nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Apollonio Mario, Ordinario di Letteratura italiana nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Apollonj Gustavo Maria, Assistente presso l'Ist. di Storia della medicina nell'Univ. di Roma.
Auletta Gennaro, Sac. - Frattamaggiore (Napoli).
Avanzi Giannetto, Direttore del Centro di documentazione scientifica presso il Consiglio nazionale delle Ricerche - Roma.
Averini Riccardo, Dott. in Lettere - Roma.
Azzolini Leonardo, S. J., Prof. di Teologia morale nella Pont. Facoltà teologica di Posillipo (Napoli).
Bagatti Bellarmino, O. F. M., Prof. nell'Ist. Biblico della « Flagellazione » - Gerusalemme.
Baldi Donato, O. F. M., Presidente dell'Ist. Biblico della « Flagellazione » - Gerusalemme.
Balducci Corrado, Dott. in Teologia, Canonico della Cattedrale di Sarsina.
Baronci Mario, Ing., Dirigente industriale - Roma.
Battelli Giulio, Prof., Direttore della Pontificia Scuola di Paleografia, diplomatica e archivistica - Città del Vaticano.
Battezzati Virginio, S. D. B., Direttore dell'Ist. « S. Tarcisio » - Roma.
Bausani Alessandro, Lettore di Lingua persiana nell'Univ. di Roma.
Belforti Raffaele, Dott., della Deputazione di Storia Patria per la Provincia di Perugia.
Bellini Mario, R. C. J., Direttore della Casa dei Sordomuti - Assisi.
Belloni Filippi Ferdinando, Ordinario di Sanscrito nell'Univ. di Pisa - Firenze.
Bendiscioli Mario, Prof. di Storia nell'Ist. Univ. di Magistero « G. Cuomo » - Salerno.
Bernardini Corrado, Avv. della S. Romana Rota, Prof. di Diritto comparato nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Bernardo Cirillo Papali, O. C. D., Prof. di Sanscrito nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Bersano Begey Marina, Dott., Libero Docente di Letteratura polacca nell'Univ. di Torino.
Bertelli Carlo - Roma.
Bertola Arnaldo, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Torino.
Bertolini Ottorino, Ordinario di Storia medievale nell'Univ. di Pisa - Roma.
Beste Ulrico, O. S. B., Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Biscaretti di Ruffia Paolo, Ordinario di Diritto costituzionale nell'Univ. di Pavia.
Boccassino Renato, Direttore di II Classe del Museo preistorico-etnografico « Luigi Pigorini » - Roma.
Boganelli Eleuterio, Titolare di Medicina pastorale nel Pont. Ateneo Lateranense, Ispettore capo del Laboratorio centrale di Psicotecnica delle Ferrovie dello Stato - Roma.
Bona Candido, I. M. C., Prof. di Storia ecclesiastica nel Seminario Teologico dell'Ist. - Torino.
Bontempi Alfredo, Mons. già Preside degli Studi e Prof. nel Pont. Seminario regionale di Chieti.
Borgna Pompeo, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Bosticco Sergio, Dott. - Roma.
Bottasso Enzo, Prof., Direttore delle Civiche Biblioteche e Raccolte storiche - Torino.
Bousquet Giacomo, Prof., Archivista capo del dipartimento dell'Aveyron (Francia).
Bozzetti Giuseppe, I. C., Prof., Preposito generale della Congr. - Roma.
Brajević Vincenzo, Sac., Dott., già Direttore del *Novo Doba* (Spalato) - Roma.
Brelich Angelo, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Bressan Gino, O. D. P., Prof., di S. Scrittura nell'Ist. teologico « Don Orione » - Tortona.
Breton Stanislao, C. P., Prof. di Psicologia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Brezzi Paolo, Ordinario di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Napoli - Roma.
Bronzini Giovanni, Assistente incaricato di Storia delle tradizioni popolari nell'Univ. di Roma.
Bugnini Annibale, C. M., Direttore degli *Annali della Missione* - Roma.
Calderini Aristide, Ordinario di Antichità greche e romane nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Callaey Fredegando, O. F. M. Cap., Prof. di Storia ecclesiastica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Callieri Bruno, Assistente volontario nella Clinica di Malattie nervose e mentali nell'Univ. di Roma.
Callovini Carlo, Sac., Dott., Pubblicista - Roma.
Camelot Tommaso, O. P., Rettore delle Facoltà di teologia e Filosofia di Le-Saul-Choir (Etiolles).
Camerani Sergio, Dott. - Firenze.

Candal Emmanuele, S. J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Canestrini Luisandro, Assistente volontario nella Clinica delle Malattie nervose e mentali nell'Univ. di Roma.
Cantarella Raffaele, Ordinario di Lingua e letteratura greca nell'Univ. di Milano.
Čapkun Pietro, O. F. M., della Commissione per la edizione critica delle opere del Duns Scoto - Roma.
Capra Ramiro Maria, O. S. B. Olivetani, Procuratore e Postulatore generale dell'Ordine - Roma.
Capraro Vittorio, Incaricato di Chimica biologica nell'Univ. di Milano.
Caracciolo Bice, Presidente della « Protezione della giovane » - Roma.
Caraci Giuseppe, Ordinario di Geografia nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Caramella Santino, Ordinario di Pedagogia nell'Univ. di Palermo.
Carandente Giovanni, Dott., Storico d'arte - Palermo.
Carbotti Giovanni, R. C. J. - Roma.
Cardine Eugenio, O. S. B., Direttore del Coro dell'abbazia di Solesmes, Prof. di Paleografia gregoriana nel Pont. Ist. di Musica sacra - Roma.
Carletti Carlo, Dott. - Roma.
Carli Enzo, Dott., Direttore della Galleria di Siena.
Carrière Gastone, O. M. I., Segretario della Facoltà di Filosofia nell'Univ. di Ottawa (Canadà).
Caselli Virgilio, Mons., Sostituto Notaro della S. Congr. del S. Uffizio - Roma.
Castelli Alberto, Sac., Prof. di Letteratura inglese nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Castellino Giorgio, S. D. B., Ordinario di S. Scrittura nel Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Cavalieri Rino, C. F. C., Dott., Direttore sanitario dell'Ist. dermopatico dell'Immacolata - Roma.
Cecchetti Igino, Mons., Dott., Sottosegretario della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi - Roma.
Cervelli Luisa, Dott., Assistente di Storia della musica nell'Univ. di Roma.
Cesar de Lima Maurilio, Sac., Docente di Storia della Chiesa nel Seminario di Rio de Janeiro (Brasile).
Chiappini Aniceto, O. F. M., Continuatore degli *Annales Minorum* di Luca Wadding - Roma.
Chiettini Emanuele, O. F. M., Prof. di Teologia fondamentale nei Pont. Atenei Antoniano e Lateranense - Roma.
Chiminelli Piero, Dott. in lettere - Roma.
Ciprotti Pio, Avv., Docente di Diritto canonico nell'Univ. di Roma, Prof. di Diritto ecclesiastico italiano nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Cistellini Antonio, Prete dell'oratorio di S. Filippo Neri - Brescia.
Cognasso Francesco, Ordinario di Storia medievale nell'Univ. di Torino.
Cogoni Alberto, O. F. M., Prof. in Filosofia nello Studentato filosofico dell'Ordine - Cagliari.
Cojazzi Antonio, S. D. B., Scrittore - Torino.
Colciago Virginio Maria, Barnabita, Segretario generale delle Missioni della Congr. - Roma.
Colombo Carlo, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nella Pont. Facoltà Teologica di Venegono (Varese).
Correnti Venerando, Incaricato di Antropologia nell'Univ. di Roma.
Corvo Carlo, Mons., Sottosegretario della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Cristiani Leone, Can., Decano della Facoltà di Lettere nell'Univ. Cattolica di Lione.
Crivelli Camillo, S. J., Scrittore della *Civiltà Cattolica* - Roma.
Crosara Fulvio, Incaricato di Storia del diritto italiano nell'Univ. di Camerino.
D'Addio Mario, Assistente alla cattedra di Storia delle dottrine politiche nell'Univ. di Roma.
Dalla Torre Paolo, Conte di Sanguinetto, Dott., Membro della Direzione scientifica del Pont. Museo missionario etnologico del Laterano e della Soc. romana di storia patria - Roma.
D'Amato Alfonso, O. P., dell'Ist. storico dell'Ordine - Bologna.
Damizia Giuseppe, Sac., Docente di Diritto pubblico ecclesiastico nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Daniele Ireneo, Sac., Dott., Bibliotecario del Seminario vescovile di Padova.
Danieli Rodolfo, Incaricato di Istituzioni di diritto romano nell'Univ. di Urbino - Roma.
Darsy Maria Domenico, O. P., Prof. di Archeologia cristiana nel Pont. Ateneo Angelicum - Roma.
Da Silva Carmo, Sac., Dott. in Teologia - Roma.
D'Avack Pietro Agostino, Avv. - Roma.
De Ambroggi Pietro, Sac., Prof., nella Pont. Facoltà teologica di Venegono Inferiore (Varese).
De Angelis Giulio, Dott. - Firenze.
De Bivort de la Saudée Giacomo, Prete dell'Oratorio di S. Filippo Neri - Château de Roisin (Belgio).
De Bruyne Luciano, Mons., Rettore del Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
De Camillis Mario, Assistente di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
De Campos Deoclecio Redig, Assistente alla Direzione generale dei Musei e Gallerie pontificie - Roma.
De Cupis Adriano, Ordinario di Diritto civile nell'Univ. di Perugia - Roma.
De Filippis Felice, Dott., Segretario della Soprintendenza ai monumenti della Campania - Napoli.
Degano Elio, C. M., Prof. di Teologia nello Studentato dell'Ordine - Torino.
Del Noce Augusto, Libero docente di Storia della filosofia nell'Univ. di Torino.
Della Rocca Fernando, Docente di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Roma.
Del Re Niccolò, Dott., Assistente nella Biblioteca Apostolica Vaticana - Roma.
Del Ton Giuseppe, Mons., Minutante della Segreteria di Stato di S. Santità - Città del Vaticano.
De Mas Enrico, Dott. in filosofia - Pisa.
De Nicola Maria Laura, Dott. in lettere - Roma.
De Ninno Giuseppe, Docente di Questioni medicomorali nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
De Sanctis Benedetto, Sac., Dott., ufficiale della S. Congr. del Concilio - Roma.
De Simone Niquesa Maria Teresa, Assistente di Storia del diritto italiano nell'Univ. di Roma.
De Sportes Carlo, O. S. B., Prof. di Canto Gregoriano - Solesmes.
De Tivoli Aroldo, Dott. dell'Ist. Superiore di Sanità di Roma.
De Vries Guglielmo, S. J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Dezza Paolo, S. J., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Di Carpegna Nolfo, Dott. della Soprintendenza alle Gallerie del Lazio - Roma.
Di Giacomo Vittorio, Dott., Pubblicista - Roma.
Donati Maria, Dott. in Lettere - Roma.

D'Onofrio Cesare, Dott. in Lettere - Roma.
Dupré Theseider Eugenio, Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Bologna - Roma.
Durini Emilia, Dott. - Roma.
Ercolani Francesco, Avv. della S. Romana Rota - Roma.
Fabro Cornelio, C. P. S., Ordinario di Metafisica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide, Docente di Filosofia teoretica nell'Univ. di Roma.
Faggin Giuseppe, Docente di Storia della filosofia nell'Univ. di Padova.
Fagiolo Vincenzo, Sac., Dott. in Teologia e in « Utroque iure », Aiutante di Studio aggiunto nella S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Falcioni Davide, O.E.S.A. - Città del Vaticano.
Fanti Sante, Can. della cattedrale di Montalcino (Siena).
Fasoli Gina, Ordinaria di Storia medievale moderna nell'Univ. di Catania.
Fassò Guido, Incaricato di Filosofia del diritto nell'Univ. di Parma - Bologna.
Federici Michele, Mons., Vice officiale del Tribunale del Vicariato di Roma.
Felice da Mareto, O.F.M. Cap., Dott. in Teologia - Modena.
Felici Guglielmo, Avv. della S. Romana Rota - Roma.
Fernandez Gennaro del S. Cuore, O.R.S.A., Procuratore generale dell'Ordine - Roma.
Ferrara Luciana, Dott., della Soprintendenza alle Gallerie di Roma.
Ferrari Angelo, Prof. di Storia e Filosofia nel Liceo classico governativo « Giulio Cesare » - Roma.
Ferro Andrea, Incaricato di Storia della filosofia antica nell'Univ. di Roma, Ispettore centrale al Ministero della pubblica istruzione - Roma.
Filia Damiano, Mons., Vicario generale della diocesi di Sassari.
Fini Luigi, Can., Prof. di Teologia morale nel Seminario regionale di Chieti.
Fiore Lanfranco, Ordinario di Lettere nella Scuola Media « Angelo Maria Ricci » di Rieti - Roma.
Flanagan Filippo, Mons., Vicerettore del Pont. Collegio Scozzese - Roma.
Fontanesi Margherita Letizia, delle Piccole Suore della S. Famiglia, Prof. di Lettere nella Scuola Nuova Casa Gioiosa di Castelletto di Brenzona (Verona).
Fornaseri Mario, Docente di Mineralogia nell'Univ. di Roma.
Fossati Luigi, Mons., Prof. di Storia Ecclesiastica nel Seminario di Brescia.
Fournage Gustavo, Procuratore Generale dei Sacerdoti di S. Maria di Tinchebray - Roma.
Franci Luigi, C. M., della Direzione di *Annali della Missione* - Roma.
Franco Giorgio, Avv. della S. Romana Rota - Roma.
Franzini Tito, Ordinario di Fisica nell'Accademia Navale di Livorno.
Frattarolo Renzo, Dott., Bibliotecario nella Bibl. Alessandrina, Assistente volontario di Bibliografia e Biblioteconomia nell'Univ. di Roma.
Frutaz Amato Pietro, Mons., Dott., della Sezione Storia della S. Congr. dei Riti - Roma.
Furlani Silvio, Dott., Segretario della Biblioteca della Camera dei Deputati - Roma.
Gaboardi Antonio, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario di Lodi.
Gabrieli Francesco, Ordinario di Letteratura araba nell'Univ. di Roma.
Gagliuolo Fernando, Ordinario di Storia moderna nel Liceo « Genovesi » - Napoli.
Gal Gedeone, O.F.M., del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Gallo Marcello, Incaricato di Diritto e Procedura penale nell'Univ. di Urbino.
Galtier Paolo, S. J., Prof. di Teologia positiva nell'Univ. Gregoriana - Roma.
Gambari Elio, S. M. M., Prof. di Diritto canonico nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Garofalo Salvatore, Mons., Ordinario di Esegesi biblica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide, Presidente dell'Associazione biblica italiana - Roma.
Gasbarri Carlo, Sac., Dott., dell'Oratorio di S. Filippo Neri - Roma.
Garulli Enrico, Assistente di Storia della filosofia nell'Univ. di Urbino.
Gaspari Mario Pio, Mons., Dott., Addetto alla Segreteria di Stato di S. Santità - Roma.
Gatti Desiderio, Dott. in Filosofia - Milano.
Gennaro Andrea, S. D. B., Ordinario di Teologia morale del Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Gentile Angelo, S. D. E., Prof. di Diritto canonico nel Pont. Ateneo Salesiano di Torino.
Ghinato Alberto, O.F.M., Prof. di Storia nel Pont. Ateneo Antoniano e nel Collegio apostolico pedagogico di Grottaferrata - Roma.
Giabbani Anselmo, O.S.B. Camaldolese, Priore generale dell'Ordine - Roma.
Gian Crisostomo da Cittadella, O.F.M. Cap. - Roma.
Gibellino Krasceninnicowa Maria, Prof. di Storia dell'arte nel Liceo « Mamiani » - Roma.
Giblin Cataldo, O.F.M., Dott. in Teologia - Roma.
Giovanni Maria del Cuore di Gesù, O.C.D. - Roma.
Gismondi Pietro, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Macerata - Roma.
Giuntella Vittorio Emanuele, Assistente volontario di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Roma.
Giusti Wolf, Ordinario di Lingua e letteratura russa nell'Univ. di Trieste - Roma.
Glorieux Palemone, Can., Rettore dell'Università Cattolica di Lilla.
Golzio Silvio, Incaricato di Economia nell'Univ. di Torino.
Graziani Ermanno, Avv., Libero docente di Diritto canonico nell'Univ. di Roma.
Gregorio Oreste, C.SS.R. - Roma.
Guglielmi Carla, Dott. - Roma.
Guidi Augusto, Incaricato di Lingua e letteratura inglese nell'Univ. di Trieste - Roma.
Guillen Navarro Gioacchino, Procuratore generale dei Religiosi Terziari Cappuccini di Nostra Signora Addolorata - Roma.
Gutiérrez Davide, O.E.S.A., Prof. di Teologia nel Collegio internazionale di S. Monica - Roma.
Guzzetti Giovanni Battista, Sac., Prof. di Teologia morale nella Pont. Facoltà teologica di Venegono Inferiore (Varese).
Hoffmann Enrico, Sac., Dott. in Teologia, Licenziato in Diritto canonico - Landsweiler-Lebach (Saar).
Hofmann Giorgio, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Huber Agostino, O. Praem., Assistente e Postulatore Generale dell'Ordine - Roma.
Ilarino da Milano, O.F.M. Cap., Docente di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
Imbrighi Gastone, Assistente straordinario di Geografia nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.

Iroaie Petru, Prof. di Letteratura romena nell'Univ. di Palermo.
Jambois Leone, 2º Consigliere dei Missionari di Nostra Signora de « la Salette » - Roma.
Javierre Giuseppe Maria, dei Sacerdoti Operai del S. Cuore di Gesù - Madrid.
Jargy Simon, Sac. di rito siriaco - Parigi.
Jedin Hubert, Sac., Prof. nell'Univ. di Bonn.
Jeuné Michele Ruggero, Sac., Procuratore Generale della Società dei Sulpiziani - Roma.
Josi Enrico, Correspondant de l'Institut de France, Ordinario di Topografia nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Kleinhans Arduino, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Köbert Raimondo, S.J., Prof. di Lingua e letteratura siriaca e araba nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Kosinski Ladislao, C.R., Postulatore Generale della Congr. - Roma.
Kowalsky Nicola, O.M.I., Assistente della Pont. Biblioteca Missionaria della Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Krejci Giuseppe, Sac., Licenziato in S. Teologia - Roma.
Kühn Steinhausen Hermine, Dott. in Storia e Filosofia - Roma.
Lacko Michele, S.J. - Roma.
Lamalle Edmondo, S.J., redattore dell'« *Archivum historicum* » - Roma.
Lanz Arnaldo Maria, S.J., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense e nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Laterza Aldo, Dott. nella Clinica di Malattie nervose e mentali dell'Univ. di Roma.
Laurentin Renato, Sac., Dott. - Parigi.
Lavagnino Emilio, Soprintendente alle Gallerie del Lazio - Roma.
Lecce Michele, Prof., Avv., Studioso di problemi economico-sociali - Verona.
Leclercq Giacomo, Can., Prof. di Sociologia nell'Univ. Cattolica di Lovanio.
Ledrus Michele, S.J., Prof. di Ascetica nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Leoni Bruno, Sac., Dott., Correggio (Reggio Emilia).
Lesage Germano, O.M.I., Prof. nell'Univ. di Ottawa (Canadà).
Lopinot Callisto, O.F.M. Cap., Consultore della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Löw Giuseppe, C.SS.R., Vicerelatore della Sez. storica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Lucatello Enrico, Redattore de *L'Osservatore Romano* - Roma.
Macali Luigi, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia fondamentale nella Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Maccagnolo Enzo, Assistente di Filosofia morale nell'Univ. di Pavia.
Macielinski Adam, Dott. - Roma.
Madoz Giuseppe, S.J., Decano, Prof. di Teologia fondamentale e di Patrologia nella Facoltà teologica di Oña - Burgos (Spagna).
Madrigal Gioacchino, M. Sp. S., Procuratore generale - Roma.
Majarelli Stanislao, O.F.M., Prof. nel Seminario francescano di S. Maria degli Angeli - Assisi.
Majerotto Serafino, Dott. in Scienze economiche - Roma.
Mancini Gioacchino, Docente di Antichità ed Epigrafia latina nell'Univ. di Roma.
Mancini Guido, Docente di Lingua e letteratura spagnola nell'Univ. di Roma.
Mancone Ambrogio, O.S.B., Monaco di Montecassino - Roma.
Mandelli Giulio, I.M.C., Ufficiale della S. Congr. dei Religiosi - Roma.
Manghi Alda, Assistente di Letteratura tedesca nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Mannucci Mannuccio, Specialista in neuropsichiatria, Dott. nella Clinica di Malattie nervose e mentali dell'Univ. di Roma.
Mariani Valerio, Ordinario di Storia dell'arte nell'Univ. di Napoli - Roma.
Marolla Alessandro, Dott. - Roma.
Martini Angelo, S.J., Prof. di Storia ecclesiastica nella Facoltà teologia di Chieri (Torino).
Martinoli Giuseppe, Prof. - Cagliari.
† Martire Egilberto, già Incaricato di Storia delle Missioni nell'Ist. Universitario Orientale di Napoli - Roma.
Massaux Edoardo, Sac., Dott. in Teologia, Licenziato in Scienze Bibliche, Docente nell'Univ. Cattolica di Lovanio (Belgio).
Matanič Atanasio, O.F.M. - Roma.
Matthiae Guglielmo, Dott., Ispettore nella Soprintendenza ai monumenti del Lazio - Roma.
Mattei Silverio, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. dei Riti - Roma.
Matteucci Benvenuto, Sac., Dott. in Teologia - Firenze.
Maxia Carmelo, Docente di Geologia nell'Univ. di Roma.
Mazzolani Matilde, Dott. - Roma.
Mazzotti Mario, Can., Licenziato in Archeologia - Ravenna.
Melani Gaudenzio, O.F.M., del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Mendella Michelangelo, Prof. di Storia e Filosofia, Assistente di Storia moderna nell'Ist. Universitario Orientale - Napoli.
† Menossi Pio, Sac., Prof. di Teologia morale e Sociologia nel Seminario Arcivescovile di Udine.
Messineo Antonio, S.J., Scrittore della *Civiltà Cattolica* - Roma.
Mezzetti Amalia, Dott. in Lettere - Roma.
Miceli Giovanni, Mons. Minutante della S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Michel Ersilio, Prof., Comandato nella Facoltà di Lettere dell'Univ. di Pisa.
Minisci Teodoro, Ieromonaco di Grottaferrata.
Miotto Antonio - Azzano (Como).
Missaglia Giuseppe, S.S.S., Consultore generale dell'Ordine, Segretario generale dei Comitati permanenti dei Congressi eucaristici - Roma.
Mollat Guglielmo, già Prof. nell'Univ. di Strasburgo, « Correspondant de l'Institut » - Erbalunga Brando (Bastia).
Mondrone Domenico, S.J., Scrittore della *Civiltà Cattolica* - Roma.
Montini Renzo Uberto, Ordinario di Storia nelle Scuole superiori - Roma.
Morandini Francesco, S.J., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Moreschini Augusto, Dott. in Lettere, Addetto alla Biblioteca Apostolica Vaticana - Roma.
Moretti Gennaro, O.M., Postulatore generale dell'Ordine - Roma.
Morin Clemente, P.S.S., del Pont. Collegio Canadese - Roma.

Morin Corrado, O.F.M., Prof. di Storia religiosa nell'Univ. di Montréal (Canadà).
Mortari Luisa, Dott. - Roma.
Moscati Sabatino, Incaricato di Epigrafia e Antichità semitiche nell'Univ. di Roma e di Storia delle religioni nell'Univ. di Firenze - Roma.
Müller Leo, Can. R. di S. Agostino, Dott. - Abbazia di Saint-Maurice-d'Agaune.
Mundó Marcet Anscario, O.S.B. - Roma.
Mura Ernesto, Sac. della Congr. di S. Vincenzo de' Paoli - Roma.
Musatti Gabriele, Dott. in Lettere - Roma.
Nardi Bruno, Prof. di Storia della Filosofia medievale nell'Univ. di Roma.
Natale Francesco, Assistente di Storia medievale nell'Univ. di Messina.
Navarra Enzo, Dott. in Lettere - Roma.
Neppi Alberto, Dott., Scrittore d'arte, Giornalista - Roma.
Nevejan Giuseppe, Procuratore generale della Congr. del Cuore Immacolato di Maria - Roma.
Niccoli Raffaello, Soprintendente ai Monumenti e Gallerie di Toscana (II) - Siena.
Nilo di S. Brocardo, O.C.D., Prof. nella Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Nober Pietro, S.J., Redattore dell'*Elenchus Bibliographicus Biblicus* - Roma.
Olšr Giuseppe, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Orazi Ausenda Renata, Dott. in Lettere, diplomata in Paleografia - Roma.
Ortiz de Urbina Ignazio, Rettore del Pont. Ist. Orientale - Roma.
Ottaviani Giuseppe, Prof., Incaricato di Matematica finanziaria e attuariale e di Calcolo della probabilità nell'Univ. di Roma.
Pace Biagio, Ordinario di Topografia dell'Italia Antica nell'Univ. di Roma.
Palazzini Giuseppe, Mons., Minutante dell'Amministrazione dei Beni della S. Sede - Roma.
Palazzini Pietro, Mons., Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Palmarocchi Roberto, Provveditore agli Studi - L'Aquila.
Paparelli Gioacchino, Docente di Letteratura Italiana nell'Univ. di Napoli.
Parente Pietro, Mons., Ordinario di Teologia dogmatica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Paribeni Roberto, Ordinario di Storia antica e Archeologia nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Paschini Pio, S.E., Mons., Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pasquali Costanza, Dott. in Lettere, Assistente straordinaria di Filologia romanza nell'Univ. di Roma.
Pasquero Fedele, S.S.P., Prof. di Scienze bibliche - Roma.
Passerin Ettore, Incaricato di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Pisa - Firenze.
Pavani Giuseppe, Mons., Prof. di Storia ecclesiastica nel Seminario di Rovigo.
Paventi Saverio, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pazzini Adalberto, Incaricato di Storia della Medicina nell'Univ. di Roma.
Pecoraio Edoardo, Mons., Minutante della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pellegrino Michele, Mons., Ordinario di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Torino.
Penna Angelo, C.R.L., Dott. in S. Scrittura - Roma.
Pergolesi Ferruccio, Ordinario di Diritto costituzionale nell'Univ. di Bologna.
Pesci Benedetto, O.F.M., Prof. di Storia ecclesiastica nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Peterson Erik, Prof. nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Petino Cosimo, Mons., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Petrocchi Massimo, Straordinario di Storia moderna nell'Ist. Universitario Orientale di Napoli - Roma.
Petroncelli Mario, Avv. della S. Romana Rota, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Napoli.
Petrotta Gaetano, Papas, Prof. di Lingua e Letteratura albanese, Incaricato di Filosofia bizantina nell'Univ. di Palermo.
Piacentini Tullio, Sac., Straordinario di Filosofia morale e sociale nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Picanyol Leodegario, S.P., Procuratore e archivista dell'Ordine - Roma.
Piccari Tarcisio, O.P., Ordinario di Liturgia nel Pont. Ateneo Angelicum - Roma.
Pietra Pierluigi, licenziato in Teologia, Viceparroco del Divino Amore - Roma.
Pinard de la Boullaye Enrico, S.J., Prof. di Storia delle Religioni - Enghiien (Belgio).
Piolanti Antonio, Mons., Ordinario di Teologia sacramentaria nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pistoni Giuseppe, Mons., Prof. di Teologia morale nel Seminario arcivescovile di Modena.
Polman Ponziano, O.F.M., Prof., Dott. - Roma.
Pou y Marti Giuseppe Maria, O.F.M., Prof. di Storia ecclesiastica e Paleografia nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Pratesi Alessandro, Assistente ordinario di Paleografia e diplomatica nell'Univ. di Roma.
Prete Serafino, Sac., Prof. di Storia nel Pont. Seminario regionale di Fano (Pesaro).
Pucci Adamo, Mons., Dott. in Teologia e Diritto, Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pugliese Agostino, S.D.B., Prof. di Diritto canonico nel Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Puppo Mario, Ordinario di Lettere italiane e latine nel Liceo classico « A. Doria » - Genova.
Raes Alfonso, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Raimondo Gabriele del S.mo Sacramento, Priore generale dei Romitani Scalzi di S. Agostino - Roma.
Ravà Mario, Dott., Agronomo Capo dell'Ufficio tecnico agrario del Consorzio Miglioramento - Roma.
Redigonda Abele, O.P., Dott. in Teologia - Roma.
Renaud Ferdinando, Curato di S. Carlo di Monceau - Parigi.
Reypens Leonzio, S.J., del « Ruysbroec-Genootschap » - Anversa.
Ridolfi Roberto, Marchese, Prof. - Firenze.
Ries Ermanno, Sac., Prof., Bibliotecario della Facoltà teologica di Treviri.
Rinaldi Giovanni, C.R.S., Prof. di Ebraico e Lingue semitiche comparate nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Como.
Roberti Annunziata, Dott. in Lettere - Roma.
Rogger Iginio, Sac., Dott. in Storia ecclesiastica - Roma.

Romani Romano, Pubblicista - Roma.
Romeo Antonino, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi - Roma.
Romita Fiorenzo, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. del Concilio, Direttore de *Il Monitore Ecclesiastico* - Roma.
Rommerskirchen Giovanni, O.M.I., Assistente della Pont. Biblioteca Missionaria della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Roncaglia Aurelio, Incaricato di Filologia romanza nell'Univ. di Trieste - Roma.
Roncaglia Martiniano, O.F.M., della Custodia di Terra Santa - Parigi.
Ronci Gilberto, Dott., Storico d'Arte - Roma.
Rope G. Enrico, Sac. del Venerabile Collegio Inglese - Roma.
Rossi Bruno, Ordinario di Diritto agrario nell'Univ. di Modena.
Rossi Giuseppe Carlo, Incaricato di Letteratura portoghese nell'Univ. di Roma.
Rotoli Ippolito, Mons., Dott. in Teologia e in « Utroque iure », Segretario di Nunziatura di 1ª classe, della Segreteria di Stato - Roma.
Rüdiger Horst, Incaricato di Lingua e letteratura tedesca nell'Univ. di Pavia, Lettore di Tedesco nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Russo Francesco, M.S.C., Ferentino (Frosinone).
Salmon Pietro, Abate dell'abbazia di S. Girolamo - Roma.
Sanesi Emilio, Mons. Dott., Segretario dell'Almo Collegio teologico fiorentino, già Prof. nel Seminario arcivescovile di Firenze.
Sannazzaro Piero, Min. Inf., Rettore del Collegio internazionale S. Camillo - Roma.
Santeramo Salvatore, Can. della Cattedrale di Trani.
Santini Pietro, Mons., Vice Officiale del Tribunale del Vicariato di Roma.
Scarpellini Costante, Sac., Dott. in Teologia nel Seminario maggiore di Bergamo.
Schmitt Clemente, O.F.M., del Collegio di S. Bonaventura - Quaracchi (Firenze).
Schulze Bernardo, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Schwegler Teodoro, O.S.B. - Einsiedeln (Svizzera).
Schweigl Giuseppe Maria, S.J., Prof. di Liturgia orientale nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Sciacca Michele Federico, Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Genova.
Scimè Salvatore, S.J., Prof. di Filosofia teoretica e Storia nell'Ist. « Ignatianum » - Messina.
Selvaggi Filippo, S.J., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Sessolo Giovanni, Mons., Sostituto della S. Penitenzieria Apostolica - Roma.
Siffrin Pietro, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Sigmond Raimondo, O.P., Prof. di Filosofia sociale nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Silli Antonino, O.P., Prof. nell'Ist. « Beato Angelico » - Roma.
Simeone Lorenzo, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia morale e pastorale nella Pont. Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
† Simeoni Luigi, già Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Bologna.
Sisinio da Romallo, O.F.M. Cap., Prof. di Teologia morale e Diritto canonico nello Studentato teologico dell'Ordine - Lecco.
Soleri Giacomo, Prof. di Filosofia nell'Ist. Magistrale di Saluzzo.
Spadafòra Francesco, Sac., Prof. di Scienze bibliche nel Collegio S. Alessio Falconieri - Roma.
Spagnoletti Giacinto, Prof. di Lettere nelle Scuole Medie - Milano.
Spiazzi Raimondo, O.P., Prof. di Etica sociale nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Spibelli Giuseppe, Avv. della S. Romana Rota - Roma.
Stano Gaetano, O.F.M., Conv., Prof. di S. Scrittura nella Pont. Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Stefanelli Alberto, Straordinario di Zoologia nell'Univ. di Cagliari, Incaricato di Istologia ed Embriologia nell'Univ. di Roma.
Sticco Maria, Docente di Storia della Letteratura italiana - Milano.
Stickler Alfonso Maria, S.D.B., Ordinario di Storia del diritto canonico nel Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Straneo Paolo, Prof. emerito di Fisica matematica nell'Univ. di Genova.
Štumpf Miroslav, Dott. - Roma.
Tabacco Giovanni, Libero docente di Storia medievale nell'Univ. di Torino.
Taillez Federico, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Tedeschi Gianfranco, Assistente volontario nella Clinica di Malattie nervose e mentali dell'Univ. di Roma.
Tentori Tullio, Prof., Ispettore nel Museo preistorico « Luigi Pigorini », Assistente di Etnologia nell'Univ. di Roma.
Teodonio Tommaso, Dott. nell'ospedale Bambin Gesù - Roma.
Teodorico da Castel San Pietro, O.F.M. Cap., Dott. in Teologia e in Scienze bibliche, Provinciale - Bologna.
Testini Pasquale, Assistente di Archeologia cristiana nell'Univ. di Roma.
Testore Celestino, S.J., Scrittore della *Civiltà Cattolica* - Roma.
Thum Beda, O.S.B., Prof. di Filosofia nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Toffanin Giuseppe, Ordinario di Letteratura italiana nell'Univ. di Napoli.
Toschi Paolo, Docente di Letteratura delle tradizioni popolari nell'Univ. di Roma.
Toth Giulio, Sac., Licenziato in Diritto canonico - Roma.
Tragella Giovanni Battista, P.I.M.E., Archivista nel Pont. Ist. delle Missioni Estere di Milano - Roma.
Tribout de Morembert Enrico, Archivista della città di Metz.
Turchi Nicola, Sac., Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Tyszkizwicz Stanislao, S.J., Prof. di Teologia dogmatica nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Vagaggini Cipriano, O.S.B., Prof. di Teologia dogmatica nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Vălimăreanu Petre, Dott. in Studi orientali - Roma.
Vallese Giulio, Docente di Letteratura italiana nell'Univ. di Napoli.
Vannicelli Luigi, O.F.M., Incaricato di Etnologia nell'Univ. di Bologna.
Vannini Enrico, Prof. di Anatomia comparata nell'Univ. di Modena.

Vanni Rovighi Sofia, Docente di Storia della filosofia, incaricata di Filosofia morale dell'Univ. di Milano.
Van den Baar Pietro, Sac., Licenziato in Storia ecclesiastica - Roma.
Vian Agostino, Dott. - Roma.
Vian Nello, Dott., Segretario della Biblioteca Apostolica Vaticana - Città del Vaticano.
Vieujean Giovanni, Can., Prof. nella Facoltà teologica dell'Univ. Cattolica di Lovanio.
Viglino Ugo, I.M.C., Ordinario di Critica, Logica e Filosofia dell'Arte nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Vignola Bruno, Docente nell'Univ. di Bologna - S. Massimo all'Adige (Verona).
Vitezič Ivan, Licenziato in Storia ecclesiastica - Roma.
Vivaldo Lorenzo, Sac., Dott. - Savona.
Voelkl Lodovico, Sac., Licenziato in Archeologia cristiana - Roma.
Vogel Cirillo, Sac., Dott. in Teologia - Strasburgo.
Vogt Ernesto, S.J., Rettore del Pont. Ist. Biblico - Roma.
Volk Paolo, O.S.B., dell'abbazia di Maria Laach (Andernach).
Wehr Witold, Dott. - Roma.
Wüstenberg Bruno, Mons., della Segreteria di Stato - Città del Vaticano.
Xiberta Bartolomeo Maria, O. Carm., Prof. di Teologia nel Collegio internazionale dell'Ordine - Roma.
Zaccaria da San Mauro, O.F.M. Cap., Provinciale dell'Ordine - Mestre (Venezia).
Zampetti Piero, Soprintendente alle Gallerie delle Marche - Urbino.
Zanini Lino, Mons., Consigliere di Nunziatura - Bruxelles.
Zedda Silverio, S.J., Prof. di S. Scrittura nel Collegio « Massimo » - Chieri (Torino).
Zocca Emma, Prof., della Direzione generale dell'Antichità e Belle Arti del Ministero della pubblica istruzione - Roma.
Zocca Mario, Incaricato di Urbanistica nell'Univ. di Bari - Roma.
Zolli Eugenio, Incaricato di Ebraico e Lingue semitiche comparate nell'Univ. di Roma.
Zollini Vito, Sac., Dott., Postulatore generale dei Servi della Carità - Roma.
Zunini Giorgio, Sac., Incaricato di Psicologia nell'Univ. del Sacro Cuore di Milano.

PRIE, RENÉ de. - Cardinale, n. in Touraine nel 1451, m. il 9 sett. 1519 nell'abbazia di Notre-Dame de Lyre (Evreux). Cugino del card. Giorgio d'Amboise, ministro del re di Francia Luigi XII, deve alla sua protezione le numerose cariche. Fu abate di varie abbazie, grande arcidiacono di Bourges, protonotario apostolico, elemosiniere del Re, vescovo di Bayeux (1499-1515) e di Limoges (1510), cardinale (18 dic. 1506, pubbl. 17 maggio 1507). Seguì Luigi XII nelle spedizioni di Genova e Savona, poi lo raggiunse a Milano (ott. 1510), mentre era in guerra con il Papa, disobbedendo all'espresso divieto di questo. Fu uno dei promotori del Conciliabolo di Pisa (v.) del 1511. Fu perciò scomunicato e deposto da ogni dignità (11 ott. 1511). Avendo poi fatta con gli altri ampia ammenda dei suoi errori, fu da Leone X reintegrato nelle sue cariche.

BIBL.: *Gallia Christiana*, II, Parigi 1720, col. 537; XI, ivi 1759, coll. 383-85; Moroni, LV, pp. 196-97; L. Sandret, *Le Concile de Pise (1511)*, in *Rev. des quest. hist.*, 34 (1883), pp. 425-456; J. d'Auton, *Chroniques de Louis XII*, ed. R. de Maulde la Clavière, 4 voll., Parigi 1889-95, v. indice; Eubel, II, p. 101, III, pp. 12, 239; Pastor, III, v. indice. Renata Orazi Ausenda

PRIGIONIA, EPISTOLE della. - Lettere paoline ai *Colossesi* (v.), *Efesini* (v.), *Filippesi* (v.) e a *Filemone* (v.), che suppongono Paolo prigioniero (*Col.* 4, 3. 10. 18; *Eph.* 3, 1; 4, 1; 6, 20; *Phil.* 1, 7. 13 sg. 17; *Philem.* 1. 9 sg. 13). Le prime due, soprattutto, presentano notevoli affinità di forma e di contenuto (v. EFESINI, epistola agli, III).

Per la questione d'origine va esclusa la seconda p. romana, durante la quale Paolo – già una volta liberato dalle fauci del leone (*II Tim.* 4, 17) – vede imminente la propria fine (*ibid.* 4, 6 sg.) e attende salvezza solo nel Regno celeste (*ibid.* 4, 18). Nelle e. della p., al contrario, egli manifesta la fiducia di venire dimesso (*Eph.* 6, 19 sg.; *Col.* 4, 3 sg.; *Phil.* 1, 25 sgg.; 2, 24; *Philem.* 22).

L'opinione corrente fino ai tempi moderni era per la prima p. romana (61-63): *custodia militaris*, che consentiva a Paolo di avere una propria casa (*Act.* 28, 16. 30) e di ricevere visitatori (*ibid.* 28, 17. 30). Le e. della p. mostrano al fianco di lui collaboratori e discepoli (*Phil.* 1, 1; 2, 19. 25 sgg.; 4, 21; *Col.* 1, 1; 4, 7-14; *Philem.* 1. 23 sg.), nonché lo schiavo fuggitivo Onesimo (*Philem.* 10-13). Un accenno ai pretoriani, che s'avvicendavano nel far la guardia a Paolo (*Act.* 28, 16), si è veduto in *Phil.* 1, 13. Meno fondata è l'opinione dell'origine cesareense, sostenuta da molti protestanti e da qualche cattolico (H. Lesêtre, *La Ste Eglise au siècle des Apôtres*, Parigi 1896, pp. 288-306), che argomentano soprattutto dalla maggiore facilità di raggiungere Cesarea. Ma nel quadro che gli *Atti* hanno tracciato di questa p. (58-60) si verificano meno bene le condizioni supposte dalle lettere. A Cesarea Paolo era sottoposto a custodia militare (nel pretorio di Erode: *Act.* 23, 35) più severa di quella di Roma. L'ipotesi di una p. efesina, da cui proverrebbero le e. della p., è di data ancora più recente. Proposta oralmente da A. Deissmann nel 1897 (cf. *Licht vom Osten*, 4ª ed., Tubinga 1923, p. 201, n. 4), ebbe pubblicità tre anni più tardi da H. Lisco (*Vincula sanctorum*, Berlino 1900; *Roma peregrina*, ivi 1901) e ha fatto una certa fortuna. I sostenitori della p. efesina sono elencati da A. Deissmann (*Paulus*, 2ª ed., Tubinga 1925, p. 13, n. 2), J. Schmid (op. cit. in bibl., pp. 3-6), B. Brinkmann (in *Verbum Domini*, 19 [1939], p. 321, n. 5). Tra i cattolici più recenti si notano B. Brinkmann, *ibid.*, pp. 322-32; P. Gächter, *Summa introductionis in Nov. Test.*, Innsbruck-Lipsia 1938, p. 205; P. Benoit (*Les epîtres de st Paul*, Parigi 1939, pp. 7-13). Questi però assegnano alla p. efesina la sola *Filippesi*, come fanno anche i non cattolici M. Albertz, K. Lake, M. Goguel, P. Feine-J. Behm. In favore di una p. efesina non è argomento efficace la cosiddetta prigione di s. Paolo – un rudere di torre romana che sorge all'estremità del Coressus (Bulbul-Dagh) – né il discusso prologo alla *Colossesi*. Il «combattimento con le fiere» di cui in *I Cor.* 15, 32 (cf. *II Cor.* 1, 8 sgg.) sembra metaforico (H. Lietzmann, *An die Korinther I-II*, 2ª ed., Tubinga 1923, p. 83 sg.), come quello con i dieci leopardi nella lettera di s. Ignazio ai Romani (5, 1); in ogni caso, non importa necessariamente una p. di notevole durata.

In contrario non è decisivo il silenzio degli *Atti*. *II Cor.* 11, 23 fa supporre, per il periodo precedente, qualche p. non menzionata negli *Atti*. Particolarmente significativi sono i testi in cui s. Paolo, dopo il soggiorno efesino, parla di suoi compagni di p. (*Rom.* 16, 7) o di persone che hanno corso per lui grave pericolo di vita (*ibid.* 16, 4).

I viaggi supposti dalla *Filippesi* (2, 25 sg.; cf. 4, 18), anche ridotti al minimo possibile, si comprendono meglio se sono tra Filippi ed Efeso, anziché tra Filippi e Roma. È una delle ragioni per cui va incontrando, anche tra cattolici, un certo favore l'ipotesi «efesina» per questa lettera, mentre si mantiene l'origine romana delle altre.

Queste suppongono che Marco e Luca si trovino al fianco di Paolo (*Col.* 4, 10. 14; *Philem.* 24), mentre del periodo efesino Luca parla in terza persona. Questi, inoltre, ben noto alla comunità di Filippi (*Act.* 16, 10-40), non è nominato nella *Filippesi*. È da notare, infine, che, e per il tono generale e per l'accenno ai giudaizzanti (3, 2-11), questa lettera sembra più vicina alle *Tessalonicesi* e *Galati* che alle altre tre della p. (v. FILIPPESI, epistola ai). La menzione del « pretorio » (*Phil.* 1, 13) e di « quelli della casa di Cesare » (*ibid.* 4, 22) non obbliga a pensare a Roma : in ogni grande città dell'Impero c'era un « pretorio » (senso locale) e gente che curava gli interessi dell'imperatore, lavorandone i fondi o le miniere.

BIBL.: cattolici : H. Coppieters, *St Paul fut-il captif à Ephèse pendant son troisième voyage apostolique?*, in *Revue biblique*, 16 (1919), pp. 404-18; J. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, Friburgo 1931; M. Meinertz, *Die Gefangenschaftsbriefe des Heiligen Paulus*, in *Die Heilige Schrift des Neuen Test.*, VII, 4ª ed., Bonn 1931, pp. 1-9; B. Brinkmann, *Num s. Paulus Ephesi fuerit captivus*, in *Verbum Domini*, 19 (1939), pp. 321-32; id., *Epistolae captivitatis s. Pauli num Ephesi scriptae sint*, *ibid.*, 21 (1941), pp. 9-21. Non cattolici : oltre i lavori di Deissmann e di Lisco citati sopra : B. W. Robinson, *An ephesian imprisonment of Paul*, in *Journal of biblical literature*, 29 (1910), pp. 181-89; M. Goguel, *La date et le lieu de composition de l'Epître aux Philippiens*, in *Revue de l'histoire des religions*, 66 (1912), pp. 330-42; P. Feine, *Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus*, Gütersloh 1916; C. R. Bowen, *Are Paul's prison letters from Ephesus?*, in *The american journal of theology*, 24 (1920), pp. 112-35, 277-87; G. S. Duncan, *St. Paul's ephesian ministry*, Londra 1929; W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, in *Theologischer Handkommentar zum Neuen Test.*, XI, Lipsia 1935, pp. 2-6 (con ricca bibl. a p. 7 sg., tra cui altri scritti del medesimo autore sull'argomento a p. 8); P. Feine - J. Behm, *Einleitung in das Neuen Test.*, 8ª ed., ivi 1936, pp. 174-180; T. W. Manson, *St. Paul in Ephesus. The date of the Epistle to the Philippians*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 23 (1939), pp. 182-200; P. Bonnard, *L'Epître de st Paul aux Philippiens*, in *Commentaire du Nouv. Test.*, X, Neuchâtel-Parigi 1950, p. 10. Teodorico da Castel S. Pietro

PRIMA. - Ora canonica che si recita all'inizio del giorno. Si compone di due parti distinte, P. propriamente detta (ufficio del Coro) e ufficio del Capitolo; l'una si diceva in coro, l'altra invece nella sala del Capitolo.

La prima parte è sul modello delle altre 3 Ore minori più antiche. Precedono Pater, Ave (dopo Pio V) e Credo (a ricordo del Battesimo); seguono dopo il « Deus, in adiutorium » l'inno « Iam lucis orto sidere », tre salmi (prima della riforma di Pio X, 5). Il testo del Capitolo come quello del versetto è caratteristico di P. (un doppio Capitolo, l'uno per le domeniche e le feste, l'altro per le ferie); la supplica finale, anche essa caratteristica, indicata già nel *Sacramentario* di Gellone, sec. VIII, non si cambia mai, come la conclusione finale delle altre Ore canoniche, meno la Compieta. Negli Uffici feriali, nei semplici e nei semidoppi, fra il Capitolo e la supplica s'inseriscono preghiere speciali (« preces dominicales », sostanzialmente del sec. VIII, e « feriales » del sec. X-XI), chiuse dal « Confiteor » (che era anticamente nella seconda parte di P.). La seconda parte, l'ufficio del Capitolo, di cui si trova già menzione nell'*Ordo XVIII* (3º, Andrieu) e nella *Regola* di Crodegango di Metz (m. nel 760) è un complesso di lezioni, esortazioni, preghiere e benedizioni che non si trovano nelle altre Ore canoniche. Era in principio l'adunanza dei monaci per ricevere dall'abate le disposizioni per la giornata. Si faceva la confessione dei peccati (come adesso nella prima parte), poi si assegnavano le varie occupazioni: alla cucina, alla biblioteca, ai campi, ecc.; seguivano preghiere appropriate, si leggeva un capitolo della Regola (donde il nome dell'atto stesso e del luogo dell'adunanza) seguito da un'esortazione e dalla benedizione dell'abate. Quest'ufficiatura monastica si trasportò in seguito anche nei Capitoli cattedrali o secolari. Col tempo si stabilì quest'ordine : 1) il martirologio del giorno seguente, talvolta anche il necrologio (rassegna dei nomi dei confratelli, degli associati e dei benefattori defunti); 2) le preghiere appropriate per la santificazione dei lavori; 3) un'istruzione e una benedizione seguita dalla lettura di un capitolo della Regola (nell'Ufficio secolare una breve lezione scritturale). Nell'Ufficio monastico si aggiunse una commemorazione e preghiera per i defunti.

Si credeva che P. traesse origine da un monastero di Betlemme verso la fine del sec. IV dove, secondo un racconto di Cassiano, alcuni monaci iniziavano il lavoro quotidiano dopo le Lodi, altri invece dopo un periodo di riposo prolungato fino a Terza. Per abbreviare questo intervallo s'introdusse una nuova ora di preghiera, detta « novella sollemnitas » (la nostra P.), che si diffuse con i libri di Cassiano dappertutto nei monasteri. Recentemente J. Froger ha sostenuto che quest'innovazione non è la P. attuale, perché i salmi recitati erano gli stessi delle Lodi. Al contrario P. ebbe origine in Occidente, e se ne ha notizia solo nel sec. VI : si trova per la prima volta nella Regola di s. Cesario d'Arles e più sviluppata ed estesa già a tutti i giorni d'inverno in quella di s. Aureliano. Non è conosciuta da Cassiodoro, ma ebbe la sua definitiva organizzazione da s. Benedetto e divenne una Ora canonica.

BIBL. : P. Schepens, *L'Office du chapitre à Prime*, in *Rech. de sc. relig.*, 11 (1921), pp. 222-27; J. A. Jungmann, *Pater Noster und Credo im Breviergebet ; eine altchristl. Tauferinnerung*, in *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, pp. 165-72; P. Albrigi, *Sacra liturgia, L'oraz. pubblica*, Vicenza 1942, pp. 90, 433-38; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, II, Milano 1946, pp. 580-84; J. Froger, *Les origines de Prime*, Roma 1946; F. Masai, *Les noms des heures et les textes de Cassien intéressant l'hist. de Prime*, in *Arch. Latinitatis medii aevi*, 19 (1948), pp. 23-37; E. Diebold, *Les origines de Prime et le droit liturgique*, in *Eph. liturg.*, 68 (1949), pp. 219-21. Pietro Siffrin

PRIMARIE, QUALITÀ. - Sono, secondo l'accezione comune dopo Locke (v.), le qualità (v.) dei corpi senza le quali sarebbe inconcepibile il corpo stesso e che si ritengono perciò realmente e fisicamente esistenti nelle realtà materiale. Sono q. p. la estensione, la figura, il numero, il modo locale e ad esse si contrappongono le secondarie, come colori, suoni, sapori, odori, che si ritengono « soggettive ».

Della distinzione fra q. p. e secondarie si può già trovare il principio in Democrito (v.) il quale affermava : « Opinione è il colore, opinione il dolce, opinione l'amaro, verità gli atomi e il vuoto » (frg. 49). Nell'epoca moderna Galileo, nel famoso passo del *Saggiatore* (*Opere*, ed. naz., VI, p. 348) afferma che figura, grandezza, numero e moto locale appartengono necessariamente al corpo (e sono quelle che Locke, nell'*Essay*, II, cap. 8, § 9, chiamerà q. p.), mentre colore, suono, sapore, odore « tengono la lor residenza nel corpo sensitivo ». Anche per Cartesio (*Medit.*, II, ed. Adam-Tannery, VII, p. 30 sgg.) l'unica qualità reale dei corpi è l'estensione. Tale dottrina è accettata da quanti professano il cosiddetto realismo critico (v. PERCEZIONISMO; REALISMO).

BIBL.: Cl. Baeumker, *Primäre und sekundäre Qualitäten*, Berlino 1909; E. Amadeo, *Il fondamento e il valore della distinzione tra q. p. e secondarie*, Milano 1920. V. anche bibl. delle voci CONOSCENZA; SENSAZIONE. Sofia Vanni Rovighi

PRIMASIO. - Vescovo di Adrumeto (Bizacena), vissuto nel sec. VI, m. poco dopo il 552. Seguì nella « causa dei tre Capitoli » le decisioni contrastanti di papa Vigilio di Roma, condannando e poi accettando l'editto dell'imperatore Giustiniano *de tribus capitulis* (544). Relegato perciò in un monastero, fu premiato, dopo che vi ebbe aderito, con la dignità di primate della Bizacena (Vittore di Tunnuna, *Chron. ad ann. 552*, ed. Mommsen, in MGH, *Chronica minora*, II, p. 203). P. incontrò a Costantinopoli il suo compatriota Giunilio, che l'interessò per l'esegesi greca.

Così, per mezzo della traduzione fatta da Giunilio (v.) dell'introduzione biblica di Paolo di Nisibi, P. venne a conoscenza della esegesi antiochena. P. è autore di un commentario sull'Apocalisse, che è basato sull'esegesi di s. Agostino e di Ticonio. Accanto a Beato la sua opera è una delle fonti principali per la ricostruzione del per-

duto commentario di Ticonio (v.) sull'Apocalisse. P. completò inoltre l'opera di s. Agostino *De haeresibus* (Cassiodoro, *Instit. div. litt.*, 9; Isidoro di Siviglia, *De vir. ill.*, 22), ma questo lavoro non è conservato.

BIBL.: J. Haussleiter, *Leben und Werke der Bischofs P. von Hadrumetum, Progr.*, Erlangen 1887; id., in Hauck, *Real-Encycl.*, 16 (1905), pp. 55 sg. Il testo del commentario in PL 68, 793-936; J. Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, in Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, IV, Erlangen 1891, pp. 1-224; H. I. Vogels, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung*, Düsseldorf 1920, pp. 19-36, 153-64. Il commentario sull'Apocalisse si trovò nella biblioteca di Cassiodoro, v. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, p. 354. Sul *De haeresibus* v. Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Literaturhistoriker*, Münster in V. 1898, pp. 37-39. Il commentario sulle *Epistole* paoline attribuito in PL 68, 413 sg. a P. non è opera sua, ma una recensione ortodossa del commentario di Pelagio.

Erik Peterson

PRIMATO DI GESÙ CRISTO. - Il p. di G. C. nella storia dell'umanità è un fatto, testimoniato dalla cronologia. La comparsa di lui nel mondo ha segnato il capovolgimento del corso dei secoli; il mondo intero, si può dire, fa datare dalla sua venuta quella che considera come la tappa definitiva della sua esistenza. Le civiltà più antiche si sono fuse o stanno fondendosi ogni giorno di più in quella che porta il suo nome e che, senza talora neppure avvedersene, porta l'impronta della « buona novella » proclamata a tutti i popoli dalla sua nascita a Betlemme.

Questo p. deriva senza dubbio dai suoi miracoli, dalla sua dottrina, dall'influsso esercitato dalla Chiesa, stabilita da lui quale « colonna della verità »; ma deriva soprattutto dalla suprema dignità e potenza della sua persona. « Chi è mai costui ? », si domandarono per primi coloro che lo videro comandare ai venti e ai flutti, guarire i malati, risuscitare i morti. « Chi è costui ? » si domandano oggi ancora quelli che sono estranei al suo Vangelo e vedono milioni di uomini, ancora dopo tanti secoli, pronti a fargli il sacrificio della loro vita piuttosto che rinnegare la loro fede in lui. « È il Figlio di Dio », rispondono d'una sola voce tutti i cristiani, e le Chiese, sparse per tutto il mondo, sono unanimi nel confessare che « egli è disceso dal cielo per noi e per la nostra salvezza ». « E fu pure crocifisso per noi », soggiungono coloro che, cantando il *Credo*, si sono prostrati al ricordo del mistero della sua Incarnazione.

Dio e Salvatore sono, infatti, i due titoli sui quali si fonda il p. universalmente riconosciuto a Gesù Cristo. Centro e culmine della religione da lui fondata, egli domina e comanda tutto quello che vi è in essa di più grande e di più santo. Infinitamente al di sopra dei suoi Angeli, dei suoi Profeti e dei suoi Apostoli, infinitamente al di sopra della sua stessa Madre, egli è il solo che venga adorato, il solo che venga creduto e servito per se stesso. La Chiesa con la sua gerarchia, i suoi dogmi e il suo culto è a lui subordinata; non esiste che per mezzo di lui e per lui; il suo compito consiste essenzialmente nel condurre gli uomini a lui, affinché aderiscano alla sua persona e gli rendano un culto fatto di confidenza, di sottomissione e di amore. Gli è stato anche costituito un corpo dai membri ripartiti in cielo e sulla terra, del quale egli è il solo e vero capo. In essi e per mezzo di essi tutto confluisce a lui: « Tutto è vostro ma voi siete del Cristo » (*I Cor.* 3, 23). Tale, infatti, è il disegno di Dio riguardo a Gesù Cristo, cioè che egli abbia il p. in tutto, e che tutto, nel corso dei secoli, tenda a costituirsi e a conformarsi a lui (*Col.* 1, 1-18; *Eph.* 1, 10).

I teologi cattolici hanno gareggiato nel trovare il modo di meglio far comprendere la magnificenza del piano di Dio. Si sono così formate due correnti di pensiero, la cui stessa opposizione contribuisce a far conoscere « l'altezza, la profondità, la larghezza e la sublimità » del disegno di Dio su Cristo. Movendo dal fatto attuale che tutti gli uomini e gli esseri sono subordinati a Gesù Cristo e a Gesù Redentore, ammettendo gli uni e gli altri che l'Uomo-Dio non ha potuto e non potrebbe in nessuna ipotesi essere voluto da Dio senza essere stabilito come capo dell'umanità, e che questo p., dal momento che l'Uomo-Dio è voluto, gli compete di diritto per la sua personalità divina più ancora che per la sua opera redentrice, essi si pongono la domanda se, in linea di fatto, l'umanità è stata orientata verso di lui fin dall'inizio della sua esistenza. Gli uni, credendo di riconoscere nell'insegnamento tradizionale della Chiesa che Gesù Cristo è stato voluto unicamente per riguardo agli uomini da redimere, non possono per ciò stesso considerarlo come dato fin da principio quale capo a Adamo: il primo uomo non sarebbe stato previsto, voluto e ordinato a lui, se non conseguentemente al suo peccato e come a suo redentore.

Gli altri, ritenendo indegno di Gesù l'essere stato dato quale capo all'umanità e alla creazione solo in occasione e in conseguenza del peccato originale, credono di trovare nella sapienza divina la prova che Adamo, anche prima del suo peccato, si trova nello stato di dipendenza da Gesù Cristo. Per questa affermazione si fondano sull'ordine immutabile che sembra loro abbia dovuto presiedere ai disegni divini, e dicono che per volere, all'infuori di sé, esseri ordinati alla sua gloria, Dio doveva prima volere colui che vedeva potergli dare maggior onore e maggior gloria. Inoltre non si può concepire che Dio, decretando di creare Adamo, non ne abbia prevista la caduta con tutte le sue conseguenze. Se pertanto Dio è passato sopra questa previsione, si è perché nella medesima prospettiva vedeva compreso il rimedio da portare a così gran male e che questo rimedio sarebbe stato Gesù Cristo. In breve, l'accettazione della prospettiva del peccato originale non sembra a questi teologi concepibile se non in funzione della volontà determinata di recarvi rimedio. E poiché su quest'ultimo punto sembrano d'accordo con i Padri della Chiesa, che si sono fermati a questa considerazione, ritengono che la conclusione s'imponga da sé, che cioè l'Incarnazione del Figlio di Dio debba essere concepita come voluta per se stessa e come la sola spiegazione del motivo, per cui Dio ha potuto accettare la prospettiva di un primo uomo travolgente nella sua caduta tutta la sua discendenza. In questo senso il p. di Gesù Cristo appare assoluto. Di queste due opinioni, la prima è di s. Tommaso (*Sum. Theol.* 3ª, q. 1, a. 3) ed è la più insegnata nelle scuole (Gaetano, Toleto, Vasquez, Petavio, Pesch, Billot, Hugon, D'Alès); la seconda, di Scoto (*Reportata parisiensia: III Sent.*, d. 7, q. 4), ha trovato in s. Francesco di Sales un assertore, che un discreto numero di autori segue.

BIBL.: per un confronto delle due opinioni: P. Galtier *De Incarnatione ac Redemptione*, Parigi 1926, pp. 462-84; A. Michel, *Incarnation*, in DThC, VII, coll. 1482-1507. Per un tentativo di conciliazione: I. Rocca-G. Roschini, *De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae*, Roma 1942. In senso scotista: P. Risi, *Sul motivo primario dell'Incarnaz.*, 4 voll., Roma 1898; P. Chrysostome, *Le motif de l'Incarn.*, Tours 1921; id., *Cur Deus homo*, Parigi 1926; L. Bello, *De univers. Christi primatu et regalitate*, Roma 1933; U. Lattanzi, *Il p. univers. di Cristo secondo le Scritt.*, ivi 1937; J.-F. Bonnefoy, *La primauté absolue et universelle de N.-S. Jesus-C. et de la Très Ste Vierge*, in *Bull. de la soc. franç. d'étud. Mariales*, Parigi 1938; P. Galtier, *Les deux Adams*, ivi 1947, pp. 96-124. In senso tomista: E. Hugon, *Le motif de l'Incarn.*, in *Rev. thom.*, 21 (1913), pp. 276-296; R. Garrigou-Lagrange, *Motivum Incarnat. fuit motivum misericordiae*, in *Angelicum*, 7 (1930), pp. 289-302; P. Parente, *De Verbo Incarnato*, 3ª ed., Torino 1950, pp. 156-62; H. Bouessé, *Le Sauveur du monde: la place du Christ dans le plan de Dieu*, Chambéry-Leysse 1951.

Paolo Galtier

PRIMATO DI SAN PIETRO E DEL ROMANO PONTEFICE. - Il p. che la Chiesa Cattolica riconosce a s. Pietro nel collegio degli Apostoli, e ad ogni Romano Pontefice come successore di Pietro fra tutti i vescovi, non è solo uno speciale titolo di onore, né un p. solo « presidenziale » – il presidente riceve i poteri dalla società cui presiede – ma è un p. di vera autorità di governo, di « giurisdizione », che importa poteri propri, supremi e indipendenti,

diretti e universali su tutti i fedeli. Vicario di Cristo, arbitro supremo della cristianità, il Romano Pontefice non assorbe né pregiudica l'indipendenza del potere civile, né i poteri propri d'ogni vescovo (come l'infallibilità [v.] pontificia non dispensa né supplisce al lavoro umano che prepara le definizioni dogmatiche).

SOMMARIO : I. Il p. di s. Pietro. - II. La perennità del p. - III. Il p. del Romano Pontefice. - IV. La dottrina della Chiesa. - V. Questioni aperte. - VI. Errori.

I. IL P. DI S. PIETRO. – Gli Evangelisti riconoscono costantemente a s. Pietro una posizione singolare nel collegio apostolico. Egli è uno dei tre scelti ad assistere alla guarigione della figlia di Giairo (*Mc.* 5, 37), alla Trasfigurazione (*Mt.* 17, 1-8; *Mc.* 9, 1-8; *Lc.* 9, 28-36) e all'agonia di Gesù (*Mt.* 26, 37; *Mc.* 4, 33); è uno dei due mandati a preparare la Pasqua (*Lc.* 22, 8), anzi è sempre nominato primo tra questi. Così nelle liste degli Apostoli, mentre varia l'ordine degli altri, Pietro resta sempre il primo (*Mt.* 10, 2; *Mc.* 3, 16; *Lc.* 6, 14; *Act.* 1, 13), Matteo sottolinea espressamente : πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος. È qualche cosa di più che un semplice numero d'ordine, notava anche A. Loisy (*Les Evangiles synoptiques*, I, Parigi 1907, p. 529 sg.), poiché in quel caso la numerazione avrebbe dovuto continuare davanti a ciascun Apostolo.

Pietro stesso aveva coscienza della sua posizione, poiché è lui generalmente che parla a nome di tutti (*Mt.* 14, 28; 15, 15; 16, 16-22; 17, 4; 18, 21; 19, 27; 26, 33; *Mc.* 8, 29; 10, 28; 11, 21; 14, 29; *Lc.* 8, 45; 9, 20; 9, 33; 12, 41; 18,28; 22, 31; *Io.* 6, 68; 13, 6-10, 36). La particolare posizione di Pietro non si può attribuire alla sua anzianità (non c'è motivo per crederlo il più vecchio), né a priorità di vocazione (*Io.* 1, 35-42; *Mc.* 1, 16-20 e passi paralleli, chiamata definitiva *Mc.* 3, 13-15; *Mt.* 10, 1; *Lc.* 6, 13 con lista degli Apostoli) né alla sua ambizione, poiché se gli Apostoli ebbero a lamentarsi delle pretese dei figli di Zebedeo (*Mt.* 20, 24), non mai però di quelle di Pietro. L'origine del p. di Pietro va cercata nella condotta e nelle esplicite affermazioni di Gesù. Se Giovanni poté ritenersi l'Apostolo prediletto, Pietro si sentì avvolto da maggiori attenzioni. Gesù scelse la sua casa per abitarvi (*Mc.* 1, 29 e parall.), la sua barca per predicare (*Lc.* 5, 1), a lui concesse di camminare sulle acque (*Mt.* 16, 29), pagò per lui il tributo (*Mt.* 17, 23-29), lo rese partecipe delle rivelazioni più intime (*Mt.* 17, 1 sgg.; 26, 37 e parall.), lo assicurò di una particolare preghiera « perché una volta convertito confermi i fratelli nella fede » (*Lc.* 22, 21 sg.), mentre non gli risparmiò i rimproveri (*Mt.* 16, 23; 14, 31; *Mc.* 14, 37; *Mt.* 26, 31. 34 : cf. *Lc.* 22, 61). Il giorno della sua Risurrezione gli apparve singolarmente (*Lc.* 24, 34; *I Cor.* 15, 5) e prima di salire al cielo a lui solo predisse il modo della morte (*Io.* 21, 18). Più importante, in un ambiente orientale ed ebraico, fu il gesto compiuto al primo incontro: il cambiamento del nome (*Io.* 1, 42). Negli unici casi che la storia ebraica conosceva, quelli di Abramo (*Gen.* 17, 5) e di Giacobbe (*Gen.* 32, 29), aveva significato il conferimento di una solenne missione. Il caso di Simone Pietro va spiegato con la promessa del p.

1. *Promessa del p.* – Verso la metà del secondo anno di predicazione, Gesù prese un giorno con sé i soli Apostoli e s'incamminò verso la regione pagana di Cesarea di Filippo e li interrogò : « Che dice la gente del Figlio dell'Uomo ?... E voi chi dite che io sia ? Pietro rispose : Tu sei il Messia, Figlio del Dio vivo. E Gesù gli disse : Beato te, Simone figlio di Giovanni, perché né la carne né il sangue (la natura) ti hanno rivelato ciò, ma il Padre mio che è nei cieli. Ora io ti dico: Tu sei Pietro (aram.: *Kêphā'*) e sopra questa pietra (aram.: *kêphā'*) edificherò la mia Chiesa e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del Regno dei cieli e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli » (*Mt.* 16, 15-19).

Criticamente il testo è uno dei più sicuri non mancando in alcun manoscritto o versione antica, per cui è accolto in tutte le edizioni critiche recenti (cf. A. Medebielle, *Eglise*, in DBs, II, col. 613). Gli avversari non possono opporvi che argomenti interni. Ma contro l'ipotesi d'una interpolazione romana insorge il colore vivamente semitico del brano (carne e sangue, pietra fondamento, porte dell'inferno, chiavi del regno, legare e sciogliere) il quale rimanda almeno ad un'antica tradizione palestinese dove Pietro era considerato come fondatore e capo (cf. F. M. Braun, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, trad. it., Brescia 1944, p. 83 sg.). Altri si scandalizzano dell'assenza del brano nei passi paralleli di *Mc.* e *Lc.* Ma è questa assenza da spiegare piuttosto che la presenza in Matteo, poiché in *Marco* e *Luca* il dialogo è interrotto. Gesù infatti non poteva fare quella interrogazione che per disporre gli Apostoli a un importante insegnamento, di cui Matteo riferisce il contenuto : il compito di Pietro nella formazione e nel governo della Chiesa (cf. Braun, *op. cit.*, pp. 86-87, ove sono citati tre protestanti moderni).

Il contenuto teologico del testo è evidente nella chiara trasparenza delle espressioni semitiche. Pietro è costituito fondamento della Chiesa (cf. *Mt.* 7, 24), cioè causa della sua stabilità e compattezza; egli sarà il detentore delle chiavi, cioè del supremo potere, il soprintendente di Dio nella Chiesa; pertanto *a*) a Pietro è promesso un vero p. di giurisdizione *b*) e a lui personalmente. È infatti una risposta alla *sua* fede; a lui solo viene mutato il nome, che s'identifica con la sua funzione; a lui singolarmente sono rivolte le parole di Gesù anche se Pietro parlò a nome di tutti : « Beato te... e io *ti* dico : Tu sei Pietro e sopra questa pietra... a te darò... »; le metafore poi delle chiavi e del potere di legare e di sciogliere indicano il supremo potere di governo e di giudizio nella Chiesa. Chiave infatti nella S. Scrittura è sinonimo d'autorità (cf. *Is.* 22, 22 : « et dabo clavem domus David super humerum eius »; *Apoc.* 1, 7 sgg.; 3, 7; 9, 1; 20, 1; fa eccezione solo *Lc.* 11, 52 : « clavis scientiae »). La facoltà di legare e sciogliere qualunque cosa, indica il potere pieno e perfetto in tutti gli affari religiosi e su tutte le persone che fanno parte del Regno dei cieli.

A ciò non si può obiettare che il Nuovo Testamento non conosce che un unico fondamento della Chiesa (*Io.* 2, 19; *I Cor.* 3, 11), poiché Gesù, che si era dichiarato luce del mondo (*Io.* 8, 12; 9, 5; 12, 46), designò gli Apostoli come luce del mondo (*Mt.* 5, 14), né si può opporre il rimprovero di Cristo agli Apostoli che discutevano sul p. nel Regno dei cieli (*Mt.* 20, 25-28), perché Gesù non nega il potere e la gerarchia nella società, ma solo indica il dovere della carità e dell'umiltà a chi deve comandare : « Non così tra voi... ».

2. *Conferimento del p.* – Il p. fu conferito dopo la Risurrezione, come narra s. Giovanni, testimone oculare (*Io.* 21, 15-17). « Dopo aver mangiato, Gesù disse a Simon Pietro : Simone di Giovanni, mi ami tu (più di costoro) ? Gli risponde : Sì, o Signore, tu sai che io ti amo; (allora Gesù) gli disse : Pasci i miei agnelli (βόσκε τὰ ἀρνία μου)... Pasci le mie pecore » (βόσκε τὰ πρόβατά μου).

Il testo è criticamente certo. Gli avversari negano l'autenticità di tutto il capitolo, ma essa è provata, oltre che dallo stile perfettamente giovanneo, dalle esplicite attestazioni che i primi discepoli apposero al Vangelo (*Io.* 21, 24). Il significato è chiaro. Con la metafora del pastore Gesù costituisce Pietro capo supremo della Chiesa con i poteri per guidare con sicurezza tutti i fedeli. Più volte i profeti avevano parlato del Messia come pastore del suo popolo (*Mi.* 2, 13; 4, 6-7; 5, 3; *Soph.* 3, 19;

Ier. 23, 3; 31, 10; *Is.* 40, 11; 49, 9-10; *Ez.* 34, 7-24; 37, 23-25; *Zach.* 11, 7-9) e Gesù stesso s'era presentato come il vero pastore (*Mt.* 18, 12; *Lc.* 15, 4; *Io.* 10, 11-16). Affidando il suo gregge (« i miei agnelli, le mie pecore ») a Pietro, dichiarò equivalentemente di costituirlo suo vicario in terra, con i poteri di capo supremo della Chiesa. Tali poteri sono dati solo a Pietro e non è difficile scorgervi quello che oggi si chiama il p. di giurisdizione. Con questo atto furono perfettamente adempiute le promesse fatte a Cesarea di Filippo.

3. *Esercizio del p.* – Cominciò ancor prima del solenne conferimento, quando, crocefisso Gesù, gli Apostoli si riunirono spontaneamente intorno a Pietro. A lui per primo riferì la Maddalena del sepolcro vuoto (*Io.* 20, 2; cf. *Mc.* 16, 7 : « dite ai suoi discepoli e a Pietro »), e nell'entrarvi Giovanni gli diede la precedenza (*Io.* 20, 6; cf. *Lc.* 24, 22). In seguito, la decisione di Pietro di andare a pescare trasse altri sei discepoli (*Io.* 21, 3). Dopo l'ascensione di Gesù, Pietro si trovò nel pieno possesso cosciente e operante del suo p. Egli presiedette all'elezione di un nuovo apostolo (*Act.* 1, 15-26); per primo, come capo degli Apostoli predicò (*ibid.* 2, 14) e come tale fu interpellato dagli uditori (*ibid.* 2, 37); operò il primo miracolo (*ibid.* 3, 6) e altri poi con la sola sua ombra (*ibid.* 5, 15); fu lui che rispose al Sinedrio (*ibid.* 4, 8) e che come capo del movimento venne incarcerato da Erode (*ibid.* 12, 3); giudice della comunità punì Anania e Safira (*ibid.* 5, 1-11). Quanto all'essere stato « mandato » (*ibid.* 8, 14) in Samaria con Giovanni, ciò indica che gli Apostoli ritenevano insostituibile la sua opera per stabilire la nuova comunità. Dalla narrazione inoltre risulta che egli era il capo anche in confronto a Giovanni (*ibid.* 8, 20 sgg.). Del resto la sua autorità si esercitava da per tutto, essendo egli in visita continua alle varie comunità cristiane (*ibid.* 9, 32). La sua autorità fu decisiva per ammettere i gentili alla fede (*ibid.* 11, 18) e in seguito si manifestò più solennemente nel Concilio di Gerusalemme che egli presiedette (*ibid.* 15). Il suo discorso decise la controversia (*ibid.* 15, 12), poiché Giacomo non fece che confermare con l'autorità della Scrittura e indicare il modo pratico di accogliere i gentili (*ibid.* 15, 13-21). La questione esaminata dal Concilio era stata proposta da Barnaba e Paolo. Quest'ultimo è volentieri opposto a s. Pietro, specialmente dalla scuola protestante di Tubinga. In realtà sembrerebbe che Paolo proclami la sua eguaglianza a Pietro (*Gal.* 2, 8) o almeno la sua indipendenza (*ibid.* 1, 1); altrove parrebbe arrogarsi una certa superiorità fino a rimproverarlo pubblicamente (*ibid.* 2,11); nella stessa lettera lo pospone a Giacomo (*ibid.* 2, 9) e in *I Cor.* (1, 12) parla con un certo disprezzo del partito di Cefa.

S. Paolo non tratta esplicitamente del p. di Pietro, anzi lo nomina in due sole lettere : sei volte col nome aramaico Kefa e due con quello greco di Πέτρος (*Gal.* 2, 7 e 8). Già Clemente Alessandrino (presso Eusebio, *Hist. eccl.*, I, 12, 2) aveva pensato a due individui distinti per concludere che Paolo non si sarebbe opposto a Pietro ma a un oscuro giudaizzante. Ma non è necessario spiegare in tal modo l'incidente di Antiochia (*Gal.* 2, 11-14) per salvare il p. di Pietro, che in esso viene invece pienamente affermato. Infatti l'opposizione aperta di Paolo non fu un atto di ribellione, ma un'osservazione leale e pubblica (pubblica perché lo scandalo era pubblico); Paolo non intacca l'autorità di Pietro, ma rileva la sua incoerenza pratica (« si era dato torto » : κατεγνωσμένος ἦν) e le conseguenze del suo agire equivoco (ὑποκρίσει); inoltre, osserva argutamente X. Roiron (*St Paul témoin de la primauté de st Pierre*, in *Recherches de science religieuse*, 4 [1913], p. 518) « Paolo non era un gallicano : non appella da Pietro al Concilio (di Gerusalemme), ma da Pietro a Pietro ». Del resto, l'influsso di Pietro è chiaro dal fatto che il suo esempio trasse perfino Barnaba, che pure aveva difeso con Paolo la libertà dei convertiti dal paganesimo (*Act.* 15). Da rilevare inoltre che tutto l'episodio è riferito da Paolo per provare con l'autorità di Pietro, che gli avversari gli opponevano, la non necessità delle pratiche giudaiche per la salvezza. Poco prima, aveva detto allo stesso scopo : « Giacomo, Cefa e Giovanni, riconosciuti come colonne, porsero a me e a Barnaba la destra in segno di comunione... » (*Gal.* 2, 9). A questo proposito il protestante K. Holl osserva : « Se si deve parlare di un papa in questa gerarchia, questo sarebbe Giacomo, non Pietro » (*Der Kirchenbegriff der Paulus*, Berlino 1921, p. 932). Ma con s. Tommaso è più naturale spiegare : « Praemittitur Jacobus quia erat episcopus Jerosolymorum, ubi haec facta sunt » (*In Gal.* 2, 9) e pertanto la sua adesione era più adatta a muovere i giudaizzanti che del suo nome si facevano forti (*Gal.* 2, 12).

Paolo del resto, esclude ogni sua dipendenza da Giacomo, affermando di averlo appena visto (εἶδον) quando salì a Gerusalemme « per far visita di omaggio a Pietro » (*ibid.* 1, 18). Tale è infatti il senso del greco ἱστορῆσαι Κηφᾶν. Il Crisostomo osserva : « Non disse ἰδεῖν Πέτρον, ma ἱστορῆσαι Πέτρον, come dicono quelli che visitano per conoscere le grandi città » (PG 61, 631). Dal contesto risulta che Paolo non salì a Gerusalemme principalmente per conoscere la dottrina, ma la persona di Pietro (cf. M.-J. Lagrange, *Epître aux Galates*, Parigi 1918, p. 17). Dopo ciò, ch'egli trovi a Corinto, dove Pietro non era mai stato, un partito che si vale del nome di Cefa (*I Cor.* 1, 12), non fa che confermare la grande influenza di Pietro nella Chiesa primitiva; Paolo anzi la suppone per provare la fede nella risurrezione di Cristo (*I Cor.* 15, 5) e per giustificare il suo modo di agire (*ibid.* 9, 5).

II. La perennità del p. – Il p. conferito a s. Pietro non era un titolo d'onore, ma un compito grave e una funzione sociale. Egli è « pietra » fondamentale dell'edificio, è pastore del gregge; il suo p. è sociale, ecclesiologico. Gesù infatti, costituendolo capo, dà un'impronta determinata alla sua Chiesa, una forma gerarchico-monarchica, che le è essenziale, specifica : non potrebbe mutare senza che muti la Chiesa stessa, anzi senza che si dissolva, si disperda senza pastore, crolli mancando il fondamento. Ma Gesù ha promesso l'indefettibilità (v.) alla sua Chiesa, la stabilità, la solidità, la perennità sul fondamento che è Pietro : « e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa » (*Mt.* 16, 18; cf. *ibid.* 7, 24-27 : la pietra simbolo della stabilità della casa). Con ciò non è promessa l'immortalità a Pietro. Conferendogli il p., Gesù sa bene che Pietro morirà e come morirà (*Io.* 21, 18), pertanto è chiara la sua intenzione che il p. di Pietro passi ai suoi successori, nei quali egli « fino a oggi, e sempre, vive e giudica » (parole dei legati papali al Concilio di Efeso : Denz-U, 112). S. Tommaso (*C. Gent.*, IV, 76) riassume le ragioni della perennità del p. : « Poiché (Cristo) stava per sottrarsi corporalmente alla Chiesa, era necessario (*oportuit*) che affidasse a qualcuno la cura, al suo posto, di tutta la Chiesa. Per questo disse a Pietro prima dell'ascensione : Pasci i miei agnelli... Ma non si può dire che, avendo dato tale dignità a Pietro, per mezzo suo essa non si trasmetta ad altri. È chiaro infatti che Cristo istituì la Chiesa in modo che durasse fino alla fine del tempo. È manifesto pertanto che costituì i suoi ministri in modo che il loro potere si trasmettesse ai posteri, per l'utilità della Chiesa, fino alla fine dei secoli ».

III. Il p. del Romano Pontefice. – Di fatto il successore di Pietro è il Vescovo di Roma. C'è una prova storica : s. Pietro ha esercitato il suo ministero episcopale a Roma e vi è morto (v. pietro, apostolo); e una prova teologica che viene qui esposta : la Chiesa cattolica ha sempre riconosciuto il p. del Vescovo di Roma, in quanto successore di Pietro.

Non si può pretendere che il p. del Romano Pontefice si sia imposto ed esercitato subito con la stessa chiarezza e ampiezza di oggi. È sufficiente scoprire alle origini i tratti essenziali, dai quali deriva lo sviluppo omogeneo dello stesso potere conferito a s. Pietro. Questa è una legge comune alla maggior parte delle verità rivelate (v. dogma) e alla Chiesa stessa, paragonata da Gesù al seme che si sviluppa. Il progresso, in questo caso, riguarda non l'idea in sé, come ritengono i protestanti, ma la coscienza sempre più chiara che di essa ebbero la Chiesa e i pontefici, e la pienezza sempre maggiore del suo esercizio, sotto la spinta delle circostanze.

« L'épiphanie de la primauté romaine » (P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Parigi 1909, p. 146) è costituita dalla lettera di s. Clemente alla chiesa di Corinto a causa d'uno scisma. « Da lungo tempo gli studiosi cattolici sono d'accordo nel vedere nella lettera di s. Clemente un atto di giurisdizione e nel rilevare che fin dal primo secolo il vescovo di Roma era convinto della sua superiorità sugli altri vescovi » (M. Giraudo, *L'ecclesiologia di s. Clemente Romano*, Bologna 1943, p. 46). È stata confutata l'opinione di R. Cauwelaert (*L'intervention de l'Eglise de Rome à Corinthe vers l'an 96*, in *Revue d'hist. ecclés.*, 31 [1935], pp. 267-306) che vi scorge un semplice gesto di carità e un amichevole invito alla pace. Il fatto stesso che il Vescovo di Roma, e lui solo, sia intervenuto, invocato o no, negli affari interni della Chiesa di Corinto, mentre a Efeso viveva ancora l'apostolo s. Giovanni, e comunque altre Chiese asiatiche avevano relazioni più strette, facili e amichevoli con quella Chiesa, il tono autorevole e l'accoglienza fatta (testimoniata da Dionigi di Corinto verso il 170, in Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 23, 11), sono una prova chiara del p. del vescovo di Roma alla fine del primo secolo.

All'inizio del II sec., s. Ignazio (v.) scrisse ai Romani una lettera ricca d'insoliti elogi (prol.). Riconosce quella Chiesa maestra delle altre (« Non avete invidiato nessuno, avete istruito gli altri. Anch'io voglio conservare quello che voi insegnate e comandate »: 3, 1); ad essi, dopo che a Cristo, affida la cura delle Chiese della Siria: «Solo Gesù Cristo faccia le veci del vescovo e la vostra carità (ἀγάπη: 9, 1). La « carità » ἀγάπη è per Ignazio la comunità cristiana, la Chiesa (*Trall.*, 13, 1; *Smyrn.*, 12, 1; *Philad.*, 11, 2). In questo senso egli afferma ancora che la Chiesa di Roma « presiede alla carità » (προκαθημένη τῆς ἀγάπης) o semplicemente « presiede nella regione dei Romani » (προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων: prol.). Non si presiede a una virtù, ma a una società; qui poi è una comunità che presiede προκάθηται, in forma assoluta), evidentemente a tutte le altre comunità cristiane. Questo riconoscimento ha tanto più valore, in quanto che s. Ignazio era vescovo di Antiochia, che vantava di essere la prima cattedra di Pietro (cf. *Gal.* 2, 11; Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 36).

Nel secondo secolo il p. di Roma rifulge nella controversia pasquale. Un concilio di vescovi fu adunato in Asia Minore per ordine di papa Vittore, e, non volendo essi adattarsi all'usanza romana (seguita dalla maggior parte delle altre Chiese), il Papa minacciò loro la scomunica, scongiurata dai buoni uffici di Ireneo, che fece rispettosamente osservare le conseguenze più deleterie che vantaggiose di un tale atto (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 24, 9-18).

Lo stesso Ireneo ha lasciato la testimonianza più chiara del p. della Chiesa di Roma. Avendo dimostrato che la verità cattolica si trova genuinamente nelle tradizioni delle Chiese fondate dagli Apostoli, prosegue: « Ma poiché sarebbe troppo lungo enumerare i successori degli Apostoli in tutte le Chiese, noi non ci occuperemo che d'una Chiesa, la più grande e la più antica (*maximae et antiquissimae*), a tutti nota, fondata e costituita dai due gloriosissimi Apostoli Pietro e Paolo. Noi mostreremo che la tradizione apostolica che essa tiene e la fede ch'essa ha comunicato agli uomini sono giunte a noi attraverso la regolare successione dei vescovi, confondendo così tutti quelli che, in qualunque modo, per cecità o per errore, per compiacenza di sé o per vanagloria, vogliono cercare la verità dove non si può trovare (*praeterquam oportet colligunt*). Su questa Chiesa infatti, per la sua autorità superiore (*propter po[ten]tiorem principalitatem*) deve necessariamente regolarsi (*convenire* = esser d'accordo) ogni Chiesa, cioè tutti i fedeli del mondo. In essa (*ab his qui sunt undique*) è sempre stata conservata la tradizione degli Apostoli » (*Adv. Haeres.*, III, 3, 2: PG 7, 848-49). L'inciso « ab his qui sunt undique » è oggetto di diversa interpretazione. G. Morin (*Revue bénédictine*, 25 [1908], pp. 515-20) seguito da P. Batiffol (*L'Eglise naissante, cit.*, pp. 249-52) e da M. Jugie (*Le schisme byzantin*, Parigi 1941, p. 51) lo ritiene un errore del copista, da sostituire con un vocabolo che indichi i presbiteri che presiedono a Roma, ad es., « ab his qui praesunt ecclesiis ». R. Jaquin (*L'année théologique*, 1948, p. 95 sgg.), seguito da Ch. Mohrmann (*A propos de Irenaeus, Adv. Haer.*, *3, 3, 1*, in *Vigiliae Christianae*, 3 [1949], pp. 56-61) propone di tradurre: « meglio che in tutti gli altri luoghi (Chiese) », prendendo « ab » nel senso di « prae » (gr. παρά), non mancando esempi nella latinità di quel tempo, specialmente nella versione latina del Vecchio Testamento. Per altri « ab » ha senso causale: per merito della Chiesa di Roma si è conservata la tradizione in tutte le Chiese (J. Forget, *St Irénée et la primauté romaine*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 5 [1928], pp. 437-61; per altre interpretazioni cf. R. Forni, *Problemi della Tradizione, S. Ireneo di Lione*, Milano 1939). Comunque « è difficile, rileva L. Duchesne (*Eglises séparées*, Parigi 1896, p. 119), trovare una espressione più netta: della unità dottrinale nella Chiesa universale; della importanza suprema, unica della Chiesa romana, come testimone, custode e organo della tradizione apostolica; della sua superiorità nell'insieme della cristianità ».

Tertulliano, quando era cattolico, dimostrò grande venerazione per Roma, norma della verità (*De praescrip.* 36, 4: PL 2, 58-61), arbitra della « comunione » (*Adv. Prax.*, 1, 6: PL 2, 178), dove era vissuto e morto l'apostolo Pietro (*De praescrip.*, 36, 3: PL 2, 61). Riconosce che Pietro è stato costituito fondamento della Chiesa, con poteri singolari e supremi, che Cristo volle trasmessi alla Chiesa (*Scorpiace*, 10, 12: PL 2, 164-65). Ma divenuto montanista sostenne che questi erano strettamente personali (*De pudic.*, 21, 10: PL 2, 1078-79). Con ciò stesso attesta che il vescovo di Roma si riteneva investito dei supremi poteri come successore di Pietro. Nello stesso luogo afferma che il vescovo di Cartagine, contro cui probabilmente polemizza, si attribuiva il potere di legare e sciogliere per la sua comunione con il vescovo di Roma « ad omnem Ecclesiam Petri propinquam ».

S. Cipriano, spiritualmente discepolo di Tertulliano, fa un passo avanti: ritiene la Chiesa di Roma la legittima erede dei poteri di Pietro, anzi la « cattedra di Pietro » (*Ep.*, 55, 14: PL 3, 843-49; *De unit. Eccl.*, c. 4: PL 4, 513-16). Ma non è chiaro quale p. attribuisca a s. Pietro e rispettivamente alla Chiesa di Roma. Il testo principale è il c. 4 del *De unitate Ecclesiae*, che è trasmesso in due recensioni leggermente diverse (una esprime più nettamente dell'altra il p. di Pietro), ma ambedue autentiche (cf. J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de st Cyprien sur l'Unité de l'Eglise*, in *Revue bénédictine*, 19 [1902], pp. 246-54; 20 [1903], pp. 26-51, cui aderirono studiosi cattolici e protestanti).

Le più esplicite affermazioni del p. di Pietro sono attenuate dal riconoscimento di eguali poteri negli altri Apostoli. A Pietro non resta che un p. molto generico che s. Cipriano intende in funzione della unità della cristianità. Roma poi è la « cattedra di Pietro, la chiesa principale, donde è sorta l'unità sacerdotale (= dei vescovi) » (*Ep.*, 55, 14: PL 3, 843-49, cf. B. Poschmann, *Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian*, Breslavia 1933). Di fatto però nella controversia con papa Stefano per il Battesimo degli eretici, egli ridusse a ben poco il potere di questa funzione, rifiutando di sottomettersi. Il suo atteggiamento di fronte al vescovo di Roma è più da collega che da inferiore. Tuttavia essendosi reso indegno per eresia il vescovo di Arles, s. Cipriano consultato dal vescovo di Lione, non rimandò ai vescovi della provincia, ma invitò lo stesso papa Stefano a intervenire con la sua autorità (*Ep.*, 65: PL 3, 1023), dimostrandosi convinto che il vescovo di Roma, e lui solo, poteva giudicare e deporre gli altri vescovi. Qualunque sia il suo pensiero, egli attesta che i vescovi deposti e gli scismatici si recavano a Roma per giustificarsi (*Ep.*, 55 e 67: PL 3, 843, 1023).

Una testimonianza quasi contemporanea alla precedente viene dall'Egitto. S. Dionigi, vescovo di Alessandria (m. nel 268), denunziato per dottrine sospette da alcuni suoi fedeli, fu invitato dal papa Dionisio a giustificarsi: il che fece senza difficoltà, anzi assicurandolo che lo avrebbe consultato in tutte le questioni dottrinali

e disciplinari più difficili (s. Atanasio, *De sent. Dion.*, 13 e 18: PG 25, 461 e 500-505; cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 26, 1).

In base all'epistolario di Dionigi, conservato da Eusebio (*Hist. eccl.*, VII, 3-9) e altri dati storici, L. Duchesne ha potuto concludere che « tutte le Chiese del mondo, dall'Arabia, l'Osroene, la Cappadocia, fino all'estremità dell'Occidente, sentono in tutte le cose, nella fede, nella disciplina, nel governo, nei riti, nelle opere di carità, l'incessante azione della Chiesa romana. Essa è conosciuta ovunque, come dice Ireneo, presente da per tutto. Davanti ad essa nessuna concorrenza, nessuna rivalità. Nessuno ha l'idea di mettersi alla pari di essa. Più tardi si avranno i patriarcati e primazie locali; ma a mala pena, nel corso del sec. III, se ne possono scorgere i primi lineamenti, più o meno vaghi. Al di sopra di questi organismi in formazione, come al di sopra dell'insieme della Chiese, si eleva la Chiesa di Roma nella sua maestà sovrana, rappresentata dai suoi vescovi la cui lunga serie si riallaccia ai due corifei del coro apostolico; che si sente, si afferma, è ritenuta in tutto il mondo come il centro e l'organo dell'unità » (*Eglises séparées*, Parigi 1896, pp. 155-56). Ciò non sfuggiva agli stessi pagani. Nel 272 l'imperatore Aureliano decise a favore del vescovo unito con Roma una controversia sorta in Antiochia per causa di Paolo di Samosata (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 30, 18-19).

È inoltre da rilevare che uomini come s. Policarpo, Egesippo, s. Giustino, Abercio, s. Ireneo, Origene, si siano mossi dall'Asia e dall'Egitto per recarsi a Roma, anzi, fin dal sec. II, come attestano Ireneo, Tertulliano e s. Cipriano, vi si recavano gli eretici stessi (Valentino, Cerdone, Marcione, Apelle, Prassea, Florino, Teodoto bizantino) per ottenere una conferma alle loro dottrine.

Il Concilio di Nicea (325), convocato da Costantino con il consenso del vescovo di Roma e presieduto dal suo legato Osio di Cordova con i preti romani Vito e Vincenzo, espresse la convinzione generale del p. del Papa nel fatto che questi sottoscrissero gli atti del concilio prima di tutti, anche dei vescovi di Alessandria, Antiochia e Palestina (cf. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 4ª ed., Parigi 1929, p. 330 sgg.), e nel risolvere secondo la sentenza romana le vecchie questioni della Pasqua e del Battesimo degli eretici. Più evidente il p. del Papa apparve nelle controversie, che seguirono il Concilio, nelle quali ortodossi e ariani riconobbero Roma, come supremo tribunale di appello (cf. P. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Eglise grecque jusqu'à Photius*, in *Echos d'Orient*, 6 [1903], pp. 30-42, 118-26, 248-57; P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Parigi 1938, pp. 215-48: *Les recours à Rome en Orient avant le Concile de Chalcédoine*). Essendosi gli eretici eusebiani rivolti al Papa per far approvare la deposizione di s. Atanasio, papa Giulio I invitò a Roma accusatori e accusati, e rese loro giustizia (cf. *La Scuola cattolica*, 1928, pp. 301-306). Il suo successore Liberio fu mandato in esilio dall'Imperatore per aver rifiutato di approvare la condanna di Eustazio di Sebaste. Il diritto di appello non fu invocato allora per la prima volta. Giulio I lo chiama una consuetudine (ἔθος ἦν: s. Atanasio, *Apologia c. Arian.*, 25) e di lui Teodoreto afferma che agì secondo la norma ecclesiastica (τῷ τῆς Ἐκκλησίας ἑπόμενος νόμῳ: *Hist. eccl.*, II, 4: PG 82, 1219); e lo storico Socrate parla in questo senso di una regola ecclesiastica (τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος: *Hist. eccl.*, II, 17). La stessa « regola ecclesiastica » secondo Sozomeno, contemporaneo di Socrate, imponeva che nulla d'importante e definitivo fosse trattato senza il consenso del vescovo di Roma (*Hist. eccl.*, III, 10; cf. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, Parigi 1924, pp. 411-16). Il diritto d'appello a Roma fu sanzionato a Sardica (343) nei famosi canoni 3-5 (Hefele-Leclercq, I, pp. 763-77): « per onorare la memoria dell'apostolo Pietro e la sua sede, capo dell'umanità ». In Occidente non si pensava diversamente. I Concili di Elvira (306) e di Arles (314) informano prima di tutto Roma delle loro decisioni perché Roma è il centro della cattolicità, « cathedra Petri, ecclesia principalis » (P. Batiffol, *Cathedra Petri*, *cit.*, p. 105 sgg.). Ottato di Milevi riflette queste idee quando, mezzo secolo dopo, scrive contro i donatisti che Roma è la sede di Pietro, capo (*caput*) di tutti gli Apostoli (II, 2: PL 11, 946-947) e il centro della comunità cattolica (II, 3: PL 11, 947-50).

Nelle intricate questioni suscitate dagli eretici (nel 377 c'erano ad Antiochia tre vescovi contemporaneamente), s. Girolamo chiese a papa Damaso quale dei tre vescovi comunicasse realmente con lui (tutti e tre pretendevano di essere con Roma) per sapersi regolare: « Io sono in comunione con la tua Beatitudine, cioè con la cattedra di Pietro. So che la Chiesa è edificata su quella pietra... Chi non raccoglie con te disperde, cioè chi non è di Cristo è dell'Anticristo » (*Ep. 15 ad Dam.*: PL 22, 355-56). Nel 402 (*Contra Rufin.*, 1, 4: PL 23, 418-19) e nel 414 (*Ep.*, 130, 16: PL 22, 1120) fu sempre del parere che la dottrina della Chiesa romana è il criterio dell'ortodossia. Nel tempo che fu a Roma presso papa Damaso (380-84), egli ricorda innumerevoli consulti sinodali che giungevano a Roma dall'Occidente e dall'Oriente.

È noto pure che s. Basilio Magno invocò l'intervento di s. Damaso nella Chiesa di Antiochia (*Ep. 70 ad Dam.*: PG 32, 433). Il Papa non poté rispondere come avrebbe voluto, essendo la sua sede travagliata dalle pretese di Ursino, che espulso da Valentiniano, tentò più volte di ritornare. Contro di lui s. Ambrogio scrisse all'imperatore Graziano « perché non lasciasse turbare la Chiesa romana, dalla quale vengono a tutti i diritti della veneranda comunione: *inde enim in omnes venerandae communionis jura dimanant* » (*Ep.*, 11, 4: PL 16, 986). Ciò indica che non ci potrebbe essere la comunione delle varie Chiese, l'unità cattolica, senza la Chiesa romana, che ne è il centro. S. Cipriano aveva detto: « Roma è la Chiesa principale donde è sorta (*exorta est*) l'unità sacerdotale »; s. Ambrogio invece: « da essa dimanano (*dimanant*: attualmente, continuamente) i diritti della comunione ». Del resto papa Damaso era ben consapevole della sua autorità: dettò una formola di fede, cui dovevano aderire tutti « coloro che volevano conservare la tradizione apostolica » (Teodoreto, *Hist. eccl.*, V, 10: PG 82, 1219-22), sottoscritta di fatto da 146 vescovi orientali nel Concilio di Antiochia del 379; ristabilì Eustazio di Sebaste nella sua sede (s. Basilio, *Ep. 263 ad Dam.*: PG 32, 979), depose Aussenzio di Milano (Mansi, III, 459), respinse l'elezione di Massimo Cinico alla sede di Costantinopoli (Mansi, VIII, 749), confermò Pietro di Alessandria, deposto dagli ariani (Jaffé-Wattenbach, I, 236).

A lui contemporaneo, il I Concilio di Costantinopoli (381) dichiarò: « Il vescovo di Costantinopoli ha il p. di onore (τὰ πρεβεῖα τῆς τιμῆς) subito dopo quello di Roma, perché Costantinopoli è la nuova Roma » (can. 3). Mentre si riconosceva il p. di Roma, se ne negava l'origine divina; ma era solo un pretesto per poter avanzare i diritti di Costantinopoli. Roma infatti non s'era mai richiamata alla sua posizione politica per far valere il suo p., ma solo alla sua origine apostolica. Occorre ricordare che quel Concilio di Costantinopoli non fu ritenuto ecumenico riguardo alla divinità dello Spirito Santo che molto più tardi; né gli stessi Orientali (l'occidente ignorava questo particolare) si valsero del can. 3 se non nel Concilio di Calcedonia (451).

Di fatto, Costantinopoli non cessava di ricorrere a Roma nei momenti più difficili. S. Giovanni Crisostomo, partendo per l'esilio la seconda volta (404), appellò ai vescovi occidentali, soprattutto a papa Innocenzo. In realtà fu solo il Papa che agì energicamente a sua difesa. Non esitò a scomunicare i vescovi di Costantinopoli, Antiochia e Alessandria perché non volevano riconoscere l'innocenza del Crisostomo; alla fine dovettero piegare alle ragioni di Roma (P. Batiffol, *Le siège apostolique*, *cit.*, pp. 267-326).

In Occidente il p. di Roma al principio del sec. V è fuori discussione, manifestandosi nei numerosi interventi dottrinali contro i donatisti, i pelagiani, gli origenisti, e nella sollecitudine pastorale di tutte le Chiese: « Portiamo i pesi di tutti, anzi li porta in noi il beato

apostolo Pietro, che in tutte le cose, confidiamo, ci protegge come eredi della sua amministrazione » scriveva papa Siricio (Denz-U, 87). Più chiaramente papa Innocenzo I, nel 417 scriveva ai vescovi africani che, secondo l'antica tradizione da essi fedelmente seguita, nessuna causa ecclesiastica, anche nelle regioni più remote, si deve considerare finita finché non si è pronunciata la Sede apostolica (Denz-U, 100). Con quella lettera il Papa approvava la condanna del pelagianesimo fatta dai Concili africani. Fu allora che s. Agostino esclamò : « Di questo affare (*causa*) già sono stati mandati (gli atti di) due concili alla Sede apostolica, e di là sono venuti i rescritti. La causa è finita : finisca anche l'errore » (*Serm.*, 131, 10: PL 38, 734; di qui il noto aforismo : *Roma locuta, causa finita*). E al papa Bonifacio (nel 420) ripete : « Le lettere di papa Innocenzo di beata memoria hanno tolto ogni dubbio in questo affare » (*Contra duas epist. pelag.*, II, 5 : PL 44, 574). In quell'occasione sottoponeva al giudizio del Papa (« per esaminare e, caso mai, correggere ») la confutazione delle accuse di eresia mossegli dai pelagiani.

Nella precedente polemica antidonatista, s. Agostino aveva ereditato da Ottato di Milevi due grandi argomenti, criteri di ortodossia : la cattolicità della Chiesa e l'unione con la *cathedra Petri* : ha la vera fede chi è in unione con Roma, la quale ha sempre goduto del p. come sede apostolica (*Ep.*, 43, c. 7, 7: PL 33, 169), cattedra di Pietro, nel quale risplendette in modo eminente la grazia del p. (*De bapt.*, lib. 2, c. 1, 2: PL 43, 127; cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de st Augustin*, 4ª ed., Parigi 1929, pp. 192-209).

In pieno Concilio efesino (431) il legato romano Filippo dichiarò indubitato e notissimo che il beato Pietro, principe e capo (ἔξαρχος καὶ κεφαλή) degli Apostoli, e fondamento della Chiesa, vive e giudica nei suoi successori a Roma (Denz-U, 112). Cirillo stesso aveva affermato di non agire che in nome del vescovo di Roma e « costretto dai canoni e dalla lettera del s. padre e collega nostro Celestino, vescovo di Roma » (Mansi, IV, 1124). Appena ricevuti gli Atti del Concilio, Celestino li approva per quanto riguardano la condanna di Nestorio, ma li respinge per quanto riguardano la condanna di Giovanni di Antiochia, fatta senza il suo consenso. Cirillo e i suoi, due anni dopo vengono ad un accordo con gli « Orientali » e Giovanni d'Antiochia.

Giovanni di Antiochia aveva cercato di evitare la condanna di Nestorio, invitandolo nel 430 a sottomettersi alla sentenza di Roma. Due amici di Giovanni, Euterio di Tiana ed Elladio di Tarso ricorsero a Roma per giustificare il rifiuto di sottoscrivere la formola d'unione del 433 con una lettera « che è una testimonianza irrefragabile della loro credenza nel p. romano » (M. Jugie, *op. cit.*, p. 68; cf. P. Batiffol, *Les recours à Rome*, in *Cathedra Petri*, *cit.*, pp. 242-43). Anche Teodoreto di Ciro, il più grande teologo del gruppo degli « Orientali », deposto dal Conciliabolo di Efeso (449) presieduto da Dioscoro (v.), appellò al vescovo di Roma : « Noi ricorriamo alla vostra sede apostolica per ricevere da voi i rimedi alle ferite delle nostre Chiese. A voi, infatti, spetta il p. (πρωτευεῖν; altrove parla di ἡγεμονία : *Ep.* 117 : PG 83, 1324) per tutti i titoli. Io attendo la sentenza della vostra sede apostolica » (*Ep.*, 113 : PG 83, 1316).

Il papa s. Leone condannò il Concilio definendolo « il brigantaggio di Efeso » (*latrocinium Ephesinum*), e chiese all'imperatore Teodosio la convocazione di un vero concilio ecumenico in Italia; ma non la ottenne che dal successore Marciano e in Oriente, quando già l'aveva giudicata superflua, avendo la maggior parte dei vescovi orientali accettato la formola di fede da lui composta contro l'eresia eutichiana. È il famoso *Tomus ad Flavianum*. Flaviano poi, vescovo di Costantinopoli, era stato deposto nel « brigantaggio di Efeso » e, sostituito da Anatolio, era morto poco dopo. Anatolio s'era affrettato a partecipare la sua nomina a papa Leone, il quale però chiese la sottoscrizione del *Tomus* per accettarlo nella sua comunione. Anatolio sottoscrisse prontamente (M. Jugie, *op. cit.*, p. 70; ivi altri interventi di papa Leone nella Chiesa di Costantinopoli).

Il Concilio ecumenico fu tenuto dall' 8 ott. al 1° nov. 451 a Calcedonia, presso Costantinopoli, sotto la presidenza dei legati papali. Essi ottennero fin dal principio che Dioscoro fosse ammesso solo come accusato e Teodoreto invece come membro, perché riabilitato da papa Leone. La lettera del Papa a Flaviano fu accolta come la fede dei Padri e degli Apostoli. « Noi tutti, acclamarono, crediamo così... Anatema chi non crede così. Pietro ha parlato per mezzo di Leone » (*Petrus per Leonem locutus est* : sess. II). Fu solo in seguito a ripetute istanze dei legati imperiali che i padri del Concilio si decisero a stendere una formola di fede più breve e compendiosa della lettera del Papa.

Dioscoro fu condannato, scrisse il Concilio all'Imperatore, perché non permise di leggere la lettera (il *Tomus*) del santissimo arcivescovo dell'antica (veneranda) Roma, Leone, nel Concilio di Efeso (sul p. del Papa a Calcedonia è da segnalare l'obiettiva e autorevole esposizione di Pio XII, nell'encicl. *Sempiternus Rex* dell'8 sett. 1951, in AAS, 43 [1951], pp. 629-32). Si deve riconoscere che s. Leone ha portato al suo apogeo l'unità della Chiesa universale e del papato che ne è il capo (P. Batiffol, *Léon I*, in DThC, IX, col. 292). « La nostra sollecitudine, scriveva al metropolita dell'Illirico orientale (*Ep.*, 5, 2), si estende a tutte le Chiese; perché così esige da noi il Signore (cf. « ex divina istitutione » : *Ep.*, 12, 1), che consegnò al beatissimo apostolo Pietro il p. dell'apostolica dignità in premio della sua fede, costituendo nella solidità dello stesso fondamento tutta la Chiesa ». La coscienza che egli aveva del suo p. nella Chiesa, come successore di Pietro, è evidente nei suoi discorsi e nei continui interventi dottrinali e disciplinari in tutte le Chiese. Qualcuno ne ha voluto fare il primo papa; ma egli non creò niente, tutto ricevette dalla tradizione : non fu che pienamente papa, come nessuno prima di lui lo era stato (cf. P. Santini, *op. cit.* in bibl.; V. Monachino, *Genesi storica del can. 28° di Calcedonia*, in *Gregorianum*, 33 [1952], pp. 261-91].

Ma il can. 28 del Concilio di Calcedonia indicava che il processo di emancipazione da Roma era molto avanzato in Oriente. Senza negare apertamente il p. romano, Costantinopoli se ne staccava sempre più, mal tollerando la sua ingerenza nelle Chiese orientali. In ciò ebbe una gran parte il cesaropapismo. Altre cause, ambizione dei patriarchi, orgoglio nazionale e rivalità politiche, evoluzione autonoma e ignoranza reciproca (cf. M. Jugie, *op. cit.*, pp. 3-45) favorirono lo scisma definitivo. Tra il 325 (Concilio di Nicea) e l'850 (fine dell'iconoclastia) si ebbero non meno di sette scismi, con una somma di 217 anni di aperta separazione da Roma (cf. I. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, 3ª ed., Parigi 1923, pp. 196-197). Tuttavia Fozio (v.) fu il primo a combattere con scritti il p. del vescovo di Roma : « Contro coloro che dicono che Roma è la prima sede ». Egli sfruttò la lettera del can. 28 e giunse a pretendere per sé il p. nella Chiesa (M. Jugie, *op. cit.*, pp. 136-38). Ciò nonostante l'unione con Roma fu ricostituita quando Fozio perdette il favore del nuovo Imperatore e fu deposto. Ma non poté più essere ricostituita da quando Michele Cerulario (v.) si separò definitivamente da Roma dichiarandola caduta nell'eresia per motivo del « Filioque » (v.), dell'uso di pane azimo, del digiuno in giorno di sabato, dell'anello portato dai vescovi, e per altri pretesti.

Contemporaneo di Fozio, Ratramno di Corbia (v.) così espresse il pensiero dei teologi occidentali al papa Niccolò I nell'867 : « Pensiamo fermamente che l'autorità del Romano Pontefice eccelle (*praeminet*) sopra tutte le Chiese di Cristo, cosicché tutti devono ritenerlo come capo e dal suo giudizio deve dipendere tutto ciò che si dispone negli affari ecclesiastici; di modo che a suo arbitrio rimanga stabilito o sia corretto l'errore o sia sancito tutto ciò che si deve innovare » (*Contra Graec. opposita*, IV, c. 8: PL 121, 336). Gli autori dell'età gregoriana e gli scolastici iniziarono una *theologia papalis*, breve e concettosa. S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 89, a. 9, ad 3) afferma che il Papa ha la pienezza di potere negli affari ecclesiastici e la cura di tutta la Chiesa. In *C. Gent.* (4, 76) dimostra la necessità di un unico capo nella Chiesa e che tale è il Romano Pontefice in virtù delle parole di Cristo a Pietro. Più

ampiamente nell'opuscolo: *Contra errores Graecorum.* Similmente s. Bonaventura: *Utrum christianae religionis sit quod omnes oboediant uni* (in *De perfectione evang.*, q. disp. 4, a. 3: *Opera s. Bonaventurae*, V, Quaracchi, p. 189). L'inizio del sec. XIV vide le prepotenze del Re di Francia e dell'Imperatore. Allora Egidio Romano (v.) scrisse il *De ecclesiastica potestate* e Giacomo da Viterbo (v.) *De regimine christiano*, i primi trattati della Chiesa (cf. M. Maccarrone, *Il papa «vicarius Christi»: testi e dottrina dal sec. XII al principio del XIV*, in *Miscellanea Paschini*, I, Roma 1949, pp. 466-70). La riforma protestante e il gallicanesimo provocarono un approfondimento della dottrina del p. di Roma che portò alle definizioni dogmatiche del Concilio Vaticano.

IV. La dottrina della Chiesa. – La dottrina cattolica sul p. di Pietro e del Romano Pontefice fu esposta chiaramente nel II Concilio di Lione del 1274 (Denz-U, 466), nel Concilio Fiorentino del 1439 (Denz-U, 694), due Concili per l'unione dei Greci con Roma, nella *Professio fidei Tridentina* (Denz-U, 999); e infine fu solennemente definita nel Concilio Vaticano con la cost. apost. *Pastor Aeternus* approvata nella sessione quarta (18 luglio 1870). Essa consta di quattro capitoli, con quattro canoni che esprimono la definizione vera e propria; è preceduta da una breve introduzione. «Il Pastore Eterno e Vescovo delle anime nostre (Gesù Cristo), per rendere perenne l'opera salutare della Redenzione, stabilì di edificare la S. Chiesa» e per assicurarle «l'unità della fede e della comunione, mettendo a capo (*praeponens*) degli altri Apostoli il beato Pietro, istituì in lui il perenne principio e il visibile fondamento di ogni unità».

Dopo questo esordio il Concilio definisce come articoli di fede le seguenti verità:

1. S. Pietro fu costituito immediatamente da Gesù Cristo principe degli Apostoli e capo visibile di tutta la Chiesa militante con un primato non di onore, ma di vera e propria giurisdizione (cap. 1, can. 1; Denz-U, 26, 1822-23).

2. Poiché l'opera della salvezza doveva perpetuarsi nei secoli, per volontà divina, s. Pietro ebbe ed avrà in perpetuo dei successori, per l'esercizio del p. in tutta la Chiesa, nella persona dei romani pontefici (cap. 2, can. 2; Denz-U, 1824-25).

3. Il p. del Romano Pontefice, unico legittimo successore di s. Pietro, consiste nel potere pieno di pascere, reggere e governare tutta la Chiesa, ossia nella giurisdizione suprema, ordinaria, immediata, universale e indipendente da ogni autorità civile. A questo potere corrisponde in tutti i fedeli, di qualunque rito e dignità, sia singolarmente sia collettivamente considerati, il dovere di vera obbedienza tanto nelle questioni concernenti la fede e la morale, quanto in quelle di disciplina e di regime ecclesiastico. Tale autorità non annulla quella dei vescovi, ma la avvalora e la rivendica, se è necessario (cap. 3, can. 3; Denz-U, 1826-31).

4. Il Romano Pontefice quando parla *ex cathedra* per personale privilegio (*ex sese*) è infallibile (cap. 4, can. 4; Denz-U, 1832-40): v. INFALLIBILITÀ.

V. Questioni aperte. – Il magistero ecclesiastico non si è definitivamente pronunciato su due punti: le relazioni tra il p. e Roma, e l'origine del potere dei vescovi. Si chiede quale legame esista tra la sede di Roma e il p. di governo nella Chiesa. È insostenibile che tale legame sia dovuto a un semplice fatto storico e dipenda dall'arbitrio della Chiesa, che potrebbe scioglierlo, riconoscendo il p. a un altro vescovo, anche contro la volontà del Romano Pontefice. Ciò suppone il conciliarismo (v.) che la Chiesa ha definitivamente condannato. Sembra esagerata l'affermazione di Melchior Cano, Gregorio di Valenza e soprattutto di s. Roberto Bellarmino, secondo cui la scelta della sede di Roma sia stata indicata esplicitamente da Cristo. Con minore probabilità (il Concilio Vaticano si è astenuto dal condannare questa posizione), si è pensato (Paludano, Dom. Soto, Bañez) che s. Pietro abbia scelto Roma come sede definitiva per pura deliberazione personale, onde, con la stessa libertà, il suo successore potrebbe trasferirsi ad altra sede. Comunemente si ritiene che la scelta di Roma non fu senza una speciale provvidenza divina: *instinctu Divinitatis* (Franzelin, Palmieri, Billot, de Groot, Schultes, d'Herbigny). Pertanto nessuno può mutare tale scelta, neppure il Papa; in qualunque luogo risieda (ad es., ad Avignone) egli è sempre il Vescovo di Roma.

Si chiede inoltre in quale rapporto stia il potere dei vescovi con quello supremo del Papa. Alcuni ritengono che, essendo l'episcopato di diritto divino (cf. can. 108,3), il potere dei vescovi venga loro dalla stessa ordinazione episcopale. Più comune, e ora espressa chiaramente nel magistero ordinario della Chiesa, è la dottrina che il Romano Pontefice è la fonte di ogni potere di giurisdizione nella Chiesa; il Batiffol (*Cathedra Petri*, *op. cit.*, pp. 95-103) ha dimostrato che l'idea risale molto addietro nella tradizione. Il Concilio Vaticano ha fatto sue le parole di s. Ambrogio: «Di là (da Roma) vengono a tutti i diritti della veneranda comunione». Pio VI scrisse contro i giansenisti di Pistoia: «Da lui (il Romano Pontefice) gli stessi vescovi ricevono la loro autorità, come egli ricevette da Dio il suo supremo potere» (Denz-U, 1500). Pio XII nell'encicl. *Mystici Corporis*: «(I vescovi) ricevono immediatamente dal Sommo Pontefice la loro ordinaria potestà di giurisdizione» (AAS, 35 [1943], p. 212).

VI. Errori. – Hanno in comune la negazione del p. del Romano Pontefice, differiscono nei metodi più o meno radicali. Si limitano i poteri del Papa di fronte al potere civile (regalisti del sec. XIV e i sostenitori del «placet» regio) o di fronte al Concilio (v. CONCILIARISMO) o di fronte ai vescovi (v. GALLICANESIMO) o di fronte ai «perfetti» (Beguardi del sec. XIV) o alla Chiesa in genere (Febronio, v. HONTHEIM), giungendo poi a negare ogni differenza di potere tra i vescovi e il Papa (v. MARSILIO DA PADOVA) o tra il clero e i laici stessi (v. LUTERO). Oppure si nega semplicemente il p. e l'infallibilità del Romano Pontefice (vecchi cattolici; chiesa cecoslovacca; dissidenti orientali).

I pretesti di tali negazioni sono vari. Di indole piuttosto dogmatica quelli dei donatisti e degli Orientali separati (la Chiesa sarebbe caduta nell'errore, nell'eresia); lo scandalo dei soggetti appartenenti alla gerarchia; errore ripetuto da tutti coloro che si atteggiarono a riformatori: valdesi (sec. XIII), fraticelli (sec. XIV); Lutero. Fu ancora il principio, accolto nel Decreto di Graziano del tutto incontrastato per tutto il medioevo (cf. V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le Pape*, in *Revue des sciences religieuses*, 17 [1937], pp. 121-43, 261-89, 405-26), cioè che il Papa è giudicabile nel caso che cada in eresia, che diede origine alla teoria conciliare. In seguito subentrarono motivi d'ordine politico, come nell'opposizione di Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro, a favore del quale Marsilio da Padova scrisse il *Defensor pacis*: non solo vi si negava il p. di Pietro e del Papa, ma si faceva dipendere ogni potere dal volere dell'Imperatore. Motivi più apertamente nazionali sostennero i gallicani e diedero inizio allo scisma anglicano. Nel secolo scorso la critica protestante presentò un apparato scientifico. Fu come un rifiorire di studi sulla Chiesa primitiva. Caratteristica la teoria della scuola di Tubinga (iniziata da F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Stoccarda 1845) la quale vedeva nell'episodio di Antiochia (*Gal.* 2, 11-14) la rivelazione di due correnti opposte nella Chiesa primitiva: il paolinismo e il petrinismo: quest'ultimo sarebbe prevalso dopo qualche secolo con la Chiesa di Roma. La teoria, accolta da alcuni con molto favore, fu fortemente combattuta da altri (F. M. Braun, *op. cit.*, p. 46 sgg.). Alla fine del secolo scorso la critica protestante liberale (Sohm, Har-

nack, Sabatier) riteneva che la Chiesa era un'idea estranea al pensiero di Gesù che si sarebbe sviluppata, sotto l'influsso della concezione paolina di Corpo Mistico e la pressione delle crisi gnostiche e montaniste del secondo secolo, da cui emerse l'esigenza di un governo e un magistero centrale e forte (cf. P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme* [v. bibl.], pp. 172-93). Il testo di Matteo fu ritenuto interpolato del tutto o in parte (F. M. Braun, *op. cit.*, pp. 80-82). La teologia protestante più recente è meno radicale, ma rifiuta di vedere nel passo un vero p. di Pietro; soprattutto separa Pietro dal Papa, onde, tutt'al più si tratterebbe d'un privilegio strettamente personale (*ibid.*, p. 96). Gli anglicani, come si può rilevare dalle conversazioni di Malines (v. MALINES, CONVERSAZIONI di), pur concedendo al Romano Pontefice il p. in linea di principio, dal punto di vista biblico, storico e dogmatico fanno delle riserve sulla natura di esso.

BIBL.: 1. Sul p. di s. Pietro: Fr. A. Zaccaria-Y. M. Mamachi-P. Foggini, *De b. Petri Apostolorum principis primatu, Romano itinere et episcopatu*, Roma 1872; A. Cellini, *Il p. di s. Pietro studiato nel divin libro degli Atti degli Apostoli*, ivi 1907; M. Besson, *St Pierre et les origines de la primauté romaine*, Ginevra 1929; P. De Ambroggi, *Il p. di Pietro secondo s. Paolo*, in *S. Paolo. Conferenze*, Roma 1937, pp. 71-97; E. Florit, *Il p. di s. Pietro negli Atti degli Apostoli*, ivi 1942; V. Mac Nabb, *Testimonianze del Nuovo Testamento a s. Pietro*, Brescia 1942; O. Marucchi, *S. Pietro e s. Paolo in Roma*, Torino 1943; A. D'Alès, *Pierre (saint) à Rome*, in DFC, IV, coll. 25-36; I. Lesel, *Petrus Christi vicarius*, in *Verbum Domini*, 24 (1944), pp. 15-24; 55-61; Y. de la Brière, *Primauté de st Pierre dans le Nouveau Testament*, in DFC, II, coll. 1333-71; G. De Rosa, *Il passo della glorificazione di Pietro nel Vangelo di s. Matteo e la critica demolitrice del prof. Omodeo*, in *Divus Thomas*, Piacenza, 24 (1947), pp. 223-45; R. Graber, *Petrus der Fels. Fragen um den Primat*, Ettal 1950; P. Schindler, *Petrus*, Vicenza 1951. – 2. Sul p. del Papa nei Padri: G. Rauschen, *Textus antenicaeni ad primatum Romanum spectantes*, Bonn 1914; A. D'Alès, *Papauté. Les origines de la papauté*, in DFC, III, coll. 1371-88; N. Marini, *Il p. di s. Pietro e dei suoi successori in s. Giovanni Crisostomo*, 2ª ed., Roma 1922; P. Batiffol, *Catholicisme et Papauté*, 2ª ed., Parigi 1925; id., *L'église naissante et le catholicisme*, 5ª ed., ivi 1927; id., *La paix constantinienne et le catholicisme*, 4ª ed., ivi 1929; id., *Le catholicisme de st Augustin*, 4ª ed., ivi 1920; id., *Le siège apostolique (359-451)*, 3ª ed., ivi 1924; M. Maccarrone, *Vicarius Christi e Vicarius Petri nel periodo patristico*, in *Riv. di St. della Chiesa in Italia*, 2 (1948), pp. 1-32; L. Broel-Platal, *De primatu Roman. Pontif. ab Anastasio II ad Pelagium II (496-590)*, Roma 1930; P. Santini, *Il p. e l'infallibilità del Rom. Pontef. in s. Leone Magno e gli scrittori greco-russi*, Grottaferrata 1936; C. Silva-Tarouca, *Instit. hist. eccles.*, II, Roma 1940. – 3. Sul p. del Papa nel medioevo: G. Neyron, *Rôle historique de la papauté*, in DFC, III, coll. 1388-1432; A. Cavallin, *S. Niccolò I e Ratramno di Corbia difensori del p. rom. contro Fozio*, Venegono Inf. 1940; M. Jugie, *L'opuscule contra la primauté rom. attribué à Photius. A propos d'une édition récente*, in *Etudes de crit. et d'hist. relig.*, 2 (1948), pp. 43-60; H. X. Arquillière, *La signification théol. du pontif. de Grégoire VII*, in *Rev. Univers. d'Ottawa*, 20 (1950), pp. 140-161. – Sul p. del Papa: età moderna: R. Bellarmino, *De Rom. Pontifice*, Venezia 1599; P. Ballerini, *De vi ac ratione primatus roman. pontif.*, Verona 1766 (contro le dichiarazioni gallicane); id., *De potestate eccles. summ. pontificum et conciliorum generalium*, ivi 1768 (contro Febronio); L. Veuillot, *De quelques erreurs sur la papauté*, Parigi 1859; S. Azarian, *Eccles. armenae traditio de Rom. Pontif. primatu iurisdictionis et inerrabili magisterio*, Roma 1870; A. Duval, *De suprema Rom. Pontif. in Eccles. potestate*, Parigi 1877; J. de Maistre, *Du Pape*, 2 voll., Lione 1928; D. Palmieri, *Tract. de Rom. Pontif.*, 4ª ed., Roma 1931; *Tu es Petrus. Encyclop. populaire sur la papauté*, diretta da G. Jacquemet, Parigi 1934; I. D. Maes, *Le pouvoir pontif. d'après Cajetan*, in *Eph. Theol. Lovan.*, 12 (1935), pp. 705-21; A. Lanz, *L'autorità e l'infallibilità del Papa nella dottrina lovaniense del sec. XVI*, in *Gregorianum*, 23 (1942), pp. 348-74; T. Facchini, *Il papato principio di unità e P. Ballerini di Verona*, Padova 1950; D. Grasso, *Tu es Petrus. Quest. sul p.*, in *Civ. Catt.*, 1951, IV, pp. 637-650. – 5. Sugli errori: * J. Grill, *Der Primatus des Petrus*, Tubinga 1904; G. Krüger, *Das Papsttum*, ivi 1907; * Ch. Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Parigi 1909; M. Jugie, *Le schisme byzantin*, ivi 1941; F. M. Braun, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943 (con ampia bibliografia e un appendice di M. Bendiscioli, sugli studi intorno al problema della chiesa primitiva in Italia); * R. Baumann, *Des Petrus Bekenntiss und Schlüssel*, Stoccarda 1950. Antonio Piolanti

PRIMAZIALE, SEDE. - È quella chiesa cattedrale cui presiede un vescovo decorato del titolo di primate sopra una determinata regione. Come tale il primate precede gli altri metropolitani, arcivescovi e vescovi del paese, compreso nella propria circoscrizione.

Nelle fonti storiche, *primates* vengono talora chiamati in senso generico i superiori ecclesiastici (Mansi, XXI, 121).

I. CENNI STORICI. – Il titolo di primate, nel sec. IV, è spesso attribuito al vescovo di Cartagine, che estendeva una vera giurisdizione su tutta l'Africa. Infatti il *Primas Carthaginensis* convocava concili generali in Africa e li presiedeva (cf. i Concili cartaginesi celebrati da 407 in poi); rivedeva in questi concili generali i concili provinciali; indicava agli altri vescovi il giorno della celebrazione della Pasqua; dirimeva le liti riguardanti i metropoliti (cf. Hefele-Leclercq, I, pp. 1199-1200). Tale giurisdizione venne a mancare con la decadenza della Chiesa africana e dal 1076 non se ne fa più menzione.

Gli altri primati in Occidente hanno probabilmente origine dalla nomina fatta dai Pontefici Romani, dal sec. IV in poi, di alcuni metropoliti (specialmente Arles e Tessalonica) come loro vicari. I poteri, concessi in origine alla persona, finirono con essere legati alla sede ed in tal modo, dietro riconoscimento implicito o esplicito dei Romani Pontefici, sono sorte le sedi primaziali di Arles, di Bordeaux, di Lione (sec. VI) nelle Gallie; di Canterbury in Inghilterra (sec. VII); di Armagh in Irlanda (sec. VIII); di Magonza, Salisburgo (sec. VIII) in Germania, di Toledo in Spagna; di Venezia per la Dalmazia (sec. XII), di Gran (Strigonia) in Ungheria; di Pisa per la Sardegna; di Malines nel Belgio (sec. XVI). I diritti dei primati, che peraltro non furono sempre e ovunque uniformi, erano quelli di consacrare i metropoliti o i vescovi, di visitare le diocesi, di ricevere appelli, ecc. In Francia, sebbene le s. p. siano state soppresse con il Concordato del 1801, è rimasto tuttavia il titolo di primate all'arcivescovo di Lione. In Oriente al titolo di primate corrisponde quello di esarca (v.).

II. DIRITTO ATTUALE. – Il Romano Pontefice, che è a capo di tutta la Chiesa, viene pure chiamato patriarca d'Occidente e primate d'Italia (cf. *Ann. Pont. 1952*, p. 27).

Secondo la vigente disciplina del CIC, quella del primate non è che una prerogativa d'onore, senza vera giurisdizione (can. 271); il primate ha diritto alla precedenza sopra gli arcivescovi, mentre segue i patriarchi (cann. 271, 208). Anche attualmente il Papa nell'inviare le encicliche o lettere apostoliche all'episcopato di tutto il mondo cattolico usa la formola: *Ad omnes Patriarcas Primates...* Il titolo di primate non è usato ufficialmente nella gerarchia ecclesiastica e nell'*Annuario Pontificio* non trovasi mai menzionato, se non per il Romano Pontefice.

BIBL.: M. Bouchner, *Die « Vita Chrodegangi » eine kirkenpolitische Tendenzschrift aus der Mitte des 9. Jahrhunderts zugleich eine Untersuchungen zur Entwicklung der Primatial und Vicariatsidee*, in *Zeitschrift d. Savigny-St. f. Rechtsgesch., Kan. Abt.*, 16 (1927), pp. 1-36; H. Schmidt, *Trier und Reims in ihrer verfassungrechtlichen Entwicklung bis zum Primatialstreit des neunten Jahrhunderts*, *ibid.*, 18 (1929), pp. 1-111; K. Hilgenreiner, *Primas*, in LThK, VIII, col. 475; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici. Historia institutorum*, I, Roma 1941, pp. 124-29. Guglielmo Felici

PRIMICERIO e SECUNDICERIO. - P. (*qui primus cerae seu matriculae erat inscriptus*), era in inizio colui che occupava l'ufficio più elevato in un determinato ordinamento e perciò era scritto per primo in testa ad una tavoletta cerata. Si conoscono vari che ebbero questo titolo; il più celebre è il p. del collegio dei notai (v.) della Chiesa romana ed era il 1º dei sette notai regionari; il s., il 2º.

Da distinguersi dal *protoscriniarius*, che pure presiedeva un collegio di notai, non però pontifici, ma della città di Roma. La prima memoria di una certa attendibilità sulla esistenza del p. si ha sotto Giulio I (341-52), dal *Lib. Pont.* (I, p. 205). Con tutta certezza poi il collegio dei notai regionari esisteva e vi presiedeva il *primicerius notariorum* nel sec. VI (il suo nome è ricordato in una iscrizione romana del 565; cf. G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*,

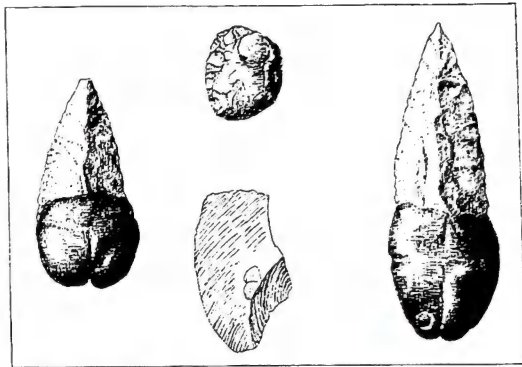
I, Roma 1888, n. 1098). La conferma si ha poco dopo, sotto Gregorio I (cf. P. Hinschius, *Kirchenrecht*, I, Berlino 1869, p. 384, n. 2). S. Agostino dedica il suo *Enchiridion de fide, spe et caritate* a Lorenzo p. (G. B. De Rossi, *De origine scrinii*, Roma 1886, p. XXXI, n. 2) e l'opera del poeta Aratore (544) fu da papa Vigilio affidata a Surgenzio p. (PL 68, 55).

Sotto di lui era il *secundicerius*, di cui è fatta menzione nel 526 (*Epistola de ratione Paschae*: PL 67, 512). L'una e l'altra dignità esistevano anche nella Cancelleria imperiale (H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre*, I, 2ª ed., Lipsia 1912, p. 187 sgg.) e si riscontra non solo nella Chiesa romana, ma anche in altre Chiese, come ad Alessandria, Costantinopoli, Ravenna (Concilio Efesino, a. 431, Calcedonese, a. 451; Mansi, IV, 1127; VI, 983; H. Bresslau, *op. cit.*, p. 194 sg.)

Il p. fu anche una dignità o un semplice ufficio capitolare, istituito specialmente per ammaestrare diaconi e chierici (X, I, 25 *de officio primicerii*). Sussiste ancora qua e là anche oggi nei Capitoli, più spesso come dignità, ordinariamente la terza dopo l'arcidiacono e l'arciprete, qualche volta anche la prima a norma delle diverse Costituzioni. Il p. nelle Confraternite o Arciconfraternite è spesso il titolo di chi ha in esse funzioni direttive; anche qui per determinazioni concrete occorre ricorrere alle singole Costituzioni o Regolamenti.

Il p. era una specie di primo ministro dei sommi pontefici (H. Bresslau, *op. cit.*, pp. 194, 209) e nella vacanza reggeva la Chiesa di Roma con l'arcidiacono e l'arciprete (*Liber Diurnus Rom. Pontificum*, form. 59, 61, 62, 63, ed. Th. v. Sickel, Vienna 1889, pp. 49, 53-57, 58).

Nella Cancelleria apostolica era il prefetto della Cancelleria stessa. Dal tempo di Adriano I (771-95) molti rescritti hanno il *Datum* del p. o del s. (H. Bresslau, *op. cit.*, p. 209 sg.). Queste funzioni costituiscono l'inizio della Dataria (v.); ma dal sec. IX in poi passarono ad un ufficiale apposito, che si chiamò bibliotecario e poi cancelliere, quindi vice-cancelliere (v. CANCELLERIA). Da allora in poi decresce l'importanza delle due dignità, che vengono ricordate fino al 1195. Il titolo di p. l'ebbe anche il capo dei difensori od avvocati (v.) della corte pontificia (*primicerius defensorum*). E inoltre si trovano un *primicerius domesticorum et protectorum*, un *primicerius cubiculi* ed altri catalogati sommariamente dal Du Cange (*Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. A. L. Henschel, VI, Parigi 1938, p. 4978).

BIBL.: G. Viviano Buonaccorsi, *Antichità ed eccellenza del protonotariato apostolico partecipante*, Faenza 1751; P. L. Galletti, *Del p. della S. Sede Apostolica e di altri ufficiali maggiori del S. Palazzo Lateranense*, Roma 1776, pp. 1-107; B. Kurtscheid, *De quibusdam praelatis Romanae Curiae*, in *Apollinaris*, 8 (1935), pp. 64-67; A. van Hove, *De rescriptis*, Malines-Roma 1936, pp. 13-15, nn. 9-11; H. Leclercq, *Primicier*, in DACL, XIV, coll. 1179-81. Giuseppe Palazzini

(dis. A. Zanelli)

PRIMITIVI - Coltelli di pietra (*a destra e a sinistra*), finemente scheggiati e con i margini dentellati, usati per la subincisione, adoperati dagli indigeni Boorungoo di Kimberley, Australia nord-occidentale; *al centro*: schegge litiche taglienti usate per circoncidere i giovani, raccolte presso i Peedong, Alto Murchinson, Australia occidentale - Roma, Museo preistorico etnografico « L. Pigorini ».

PRIMITIVI. - Fin verso il 1860 era ancora viva la questione del « regresso » o « degenerazione », ossia se i popoli primitivi, che allora si chiamavano « selvaggi », dei quali si avevano ormai documenti così abbondanti, si dovessero considerare come resti di popoli decaduti (teoria della degenerazione) oppure come popoli il cui sviluppo culturale aveva subito un arresto (teoria della stasi).

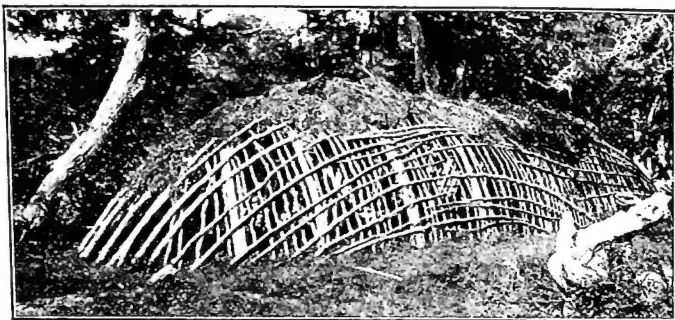
SOMMARIO: I. Le culture primitive. - II. La cultura originaria. - III. Le culture primarie. - IV. Le culture secondarie. - V. Le culture terziarie. - VI. La diffusione delle culture nelle diverse parti del mondo.

I. LE CULTURE PRIMITIVE. - Da vari decenni J. Boucher de Perthes faceva scavi nella valle della Somme dove aveva trovato resti di manufatti litici (coltelli, asce ed altri utensili) anteriori a qualsiasi in formazione scritta sugli abitanti di quelle regioni, resti che egli considerava appartenenti ad un uomo preistorico.

Visti inutili i tentativi di convincere i geologi francesi dell'importanza dei suoi risultati, nella primavera del 1859 invitò Sir Charles Lyell, che era allora la più grande autorità in geologia, a visitare i suoi scavi. Questi riconobbe l'importanza dei risultati del Boucher de Perthes e si schierò dalla sua parte. Un così autorevole appoggio decise l'accettazione nel campo scientifico dei risultati del Boucher de Perthes e diede impulso a numerosi scavi in tutti i paesi d'Europa dai quali uscì sempre più confermata l'esistenza dell'uomo preistorico. Così era risolta la questione dei p. Essi si dovevano considerare come popoli che avevano subito una stasi nel loro sviluppo. A maggior conferma di tale conclusione, nei numerosi scavi, fatte rare eccezioni, non si sono trovate, tra i p., tracce di culture più elevate. E non poteva nemmeno ammettersi l'obiezione che si trattasse di civiltà regredite per causa di un ambiente geografico poco favorevole, come la mancanza di metalli, di piante adatte alla confezione delle stoffe, di animali domestici, perché spesso l'ambiente sarebbe stato favorevole allo sviluppo.

(da M. Gusinde, Die Yamana, Mödling presso Vienna 1937, fig. 15)

PRIMITIVI - Forma di abitazione nelle popolazioni appartenenti alle culture originarie. I Vedda generalmente non costruiscono capanne ma si riparano sotto rocce - Isola di Ceylon.

Più tardi l'archeologia e la linguistica avrebbero ancora confermato l'esistenza dell'uomo preistorico. Anche nelle mi-

(da M. Gusinde, Die Yamana, Mödling presso Vienna 1937, fig. 15)
PRIMITIVI - Esterno della capanna dove avvengono le iniziazioni - Yamana.

gliori condizioni, i resti di antiche civiltà non risalgono più indietro del V millennio a. C. ma quasi sempre scendono dal III al I e anche più sotto. Al di là di questi limiti cronologici gli scavi forniscono solo una documentazione preistorica.

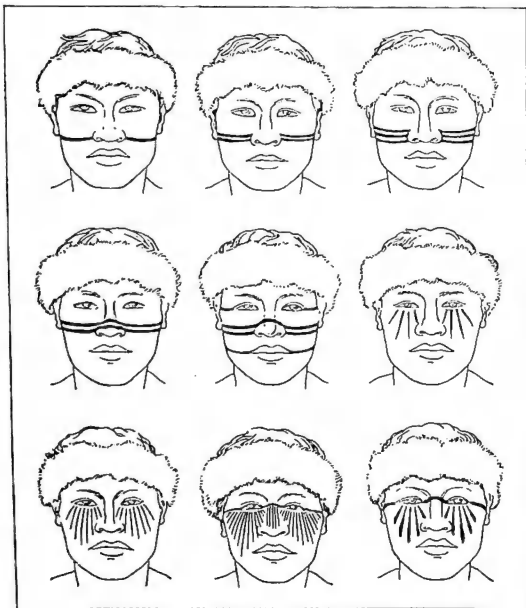
Si conoscono ora le fasi di sviluppo delle lingue dei popoli giunti ad un alto grado di civiltà (Indo-Europei, Semiti, Camiti, Uralo-Altaici e altri ancora) almeno dai primi documenti della scrittura in poi; ma nessun punto di questo sviluppo può essere posto come base delle lingue dei popoli primitivi. Anche quando si può stabilire una parentela sicura tra lingue dei p. e lingue dei popoli con grande civiltà – come per le lingue camitiche dell'Africa settentrionale e orientale rispetto all'antica lingua egiziana o come le lingue dei popoli del Tibet e della Birmania rispetto al cinese – le lingue primitive hanno sempre forme più arcaiche delle più antiche forme delle lingue dei popoli di grandi civiltà, oppure le due forme sono tali che possono essere solo derivate da una forma comune, più antica dell'una e dell'altra. Onde si vede che anche in questi casi il punto di irradiazione delle lingue parenti è anteriore alla formazione delle grandi culture. L'ipotesi delle degenerazioni diventa ancora più insostenibile se si pensa alle molte lingue di popoli primitivi le quali non hanno la più lontana relazione con le lingue dei popoli giunti a una grande civiltà.

I popoli primitivi sono dunque popoli che hanno subito una stasi nel loro sviluppo. Ma ciò non significa che non abbiano avuto uno sviluppo e siano assolutamente senza storia. Anch'essi hanno elementi culturali (utensili, armi, uso del fuoco, lingua, istituzioni familiari, sociali, etiche e religiose) che dimostrano intelligenza, pensiero, sviluppo, forza creatrice, ossia civiltà: i p. sono popoli di scarsa civiltà, poveri di storia, relativamente primitivi, ma non senza civiltà, senza storia, assolutamente primitivi. Nessun popolo è allo stato puramente naturale, tutti hanno avuto una forza creatrice e formato una certa civiltà ma ad un dato punto si sono fermati nel loro sviluppo (per le condizioni che hanno favorito tale arresto, v. ETNOLOGIA. Per una trattazione più profonda del progresso e regresso dei p., cf. W. Schmidt e W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924, p. 41 sgg.).

Il concetto di p. assume così un valore molto diverso da quello che gli è attribuito comunemente. Non è facile, anzi è impossibile, formulare un criterio assoluto in base al quale si possa includere una popolazione o una cultura nel concetto di « p. ». Però forse nessuna invenzione ha avuto un'influenza così profonda sul pensiero dell'uomo e sullo sviluppo della civiltà come la scrittura (v.). Questa invenzione ha avuto un'influenza decisiva nella storia dell'umanità ed ha portato le culture ancora povere al grado di grandi culture. Perciò la scrittura è la divisione più comprensiva che si possa fare della civiltà umana. Al primo periodo appartengono i popoli senza la scrittura, che chiameremo «p.», caratterizzati da un pensiero ancora ingenuo; al secondo i popoli con la scrittura, caratterizzati da un pensiero critico e riflessivo (v. ETNOLOGIA).

Prima di esporre le caratteristiche delle varie culture si ricordi che il concetto base dell'etnologia moderna è il metodo storico, il quale cerca in un primo tempo di raccogliere il maggior numero di informazioni sui p., raggruppa quindi le popolazioni che hanno un fondo culturale uguale in *aree* o *cicli culturali* che sono chiamati *culture* e finalmente si domanda se popolazioni spesso separate da grandi distanze ma con un fondo culturale simile non siano state una volta unite. Le somiglianze non sono più spiegate accettando senz'altro la convergenza, per cui oggetti o istituzioni uguali sarebbero sorti indipendentemente in diverse parti del mondo, ma si cerca di scoprire se non ci siano state emigrazioni dei diversi popoli o almeno degli elementi culturali che presentano somiglianze. Difatti il metodo storico ha dimostrato che anche nelle società primitive molti mutamenti sono avvenuti in seguito a immigrazione e non per uno sviluppo intrinseco. Il contatto fra tribù diverse ha dato origine a mescolanze diverse di culture (v. ETNOLOGIA).

II. LA CULTURA ORIGINARIA. – La denominazione di « cultura originaria » va intesa non nel senso assoluto di cultura primordiale – cultura che non è accessibile direttamente ma solo per induzione – ma nel senso della cultura più arcaica etnologicamente constatabile. A questa appartengono i popoli che vivono per lo più in regioni difficilmente accessibili, come i Pigmei che abitano ai margini delle foreste del Congo.

Vivono in piccoli gruppi, lontani gli uni dagli altri, con ciò che offre loro la natura: caccia e raccolta. Non praticano l'agricoltura e non allevano il bestiame; si riparano dalle intemperie costruendo capanne oppure semplici paraventi o ripari di frasche. Il vestito si riduce a

(da M. Gusinde, Die Yamana, Mödling presso Vienna 1937, p. 861)
PRIMITIVI - Iniziandi con il volto dipinto - Yamana.

un perizoma. L'arco a sezione trasversale rotonda è la loro arma; vivendo nella foresta utilizzano il legno per fabbricare gli utensili che servono alla loro vita quotidiana; onde si può parlare di un'età del legno anteriore all'età della pietra. Riconoscono un Essere Supremo creatore del mondo, concepito come padre e protettore della morale. Questo Dio abita generalmente in cielo e riceve sacrifici di primizie. La magia, l'animismo e il culto dei morti sono poco sviluppati. La famiglia è fondata sulla monogamia, con parità di diritti tra l'uomo e la donna. Riconoscono la proprietà privata degli utensili, delle armi, degli ornamenti e degli attrezzi, ossia di tutto ciò che è frutto del lavoro individuale. Il terreno su cui vanno a caccia, pescano e raccolgono appartiene invece al gruppo. Non hanno capi tribù, non tirannia; la vera autorità è quella del padre di famiglia; c'è già una forma di Stato, ma ancora molto debole, tanto che in caso di omicidio, se le famiglie non giungono ad un accordo, la vendetta di sangue spetta ai parenti dell'ucciso e non allo Stato.

(fot. Fides)

PRIMITIVI - Feticci in pietra raffiguranti la divinità della caccia: Kaliwe il Piccolo cacciatore - Missione francescana di Lulua-Katanga, Congo belga.

Possono ancora esser inclusi in questa cultura, secondo la scuola storico-culturale, i Negriti, i Boscimani e gli abitanti della Terra del Fuoco benché abbiano già un'organizzazione sociale più complessa, in quanto che i giovani e le ragazze, prima di entrare a far parte della società, devono subire un'iniziazione, la quale ha un carattere pedagogico e morale, durante la quale sono insegnati agli iniziandi i precetti che devono osservare (v. INIZIAZIONE DELLA GIOVENTÙ). I Tasmaniani, ora estinti, gl'Indiani della California centrale, le popolazioni più primitive dell'Australia, gli Eschimesi delle regioni artiche rappresentano ancora un ulteriore sviluppo perché, pur vivendo di raccolta, di caccia e di pesca, cominciano a utilizzare anche la pietra come strumento e anzi le popolazioni dell'Australia e della Tasmania la lavorano. Anche l'inizio della lancia appartiene a questo periodo; quest'arma è dapprima molto semplice; nelle culture più primitive dell'Australia si usa il *bùmerang*, arma da getto, e lo scudo, di forma molto rozza, chiamato scudo-bastone perché, più che uno scudo vero e proprio, è un semplice bastone che serve a parare i colpi della clava. Cominciano le prime manifestazioni del tatuaggio fatto con cicatrici; le capanne hanno la forma di un alveare rotondo. Comincia pure la poligamia.

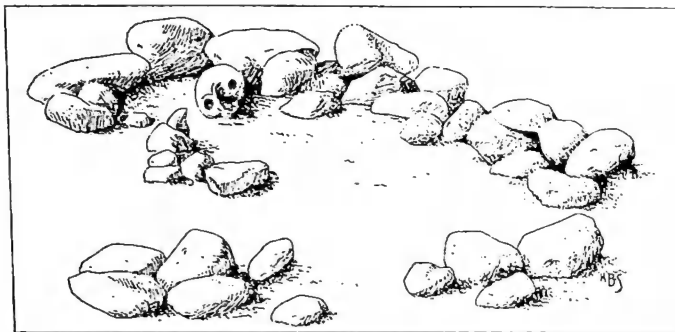
III. LE CULTURE PRIMARIE. – Dalle culture originarie si formano culture più complesse note con il nome di culture primarie. Questo sviluppo avviene in due forme diversissime che si differenziano soprattutto nell'aspetto sociologico : se la donna ha la parte più importante nella società si origina il matriarcato, se passa in seconda linea di fronte all'uomo sorge il patriarcato. La prima forma è caratteristica delle popolazioni che passano dallo stato primitivo all'agricoltura, la seconda si svolge tra i popoli la cui economia è fondata sulla caccia e sul bestiame.

Una delle più antiche manifestazioni del matriarcato è, sotto l'aspetto sociologico, il sistema di due classi matrimoniali tra le quali vige l'esogamia. La donna comincia a lavorare la terra con un piccone, la casa è ad angolo retto, la clava, nelle forme più diverse, è l'arma caratteristica di questa cultura, lo scudo assume dimensioni più larghe. La ceramica a orlatura è fatta dalle donne e i primi cestini sono intrecciati nello stesso modo. I tessuti sono di scorza d'albero, le barche di assi, i tamburi di legno spaccato. Altre caratteristiche di questa cultura sono il flauto a più canne e l'arco musicale. Oltre la divisione della tribù in due classi matrimoniali esogamiche, si riricordano ancora, fra le caratteristiche di questa cultura, la derivazione della discendenza in linea matriarcale e, forse, anche il cannibalismo. Nella religione si sviluppano la mitologia lunare, il culto dei teschi e dei morti, i balli durante i quali sono portate maschere e la sepoltura a due fasi. Sempre dalle culture originarie si sviluppano due altre culture nelle quali predomina il patriarcato.

Nel totemismo la caratteristica sociologica essenziale è che la tribù deriva da un animale (questo è il caso più comune) o da una pianta, talvolta anche da un corpo (luna, acqua) il quale perciò diventa *tabu*. Nella tribù totemista la caccia è molto più sviluppata che nelle culture originarie, si organizzano grandi cacce alle quali partecipa tutta la tribù e le armi sono molto più perfezionate. Esse sono soprattutto a punta (lance, spade, pugnali). La lancia è gettata con una frombola, la casa è rotonda con il tetto a comignolo. Il vestito consiste in una cintura larga e dura e in un fodero attorno al pene. I totemisti si colorano tutto il corpo o almeno alcune parti di rosso e portano molti ornamenti, soprattutto collane, orecchini e dischi rotondi. L'ascia è caratterizzata dal fatto che la lama è inserita direttamente nell'estremità più grossa di un ramo. I totemisti lavorano molto il legno facendo piatti ovali, appoggiatesta, su cui scolpiscono figure, specialmente di animali. L'ornamentazione è rettilineare disposta a fasce; il canotto è costruito svuotando un tronco d'albero e i remi sono a forma di lancetta. Come strumento musicale va ricordato il flauto semplice. La sociologia delle popolazioni totemiste è caratterizzata dal legame sociale con il *totem* e dalla iniziazione nelle tribù riservata solo ai giovani e accompagnata da pratiche dolorose. La discendenza è regolata soltanto in linea patriarcale; i membri dello stesso *clan*, che hanno quindi lo stesso *totem*, non possono sposarsi. La religione è soprattutto mitologia solare con un forte sviluppo della magia. Sembra che i morti non siano sepolti ma esposti al sole; con il totemismo incomincia forse la mummificazione.

Anche nella cultura dei nomadi pastori la casa ha originariamente una forma rotonda. La pietra è poco usata e gli oggetti sono soprattutto di legno e di osso. L'economia è fondata sull'allevamento del bestiame; il latte e il sangue costituiscono il nutrimento essenziale di queste popolazioni. I recipienti, e originariamente anche le barche, sono per lo più di cuoio; l'arco è riflesso e viene anche chiamato, dalla sua provenienza, arco asiatico; si adopera anche la lancia con la punta di osso e fornita di uncini. Si formano grandi famiglie in cui si rafforza sempre più l'autorità del capo. Il monoteismo delle culture originarie si mantiene relativamente puro.

IV. LE CULTURE SECONDARIE. – A un terzo gruppo, risultante dalla mescolanza di culture primarie, appartengono le culture secondarie.

L'economia, la sociologia e la religione si svi-

(da *Report of the fifth Thule Expedition 1921-24*, V, Copenaghen 1929, p. 301, fig. 112)
PRIMITIVI - Forme di sepoltura e riti funebri. Il cadavere è deposto nel suolo circondato da un anello di pietre e ricoperto da una pelle. Eschimesi Caribou - Baia di Hudson.

luppano e si trasformano. Nel matriarcato, a contatto con altre culture, sorgono grandi famiglie ma la discendenza resta in linea matriarcale. La casa è ancora rettangolare ma assume dimensioni più grandi per raccogliere tutta la discendenza; spesso è appoggiata su pali (palafitte). Le armi di questa cultura sono l'arco a sezione trasversale piatta e lo scudo che è appeso alla spalla; si usano anche piccoli archi e piccole frecce per estrarre sangue dalle bestie. Comincia l'uso del tabacco e del *betel*. Il canotto, sempre costruito con assi, si perfeziona; si usano remi che somigliano a grucce; per passare da un posto all'altro delle palafitte, si costruiscono ponti pensili. In questa cultura sono caratteristici piccoli tamburi di legno che hanno la forma di un orologio a polvere, e pettini; nel tatuaggio si usano sostanze colorate. Si formano regolari ginecocrazie. Alla prima mestruazione le ragazze sono iniziate dalla madre. Si sviluppano sempre più la magia e il feticismo; gli antenati e gli spiriti sono rappresentati in posizione rannicchiata.

Le culture patriarcali sembrano più portate alla specializzazione e, almeno nelle manifestazioni della loro cultura materiale, sono spesso differenti. Si ricorda specialmente il ciclo culturale austronesiano o malese-polinesiano e il sudanese. Hanno in comune la formazione di classi sociali, la tendenza a una monarchia assoluta e al politeismo. La cultura materiale invece è molto diversa poiché i malesi-polinesiani abitano su isole e sono quindi navigatori mentre i sudanesi abitano all'interno di un continente.

I nomadi pastori hanno la tendenza a sovrapporsi ad altri popoli e dominarli.

V. LE CULTURE TERZIARIE. – Base delle grandi civiltà svoltesi nelle diverse parti del mondo, sono dovute a mescolanze di culture primarie e secondarie e si differenziano da queste perché hanno sviluppato la scrittura e la letteratura. Si possono distinguere tre grandi complessi culturali : l'asiatico, l'americano e l'europeo. Il primo comprende il ciclo culturale cinese, giapponese e indiano, il secondo le culture dell'America centrale (Nahua e Maya) e meridionale (Cauca, Chibcha, Juha, Aymara). Il terzo sta all'inizio della nostra civiltà e si spinge anche in tempi storici.

VI. LA DIFFUSIONE DELLE CULTURE NELLE DIVERSE PARTI DEL MONDO. – 1. *Regioni artiche*. – Il ciclo culturale artico è diffuso nell'America (Groenlandia) e nell'Asia settentrionale. Era in origine una cultura originaria alla quale si sono mescolati molti elementi estranei. L'ambiente richiede una larga utilizzazione delle ossa nella fabbricazione delle armi e degli utensili (v. ETNOLOGIA).

2. *America*. – Solo nella California ci sono ancora culture originarie, mentre tutta l'America settentrionale è il risultato di una mescolanza di matriarcato e di totemismo che è forte specialmente a nord-ovest. A sud comincia a farsi sentire l'influenza della cultura messicana che si è sviluppata nell'America centrale, mentre nelle isole accanto si è fatto sentire fortemente il matriarcato posteriore. Nella parte più meridionale dell'America del sud sono gli abitanti della Terra del Fuoco i quali appartengono ancora a una cultura originaria. Procedendo verso il nord, seguono culture del matriarcato anteriore e del totemismo, e, a nord-est, del matriarcato posteriore. A nord e a nord-ovest, si estendono le grandi culture del Perù e della Colombia.

3. *Melanesia*. – Nella Melanesia è una grande mescolanza di culture. La maggior parte della Melanesia settentrionale è occupata da popolazioni con matriarcato posteriore. Nel sud ci sono culture totemiste in mezzo alle quali si sono incuneate culture matriarcali anteriori.

4. *Polinesia, Micronesia e Indonesia*. – Queste isole formano in un certo senso un complesso culturale unito, che è chiamato austronese ed è il risultato della fusione di culture patriarcali e matriarcali.

5. *Australia e Tasmania*. – Nel sud-est dell'Australia ci sono culture originarie o almeno ad esse molto vicine; nella parte orientale una cultura del matriarcato anteriore e a nord il totemismo. I Tasmaniani sono scomparsi da parecchi decenni; sembra che la loro cultura fosse molto vicina alle culture originarie.

6. *Africa*. – Nell'Africa ci sono diversi gruppi di popolazioni che hanno conservato molti elementi arcaici ; i Pigmei ai margini delle foreste dell'Africa centrale i quali sono i rappresentanti più genuini della cultura originaria; a sud (regione Kalahari) i Boscimani che rappresentano già una fase più evoluta. Le popolazioni situate lungo il Nilo (Nilotici) e altre ancora hanno conservato elementi culturali arcaici. Il matriarcato ha una parte preponderante nel Congo e nell'Africa occidentale. A nord-est ci sono nomadi pastori (Somali, Galla e altre tribù) mentre a nord ci sono lineamenti di matriarcato. Nel Sudan e nell'Abissinia si sono sviluppate grandi culture.

7. *Asia*. – Come in tutte le altre parti del mondo a sud ci sono culture originarie (i Semang di Malacca e gli abitanti delle isole Andamane). Nell'India ulteriore e anteriore e nella Cina meridionale ci sono popolazioni matriarcali; nel centro e ad occidente culture di pastori. Il resto del grande continente, fuorché le popolazioni artiche già ricordate, è occupato da popoli che hanno sviluppato grandi culture (India, Cina, Giappone).

BIBL.: si rimanda alla copiosa bibliografia di ESOGAMIA; ETNOLOGIA; FAMIGLIA, II. *Nell'etnologia*, e in modo particolare alle opere ricordate nei sotto paragrafi « Autori storico-culturali » e « Monografie, manuali, trattati, enciclopedie ». Cf. anche : G. Schmidt, *Critères pour établir la position ethnologique des cercles culturels les plus anciens*, in *Settimana internazionale di etnologia religiosa* (IV Sess., Milano 1925), Parigi 1926, p. 126 sgg. e la buona appendice: *Les cercles culturels* (con carte) nella stessa *Settimana*, p. 341 sgg. Per un'illustrazione più particolareggiata degli elementi culturali che si riferiscono prevalentemente all'economia e all'arte v.: R. Boccassino, *Il Regio Museo preistorico-etnografico « Luigi Pigorini » di Roma* (con 162 illustrazioni), in collaborazione con P. Barocelli e M. Carelli, Roma 1937. La diffusione delle culture etnologiche e preistoriche è tracciata nell'Atlante che correda l'opera del p. W. Schmidt, *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, Heidelberg 1926 (carta VIII, *Die ethnologischen Kulturkreise*). Come carta storico-culturale è ancora la migliore benché in vari punti dovrebbe essere rivista ed aggiornata. La distribuzione geografica delle tribù è indicata nelle carte etnografiche dell'Africa, dell'America e dell'Asia alle voci corrispondenti dell'*Enc. Ital.* (I e II). Le carte furono delineate da R. Biasutti. Per l'Australia v. la carta riprodotta da R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, Torino

1948, p. 405. Si vedano ancora le voci e le carte etnografiche dell'*Enc. Ital.*

Renato Boccassino

PRIMIZIE (DIRITTO): v. DECIME; OBLAZIONI.

PRIMIZIE. - Prelevamento fatto sui primi frutti del suolo, sacri al Signore come i primogeniti, da offrire al Tempio, dopo l'entrata in Canaan, in segno di grato riconoscimento del supremo dominio e protezione di Jahweh sul paese.

L'ebraico specifica: *bikkûrîm* (Volg. *primitiae*) i primi frutti maturi dei campi e degli alberi; e *rē'šîth bikkûrê ha-'ădhāmāh* (=l'accadico *rēšēti*), in greco ἀπαρχαί τῶν πρωτογεννημάτων τῆς γῆς: *Ex.* 23, 19; *Ez.* 44, 30; ecc., il meglio di tali frutti.

Il popolo in quanto tale doveva offrire le prime spighe nella Pasqua (*Lev.* 23, 10-14), nella Pentecoste due pani formati con pasta lievitata delle nuove spighe da bruciare sull'altare con due agnelli (*ibid.* 23, 15-20). Per le offerte delle p. da parte dei singoli Israeliti, nessuna determinazione circa la quantità e il tempo. La legge si riferiva in genere a tutti i primi frutti del campo e degli alberi del paese d'Israele, cui si aggiungevano gli antichi territori di Sehon (*Deut.* 2, 32-37), di Og (*ibid.*, 3, 8 sgg.) e più tardi della Siria conquistata da David. Si estese quindi ai frutti dei nuovi alberi: nel quarto anno essi dovevano essere consacrati interamente a Jahweh, solo al quinto anno l'Israelita poteva goderne (*Lev.* 19, 23 sg.); ai primi pani di ogni nuova pasta (*Num.* 15, 20 sg.; *Ez.* 44, 30; cf. il trattato *Ḥallāh* della Mišnāh); alla prima tosatura d'ogni pecora (*Deut.* 18, 4).

Tutte le p. spettarono sempre ai sacerdoti (*Num.* 18, 13.19; *Deut.* 18, 4; *Neh.* 10, 36[37]; *Ez.* 44, 30). Nessuna offerta è così attestata e raccomandata come questa delle p. (*I Sam.* 2, 29; *II Par.* 31, 5: Ezechia la rimette in onore; *Neh.* 10, 36: è ripresa dopo l'esilio; *Ez.* 44, 30; *Mal.* 3, 8; *Tob.* 1, 6; *Prov.* 3, 9; *Eccli.* 7, 34 [31]; 35, 10; *I Mach.* 3, 49). I rabbini posteriori, basandosi su *Deut.* 8, 8, determinarono l'offerta delle p. nei sette frutti comuni della Palestina: frumento, orzo, uva, fichi, melograno, olio e miele. Dovevano essere di prima scelta e freschissimi, salvo l'uva e i fichi, che potevano essere anche secchi, se portati da lontano. E fissarono la quantità dell'offerta, tra 1/40 e 1/60 (s. Girolamo, *In Ezechielem*, 45, 13 sg.: PL 25, 451). L'offerta al Tempio (*Deut.* 12, 6 sgg.) aveva un suo rito (*ibid.*, 26, 1-11); le p. disposte in un cesto erano deposte dinanzi a Jahweh. Determinazioni accurate si trovano nel trattato *Bikkûrîm* della Mišnāh sulla materia del cesto e sulla disposizione in esso delle p. Ordinariamente si formavano delle schiere; il capo della comitiva dava il segno della partenza recitando *Ier.* 31, 6; per via si recitava *Ps.* 122 (121); all'ingresso del Tempio, ciascuno prendeva il suo cesto e lo portava dentro cantando *Ps.* 150, cui rispondevano i leviti con *Ps.* 30 (29). Nell'atrio dei sacerdoti, un movimento a bilancia innanzi ed indietro verso l'altare simboleggiava l'offerta del cesto a Jahweh, mentre si recitava la formola prescritta (*Deut.* 26, 3-10).

In senso traslato, Israele è detto «p. di Jahweh» (*Ier.* 2, 3). Nel Nuovo Testamento, son detti p. i primi convertiti (*Rom.* 16, 5; *I Cor.* 16, 15; *Iac.* 1, 18); i vergini che seguono l'agnello (*Apoc.* 14, 4). Lo stesso Cristo è «p. dei dormienti» (*I Cor.* 15, 20. 23). I cristiani possiedono «le p. dello Spirito» (*Rom.* 8, 23), in quanto la vita della Grazia è la stessa vita della gloria incominciata qui in terra, per perpetuarsi in cielo.

BIBL.: E. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Parigi 1901, p. 421 sgg.; G. B. Gray, *Numbers*, Edimburgo 1903, pp. 224-29; O. Eissfeld, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, Lipsia 1917; K. Albrecht, *Bikkurim-(Erstlinge), Text, Übersetzung und Erklärung*, Giessen 1922; A. Miller, *Erstlinge*, in LThK, III, col. 773 sg.; A. Clamer, in *La Ste Bible* (ed. L. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 39 sg., 71, 150, 169-72, 352 sg., 674 sgg.

Francesco Spadafora

(fot. Gab. fot. naz.)

PRIMO E FELICIANO, santi, martiri - Decorazione musiva dell'abside dove papa Teodoro (642-49) depose i corpi dei due Martiri - Roma, chiesa di S. Stefano Rotondo.

«PRIMO DIE QUO TRINITAS». - Inno del Mattutino dell'ufficiatura ordinaria della domenica; di autore ignoto; s'incontra in manoscritti del sec. IX (C. Dreves - C. Blume, *Anal. hymn.*, LI, Lipsia 1908, pp. 24-26).

Celebra le grandezze del giorno consacrato al Signore. Poiché l'inno era destinato all'Ufficio della notte esso invita i fedeli ad interrompere il sonno per innalzare la lode al Signore affinché sia più propizio alle nostre suppliche, ci purifichi dalle impurità e ci renda degni della patria celeste.

BIBL.: S. G. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire*, Parigi 1874, I, pp. 21-38; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 1-6; F. Vanderstuif, *Les hymnes de l'Ordinaire du Bréviaire romain*, Parigi 1912; p. 56; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 52.

Silverio Mattei

PRIMO e FELICIANO, santi, martiri. - Sono commemorati nel *Martirologio geronimiano* il 19 giugno come sepolti in arenario al XV miglio della Via Nomentana. A quel giorno sono ricordati nel *Sacramentario gelasiano* di S. Gallo (sec. IX).

Sul loro sepolcro fu costruita una basilica di cui A. Bosio vide le rovine. Il papa Teodoro (642-49) trasferì i loro corpi nella chiesa di S. Stefano Rotondo sul Celio dove fu eseguito il musaico che li rappresenta in abito militare. Secondo la *Passio*, leggendaria, scritta prima della traslazione di Teodoro, P. e F. sarebbero stati arrestati e decapitati durante la persecuzione di Diocleziano.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 332; *Acta SS. Junii*, II, Parigi 1867, pp. 148-53; *Martyr. Hieronymianum*, p. 311; *Martyr. Romanum*, p. 230; R. Valentini - G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, ivi 1942, p. 152 sg.

Agostino Amore

PRIMOGENITO. - Ogni maschio che era il primo parto (ebr. *bĕkhôr*, che ha come sinonimo *péṭer réḥem*, reso esattamente dalla Volgata «qui aperit vulvam»), uomo o animale, era sacro al Signore nella Legge mosaica (*Ex.* 13, 2. 12. 15; 22, 29 sg.; 34, 19 sg.). Tale consacrazione era legata alla distruzione dei p. egiziani (*ibid.* 13, 14 sg.; *Num.* 3, 13; 8, 17).

L'*Esodo* contempla la possibilità del riscatto del p. dell'asino, mediante il sacrificio di un agnello (*Ex.* 13, 12 sg.; 34, 20). Il *Levitico* (27, 27) prescrive il riscatto di ogni animale impuro secondo l'apprezzamento del sacerdote; il prezzo è devoluto al santuario. In *Num.* 18, 15-19 Jahweh trasmette tutti i suoi diritti sui p. ai sacerdoti, cui spettano integralmente; adattazione, sembra,

posteriore allo stesso *Deut.* 15, 19-23, dove le carni dei p. offerti in sacrificio pacifico erano consumate, per la parte loro spettante, dagli stessi offerenti. Il *Deuteronomio* (*ibid.*) adatta la legislazione del deserto alla nuova condizione di Israele in Canaan. Così, mentre in *Ex.* 22,29 l'immolazione dei p. era prescritta per l'ottavo giorno dalla nascita, nel *Deuteronomio* deve compiersi durante il primo anno, p. es., in occasione di un pellegrinaggio all'unico santurio. I p., essendo sacri a Jahweh, non possono nel frattempo essere adibiti per i lavori dei campi o sottoposti alla tosatura. Il trattato mišnico *Běkhôrôth* offre le interpretazioni e determinazioni giudaiche su questa legge.

Per i p. dell'uomo Jahweh sancì il riscatto (*Ex.* 13, 13; 34, 20) fissato in 5 sicli d'argento (*Num.* 3, 47; 18, 15 sg.); la sostituzione dei leviti, al momento della loro costituzione, tenne luogo del riscatto per altrettanti p. israeliti (*Num.* 3, 11 sgg. 41-51). In tale occasione, il Signore devolvette la somma del riscatto ai sacerdoti, che con i leviti erano esenti da tal legge. I p. degli animali dovevano essere immolati a Jahweh se puri, uccisi se impuri.

Non c'è nella Tôrāh alcun obbligo di presentare al Tempio il p. degli uomini, per il riscatto; quest'uso prevalse dopo l'esilio (*Neh.* 10, 36); e si approfittava della visita al Tempio che la madre doveva fare (*Lev.* 12, 2-8), per l'altra legge della purificazione. La S.ma Vergine si conformò al pio uso vigente (*Lc.* 2, 22). I Giudei rimasero fedeli alla prescrizione del riscatto del p. anche dopo la distruzione del Tempio. Al 31° giorno dopo la nascita, i genitori invitavano un sacerdote al banchetto e gli davano i 5 sicli. Gesù è detto p. di Maria (*ibid.* 2, 7) secondo l'uso ebraico, che prescinde affatto dalla nascita di altri figli (cf. s. Girolamo, *Contra Helvidium*, 101); ciò è comprovato dall'uso di πρωτότοκος nell'iscrizione trovata nel 1922 presso Tell el-Jehudijjeh in Egitto. Nella poligamia potevano darsi più p.; il p., in rapporto al padre, « primizia della sua forza » (*Gen.* 49, 3 ; *Deut.* 21, 17), nelle antiche famiglie aveva un posto di privilegio sui fratelli; ereditava una doppia porzione e il posto del padre a capo della stirpe; privilegio che poteva essere perduto (Esaù, Ruben) o trasferito dal padre su altro figlio (*Deut.* 21, 15 sgg.). Per tale diritto (ebr. *běkhôrāh*) cf. *Gen.* 25, 31-34; 27, 36; 43, 33, ecc.; *Hebr.* 12, 16: τὰ πρωτοτόκια. I p. erano oggetto del più grande affetto (cf. *Gen.* 22, 2. 12. 16; *Ios.* 6, 26; *II Reg.* 3, 27; *Zach.* 12, 10). Dio pertanto chiama Israele « suo p. » (*Ex.* 4, 22 sg.; *Eccli.* 36, 14; cf. *Ier.* 31, 9). E « figlio prediletto » (*Lc.* 20, 13 : ἀγαπητός) equivale a figlio unico (*Mc.* 12, 6 : cf. M.-J. Lagrange, *Ev. selon st Luc*, 3ª ed., Parigi 1927, p. 509).

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 2ª ed., Lipsia 1898, p. 253 sgg.; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, p. 342 sg.; III, ivi 1930, pp. 215-23; J. B. Frey, *La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive*, in *Biblica*, 11 (1930), pp. 373-90; A. Clamer, *La Ste Bible* (ed. L. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 203, 205, 250 sg., 253 sgg., 353, 590 sg., 614 sg. Francesco Spadafora

PRINCE ALBERT, DIOCESI di. - Nella provincia di Saskatchewan, Canada. La popolazione cattolica è di 32.475 anime riunite in 44 parrocchie e 78 missioni secondarie : 36 preti diocesani e 70 preti religiosi, fra i quali più di 50 oblati di Maria Immacolata, esercitano il sacro ministero.

La diocesi di P. A. occupa tutto il centro della provincia di Saskatchewan. I primi sacerdoti che passarono sul suo territorio furono, nel 1838, gli abati Norbert-François Blanchet e Modeste Demers, della diocesi di Québec. Il 28 maggio 1842 Jean-Baptiste Thibault, pure di Québec, giunse al forte Carlton e vi sostò una settimana in apostolato, a predicare, battezzare e confessare. Appena arrivati nell'Ovest canadese, nel 1845, gli Oblati di Maria Immacolata furono incaricati di questo territorio. Nel 1880 vi ebbero tre residenze : Duck Lake, Saint-Laurent-de-Grandin e Battleford. Nel 1882, il p. André si stabilì definitivamente a P. A.

La piccola città fu scelta come sede del vicariato apostolico di Saskatchewan, fondato nell'ott. 1890 con mons. Albert Pascal, quale primo vicario apostolico; il 3 dic. 1907 il vicariato fu elevato a diocesi suffraganea di Regina. Mons. Pascal (m. nel 1920) ne fu il primo vescovo.

BIBL.: A. G. Morice, *Hist. de l'Eglise cathol. dans l'Ouest canadien*, 3 voll., Montréal 1912; *Le Canada ecclésiastique 1950*, ivi 1950, pp. 559-65. Germain Lesage

PRINCE-RUPERT, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nell'estremo nord-ovest del Canada; è affidato agli Oblati di Maria Immacolata.

Cacciatori e corrieri dei boschi, sposati con indiane, furono i primi a diffondere il cristianesimo al di là delle Montagne Rocciose. Nel 1862 il p. Giov. Séguin vi entrò come primo missionario. Attratti dalle scoperte di oro sul Klondike all'inizio del sec. xx, affluirono nel paese immigrati di tutte le razze europee, e anche molti indiani, cinesi e giapponesi. Il 9 marzo 1908 fu fondata la prefettura ap. di Yukon e P.-R., smembrandola dal vicariato ap. del Mackenzie e in parte dalla diocesi di Nuova Westminster (oggi Vancouver). Il 20 nov. 1916 fu elevata a vicariato ap. Il 14 genn. 1944 questo fu diviso in due parti, cioè : il vicariato ap. di Whitehorse a nord e di P.-R. a sud. Il numero dei cattolici del vicariato è di 7683 su 44.758 ab., di cui soltanto 3000 indiani. Gli immigrati appartengono quasi esclusivamente a sètte protestanti. Vi sono anche minoranze rutene ed orientali (cattolici ed ortodossi). Pagani nel senso stretto della parola s'incontrano esclusivamente tra gli immigrati asiatici. La principale difficoltà per i 28 missionari oblati sono le enormi distanze in una regione impraticabile.

BIBL.: E. Bunoz, *Vicariat des Missions du Yukon, Canada*, in *Mission O.M.I.*, 44 (Roma 1920), pp. 293-301; MC, 1950, pp. 14-15; AAS, 9 (1917), pp. 97-98; 36 (1944), pp. 233-34. Nicola Kowalsky

PRINCIPIO. - Da *primum-capere* (*caput*) è ciò che vien primo, l'origine, l'inizio (*initium*, *exordium*, *origo*); corrisponde al greco ἀρχή : cominciamento, inizio. Dall'immediato significato etimologico è derivato quello figurato : p. come ciò che è fondamentale, essenziale, principale (*princeps*). Con questo significato (il riferimento temporale è divenuto, fuori del linguaggio corrente, secondario) il termine ha avuto ampio uso nella storia del pensiero.

Nei filosofi ionici problema essenziale è la determinazione dell'ἀρχὴ τῆς φύσεως, ἀρχὴ πάντων (Aristotele, *Met.*, I, 3 sgg.), ossia della realtà « primordiale » (senso temporale) che sta a « fondamento » (significato ideale) degli esseri corporei. In Aristotele il termine assume importanti e più determinate applicazioni logico-metafisiche. « Appartiene a ogni p. esser quel primo (τὸ πρῶτον) per cui una cosa è o diviene o è conosciuta... Sono quindi p. la natura, gli elementi, il pensiero, la deliberazione, la sostanza, il fine » (*op. cit.*, V, 1; e s. Tommaso *in hunc locum*; cf. Aristotele, *Phys.*, I, 5, 188 a 27 : « oportet enim principia nec ex se invicem esse, nec ex aliis, et ex ipsis esse omnia »). Di conseguenza tutte le cause sono p.: πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί: *Met.*, *loc. cit.*). Aristotele svolge in particolare la dottrina dei p. logici : « p. della dimostrazione è la proposizione immediata, quella cioè che non deriva da altra proposizione, ἧς μὴ ἔστιν ἄλλη προτέρα (*Anal. post.*, I, 2, 72 a 7). I p. immediati della dimostrazione (assiomi, τὰ πρότερα, ἄμεσα) « stanno per sé ed è necessario che siano indimostrabili » (*ibid.*, capp. 3 e 2). P. « fra tutti certissimo », di cui non è possibile la dimostrazione, è quello di contraddizione (v.) : « è impossibile che una stessa cosa insieme convenga e non convenga alla stessa cosa ». A tale p. si riporta, in fine, ogni dimostrazione : « è infatti esso, di natura sua (φύσει) il p. di tutti gli altri assiomi » (*Met.*, IV, 3, 1005 b 19, 32; cf. *ibid.*, 4, e *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 94, a. 2 : « Super hoc principium omnia alia fundantur »). Nell'ordine ontologico sono p. o momenti costitutivi della realtà corporea la materia e la forma (Aristotele, *Phys.*, I, 7 sgg., v. ILE-

MORFISMO); e p. supremo del divenire, « da cui dipende il cielo e la natura », è l'atto « puro », « per se stesso », Dio (*Met.*, XII, capp. 6-7, 9).

Dalla scolastica il termine è ripreso con la ricchezza dei riferimenti aristotelici (definizione in *Sum. Theol.*, 1ª, q. 33, a. 1 c.). Viene inoltre precisata, in rapporto al mistero trinitario, la distinzione (incerta in Aristotele) fra causa e p.: mentre la causa implica sempre, nell'effetto, un rapporto di reale dipendenza nell'essere (« causa est per se influens esse in aliud »), p. può anche indicare un semplice rapporto di origine-conseguenza (cf. s. Tommaso, *De potentia*, q. 10, a. 1 ad 10; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 27).

Nella filosofia moderna, mentre sono stati abbandonati, insieme con le dottrine cui si ispiravano, alcuni riferimenti tradizionali, l'uso del termine si è ancora esteso. Si possono distinguere i seguenti significati principali:

a) p. in senso logico. È la premessa della deduzione (v.) o dimostrazione (v.). In un determinato ordine o sistema è indimostrato e indimostrabile: p. primo, immediato. Ma vien preso talora in senso più ampio, come premessa anche non immediata. Oltre l'indicata distinzione (p. *immediato-mediato*) il p. è *universale*, se si riferisce all'ordine trascendentale della realtà e quindi vale per ogni campo del sapere (p. es., p. di identità, contraddizione, terzo escluso); *particolare* o proprio, se è limitato a un determinato campo del reale (p. es., i p. delle matematiche). È *razionale*, se conoscibile non solo dall'esperienza, ma anche razionalmente (*a priori*) per intuizione e analisi dei puri concetti o valori del pensiero; *empirico*, se ricavato dall'esperienza (v.). In opposizione agli indirizzi positivistici che ritengono ogni p. esclusivamente fondato e commisurato all'esperienza, o dovuto a una libera scelta per scopi o interessi pratici, va ritenuto che i p. razionali sono frutto di una intuizione intellettiva: sempre rapportati all'esperienza quanto al reale contenuto dei loro termini (soggetto e predicato), dipendono, nel loro significato formale (rapporto di appartenenza dei termini, affermazione-negazione) dalla originaria percezione intellettiva dell'essere e dei suoi valori. Il p. è infine puramente *esplicativo* o analitico, se in esso il predicato non aggiunge alcunché al soggetto; *sintetico*, se il predicato (sia *a priori* che *a posteriori*) è additivo di una determinazione non formalmente contenuta nel soggetto (cf. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Transzend. Logik*, l. II, cap. 2).

b) P. in senso gnoseologico: indica ciò che nella teoria della conoscenza (v.) si ritiene come per sé evidente e vero, e pertanto come fondamento di un sistema critico del conoscere. Secondo i vari indirizzi tale p. è talora riposto o in un dato immediato di esperienza (autocoscienza, sensazione, esperienza morale, ecc.) o in un p. logico-metafisico-astratto.

c) P. in senso reale-ontologico. È un ente o realtà da cui dipende un'altra realtà. Ogni causa (v.) è p. in questo senso: p. *estrinseco*, la causa efficiente e finale, p. *intrinseco*, ossia costitutivo della realtà stessa, la causa materiale e formale. Nel pensiero cristiano Dio è p. efficiente-trascendente, e pertanto non costitutivo, di tutta la realtà. Nel panteismo e monismo (v.) l'Assoluto (v.) è p. immanente, e quindi anche costitutivo, del finito. I p. intrinseco-ontologici, più che « realtà », vanno intesi come « momenti » metafisici della realtà (*principia « ut quibus »*). Nel tomismo unica realtà semplicissima, senza composizione alcuna di p. costitutivi, è Dio; ogni ente finito importa invece composizione di p. metafisici (atto-potenza, essenza-essere, materia-forma, sostanza-accidenti).

d) P. come « massima ». Indica le generali regole direttive dell'azione, espresse in giudizi di valore: p. estetici, etici, giuridici, politici, religiosi, ecc. « Intellectus principiorum » (nel campo etico « sinderesi », [v.]) è detta da s. Tommaso la naturale attitudine e disposizione della mente a formulare i primi p. speculativo-pratici (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 79, a. 12; cf. 1ª-2ªᵉ, q. 51, a. 1, e *In Ethic. ad Nicom.*, l. VI, lect. 5ª, n. 1178-79).

e) P. in senso psicologico. È la sorgente o causa delle attività psichiche: la persona (v.) come « principium quod » o soggetto di attribuzione dell'azione; la natura, l'anima, la facoltà (v.) come « principium quo » o radice e condizione ontologica determinante l'azione.

f) P. come legge o ipotesi generale esplicativa (o regola direttivo-metodica di ricerca) dei fatti e fenomeni della natura, p. es.: p. della conservazione dell'energia, p. d'inerzia, p. di indeterminazione, ecc.

g) In senso generale, p. è ciò che fonda, che spiega, che dà ragione di una realtà, di un fatto, p. es.: p. vitale, p. di individuazione (v.). Detto di una scienza, di un sistema, di una dottrina, p. vale elemento o verità fondamentale di essa (cf. Cartesio, *Principia philosophiae*; Berkeley, *Principles of human knowledge*, ecc.).

Con significato tecnico, nell'idealismo trascendentale fichtiano il p. assolutamente primo esprime « quell'atto, che non si presenta né può presentarsi, tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma, piuttosto, sta a base di ogni coscienza e, solo, la rende possibile ». Tale p. è da Fichte riposto nell'*Io* come autoposizione assoluta (*Wissenschaftslehre*, parte 1ª, § 1; trad. it. di A. Tilgher, 2ª ed., Bari 1925, p. 51 sgg.).

BIBL.: per indicazioni generali v., oltre le opere citate, R. Eisler, *Wörterbuch der philos. Begriffe*, II, 4ª ed., Berlino 1929, pp. 493-97; A. Lalande, *Vocab. techn. et critique de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 807-11; v. anche bibl. delle voci CONOSCENZA; LOGICA; GIUDIZIO. In particolare, G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, I, cap. 3, Firenze 1927, pp. 42-90 (sui p. logici); L. Fuetscher, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, Innsbruck 1930; A. Guzzo, *L'io e la ragione*, parte 3ª, cap. 6, Brescia 1947, pp. 181-95. Ugo Viglino

PRINCIPI RIFLESSI. - Sono regole d'indole morale e generale, suppletive dei principi diretti per formarsi la coscienza certa.

I. PRENOZIONI. – Il passaggio dall'ignoranza o dal dubbio alla certezza morale, formando la coscienza certa, l'unica atta per agire lecitamente, avviene per via diretta o indiretta. Direttamente si cerca la verità morale con lo studio o chiedendo consiglio a competenti (parroco, confessore, sacerdote); queste vie dànno una garanzia obbiettiva. Ma o non sono sempre possibili, specialmente nella necessità di agire, o non dànno sempre una risposta appropriata al caso specifico. Occorre allora trovare la via pratica e sicura per applicare norme varie, spesso discordanti, al caso; a questo servono i p. r.

Essi sono d'indole morale, in quanto regolano l'attività propriamente umana e in quanto manca loro l'assolutezza delle verità metafisiche o fisiche, ammettendo la possibilità del contrario; tuttavia questa possibilità non è tale da obbligare a sospendere il giudizio o l'azione: chi agisce secondo i p. r., nonostante la possibilità del contrario, agisce rettamente, fino a quando non sia provato che non si tratta di sola possibilità del contrario, ma di realtà; sono d'indole generale, in quanto non sciolgono il dubbio concreto con argomenti diretti aventi connessione immediata con la materia subbietta, ma sono norme d'agire seguite di solito dagli uomini; si dicono riflessi in quanto, essendo d'indole generale, nell'applicazione contengono quasi un sillogismo, un ritorno su se stessi, o in quanto riflettono la loro luce sulle oscurità pratiche, dissipandone per il momento le tenebre.

II. VALORE MORALE. – I p. r., usati e applicati rettamente, sono sufficienti a formare una coscienza moralmente certa in mancanza di mezzi diretti. Essi non sono di fatto che norme più o meno insite nella stessa natura umana (cf. D. 50, 17, 1), dettate e regolate dalla prudenza. Rifacendosi ai principi naturali universali, costituiscono non semplici ipotesi, ma norme sicure di moralità. Il diritto romano raccolse alcune di queste verità, fissandole nelle *regulae iuris*. Il diritto canonico, alla fine del *liber VI* di Bonifacio VIII, ne imitò l'esempio. Molte di queste regole si riferiscono a materie giuridiche specifiche (benefici, giudizi, ecc.), ma alcune sono d'indole morale e generale. Da esse e da altre fonti i moralisti raccolsero alcuni p. r. Vari sono affini, esprimendo la stessa verità con termini diversi; così: *In obscuris minimum est sequendum* (*Regulae iuris*, 30ª in 6º) è affine a questi principi: *Odia restringi et favores convenit ampliari* (*ibid.*, 15), *In poenis benignior est interpretatio facienda*

(*fot. Pont. comm. arch. sacra*)
PRISCILLA, CIMITERO di - La cosiddetta Cappella greca (sec. II) - Roma.

(*ibid.*, 49) e *Lex dubia non obligat* (*ibid.*, 57). Altri si completano a vicenda; così il principio: *In dubio praesumitur factum quod de iure faciendum erat*, è da interpretarsi in armonia con questi altri principi: *In dubio iudicandum est ex ordinariis contingentibus* (*ibid.*, 45); *In dubio omne factum praesumitur recte factum* e *In dubio standum est pro valore actus*; però *In dubio factum vel delictum non praesumitur, sed demonstrari debet.*

Altri p. r. riferiti comunemente dai moralisti sono: *In dubio standum est pro eo pro quo stat praesumptio*; *In dubio praesumptio stat pro superiore*; *In dubio melior est conditio possidentis* (c. 6, X, II, 26; cf. *Regulae iuris*, 65ª in 6º); *In dubio nemo praesumitur malus, nisi probetur*; ma: *Semel malus, semper praesumitur malus* (*ibid.*, 8). Dalla stessa enunciazione generica appare l'importanza che i p. r. abbiano ad essere nei singoli casi intesi nel loro senso genuino; perché altrimenti, partendo da p. r. diversi o magari dallo stesso p. r., inteso in senso diverso, si hanno conclusioni antitetiche.

III. P. R. E SISTEMI MORALI. – Avviene infatti che la situazione dubbiosa o perplessa sopra rilevata non si abbia solo nei singoli casi, ma anche riguardo alla legge (esistenza, estensione, cessazione, obbligazione: v. PROBABILITÀ). La soluzione del dubbio investe allora lo stesso problema morale dell'attività umana nel suo presupposto di libertà di fronte all'obbligazione della legge; ora a questo proposito i moralisti si scindono in varie scuole, proponendo sistemi diversi; e per provare le loro affermazioni, partono da vari p. r., non sempre uniformemente interpretati. Nel fòro esterno il legislatore ecclesiastico prevede e provvede anch'egli per l'ipotesi, seguendo attualmente in genere il p. r. del *minimum tenendum*, escluse le materie di favore (cf. cann. 15, 19, 20, 50, 84, 2218, 2219, 2228). Ma mentre egli, nella sua materia, può certo disporre come pensa più conveniente per il bene comune, la stessa uniformità non si è ancora raggiunta tra i moralisti per i diversi principi a cui si richiamano e per le diverse interpretazioni che dànno ad uno stesso p. r.

P. es., il p. r. *Lex dubia non obligat* è negato dal rigorismo o tuziorismo (v.), probabiliorismo (v.) e compensazionismo (v.), esagerato dal lassismo (v.) che lo ammette senza eccezione neppure dinanzi al dubbio tenue, concesso con restrizioni dall'equiprobabilismo (v.) e con eccezioni più verbali che reali, trattandosi piuttosto di applicazioni, dal probabilismo (v.). Cf. SISTEMI MORALI.

IV. I P. R. FONDATI SULLA PRESUNZIONE. – Molti p. r. nella stessa enunciazione si fondano su presunzioni (v.), congetture probabili di cosa incerta; la probabilità (v.) tuttavia ha da intendersi nel senso di verità da ritenersi tale fino a prova contraria. La legge stessa positiva (cf. cann. 1825-28, 1015, 1086, 1747, 1814, 1904, 1972), anche in materia toccante la coscienza e i diritti di terzi, ammette le presunzioni quali mezzi legittimi in mancanza di altri diretti a provare fatti o a creare diritti. Queste presunzioni in sostanza non sono che p. r., applicati a determinati casi. A parità si può dedurre che anche per il fòro strettamente interno la presunzione è un p. r. legittimo, il quale non cede se non all'evidenza della verità. Così in caso di dubbio sulla legittimità del comando di un Superiore, disputandosi, p. es., circa l'uso di qualche suo potere, la presunzione sta per il Superiore, in modo che il suddito non possa avanzare eccezioni. La presunzione invece favorisce il suddito, in genere buono, nel caso che il Superiore dubiti della sua onestà: fino a prova contraria. Alcuni autori anzi vorrebbero ridurre tutti i p. r. a quello della presunzione.

BIBL.: i moralisti generalmente nel tratt. *De conscientia*. V. inoltre: I. Gothofredus, *De diversis regulis iuris antiqui*, Ginevra 1653; I. B. D'Antoine, *Les règles du droit can.*, Lione 1720; I. Manning, *Presumption of law in matrimonial procedure*, Washington 1935; I. De Mauri, *Regulae iuris*, Milano 1936; V. Bartoccetti, *Le regole canon. di diritto*, Roma 1939; E. A. Mc Carthy, *De certitudine morali quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur*, ivi 1948.

Sisinio da Romallo

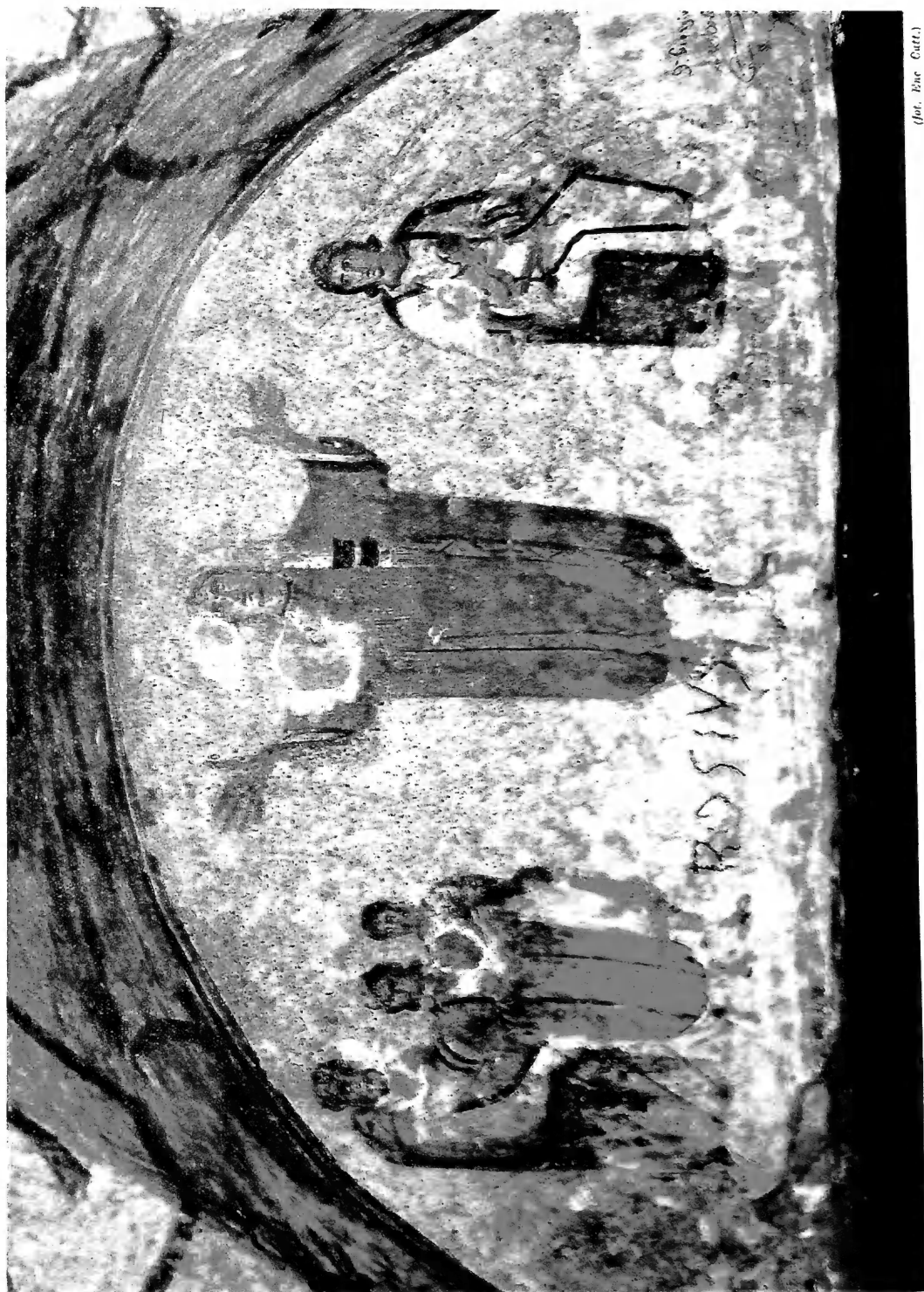
PRISCA, santa. - A Roma nel sec. VII era commemorata una P. martire il 18 genn., ricordata anche dal *Sacramentario gregoriano*. Gli *Itinerari* dello stesso secolo la ricordano sepolta nel cimitero di Priscilla sulla Via Salaria nuova. In alcuni codici del *Martirologio geronimiano*, invece, alla stessa data è commemorata una Priscilla sepolta sulla stessa Via Salaria, che probabilmente è la eponima di quel cimitero.

La *Passio*, probabilmente del sec. VIII, non è che il rimaneggiamento di quella di Taziana, e com'essa leggendaria. A Roma esisteva già nel sec. V un « titulus Priscae » ricordato in una iscrizione e nel Sinodo del 499; nel sec. VI esso è detto, come in casi simili, « sanctae Priscae »; nel sec. VIII la fondatrice fu identificata con P., la moglie di Aquila di cui parlano s. Paolo (*Rom.* 16, 3; *I Cor.* 16, 19) e gli *Atti degli Apostoli* (18, 2; 18). Il titolo perciò fu messo in relazione con lo stesso s. Pietro. Recenti scavi mostrarono che fu costruito sopra un mitreo.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 501, 507; *Acta SS. Januarii*, II, Parigi 1863, pp. 547-52; J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Paderborn 1918, pp. 101-103, 162 sg.; F. Lanzoni, *I titoli presbiteriali di Roma antica...*, in *Riv. di arch. crist.*, 2 (1925), pp. 247-50; *Martyr. Hieronymianum*, p. 47; *Martyr. Romanum*, p. 26; M. Armellini, *Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX* (ed. C. Cecchelli), Roma 1942, pp. 705-9, 1920; A. Ferrua, *Il mitreo sotto la chiesa di S. P.*, in *Bollettino della commiss. archeol.-comunale*, 68 (1940), p. 59 sgg.; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, ivi 1942, pp. 77, 278.

Agostino Amore

PRISCILLA, CIMITERO di. - Sulla Via Salaria nuova (oggi ingresso Via Salaria 430). È indicato nella *Depositio martyrum* e nel *Sacramentario leoniano*

(fot. Enc. Catt.)

CUBICOLO DELLA « VELATIO ».
Affresco del sec. III - Roma

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
PRISCILLA, CIMITERO di - Iscrizione di Vericundus (sec. II), dipinta in rosso su tegole. La M. monogrammatica potrebbe significare *Memmius*; altri hanno pensato a *Martyr* - Roma.

per i martiri Felice e Filippo (10 luglio) e nella *Depositio episcoporum* per i papi Marcellino (16 genn., data della deposizione di Marcello sepolto nello stesso cimitero, come è indicato nel *Lib. Pont.*, ed. Duchesne, I, p. 164) e Silvestro (31 dic.). Il *Lib. Pont.* indica sepolti pure in P. i papi Liberio (352-66), di cui G. B. De Rossi rivendicò il carme sepolcrale (*Bull. arch. crist.*, 1883, pp. 5-60; *Inscr. christ.*, II, 1, Roma 1888, pp. 83-84); Siricio (384-99), additato come deposto « ad pedes » di Silvestro (*Notitia ecclesiarum* in R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 77) e di cui pure è noto l'elogio metrico (G. B. De Rossi, *Inscr. chr.*, II, pp. 102, 138); Celestino (422-32) sepolto in un mausoleo a destra della Basilica (*Notitia eccles.*, *cit.*, p. 77) nel quale al tempo di Adriano I (772-95) ancora si scorgevano gli affreschi decorativi e fu trascritto il carme sepolcrale (G. B. De Rossi, *Inscr. chr.*, II, pp. 62, 101); Vigilio (537-55) deposto presso S. Marcello (per i vari papi cit. cf. *Lib. Pont.*, I, pp. 208, 216, 230, 299).

Nella biografia del papa Marcellino il *Lib. Pont.* attesta che egli fu deposto nel cimitero presso il corpo del martire Crescenzione in un cubicolo rischiarato da un luminare, accessibile ancora al sec. VI. G. B. De Rossi ne identificò il luogo per mezzo di un graffito che invoca il martire; se ne ebbe più tardi la conferma da una iscrizione di due coniugi Felicissimo e Leoparda che acquistarono un sepolcro bisomo *at* (*ad*) *Crescentionis introitum*. I pellegrini del sec. VII additano anche altre tombe di martiri: la *Notitia ecclesiarum* segnala nel sotterraneo Prisca, Potenziana, Prassede e Fimite in un cubicolo presso l'uscita; l'itinerario *de locis* e la *Notitia portarum* aggiungono un s. Paolo e un s. Simetrio (R. Valentini e G. Zucchetti, *op. cit.*, pp. 77, 116-17, 144). Il cimitero risulta composto di una grande area sepolcrale cristiana all'aperto, nella quale nel 1890 e nel 1905 furono identificati i resti di due basiliche cristiane e di una serie di mausolei od oratòri, che subirono i danni delle invasioni barbariche; il sotterraneo è composto al primo piano di una serie di ipogei, in origine autonomi poi collegati, e da un secondo piano posteriore scavato con grande regolarità sotto l'area del primo, con grande scala autonoma.

(per cortesia delle Benedettine di Priscilla)
PRISCILLA, CIMITERO di - La Fenice, scoperta dalle Benedettine di Priscilla nella cosiddetta Cappella greca (sec. II) - Roma.

Una delle regioni più antiche è quella detta del criptoportico (sec. II), con ingresso in piano dalla Via Salaria nel vivo della collina, dove furono praticati una serie di cubicoli, alcuni rivestiti di stucchi, e in modo speciale la cosiddetta Cappella greca (da due iscrizioni greche dipinte in rosso) che contiene il più antico ciclo di affreschi, in parte di tipo classico, come le personificazioni delle stagioni e la fenice col nimbo radiato scoperta nel genn. 1952 dalle Suore Benedettine di P.; in parte con scene del Vecchio Testamento (Noè, Sacrificio di Abramo, miracolo della fonte, tre fanciulli nella fornace, Susanna in due grandi affreschi, Daniele tra i leoni) e del Nuovo Testamento (Epifania con tre magi, paralitico guarito, resurrezione di Lazzaro). Nella parete di fondo la *fractio panis* scoperta da G. Wilpert: ivi sette personaggi sono assisi intorno a una mensa, sulla quale è posato un calice a doppia ansa, un piatto con pesci; la prima persona a sinistra spezza il pane; ai due lati della mensa sono disposti i sette cesti simboli della moltiplicazione dei pani. Per G. Wilpert la scena è l'atto della cena eucaristica; per P. Styger e F. X. Dölger un banchetto funebre. L'ambiente vicino alla cappella fu giudicato da A. Profumo un battistero, da P. Styger una cucina.

Una seconda regione fu identificata da G. B. De Rossi per l'ipogeo degli Acilii Glabrioni; è a nicchie per sarcofagi con decorazioni dell'epoca dei primi Antonini, con aggiunte e modificazioni posteriori. Ivi nel pavimento è l'iscrizione greca notevole per la dossologia: « O padre di tutti quelli che hai creato, ti sei preso con Te Irene, Zoe e Marcello, Gloria a te in Cristo »; un'altra epigrafe pure greca termina con l'augurio « per la risurrezione eterna ». Le iscrizioni relative alla *gens Acilia* ricordano in latino un *Manius Acilius Verus C(larissimus) v(ir)*, cioè di rango senatorio come la sorella P. *c(larissima foemina o puella)* e un Acilio Glabrione; in greco un Claudio Acilio Valerio giovane e un Acilio Rufino al quale si augura che « possa vivere in Dio ». Tutti sono discendenti di Manio Acilio Glabrione console nel 91 ricordato da Svetonio (*Domit.*, 10) e da Dione Cassio (*Hist.*, 67, 13), accusato d'ateismo e insieme con molti altri fatto uccidere da Domiziano. L'eponima del cimitero venne perciò identificata da G. B. De Rossi come appartenente alla *gens Acilia*, come è attestato dalla P. sorella di

(*fot. Pont. comm. arch. sacra*)
PRISCILLA, CIMITERO di - Galleria del II piano (fine sec. III, inizio sec. IV) - Roma.

Acilio Vero sopra ricordata, mentre P. Styger la suppone senza prove una liberta.

Una terza regione è quella detta dell'arenario, costituita da una propria scala che immetteva a sinistra ad una ampia galleria a grandi nicchioni sepolcrali, tagliata poi dal luminare aperto per lo scavo del secondo piano; in fondo alla galleria si trova l'ambiente con la celebre pittura della Madonna. Nella vòlta, a rilievo in stucco furono effigiate due immagini del Buon Pastore con pecore tra alberi d'ulivo. Nell'angolo a destra è rappresentata la Madonna col Bambino; alla sua destra un uomo (Balaam [v.] o Isaia [v.]) in tunica e pallio stringe un rotolo nella sinistra e con la destra indica una stella posta sul capo della Vergine. Incontro, a sinistra, del primo sepolcro in alto sono rappresentati i defunti: un uomo, una donna e un bambino. Appartiene alla seconda metà del sec. II perché si trova nel punto più lontano dalla scala di accesso all'arenario stesso. Si aprirono poi altre gallerie parallele; in un periodo successivo le gallerie furono dovute consolidare mediante pilastri e più tardi ancora vennero costruite *formae* nel pavimento e tombe nei muri costruiti per rinforzo nelle pareti, che occlusero così i sepolcri primitivi e sarcofagi marmorei poi spezzati; G. B. De Rossi tolse alcuni di detti muri e ritrovò una serie di loculi ancora intatti, uno dei quali contenente l'iscrizione dipinta in rosso su tegole: VERI CVNDVS con la lettera M monogrammatica dipinta nella calce (forse *Memmius*). Alla regione dell'arenario appartiene anche il cubicolo con l'immagine dell'Annunciazione (v.). Forse da una delle *formae* proviene la nota iscrizione di Agape, oggi nell'aula ricostruita della Basilica di S. Silvestro. Ivi la defunta si rivolge ai *fratres* della comunità, perché quando scenderanno nel cimitero si ricordino nelle loro preghiere in comune (*precibus totis*) della cara Agape, perché il Signore omnipotente conservi Agape in eterno.

Per la datazione del cosiddetto arenario occorre tener presente che non pochi bolli portati dai mattoni impiegati per la chiusura dei loculi in tale regione appartengono alla fine del sec. II e all'inizio del sec. III (CIL, XV, 1, 164; 371 a; 337 b; 408 e, ecc.). La regione più tarda del primo piano contiene un cubicolo detto della velata per la vestizione d'una vergine sacra, dipinta nella parete di fondo (da A. Mitius ritenuta per scena matrimoniale), nella vòlta il Buon Pastore; a destra, i tre fanciulli nella fornace, a sinistra il sacrificio di Abramo; sulla parete d'ingresso Giona rigettato dal mostro marino (fine sec. III). Un altro cubicolo è detto delle botticelle per la scena realistica di un gruppo di trasportatori di botti di vino dipinta nella parete di fondo (sec. IV).

Al romanzo « Quo vadis ? » del polacco Senckiewicz si deve anche l'idea che Pietro avesse predicato e battezzato in P., sorta a O. Marucchi quando fu incaricato di scrivere una prefazione archeologica al romanzo stesso tradotto in italiano. Ivi era descritto Pietro intento a predicare e battezzare nel cimitero Ostriano, identificato allora con il « Maius » della Nomentana, presso S. Agnese. O. Marucchi invece propose di riconoscere l'Ostriano e quindi la memoria di Pietro in P. Ma in nessuno dei documenti antichi sia biografici (*Lib. Pont.*) sia liturgici (calendari o martirologi) che topografici (itinerari) si trova mai qualsiasi accenno a una memoria di s. Pietro in uno dei cimiteri della Nomentana o della Salaria. I due documenti che offrono un riferimento sono due testi apocrifi: le *Gesta Liberii* e la *Passio Marcelli* delle quali il Profumo e il Duchesne hanno fissato il valore e la data rispettiva non anteriore alla fine del sec. V. Per molti anni il Marucchi cercò tutti gli indizi favorevoli alla sua tesi; prese le conserve d'acqua in P. per battisteri, tentò di collocare in P. carmi relativi a battisteri, e di datare al sec. I alcune gallerie del cimitero, ma fu validamente contraddetto da G. Bonavenia, da L. Duchesne e da A. Profumo. Nel cimitero sotterraneo di P. nessuno dei suoi nuclei più antichi può risalire oltre la metà del sec. II. Storicamente non si hanno testimonianze di luoghi nell'interno della città in cui Pietro (v.) abbia svolto il suo apostolato, molto meno si possono indicare cimiteri cristiani sotterranei nei quali, come si legge nel romanzo « Quo vadis ? », Pietro avrebbe battezzato. Non risulta che all'età apostolica i cristiani avessero già costituito aree sepolcrali in Roma esclusive per loro, e molto meno che queste fossero sotterranee; si sa infatti che i due fondatori della Chiesa romana furono tutti e due deposti in aree sepolcrali pubbliche all'aperto cielo, Pietro (v.) sul colle Vaticano e Paolo (v.) sull'Ostiense. Tertulliano accenna fugacemente che Pietro *in Tiberi tinxit* (*De baptismo*, 4: PL 1, 1312); ma neppure quando i cristiani possedettero cimiteri per loro, cioè non prima della metà del sec. II, consta che essi li abbiano adibiti per battisteri; questi invece, come risulta dai fortunati scavi della missione americana a Dura-Europos (v.), facevano parte integrale delle case di preghiera, costituite nell'interno della città e non fuori come i cimiteri. - Vedi tav. I.

BIBL.: A. Bosio, *Roma sotterranea*, Roma 1632, pp. 531-57; G. B. De Rossi, *Escavaz. e scoperte nel cim. di P.*, in *Bull. arch. crist.*, 3ª serie, 5 (1880), pp. 5-54; id., *Le recenti escavaz. nel piano inferiore del cim. di P.*, *ibid.*, 4ª serie, 3 (1884-85), pp. 59-85; id., *L'epigrafia primitiva Priscilliana*, *ibid.*, 4ª serie, 4 (1886), pp. 34-165; id., *Nuove scoperte nel cim. per le escavaz. fatte nell'anno 1887*, *ibid.*, 4ª serie, 5 (1887), pp. 7-35; id., *Insigni scoperte nel cim. di P. per le escavaz. fatte negli anni 1888-89*; *ibid.*, 4ª serie, 5 (1888-89), pp. 7-66; id., *Priscilla e gli Acilii Glabrioni*, *ibid.*, pp. 103-33; id., *D'un singolare graffito dell'anno 375 nel cim. di P.*, *ibid.*, 5ª serie, 1 (1890), pp. 72-80; id., *La Basilica di S. Silvestro nel cim. di P.*, *ibid.*, pp. 97-146; id., *Continuaz. delle scoperte di epigrafi nel nucleo primordiale del cim. di P.*, *ibid.*, 5ª serie, 3 (1892), pp. 57-96; id., *Novelle scoperte nel piano inferiore del cim. di P.*, *ibid.*, pp. 97-129; G. Wilpert, *Fractio panis, La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la Capella Greca découverte et expliquée*, Parigi 1896; id., *Beiträge zur christl. Archäol.*, in *Röm. Quartalschr.*, 1906, pp. 91-102; id., *Pitture*, pp. 517-18; id., *Sarcofagi*, III, p. 68 (indice); P. Styger, *L'origine del cim. di P. sulla Via Salaria*, Lwow 1931; id., *Die röm. Katakomben*, Berlino 1933, pp. 100-45; id., *Die röm. Märtyrergrüfte*, I, ivi 1935, pp. 247-48; II, tav. 87; O. Marucchi, *Le catacombe rom.*, ed. postuma, Roma 1933, pp. 461-558, con bibl. a pp. 467-68, dei suoi articoli sul cimitero dal 1901 al 1920; G. P. Kirsch, *Le catacombe rom.*, ivi 1933, pp. 93-110. Enrico Josi

PRISCILLA (PRISCA): v. AQUILA E PRISCILLA (PRISCA).

PRISCILLIANO e PRISCILLIANISMO. - Eresiarca, vescovo intruso di Avila (ca. 345-85) le cui tragiche vicende la critica viene chiarendo progressivamente. Le accuse di eresia contro di lui provengono dalle accuse dei suoi contemporanei e dall'eterodossia certa dei suoi discepoli, più che dal contenuto dei suoi scritti noti fino ad ora.

Nobile spagnolo, di vasta cultura ed esercitato nelle arti magiche, P. ancora laico propagava ca. il 370, nelle regioni di Merida e Cordova principalmente, una dottrina esoterica, di origine gnostico-manichea ed in convegni segreti prometteva, mediante certe pratiche ascetiche, una perfezione graduale agli iniziati. Con la sua facondia persuasiva sedusse molti nobili e plebei e alcuni vescovi come Istanzio e Salviano. Costoro conferirono il presbiterato e poi la consacrazione episcopale per la sede di Avila al capo accrescendo così prestigio alla setta. Questa presto si estese per la Lusitania, la Betica, la Galizia e la Gallia meridionale.

Una reazione fanatica condotta dai vescovi Idacio di Merida e Itacio di Ossanova sorse presto a contrastarla. Della controversia si occuparono le autorità ecclesiastiche e civili, i Concili spagnoli, come quelli di Saragozza del 380 e di Toledo nel 400; s. Damaso e s. Ambrogio di Milano, s. Martino di Tours e l'imperatore Massimo.

Quanto all'eresiarca, le sue vicende occupano 15 anni di varie fortune, finché, convinto di maleficio e immoralità dinanzi al tribunale imperiale e condannato secondo le leggi, fu giustiziato a Treviri nel 385 (Sulpicio Severo, *Chron.*, 2, 50, 8). La condanna cui invano s'era opposto s. Martino di Tours, disapprovata dal papa Siricio e da s. Ambrogio, coronò l'eretico, tra i suoi, dell'aureola dei martiri; e la setta, principalmente in Spagna, ne acquistò splendore, che durò finché gli anatemi del Concilio di Braga del 563 non le diedero il colpo fatale, senza però estinguerla del tutto.

Sino alla fine del secolo scorso nulla si conosceva degli scritti personali di P. a eccezione di un frammento epistolare conservato da Orosio e dei *Canones in Epistolas s. Pauli*, breve teologia paolina, in 90 sentenze riunite dal vescovo spagnolo, sconosciuto, Peregrino; finché nel 1889 si pubblicarono i trattati di P. scoperti a Würzburg. Grande fu la sorpresa di non trovare in essi né le doti d'ingegno che Sulpicio riconosceva a P. né il cumulo bizzarro di errori che gli imputava la tradizione. Ci fu chi negò all'eretico questi trattati per attribuirli ad Istanzio, uno dei suoi discepoli (così dom G. Morin, *Pro Instantio contre l'attribution à Priscillien des opuscules du manuscrit de Wurzbourg*, in *Rev. bén.*, 30 [1913], pp. 153-173; all'opposto J. Martin, *Priscillian oder Instantius*, in *Hist. Jahrb.*, 47 [1927], pp. 237-51). Altri, come G. Scheps, F. Paret, E.-Ch. Babut, cercarono di riabilitare la persona di P., la cui condanna sarebbe stata ingiusta e infondata. Oggi la critica è d'accordo con la tradizione fondandosi sulle testimonianze di s. Ambrogio, s. Girolamo, Filastrio, Sulpicio Severo, Itacio, Innocenzo I, s. Isidoro e dei Concili di Saragozza, Toledo e Braga e sulla colpevolezza dell'eresia priscillianistica che riempie la storia di Spagna per più di un secolo. Neppure ragioni decisive ci sono per negare l'autenticità dei trattati di tendenza apologetica non scevri, d'altra parte, di tracce priscillianistiche. Ridotti a schema, i capi dell'eresia sono i seguenti: teoria modalista, che nega la Trinità; Cristo, gli angeli e l'anima umana sarebbero emanazioni gnostiche; il demonio, principio del male, sarebbe la causa del corpo come pure delle tempeste e delle siccità; si condanna il matrimonio ed è ammessa l'unione extramatrimoniale, si nega la risurrezione della carne ecc. Il priscillianismo in Spagna provocò tutto un ciclo di confutazioni. Ecco le più significative. Dopo Tiberiano Betico e i suoi amici, autori di una professione di fede alla quale allude P. (*Liber apologeticus*, 3) e di Latroniano « poeta comparabile con gli antichi », secondo s. Girolamo (*De vir. inl.*, cap. 122), le cui opere sono sparite, la figura più importante è quella di Dictinio, vescovo di Astorga, che abiurò i suoi errori nel I Concilio di Toledo. I trattati eretici si leggevano, però, con venerazione anche al tempo di s. Leone Magno, per cui il Concilio di Braga del 563 li condannò nuovamente. Uno di essi, intitolato *Libra*, denunziato dalle Baleari a s. Agostino, ca. il 420, da Consenzio (s. Agostino, *Epist.* 119), giustificava la menzogna, ricorso tipico dei priscillianisti: « iura, periura, secretum prodere noli » e provocò la confutazione di s. Agostino: *Contra mendacium*. Nulla rimane delle accuse mordaci di Idacio e Itacio. Il Simbolo della fede e gli anatematismi del I Concilio di Toledo furono confutati dal vescovo galiziano Pastore: *Libellus in modum symboli* (cf. J. A. de Aldama, *El Símbolo Toledano*, I, Roma 1934); Siagrio, vescovo della medesima regione, si segnalò nella polemica con certe *Regulae definitionum contra haereticos* (cf. G. Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du V^e siècle*, in *Rev. bén.*, 10 [1893], pp. 385-94). Della viva polemica suscitata da Toribio di Astorga (a. 440) restano due lettere, mentre un *Commonitorium* e un *Libellus* del medesimo, oggi perduti, si riflettono nella risposta del papa Leone I del 447. Con il suo *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, Orosio interessò nella disputa s. Agostino, il quale rispose con la sua opera *Contra Priscillianistas et Origenistas*. Gran parte, finalmente, della produzione simbolica, abbondante in Spagna fino alla fine dell'epoca visigotica, ha questa tendenza antipriscillianista non priva di preoccupazioni antiariane.

BIBL.: ed. dei trattati di Würzburg da G. Scheps, in CSEL, 18, Vienna 1889. Letteratura: Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I, II, Madrid 1929, pp. 91-145; A. D'Alès, *Priscillien et l'Espagne à la fin du IV^e siècle*, Parigi 1936; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 392-400, 474-77; IV, pp. 366-68; J. Madoz, *Prisciliano*, nella *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcellona 1949, pp. 104-108; id., *Arrianismo y Priscilianismo en Galicia* (*Memoria del Congreso en honor de S. Martín de Dumio*), Braga 1950, con bibl. Giuseppe Madoz

PRISCO, Giuseppe. - Cardinale, n. a Boscotrecase (Napoli) l'8 sett. 1833, m. a Napoli il 4 febbr. 1923. Studiò nel Seminario di Napoli, sotto la guida di G. Sanseverino (v.). Ordinato sacerdote (1856), fu chiamato all'Università di Napoli, ma per gli avvenimenti del 1860 lasciò la cattedra, per avere rifiutato di prestare giuramento. Aprì allora una scuola privata di filosofia, insegnando contemporaneamente nel Seminario arcivescovile.

Per la parte cospicua avuta nell'assecondare le direttive di Leone XIII nella rinascita del tomismo, fu dallo stesso Pontefice, nel Concistoro del 30 nov. 1896, creato cardinale e chiamato a Roma. Due anni dopo fu nominato arcivescovo di Napoli. Nella nuova sede promosse varie opere di apostolato e culturali, fra cui la fondazione dell'Accademia di sacra eloquenza. Restano di lui numerose pubblicazioni, notevoli per vigore di pensiero e ampiezza di cultura, che rappresentano un valido contributo nel campo della filosofia neotomista. Vanno ricordate: *Saggio di filosofia dato nel Liceo arcivescovile di Napoli* (Napoli 1855); *S. Anselmo e l'ontologismo* (ivi 1857); *S. Anselmo e il panteismo* (ivi 1860); *Della decadenza delle scienze morali nei tempi presenti* (ivi 1864); *La geometria e la morale* (ivi 1865); *Metafisica della morale* (ivi 1865); *Considerazioni storico-critiche sulla filosofia scolastica* (ivi 1866); *Lo hegelianismo considerato nel suo svolgimento storico e nel suo rapporto con la scienza* (ivi 1868); *Considerazioni generali sull'essere dello Stato* (ivi 1870); *Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica* (ivi 1872); *Elementi di filosofia speculativa*, 2 voll. (ivi 1879); *La metafisica di s. Tommaso d'Aquino considerata in sé e nella sua opposizione alla speculazione monistica* (Roma 1887).

BIBL.: B. Croce, *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, Bari 1915, p. 240; A. Ferrandina, *Una figura socratica*, Napoli 1918; *Per il card. G. P. arciv. di Napoli. Scritti vari*, ivi 1923; A. Masnovo, *Il neotomismo napoletano*, ecc., in *Riv. di filos. neosc.*, 16 (1924), pp. 97-108; A. Sbarra, *Il pensiero filosofico del card. G. P.*, Napoli 1936. Mario De Camillis

PRIULI, Alvise. - Letterato e prelato, n. a Venezia sul principio del '500, m. a Padova il 15 luglio 1560. Fece parte di quel circolo padovano che intorno

a Pietro Bembo si formava al culto ed all'amore delle lettere latine ed italiane : fu amico di Antonio Brocardo, Trifon Gabriele, Lazzaro Bonamico, Benedetto Lampridio, Camillo Delminio, e soprattutto con Gaspare Contarini (v.); ebbe pure relazioni con Francesco Maria Molza, Francesco Berni e Bernardo Tasso.

Quando Reginaldo Polo venne a Padova il P. lo ebbe ospite e poi gli fu costante famigliare dopo che questi, creato cardinale il 22 dic. 1536, si stabilì a Roma e quando fu ripetutamente legato papale. Presso il Polo, legato a Viterbo, fu in relazione con Vittoria Colonna, Marco Antonio Flaminio, Pietro Carnesecchi ed altri e fu incolpato di avere con loro sostenuto quelle dottrine di sapore luterano sulla Grazia, per cui più tardi Paolo IV lo ritenne sospetto di eresia. Inviato nel 1542 a preparare il Concilio a Trento, fu poi raggiunto colà dal Polo inviatovi una prima volta legato. Ambedue erano a Viterbo nel 1543; ma P. accompagnò il Polo a Trento quando vi fu di nuovo come legato. Rifiutò di essere segretario del Concilio e seguì il Polo quando questi lasciò il Concilio il 28 giugno 1546. Fu esecutore testamentario del Bembo e da Giulio III ebbe nel 1551 l'accesso al vescovato di Brescia che intanto fu conferito al card. Durante. Seguì nel 1554 il Polo in Inghilterra e condivise con lui i rigori di Paolo IV, per i quali gli fu tolto l'accesso di Brescia nel 1556. Morto il Polo nel nov. 1558, il P. si fermò in Inghilterra quale suo esecutore testamentario sino alla fine del 1559. Era a Padova il 3 maggio 1560 e vi morì, quando si provvedeva alla sua riabilitazione. Oltre a poche lettere, non si hanno di lui che alcuni componimenti latini in versi.

BIBL.: P. Paschini, *Un amico del card. Polo: A. P.*, Roma 1921. Pio Paschini

PRIVAZIONE : v. PENA; PENE VENDICATIVE.

PRIVERNO, DIOCESI di : v. TERRACINA, DIOCESI di.

PRIVILEGI DEI CHIERICI. - Sono speciali immunità che costituiscono parte della più vasta categoria dell'immunità ecclesiastica (v.) e rappresentano nel loro insieme la cosiddetta immunità personale. Tali p., che riassumono le garanzie concesse allo stato clericale in considerazione del suo carattere sacro e della libertà necessaria all'esercizio delle relative mansioni, sono in numero di quattro, noti con le storiche denominazioni : *canonis, fori, immunitatis, competentiae.* Nel diritto canonico vigente essi sono rispettivamente disciplinati come segue.

I. « PRIVILEGIUM CANONIS ». – È una protezione speciale contro le violenze. Trae il suo nome dal can. 15 del II Concilio Lateranense del 1139 (c. 29, XVII, q. 4).

Il CIC dichiara che commettono delitto di sacrilegio (v.) coloro che recassero ingiuria reale (cioè con vie di fatto) ad un chierico (can. 119). È quindi una speciale tutela penale concessa ai chierici a difesa della loro persona, ed è estesa (oltreché a tutti i chierici, anche semplicemente tonsurati) ai religiosi d'ambo i sessi, anche novizi (can. 614), e ai membri delle associazioni pie viventi in comune sotto una regola, approvata dall'autorità, benché senza voti pubblici (can. 680). Il p. concerne, come si è visto, la sola *realis iniuria*, cioè le vie di fatto che toccano materialmente la persona, e che ledono o l'integrità del corpo, o l'onore o la dignità (ad es., gli sputi contro la persona, la lacerazione di abiti, ecc.), o la libertà personale del chierico. La gravità della sanzione comminata per la violazione di questo p., è graduata secondo la dignità e la posizione dell'offeso. Chi usa violenza contro il Papa incorre la scomunica in modo specialissimo riservata alla Sede Apostolica : è *ipso facto vitandus*, infame di diritto, e, se chierico, deve essere degradato; se contro un cardinale o legato del Papa, incorre la scomunica specialmente riservata alla Sede Apostolica, è infame di diritto e sarà privato dei benefici, uffici, dignità, pensioni o qualsiasi altro incarico, ma non degradato; se contro un patriarca, arcivescovo, vescovo, anche titolare, incorre nella scomunica *latae sententiae*, specialmente riservata alla Sede Apostolica; se contro altri chierici o religiosi, è soggetto a scomunica riservata al proprio Ordinario, che può aggiungere altre congrue pene (can. 2343).

Data la gravità e la natura della sanzione, la violazione del p. presuppone naturalmente un adeguato elemento intenzionale. Già in ordine alla necessità di tale elemento i vecchi canonisti insegnavano che l'espressione *suadente diabolo* usata dal noto canone significava appunto la prava intenzione, l'imputabilità morale, necessaria a costituire il reato (Pateri), e che pertanto non incorrerebbe nella censura chi percuotesse, od anche uccidesse il chierico per giusta difesa, o per accidente non imputabile, ovvero ignorandone il carattere. Analogamente si ritiene nel diritto vigente che se la lesione è inferta per distrazione, o se a seguito di un impulso leggermente colpevole, o per difesa personale che non oltrepassi i limiti ragionevoli permessi, non ricorre né la qualifica né la sanzione.

II. « PRIVILEGIUM FORI ». – In forza del can. 120 i chierici in tutte le cause civili (contenziose) o criminali devono essere giudicati (*conveniri debent*) dal giudice ecclesiastico, *nisi aliter pro locis particularibus legitime provisum fuerit*; ossia eccetto che sia diversamente provveduto in modo legittimo (cioè in virtù di un concordato o di una legge pontificia territoriale o anche – secondo la dottrina dominante – di una consuetudine) per singoli territori. Secondo il medesimo canone, poi, per muovere azione contro i chierici davanti ai tribunali laici è necessaria l'autorizzazione dell'autorità ecclesiastica, ossia della S. Sede o dell'Ordinario a seconda del grado gerarchico o dell'ufficio del convenuto. Chi infrange queste disposizioni, è colpito dalla scomunica o da pene minori, in relazione al grado del convenuto. Gli Ordinari peraltro non devono denegare ai laici, salvo una giusta e grave causa, la facoltà di convenire dinanzi al tribunale secolare gli ecclesiastici di grado gerarchico inferiore, principalmente quando siano fallite le pratiche per una composizione amichevole della vertenza (can. 120 § 2). D'altra parte i chierici, convenuti in giudizio da chi non ha chiesto l'autorizzazione dell'autorità ecclesiastica, possono, per evitare mali maggiori, comparire davanti al giudice laico, informandone il Superiore dal quale si sarebbe dovuta ottenere la licenza (can. 120 § 3). Il p. si riferisce al caso in cui il chierico sia citato dinanzi al fòro laicale, come reo o convenuto in senso proprio; non come teste, o in qualità di amministratore o tutore, e così pure quando sia convenuto per concessione o continenza di causa (p. es., chiamato in garanzia), o quando, rendendosi egli stesso attore contro un laico, venga a sua volta riconvenuto dalla controparte.

Il riconoscimento del *privilegium fori* dei chierici, che si riconnette alla più generale questione del riconoscimento del foro ecclesiastico (cioè della giurisdizione della Chiesa nella sfera di rapporti, anche in materia civile o penale, altrimenti pertinenti allo Stato) è stato fra i più contrastati dalle legislazioni statuali moderne, dopo un luogo periodo di osservanza quasi generale.

La sua origine infatti, almeno per le cause civili, si fa risalire alla legislazione giustinianea (*Nov.* 1, LXXIX, c. 8; 1, LXXXIII, c. 21 : 1, CXXIII, c. 22). I concili delle epoche franca e carolingia confermarono il principio, pur con qualche limitazione, e poi i grandi papi del medioevo, Alessandro III, Celestino III, Innocenzo III, ne estesero l'applicazione a tutte le cause civili e criminali, eccettuate solo le cause di natura feudale (c. 1, 6, 7, X, II, 2). Dopo le Decretali, con la progressiva centralizzazione delle istituzioni statuali, l'opposizione al p. andò man mano accentuandosi, mentre la Chiesa, dal canto suo, non consentì mai a rinunciarvi in linea di principio. Perciò essa lo riaffermava nel Concilio di Trento (sess. XXIII, *De ref.*, c. 6; sess. XXIV, c. 20), e più recentemente nel *Sillabo* di Pio IX (prop. 31) e nel *motu proprio* di Pio X, *Quantavis diligentia*, del 9 ott. 1911, ove si proclamava che non soltanto le persone investite di pubblico potere, ma anche i privati che

traevano i chierici davanti al tribunale secolare senza autorizzazione dell'autorità ecclesiastica, cadevano sotto la scomunica riservata alla S. Sede. Peraltro questa precisò poi che potevano giuridicamente mantenersi le consuetudini antiche e immemorabili e le concessioni concordatarie che circoscrivessero o avessero abrogato il p. Questa dottrina, come si è visto, è passata nel Codice. Si dubita se, nei paesi ove il p. è legittimamente abolito per una delle suddette cause (consuetudine o patti concordatari), debba ugualmente osservarsi la prescrizione di cui al can. 120 § 2, che richiede l'autorizzazione dell'autorità ecclesiastica per convenire i chierici davanti ai tribunali dello Stato. Autorevoli opinioni sono per l'affermativa. Quanto al diritto territoriale per l'Italia – dove, come è noto, per la legge Siccardi, 9 apr. 1850 n. 1013, estesa poi alle province annesse, il fòro ecclesiastico era stato abolito con atto unilaterale dello Stato, mai riconosciuto dalla S. Sede – attualmente la dottrina prevalente ritiene abolito il p. del fòro in materia penale, per effetto del Concordato Lateranense, e in particolare del disposto dell'art. 8 che considera il caso di deferimento al magistrato penale di un ecclesiastico o di un religioso per delitto. Se ne inferisce che, avendo la S. Sede convenuto ed approvato che in caso di delitto il sacerdote o il religioso possa essere giudicato o anche condannato dal fòro secolare, chiedendo solo che in caso di condanna non sia detenuto con i condannati laici ma in locale separato, ha riconosciuto così la competenza del tribunale secolare a giudicare il chierico, e pertanto rinunciato alla immunità del fòro privilegiato. Alcuni ne vorrebbero dedurre *a fortiori* la rinuncia del fòro ecclesiastico anche per le procedure contenziose, in quanto in queste non ricorrerebbero le ragioni di riguardo alla dignità sacerdotale come per quelle penali; ma altri oppongono che nel silenzio dell'art. 8 non può ritenersi che la Chiesa abbia rinunziato al privilegio, ed altri ancora che questo si intenda conservato nel senso che l'attore sia tenuto a premunirsi della licenza dell'autorità ecclesiastica secondo il prescritto del can. 120 § 2 CIC (prassi più comunemente osservata).

III. « Privilegium immunitatis ». – Con questo privilegio, detto anche p. *exemptionis*, si intendeva in passato un'immunità del chierico che abbracciava in linea di principio tutte le prestazioni e gravezze derivanti dalla giurisdizione civile, quindi sia gli oneri propriamente personali incompatibili con lo stato clericale (come il servizio militare [v.], l'ufficio di giudice nelle cause profane, ecc.) sia gli oneri costituiti dall'obbligo del pagamento di tributi tanto personali quanto patrimoniali (questi ultimi detti anche usualmente oneri reali). Il p., la cui origine può farsi risalire alle immunità già attribuite ai sacerdoti pagani e che gli imperatori cristiani concessero poi ai ministri del Vangelo, doveva esonerare perciò i chierici dalle prestazioni personali, non confacenti al loro stato, e recare anche l'esenzione dei loro beni dai pubblici tributi. In pratica però l'istituto nel corso dei secoli non rimase sempre nettamente delineato se non in quanto vera e propria immunità personale del chierico (chiamata anche perciò *privilegium servitiorum*), mentre l'immunità dai tributi venne spesso confusa o accomunata promiscuamente con l'immunità reale spettante ai beni ecclesiastici. Il CIC, riaffermando i vari p. dei c., così dispone in ordine a questo : *Clerici omnes a servitio militari, a muneribus et publicis civilibus officiis a statu clericali alienis immunes sunt* (can. 121). Si prescrive perciò nel canone l'esenzione dei chierici dalla prestazione del servizio militare e dagli incarichi ed uffici pubblici, contrari allo spirito ed allo stato clericale. Principio dettato sia dalla necessità di garantire la libertà e la dignità dei chierici, sia da quella di mantenerli estranei a qualsiasi attività contraria o non conveniente al carattere mite richiesto per il servizio divino. Perciò a questo p. fa riscontro un parallelo dovere nei chierici di astenersi da determinati uffici e attività (cf. cann. 139, 141, 188, n. 6). Nel testo del can. 121 non si fa menzione espressa dell'esenzione dei chierici dai tributi. Si è chiesto perciò se anche questa esenzione potesse intendersi compresa nella immunità *a muneribus et publicis civilibus officiis a statu clericali alienis* di cui parla il canone, ovvero no. Fra le diverse opinioni al riguardo sembra possa affermarsi che nel can. 121 si intenda *munus* nel senso di servizio, coordinato, se non equivalente, al concetto di *officium*, e che pertanto non debba intendersi compresa nella predetta norma l'esenzione dagli oneri tributari. Questa, d'altra parte, benché ancora menzionata nelle trattazioni anteriori al Codice, non rappresentava ormai praticamente che un ricordo storico, non solo perché caduta per lo più in desuetudine, ma anche per effetto della deroga espressa a tale esenzione contenuta in numerosi concordati conclusi dalla S. Sede anteriormente al Codice. Onde poteva ben dirsi che su questo punto si fosse già fissato, all'atto della codificazione, come diritto particolare in molti Stati, un vero *ius concordatarium* che prendeva atto della già avvenuta abolizione del p. Il CIC non ha fatto così che consacrare, sia pure tacitamente, questa che ormai era la disciplina universale in effetto vigente. Ridotto perciò il p. dell'immunità alla esenzione dal servizio militare e dagli incarichi ed uffici pubblici, può vedersene, di fatto, in questa più circoscritta configurazione, un riconoscimento più o meno ampio ed esplicito in vari ordinamenti concordatari e statuali. Per il diritto territoriale italiano, la materia è regolata negli artt. 3 e 4 del Concordato. Per effetto di questi, oltre alla facoltà di rinviare il servizio militare al ventiseiesimo anno di età concessa ai seminaristi e ai novizi, vengono esentati dal servizio militare, salvo il caso di mobilitazione generale, i chierici *in sacris* e i religiosi professi. In caso poi di mobilitazione generale, sono dispensati dal presentarsi alla chiamata i sacerdoti con cura di anime (Ordinari, parroci e coadiutori, ecc.). Gli altri chierici o religiosi sono di preferenza destinati ai servizi sanitari e, se sacerdoti, conservano l'abito ecclesiastico, esercitando fra le truppe il sacro ministero sotto la giurisdizione ecclesiastica dell'Ordinario militare (art. 3). Ecclesiastici e religiosi sono inoltre esenti dall'ufficio di giurato (art. 4).

IV. « Privilegium » o « beneficium competentiae ». – Questo p. o beneficio, già concesso in diritto romano a determinate categorie di debitori (fra cui i veterani e in genere i soldati) e per cui questi avevano diritto a non essere condannati a pagare se non nella misura delle loro facoltà (*in id quod facere possunt*), esteso poi dai glossatori ai chierici, per analogia fra la milizia terrena e quella sacerdotale, si fondò specialmente su un'antichissima consuetudine appoggiata ad una larga interpretazione della celebre decretale *Odoardus* (c. 3, X, III, 23).

Ora in questa materia il can. 122 afferma il diritto del chierico a che, ove sia obbligato a soddisfare il creditore, non gli sia tolto il minimo necessario al decoroso mantenimento, a prudente arbitrio del giudice ecclesiastico (cf. anche can. 1923 § 1). Resta ferma l'obbligazione del chierico di soddisfare quanto prima le ragioni del creditore. In pratica questo p. ha ormai perso quasi ogni significato, dati i limiti apposti nelle moderne legislazioni all'esecuzione forzata. Un'esenzione di pignorabilità stabilita nell'art. 6 del Concordato con l'Italia non può assumere il carattere di riconoscimento del p., perché concessa in eguale misura agli impiegati dello Stato.

V. Natura dei p. dei c. – I p. dei c., di cui sin qui si è fatto parola, costituiscono prerogative che, in quanto l'espressione possa convenire a istituti dell'ordinamento canonico, debbono considerarsi d'ordine pubblico, essendo stabiliti non tanto nell'interesse personale del singolo, quanto in quello della categoria cui appartiene. Perciò essi sono indeclinabili : il chierico non può rinunciarvi, ma soltanto perderli per motivi previsti dal diritto. Tali sono la riduzione allo stato laicale e la privazione perpetua del diritto di vestire l'abito ecclesiastico. Se questa pena è rimessa o il soggetto è riammesso nel ceto clericale, i p. perduti si riacquistano (cann. 123, 213 § 1, 2304). Nel caso in cui la privazione del diritto all'abito ecclesiastico sia solo temporanea, fin quanto essa duri i p. rimangono sospesi (can. 2300). Quanto alle persone in cui favore i p. sono stabiliti, è da tener presente che essi competono, oltre che ai chierici veri e propri, anche ai religiosi d'ambo i sessi, compresi i novizi e i conversi

(cann. 641, 490), nonché ai membri delle pie società con vita comune ed organizzazione simile a quella dei religiosi (can. 680).

BIBL.: R. Sohm, *Die geistl. Gerichtsbarkeit im fränkischen Reiche*, in *Zeitschr. f. Kirchenrecht*, 9 (1870), pp. 193-271; A. Pertile, *Stor. del dir. ital.*, II-III, 2ª ed., Torino 1879, passim; L. Siciliano Villanueva, *Studi sulle vicende del Foro ecclesiast. nelle cause dei chier. secondo il dir. della Chiesa e la legislaz., dottrina e pratica ital. dalla fine dell'Impero carolingio al sec. XIV*, in *Riv. di stor. e filos. del diritto*, 2 (1902), pp. 391-464; R. Genestal, *Les origines du privilège clérical*, in *Nouv. rev. histor. de droit français et étranger*, 32 (1908), pp. 161-212; G. Le Bras, *Les privilèges des clercs dans les concordats récents*, in *Mélanges R. Carré de Malberg*, Parigi 1933, pp. 335-48; A. Bertola, *Intorno al privilegium immunitatis dei chierici nel CIC*, in *Acta Congress. iurid. internation.*, IV, Roma 1934, p. 135 sgg.; Yves de la Brière, *La renaissance contemporaine du droit canon.*, *ibid.*, V, ivi 1937, p. 88 sgg.; F. Roberti, *Ordinamento della giurisdiz. eccles.*, in *Nuovo Dig. ital.*, IX, p. 221 sgg.; E. Magnin, *Immunité*, in DThC, VII, coll. 1218-26; A. Bertola, *Lez. di dir. canon.-costituz. della Chiesa*, Torino 1946, p. 131. Cf. pure i testi di diritto canonico, a commento dei cann. citt., e di diritto pubblico ecclesiastico.

Arnaldo Bertola

PRIVILEGIO. - Norma giuridica contenuta nella legge o emanata dal superiore a vantaggio di una categoria o di una persona. Dalle fonti del diritto romano si rileva che il *privilegium* generalmente consisteva in un *ius singulare* proprio di alcune classi di persone, mentre le dispense dall'osservanza di qualche legge o le eccezioni in essa contemplate per le singole persone fisiche o morali erano dette *personales constitutiones* o *privata privilegia* (D. 1, 4, 1 § 2). Tale distinzione non fu conservata in seguito dai canonisti, i quali usavano il termine p. sia per indicare i *privilegia communia*, introdotti per legge, sia per significare i *privilegia privata*, concessi con rescritto particolare.

La confusione di terminologia, criticata da autori moderni (cf. I. D'Annibale, *Summula Theol. mor.*, I, Roma 1908, n. 218 n. 3 e n. 1), pur costituendo un errore di metodo, è però spiegabile per l'intima relazione e la grande somiglianza che passa tra i due istituti. Lo stesso CIC, nel titolo V del I libro, non si è scostato dalla vecchia terminologia e prima di esso non sono mancati esempi nella legislazione canonica di *privilegia privata* elargiti per legge (cf. *Conc. Trident.*, sess. XXV, c. 11 *de reg. de exemptione monasterii Cluniacensis*).

A parte ogni altra considerazione storica, oggi si può affermare che nel CIC il termine p. ha una duplice accezione. In senso generico son detti p. quelle norme (*leges singulares*) di diritto comune con le quali vengono attribuite prerogative speciali a determinati uffici, persone, cose o luoghi: tali sono i p. dei chierici (v.), dei religiosi (can. 613 sgg.), il p. dell'esenzione locale contemplato nel can. 1492 e quello paolino fissato nel can. 1120. In un senso più stretto e proprio, invece, è detto p. la norma con la quale si concede un favore *praeter* o *contra ius* (legge privata favorevole). Dal fatto che vien concesso come legge (*ad instar legis*), il p. deve ritenersi perpetuo (can. 70), a differenza della dispensa che è sempre temporanea.

I. VARIE SPECIE DI P. – I p. si dividono in *contra* o *praeter ius*; in *affermativi* o *negativi* secondo che concedano la facoltà di fare una cosa o di ometterla; in *favorevoli* o *odiosi* secondo che concedano o meno favori senza incomodo di terzi; in *graziosi*, *remunerativi*, *convenzionali* o *onerosi*, secondo che vengano dati per liberalità del superiore, per gratitudine o dietro contratto oneroso; in *personali* o *reali* se propri delle persone o delle cose; in p. dati *dal CIC* o per *concessioni speciali*. Ai p. *praeter ius* vengono equiparate nel CIC le *facoltà* di elargire grazie, sia per il fòro interno come per il fòro esterno, in perpetuo o per un determinato tempo, ovvero per un determinato numero di casi (can. 66 § 1; v. QUINQUENNALI FACOLTÀ). La concessione del p. è legata al potere; perciò ogni legislatore può concedere p. in virtù e entro i limiti della potestà di cui è investito (can. 63 § 1); *contra* o *praeter ius commune* può concedere p. solamente chi ha la potestà suprema.

I p. possono acquistarsi: 1) *per concessione diretta*, che generalmente vien fatta per iscritto; se è fatta a viva *voce*, il p. in tal modo concesso non può essere sostenuto in fòro esterno (can. 79); 2) *per comunicazione*, in virtù della quale il p. concesso ad uno può essere esteso ad un terzo. Di questo modo di concessione si hanno due forme: per comunicazione in forma *aeque principali* e in forma *accessoria*. Sia il p. del primo privilegiario come quello di chi l'ha ricevuto per comunicazione sono identici; ma mentre nel primo caso si ha completa autonomia tra il p. ottenuto direttamente e quello comunicato, nel secondo esiste invece una interdipendenza tra essi, per cui l'uno segue le sorti dell'altro (can. 65). La concessione per comunicazione – nelle due forme – non si presume, ma deve constare che realmente sia avvenuta per il primo privilegiario in modo diretto e perpetuo e senza alcuna speciale relazione a luoghi determinati, a cose o persone (can. 64). Unicamente dalla volontà del superiore, che può concedere p., dipende l'elargizione di un p. per comunicazione. Prima del CIC gli Ordini regolari mendicanti si comunicavano tra loro i p.; nella nuova legislazione ciò è stato vietato per qualsiasi religione (can. 613 § 1); 3) *Per consuetudine o prescrizione*: il possesso centenario o *ab immemorabili* di un p. ne fa supporre la concessione (can. 63 § 2).

Il p., a differenza della legge, non richiede la promulgazione; necessita però dell'accettazione, in quanto *invito beneficium non datur*. Il p. va interpretato secondo il tenore della concessione, senza interpretazioni estensive né restrittive (can. 67). In caso di dubbio, se trattasi di un p. *contra legem* o avverso al diritto di terzi deve essere interpretato strettamente; se invece si tratta di un p. *praeter ius*, concedente esclusivamente un favore, può essere interpretato in senso largo. In ogni caso l'interpretazione non dovrà mai esser tale da rendere il p. inutile o gravoso (can. 68). Riguardo all'uso del p., nessuno vi è costretto, a meno che, per ragioni estrinseche, non sopraggiunga l'obbligazione di mettere a profitto il favore concesso con p. (can. 69).

II. CESSAZIONE DEL P. – Per quanto il p. debba ritenersi perpetuo (can. 70), tuttavia può cessare per le seguenti cause: 1) *per revoca*, la quale per essere efficace deve essere intimata al privilegiario (60 § 1), deve procedere da causa giusta e, se il p. fu concesso dietro contratto bilaterale, è necessario che si proceda per causa di pubblico bene e si dia un compenso se il contratto fu oneroso. 2) *Per rinuncia* da parte del privilegiario accettata dalla competente autorità. L'accettazione già esiste implicita per tutti i p. elargiti a persone private come semplici favori (can. 72 § 2); deve essere però esplicita per i p. concessi a luoghi o a dignità, stante l'interesse pubblico che reclama la conservazione di un pubblico favore, il quale non potrà cessare per convenzioni private (cf. c. 12, X, II, 2). Per la stessa ragione nessuna comunità potrà rinunciare ad un p., se ciò comporti danno alla Chiesa o a terzi; nel caso invece che il p. sia esclusivamente d'utilità per la comunità, questa, con atto collegiale, può rinunciarvi (can. 72 §§ 3-4). 3) I p. *temporanei* o concessi per un numero determinato di casi cessano allo scadere del tempo o con il raggiungimento del numero dei casi per i quali furono concessi. 4) Se il p. è personale cessa *con la morte* del privilegiario (can. 74); la stessa cosa si dica per la persona morale, la quale però si estingue solamente per soppressione intimata dall'autorità legittima o se per cento anni ha cessato d'esistere (can. 102); tornando a vita la persona morale, anche i p., dei quali essa godeva, rivivono. 5) I p. reali cessano *con la distruzione* della cosa o del luogo, ai quali furono legati con la concessione; i locali tornano però a vita se entro 50 anni sia avvenuta la riedificazione del luogo (can. 75). 6) Il p. oneroso a terzi può cessare *con la prescrizione* o *con la tacita rinunzia* del privilegiario, quando questi liberamente e scientemente e, avutane occasione d'usarlo, di fatto per un determinato tempo non l'abbia usato o ne abbia fatto un uso contrario (can. 76). 7) Se le condizioni e gli scopi per i quali fu concesso

il p. sono talmente mutate, a giudizio del superiore, da rendere nocivo o illecito l'uso del p. si ha la cessazione di esso, temporanea o perpetua a seconda della perpetuità o meno delle circostanze nuove sopraggiunte (can. 77). 8) Col cessare della potestà concedente non cessa il p., almeno che esso non sia stato concesso con la clausola *ad beneplacitum nostrum* o con altra equivalente (can. 73).

L'abuso nell'esercizio del p. non produce direttamente la cessazione del p. stesso, ma può esser causa di revoca; ed è compito degli Ordinari avvertire la S. Sede degli abusi nell'esercizio dei p. da lei concessi (can. 78).

Bibl.: C. Langhayder, *De multiplici privilegiorum significatione*, Salisburgo 1766; I. Laurentius, *Anwendbarkeit der Lehre von den Privilegien im kirchl. Recht*, in *Arch. f. kath. Kirchenrecht*, 81 (1901), p. 273 sgg.; G. Bauduin, *Le développement de la notion du privilège*, Ruremonda 1912; V. Del Giudice, *P., dispensa ed epicheia nel diritto canonico*, Perugia 1926; E. G. Roelker, *Principles of Privilege according to the Code of Canon Law*, Washington 1926; G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, II, Lublino 1949, tit. V, p. 483 sgg.; Bernardo del Vasto, *De communicatione privilegiorum, praesertim inter regulares*, L'Aquila 1936; A. van Hove, *De privilegiis et dispensationibus*, Malines 1939; I. Chelodi - P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, 3ª ed., Vicenza 1942, p. 137 sgg.

Vincenzo Fagiolo

PRIVILEGIO PAOLINO, - Il p. p. è il caso di scioglimento di matrimonio legittimo, concesso a favore della fede dal diritto positivo divino; privilegio proclamato da s. Paolo (*I Cor.* 7, 12-15) da cui perciò ha preso l'appellativo. È detto anche *casus Apostoli, privilegium Christi, privilegium fidei.*

Il matrimonio degli infedeli (matrimonio legittimo, cui non si opponga nessun impedimento di diritto divino o naturale è valido e indissolubile e non si può sciogliere per l'arbitrario abbandono di una delle parti o per mutuo consenso e volontà dei coniugi (S. Uffizio, 18 sett. 1824 ad 3; S. Uffizio, 18 giugno 1866 ad 8).

Dai matrimoni misti, però, in nessuna maniera cautelati da previ accordi, possono derivare dei gravissimi inconvenienti, poiché spesso per la cattiva volontà di colui che rimane infedele non è più possibile la convivenza pacifica, la fede del neofita si trova in pericolo e i figli divengono oggetto di conquista dell'uno o dell'altro dei coniugi per essere attratti a diverse e opposte forme di educazione morale e religiosa.

Allora, nel concorso di un bene di ordine superiore, il mantenimento dell'indissolubilità non rimane più obbiettivo principale, ma passa automaticamente in second'ordine; e lo stesso diritto naturale dà al neofita il diritto e il dovere di andarsene, piuttosto che perdere il dono della fede. Questa legge ha interpretato s. Paolo per far sì che l'uomo non fosse allontanato dalla fede o dal perseverare in essa dalla prospettiva di dover osservare la castità perfetta e per questo promulgò l'eccezione, in base alla quale il matrimonio degli infedeli, quando l'uno dei coniugi solamente si converta alla fede e non sia più possibile la pacifica convivenza, è solubile dall'esterno.

I. Nozione. – In vista di questo p., dunque, il matrimonio dei non battezzati o infedeli, sebbene consumato, si può sciogliere nel caso in cui una parte, non battezzata, o non voglia coabitare con la parte convertita o non voglia coabitare pacificamente, cioè senza offesa al nome di Dio o disprezzo del Creatore. Il disprezzo del Creatore si può avere in vari modi, o trascinando la parte convertita al peccato mortale o impedendo l'educazione cattolica della prole (S. Uffizio, 14 dic. 1848) o perseverando nel concubinato (S. Uffizio, 4 luglio 1853 ed 11 luglio 1866), ecc. Né cessa il p., se i coniugi, dopo il Battesimo di uno di essi, coabitarono ancora ed in seguito la parte infedele (senza che il convertito però abbia dato ragionevole motivo di andarsene) non solo ricusi di convertirsi, ma inoltre, mancando alla parola data di coabitare pacificamente, si allontani o per odio alla religione o per altri motivi, o non voglia più stare insieme senza il disprezzo del Creatore, o abbia tentato di trascinare la parte fedele al peccato mortale o all'infedeltà. Ma questo p. non ha più ragione di essere, se tutti e due i coniugi convertiti e battezzati abbiano poi usato del matrimonio.

Il p. vale per il matrimonio valido di due infedeli, uno dei quali si converta alla fede; non comprende però il matrimonio di due eretici, di cui uno abbracci la fede cattolica, perché il matrimonio di questi ultimi è rato (Sacramento), e perciò, una volta consumato, per nessun motivo si può più sciogliere. Il p. non si applica al matrimonio che un fedele, ottenuta regolare dispensa, contrae con un infedele, sebbene poi la parte infedele non voglia più coabitare pacificamente (can. 1120 § 2). Così pure non ha luogo il p. nel matrimonio contratto fra due parti battezzate, di cui una sia passata all'apostasia o all'infedeltà. Neppure si applica, se si tratta di un matrimonio invalido tra due infedeli. Quando si applica il p. p., il vincolo matrimoniale si scioglie, appena il convertito contragga un altro matrimonio valido (can. 1126).

II. Fondamento del p. – Il fondamento è nel testo scritturistico della *I Cor.*, 7, 12: « Agli altri poi dico io, non il Signore. Se un fratello (= un cristiano cioè) ha una moglie infedele e questa è disposta a coabitare con lui, non la ripudi. E se una moglie fedele ha un marito infedele, che è contento di abitare con essa, non lo abbandoni. Che se l'infedele si separa (*discedit*), si separi (*discedat*) : poiché non soggiace a servitù il fratello o la sorella in tal caso : ma Iddio ci ha chiamati alla pace ». Che con quest'ultimo versetto l'Apostolo permetta l'allontanamento della parte fedele o lo scioglimento del vincolo stesso, lo si prova : dal contesto della lettera ai Corinti, dalla comune interpretazione di Padri e teologi, dai decreti dei Romani Pontefici e dalla prassi della Chiesa.

1. *Il contesto della lettera ai Corinti.* – Mentre l'Apostolo nei versetti precedenti, parlando della separazione di coniugi cristiani, comanda che la moglie non sposi più, rimanga cioè senza sposare : in questi versetti invece permette che si allontani, senza più porre alcuna restrizione; e quindi senza neppur più porre la condizione che rimanga non sposata, altrimenti non ci sarebbe più nessuna differenza dal caso precedente. Questa interpretazione è confermata anche dalle parole che seguono, « perché in tal caso il fratello o la sorella non soggiace alla servitù ». La servitù in questione non è che il vincolo coniugale che legava i due coniugi. Se ora il coniuge fedele non soggiace più a servitù, vuol dire che non soggiace più al vincolo matrimoniale verso l'infedele che non voglia pacificamente coabitare. In altre parole il vincolo, in caso, è solubile.

2. *Interpretazione dei Padri e teologi.* – La comune interpretazione e l'insegnamento costante dei Padri e dottori ha così interpretato il testo di s. Paolo. Vi è un breve indizio in s. Giustino (*II Apol.*, 2 : PG 6, 443); nel can. 10 del Concilio d'Elvira (Mansi, II, 38); nel *Pastore* di Erma (*Mand.*, IV, 9; Funck, I, 477); in s. Ambrogio (*In Lc.*, 16, 18 : PL 15, 1765-67) e in s. Giovanni Crisostomo (*Hom.* 19 in *Epist. I ad Cor.*, n. 3 : PG 61, 155). Ma più chiaro è l'Ambrosiaster che scrive : « Non è peccato per colui che è stato abbandonato per Iddio, se si congiunge ad altri » (*Comm. in s. Paulum, I Cor.*, 7, 10 sgg. : PL 17, 219) e dopo di lui (sec. VII) lo Pseudo-Teodoro (*Poenitentiale Theodori*, 2, 12 : PL 99, 902 sgg.).

La stessa dottrina insegnarono costantemente i teologi scolastici e i canonisti da Pietro Lombardo a Rolando Bandinelli, da S. Raimondo di Peñafort al Ponzio, al Sanchez, senza alcuna voce discordante, fino alla metà del sec. XVII, quando alcuni scrittori francesi e tedeschi, sorretti dalla corrente giansenista, incominciarono a insegnare il contrario. Ma fu una breve parentesi, presto chiusa e da avvenimenti violenti come la Rivoluzione francese e dall'intervento del magistero ecclesiastico.

3. *Magistero ecclesiastico.* – Si rileva dai decreti dei Romani Pontefici (notevoli le decretali di Innocenzo III : A. Potthast, *Regesta*, I, nn. 685, 1325) e dalla prassi costante della Chiesa, manifestatasi soprattutto nelle numerose risposte della S. Congr. del S. Uffizio, ed ora raccolta nel can. 1120 del CIC e nel Codice per la Chiesa orientale, can. 109 sgg. (AAS, 41 [1949], pp. 113-14).

Si disputa se l'origine di questo p. sia di diritto

immediatamente divino, sancito da Cristo e promulgato per mezzo dell'Apostolo, oppure se il p. sia stato dato dall'Apostolo, in forza di una speciale facoltà apostolica ai Corinti e (per approvazione di s. Pietro) esteso a tutta la Chiesa. Gli autori più recenti inclinano a questa seconda opinione, ma forse è più rispondente alle risposte della S. Congr. del S. Uffizio la prima.

III. Effetti del p. p. – Duplice è l'effetto del p. p., l'uno immediato, ossia il diritto di contrarre nuove nozze, e l'altro mediato, la soluzione del primo vincolo. Non si tratta di una soluzione *ab intrinseco*, ma *ab extrinseco*, prodotta dal diritto divino positivo, in virtù del p. p., al verificarsi delle condizioni, stabilite dall'Apostolo, e operante nell'istante stesso in cui si contrae il secondo matrimonio. Di conseguenza: 1) lo scambio del consenso che avviene nel secondo matrimonio tra i nuovi coniugi scioglie il primo matrimonio e perfeziona il secondo. Sebbene però i due effetti avvengano nello stesso tempo, tuttavia per natura è anteriore la soluzione del vincolo del primo matrimonio, che apre la via e rende possibile il secondo. Lo scambio dei consensi per il secondo matrimonio non è la causa, ma l'occasione per la soluzione del primo vincolo, che, come si è detto, avviene *ab extrinseco*, per diritto divino, nel momento in cui il secondo coniuge dà il suo consenso (cf. can. 1069 § 1). Perciò se nel frattempo il coniuge infedele si converte e si battezza, il coniuge convertitosi per primo non può più aspirare al secondo matrimonio (salvo la dispensa del rato) e deve ritornare alla vita coniugale, anche se avesse abbracciato la vita religiosa o ricevuto gli Ordini. 2) Il coniuge infedele diviene libero dallo stato matrimoniale solo quando il coniuge, battezzatosi, contrae il secondo matrimonio. Se quindi il coniuge convertitosi preferisce il celibato, il coniuge infedele non potrà risposarsi. 3) « Il coniuge fedele, anche se dopo aver ricevuto il Battesimo, sia di nuovo convissuto maritalmente con la parte infedele, non perde tuttavia il diritto di contrarre nuove nozze con una persona cattolica; perciò può usufruire di questo diritto, se il coniuge infedele, cambiando volontà, in seguito lo abbandoni senza giusta causa, oppure non voglia più oltre coabitare pacificamente senza l'offesa al Creatore » (can. 1124). 4) Come fanno comprendere i cann. 1123-24, il p. p., per diritto ecclesiastico, di per sé vale solo in ordine ad un nuovo matrimonio con una persona cattolica, perché è nel Matrimonio-Sacramento che il neoconvertito può trovare l'ambiente più favorevole per la pratica della sua fede. Tuttavia, non essendo questa esclusione di per sé sancita dal diritto divino, la Chiesa, qualora sussistano serie garanzie, suole dare la dispensa dall'impedimento di disparità di culto per il matrimonio con un infedele (S. Congr. de Prop. Fide, 28 maggio 1846; S. Uffizio, 5 marzo 1852, 12 sett. 1855, ecc.).

IV. Le condizioni per applicare il p. p. – L'uso del p. p. è legato a tre condizioni: 1) la prima è che una delle parti si battezzi. Per cui non si applica questo p., se i coniugi tutti e due insieme si battezzano, perché allora il loro matrimonio diventa rato (= Sacramento). Né si può applicare per i catecumeni non ancora battezzati. 2) La seconda è che la parte che persiste a restare nell'infedeltà si allontani. E questo allontanamento può essere fisico o morale. È fisico, se la parte infedele abbandona la casa coniugale e non vi ritorna più. Non è necessario che questo allontanamento della parte infedele sia colpevole, ma è sufficiente anche la semplice assenza, purché tuttavia la parte convertita non abbia maliziosamente causato essa stessa questa assenza, e ciò dopo il Battesimo.

L'allontanamento invece morale si può avere in due modi: *a*) se la parte infedele è causa di risse, litigi e di altri danni; *b*) oppure quando essa tenta di trascinare la parte battezzata a commettere qualche cosa di gravemente illecito, come l'apostasia, l'adulterio, l'educazione della prole nel paganesimo. Questo allontanamento morale rende la vita coniugale impossibile, così che la separazione dei coniugi diventa moralmente necessaria per malizia della parte non convertita. 3) La terza condizione è che legalmente consti della fuga o allontanamento fisico o morale della parte infedele. E ciò si ottiene con le interpellanze.

V. Le interpellanze. – 1. *Necessità delle interpellanze.* – Se si guarda anche soltanto il diritto divino, si richiede regolarmente l'interpellanza, come mezzo ordinario per venire a sicura conoscenza della fuga o allontanamento della parte infedele. Tale è attualmente l'opinione comune dei teologi. È tuttavia sufficiente l'interpellanza fatta in qualunque modo, anche privatamente, sebbene, se questa non è pienamente provata, in fòro esterno non si possa permettere la celebrazione del nuovo matrimonio, né ritenersi sciolto il matrimonio precedente.

Qualcuno osserva però che quantunque si richieda per diritto divino la fuga o allontanamento della parte infedele, non è tuttavia stabilito nel testo scritturistico come si debba avere conoscenza di questo allontanamento o fuga (cf. F. M. Cappello, *De matrimonio*, 5ª ed., Torino-Roma 1947, p. 778). Di conseguenza, posto l'allontanamento vero della parte infedele, il matrimonio che seguisse della parte battezzata, pur avendo omesse le interpellanze, non sembrerebbe invalido, perché non va contro il p. p. In pratica però se il matrimonio nuovo fosse stato celebrato, senza precedente interpellanza o dispensa dalla medesima, sebbene in realtà la parte infedele sia partita effettivamente, si deve ricorrere alla S. Sede, per la violazione del can. 1121, e questa indicherà che cosa si debba fare.

Il diritto ecclesiastico in ogni caso esige l'interpellanza, ordinando con il can. 1121 § 2: « Queste interpellanze si debbono fare sempre, a meno che la S. Sede abbia dichiarato diversamente ».

E se il coniuge infedele non si può legalmente interpellare, come nel caso in cui s'ignora dove se ne sia andato, o se ancora sia vivo, oppure perché si giudica moralmente impossibile che la regolare interpellanza arrivi fino a lui, o perché dall'interpellanza si temono gravissimi danni; allora la parte che si è convertita alla fede può contrarre altro matrimonio, ma non prima che abbia ottenuta la dispensa pontificia o da una o da tutte due le interpellanze. E la S. Sede, se vi è una giusta ragione, non è restìa a concedere simile dispensa (cf. Benedetto XIV, *De Synodo dioecesana*, Roma 1748, l. VI, cap. 4, n. 3).

2. *Oggetto delle interpellanze.* – Questo oggetto è duplice o meglio si richiede una doppia interpellanza della parte non battezzata, cioè: *a*) se vuole anch'essa convertirsi e ricevere il Battesimo; *b*) se almeno vuole pacificamente convivere senza offesa del Creatore (can. 1121 § 1, nn. 1 e 2). Qui si possono verificare moltissimi casi: *a*) se la parte infedele risponde affermativamente a tutte e due le domande, non vi è più luogo per il caso dell'Apostolo; *b*) se risponde negativamente a tutte due, allora si ha propriamente il caso del p. p.; *c*) se risponde negativamente alla prima domanda, ma affermativamente alla seconda, non si dà luogo al p. p.; rimane però integro il diritto del convertito di passare a nuove nozze appena l'infedele non osservi più la promessa fatta, ed allora le interpellanze, se furono fatte prima, non occorre ripeterle.

3. *Modo di fare l'interpellanza.* – *a*) *Quanto al tempo.* – Le interpellanze si devono fare dopo il Battesimo della parte che si è convertita, secondo il disposto del can. 1121 § 1.

b) *Quanto alla forma.* – La forma da usarsi può essere triplice: giudiziale, che non si esige, sommaria o stragiudiziale (che è la forma ordinaria) e privata (can. 1122 §§ 1-2). Si deve concedere al coniuge infedele un intervallo di tempo per deliberare, se lo richiederà, preavvisandolo però che, oltrepassato inutilmente detto tempo, la risposta si presumerà negativa. Le interpellanze fatte anche privatamente dalla stessa parte convertita, valgono, anzi sono anche lecite, se non si potrà osservare la forma ordinaria; in questo caso però delle medesime, per il fòro esterno, deve constare o da almeno due testimoni o da altro modo legittimo di prova.

c) *Quanto al numero.* – Per giustizia è sufficiente che le interpellanze siano fatte una volta.

4. *Gli effetti dell'interpellanza.* – Sono quelli di sanzionare e meglio determinare gli effetti dei p. p. (can. 1123).

Quando per dichiarazione della S. Sede si omettono le interpellanze, il matrimonio contratto dalla parte convertita è e rimane valido, anche se poi si viene a conoscenza che il coniuge infedele si era convertito alla fede, anche al tempo della celebrazione del matrimonio. Così sancisce Gregorio XIII nella cost. *Populis*, 25 genn. 1585 : CIC, *Appendix*, Doc. VI.

5. *Dispensa dalle interpellanze*. – Si adopera la parola « dispensa » secondo il modo comune di parlare, perché il Codice si astiene da questo vocabolo (adopera *declaraverit*, invece di *dispensaverit*). La dispensa non si concede senza giusta causa, di cui almeno sommariamente ed extra giudizialmente si deve essere certi. Se si usa il p. p. la giusta causa non è richiesta per la validità; se invece si tratta dell'uso della potestà vicaria (di cui appresso) allora molto probabilmente si richiede per la validità.

La dispensa deve essere concessa dalla competente autorità : *a*) oltre il Sommo Pontefice, in virtù del can. 247 la sola S. Congr. del S. Uffizio tratta le pratiche che direttamente o indirettamente, in diritto od in fatto, riguardano il p. p., gli impedimenti di mista religione e di disparità di culto; parimenti ad essa soltanto spetta la facoltà di dispensare dai medesimi. Perciò ogni questione del genere è da rimettersi a questo dicastero, che tuttavia, se lo crederà opportuno, potrà rimettere la questione ad altro dicastero o tribunale (p. es., alla S. Romana Rota, alla Congr. dei Sacramenti, ecc.). *b*) Inoltre a tutti i vescovi, vicari apostolici, per delegazione del Sommo Pontefice, è concessa la facoltà di dispensare dalle interpellanze nel caso urgente, ogni qualvolta si sa con certezza che il coniuge infedele né vuole abbracciare la fede, né convivere con il coniuge convertito senza offesa del Creatore (S. Congr. S. Uff., 11 ag. 1859 : *Collectanea*, n. 1351). *c*) Agli Ordinari di terra di missione sono concessi particolari indulti. Qui si deve notare che per la concessione della dispensa ci vuole la giusta causa, come l'impossibilità o inutilità dell'ammonizione o un evidente pericolo di grave danno alla parte divenuta cristiana.

VI. Questioni annesse. « Privilegio Petrino » ? – Si è già fatto cenno della cost. *Populis* di Gregorio XIII (25 genn. 1585). Accanto ad essa si collocano due altre costituzioni, di poco antecedenti : la cost. *Altitudo* di Paolo III (1° luglio 1537) e la cost. *Romani Pontificis* (2 ag. 1571). Con queste tre costituzioni vennero concesse facoltà speciali per determinati luoghi (oggi rese di diritto comune, can. 1125) in materia di scioglimento di matrimoni legittimi, o come estensione del p. p., secondo alcuni, o come esercizio della potestà vicaria del Romano Pontefice, secondo altri.

Con la sua costituzione (CIC, *App.*, Doc. IV) Paolo III concesse a quei poligami che, al momento del Battesimo, tra le varie mogli non ricordavano quale fosse stata la prima, di prenderne una qualsiasi tra esse. Pio V, con la sua nuova costituzione (CIC, *App.*, Doc. V), dichiarò che i predetti poligami potevano ritenere quella delle mogli che si battezzasse con loro, anche se ricordassero bene quale fosse stata la prima. Gregorio XIII prese in considerazione il caso di quei coniugi che, deportati o ambedue, o almeno uno di essi, in regioni lontane, non avessero la possibilità di fare delle interpellanze. Per tali casi il Papa concesse a determinati sacerdoti (dopo il CIC il diritto spetta all'Ordinario del luogo, o ai parroci, o ai quasi-parroci) la facoltà di dispensare dalle interpellanze, dopo aver constatato sommariamente, in forma extragiudiziale, che l'altro coniuge non poteva essere interpellato oppure che, nel tempo fissato, non aveva risposto alle interpellanze. Tale matrimonio restava valido, anche se in seguito risultasse che l'altro coniuge non poté rispondere alle interpellanze o magari che era già battezzato. Circa queste concessioni, date per luoghi e popoli particolari, il CIC statuì : « Tutte quelle cose che trattano del matrimonio nelle Costituzioni di Paolo III, *Altitudo* del 1° giugno 1537, di s. Pio V, *Romani Pontificis*, del 2 ag. 1571, di Gregorio XIII, *Populis*, del 25 genn. 1585, e che furono concesse per luoghi particolari, vengono estese anche alle altre regioni, nelle stesse circostanze » (can. 1125). Perciò sono estese a tutto il mondo le disposizioni delle tre Costituzioni predette.

Qual'è la natura giuridica delle dispense concesse con le predette costituzioni ?

Erroneamente, come è facile dimostrare, alcuni interpretano una simile dispensa come un'estensione del p. p.

L'opinione più comune fra i teologi afferma un potere più generale del Sommo Pontefice in materia, un esercizio della sua potestà vicaria (*Mt.* 16, 18). Ed i motivi di questa opinione sono intrinseci ed estrinseci. Il motivo intrinseco è che solo il vincolo del matrimonio cristiano, rato e consumato, è indispensabile. Ma tale matrimonio non è rato e consumato, se non dopo che al Battesimo dei due coniugi sia seguita la copula. La ragione estrinseca è perché i Sommi Pontefici più volte hanno sciolto i vincoli di simili matrimoni, nei quali quasi del tutto mancavano le condizioni del p. p.

In breve, la potestà del Sommo Pontefice di dispensare dal vincolo, teoreticamente almeno, si può omettere in tutti i casi, nei quali uno dei coniugi almeno sia battezzato e ancora nei casi in cui il matrimonio di due, già battezzati entrambi, non sia stato consumato dopo il Battesimo.

Questa questione della potestà vicaria o ministeriale del Sommo Pontefice sul matrimonio, cui manchi il requisito della sacramentalità (parallela all'altra sul matrimonio rato e non consumato, v. matrimonio, VII. m. rato e non consumato, in *Enc. Catt.*, VIII, coll. 463-71) fu oggetto di un voto dei consultori della Congr. di Prop. Fide, che fu negativo (8 ott. 1631), ma che la Congregazione non fece suo (5 dic. 1631); fu anche oggetto di vive dispute tra i teologi. Celebre la disputa che si tenne al Collegio Romano nel sec. xvii, sotto la direzione di insigni teologi del tempo e le cui conclusioni, pienamente affermative per l'esistenza della potestà ministeriale o vicaria, furono presentate al Sommo Pontefice. L'opinione affermativa prese sempre più piede, tanto più che l'uso da parte dei Sommi Pontefici di questa potestà divenne sempre più costante dopo le tre Costituzioni sopra ricordate, che non si possono riportare nei limiti del p. p., cosicché oggi può dirsi chiaramente provato che i matrimoni degli infedeli non diventano assolutamente indissolubili di fronte alla potestà vicaria del Romano Pontefice, se non sono di nuovo consumati dopo il Battesimo di tutti e due i coniugi. Ne è venuto così che accanto al p. p. si parla oggi comunemente dell'esistenza di un « privilegio petrino », proprio cioè della pienezza dei poteri del successore di Pietro, e che integra il primo, in tutti quei casi che non rientrerebbero nelle condizioni opposte al p. p. Una numerosa casistica, che potrebbe documentare quanto qui sopra asserito, sfugge all'indagine dei canonisti e dei teologi, data la procedura segreta che tiene il S. Uffizio, il Dicastero, come si è detto, competente in materia. Due casi però conosciuti e piuttosto recenti (10 luglio, 5 nov. 1924), in cui furono sciolti matrimoni contratti tra un battezzato acattolico e un infedele, possono essere un saggio eloquente di questa prassi.

VII. Questioni annesse : il « favor fidei ». – Le condizioni del p. p. vanno interpretate strettamente. Si tratta infatti di un privilegio concesso a modo di legge positivo-divina, ma insieme contro il diritto sia naturale (*Gen.* 2, 24) sia positivo (*Mt.* 5, 32; *Mc.* 10, 11; *Lc.* 16, 18) dell'indissolubilità del vincolo coniugale. Sarebbe quindi illecito, basandosi su di una sola probabilità, per mezzo di un principio riflesso concludere in un caso particolare alla non esistenza di un vincolo, che certamente è sorto e che deve sussistere finché con certezza non consti dell'esistenza delle condizioni del p. p. Non è il caso di applicare il probabilismo, trattandosi di un conflitto di leggi, di cui una è senza dubbio certa. E neppure nel caso di dubbio dell'esistenza delle condizioni del p. p.; non è lecito perché il dubbio non può modificare la realtà oggettiva delle cose, e agendo diversamente si porterebbe il p. p. fuori del suo àmbito. Tuttavia il can. 1127 sancisce : « nel dubbio il privilegio della fede gode del favore del diritto ». In altre parole, nel dubbio si deve giudicare in favore della libertà della parte convertita, in

ordine a permettere alla stessa il nuovo matrimonio o di rimanere lecitamente nel nuovo matrimonio già contratto. Dopo quanto si è detto è evidente che questo principio non abbraccia tanto il p. p. quanto l'uso della potestà vicaria, del Sommo Pontefice, in quanto si riferisce a tutti i casi, nei quali non si può con certezza applicare il p. p., ma sono soggetti alla potestà vicaria del Papa.

Tuttavia il favore del diritto non si ha in quei casi dubbi in cui, permettendo il nuovo matrimonio, sorgerebbe scandalo generale o particolare, oppure il pericolo di ledere il vincolo di qualche matrimonio rato e consumato dopo il Battesimo di tutte e due.

A norma del decreto del S. Uffizio del 10 giugno 1937 (AAS, 29 [1937], p. 305), quando il dubbio verte circa l'esistenza o la validità del Battesimo conferito a tutt'e due le parti prima del matrimonio, non si può applicare il privilegio della fede, essendovi pericolo prossimo di violare la legge divina, da cui nessuno può dispensare. 1) Se il matrimonio fu da tutt'e due le parti contratto nel paganesimo, ed il dubbio sorge circa il Battesimo conferito dopo ad una parte soltanto, quando quella parte di nuovo viene battezzata, si deve stare per la libertà, dopo aver osservate le altre condizioni. 2) Quando il matrimonio fu contratto fra un infedele certo ed uno dubbiamente battezzato : *a*) se il dubbiamente battezzato è ritenuto appartenente alla religione cattolica ed il dubbio verte circa il fatto stesso del Battesimo, si dà luogo al p. p., perché il matrimonio o è nullo per mancanza di dispensa dalla disparità di culto, o di fatto fu contratto fra due infedeli; se invece il dubbio verte circa la validità del Battesimo di fatto conferito, secondo le risposte del S. Uffizio, prima del matrimonio si deve stare per il valore del Battesimo, e perciò si deve chiedere la dispensa dalla disparità di culto; dopo il matrimonio, per sciogIierlo, se è stata data la dispensa dalla disparità di culto, si deve ricorrere alla S. Sede per chiedere lo scioglimento del vincolo legittimo, ma non rato; se questa dispensa non è stata data, tutt'e due le parti possono passare a nuove nozze.

b) Se una parte è dubbiamente battezzata in una setta acattolica, di nuovo si deve distinguere : se il matrimonio fu contratto prima del Codice, si deve applicare quanto sopra si è detto del Battesimo cattolico dubbio; se invece il matrimonio fu contratto dopo che nel Codice fu abolito l'impedimento della disparità del culto per gli acattolici battezzati nella propria setta (can. 1070, § 1), sia che il dubbio verta circa il fatto, sia che verta circa la validità del Battesimo, si deve nei singoli casi ricorrere al S. Uffizio, a norma del decreto 10 giugno 1937.

Ma come ben nota il Cappello : « questa risposta non dirime affatto la questione teoretica dell'applicazione del principio del can. 1127 o no; ma soltanto dà una norma pratica da osservarsi. Non si sa inoltre se il ricorso sia richiesto per la validità » (F. M. Cappello, *op. cit.*, n. 788).

VIII. Il p. p. nel Concordato italiano. – Il p. p. non è menzionato espressamente nel Concordato italiano, mentre è esplicitamente ricordata la potestà pontificia di dispensa dal rato. È evidente però che, avendo lo Stato Italiano riconosciuto, in base all'art. 34, il matrimonio così come è regolato dal diritto canonico, implicitamente si è impegnato ancora al riconoscimento del p. p. E così ritengono autorevoli civilisti e canonisti (Boggiano Pico, Bruzzo, Capalti, Cappello, ecc.). Poiché però la legge italiana del 27 maggio 1929 ha omesso ogni menzione del p. p., le Corti di appello italiane hanno rifiutato finora la trascrizione dei pochi casi di p. p. verificatisi in Italia, sostenute in ciò dal parere di molti cultori di diritto ecclesiastico, come lo Jemolo, il Falco, il Vassalli, ecc. Tutto ciò però non è almeno conforme allo spirito del Concordato che tende a « ridonare all'istituto del matrimonio... dignità conforme alle tradizione cattoliche del suo popolo ».

Bibl.: dell'argomento trattano gli esegeti, nei loro commenti alla *I Corinti*. Si segnalano, tra gli altri, commenti del Cornely, del Lemonyer, del Gutjahr, del Sickenberger, dell'Allo, dell'Huby, ecc. e soprattutto la classica opera di F. Prat, *La théologie de st Paul*, I, Parigi 1924. Trattano ancora dell'argomento i dogmatici, i moralisti ed i canonisti; questi ultimi nei loro commenti al CIC e gli altri nei trattati *de matrimonio*. Inoltre l'argomento ha avuto una vasta letteratura in monografie ed articoli di riviste, che qui si segnalano in modo indiziario e non certo completo : A. Vermeersch, *De casu apostoli seu fidei privilegio*, Bruges 1911; C. A. Jemolo, *Il p. p. dal sec. XI agli albori del sec XV*, Sassari 1923; I. Creusen, *Privilège paulinien et mariages mixtes*, in *Nouv. rev. théol.*, 5 (1923), pp. 88-95; F. Gilmann, *Zum Problem von Privilegium Paulinum*, in *Archiv. f. kath. Kirchenr.*, 102 (1922), pp. 27-32; 104 (1924), pp. 242-61; E. Jombart, *Casus de dissolutione matrimonii paganorum*, in *Period. de re mor. can. liturg.*, 14 (1926), pp. 68-74; J. D. Gregory, *The pauline privilege*, Washington 1931; G. Vromant, *De applicatione canonis 1127*, in *Ius pontif.*, 12 (1932), pp. 114-21; V. Dalpiaz, *An baptizatis extra Ecclesiam cathol. competat privilegii paulini usus*, in *Apollinaris*, 6 (1933), pp. 87-93; A. Beel, *Indissolubilitas matrimonii et privilegium paulinum, I Cor. 7, 10-16*, in *Coll. Brug.*, 38 (1937), pp. 338-93; G. Vromant, *Facultates apostolicae quas S. C. de Prop. Fide denegare solet ordinariis missionum*, Lovanio 1926, 3ª ed. Parigi 1947; L. Chaussegras de Lery, *Le privilège de la foi*, Montréal 1939; F. I. Burton, *A commentary on canon 1125*, Washington 1940; E. M. Woeber, *The interpellations*, ivi 1942; L. van De Beg, *De infidelium polygamorum conversione. Documenta Rom. circa S. Pii V constitutionem « Romani Pontificis » quoad missionem in insulis Gambier 1833-43*, Maastricht 1951; A. A. Sego, *Dispensation from the interpellations*, Washington 1951.
Pietro Palazzini

PRJASEV, diocesi di : v. presov dei ruteni, diocesi di.

PROBA. - Poetessa, figlia del console Petronio Probiano (322) e moglie del *praefectus urbi* Adelfio (351), introdusse nel cristianesimo la moda (v. Tertulliano, *De praescr. haer.*, 39 : PL 4, 191-240) dei centoni virgiliani.

La sua opera, composta fra il 360 e il 370, descrive il contenuto del Vecchio e Nuovo Testamento con frasi virgiliane. In precedenza aveva composto un poema sulla congiura di Magnenzio. Nel frattempo si era convertita alla religione cristiana. Il Decreto dello Ps. Gelasio condannò l'uso di esprimere argomenti divini con versi virgiliani (v. E. v. Dobschütz, *Das decretum Gelasianum*, Lipsia 1912, pp. 120, 299), il che però non ostacolò né la lettura dei versi di P. nelle scuole claustrali del medioevo, né l'ammirazione per la poetessa stessa (G. Boccaccio, *De claris mulieribus*, 95).

Bibl.: edd. : C. Schenkl, *Poëtae christiani minores*, I, in CSEL, XVI, p. 511 sg.; F. Ermini, *Il centone di P. e la poesia centonaria latina*, Roma 1909; Moricca, II, II, p. 851 sg.; E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1948, p. 456.
Erik Peterson

PROBABILIORISMO. - Dal comparativo latino *probabilior* (più probabile); indica il sistema morale che nel dubbio sulla liceità di un'azione sostiene che è lecito seguire l'opinione favorevole alla libertà, solo se essa è più probabile di quella favorevole alla legge. La maggiore probabilità (v.) deve venire da argomenti positivi. Tuttavia i sostenitori del sistema non si accordano sul grado di probabilità richiesto per la liceità dell'azione. Si esige da alcuni una probabilità notabile e manifesta che si avvicini alla certezza morale. Per altri invece è sufficiente che i motivi siano di fatto più forti degli opposti.

I. Cenni storici. – Nelle Decretali (c. 3, X, III, 43; c. 3, X, IV, 1; cc. 12, 18, X, V, 12; c. 5, X, V, 27; c. 44, X, V, 39; c. 1, V, 11 *in Clem.*) si afferma spesso il principio *in dubiis pars tutior sequenda est*; così in molti scolastici. Da altri l'assioma è invocato solo come una regola pratica valevole in determinate circostanze. Però il p. come sistema morale data solo dalla seconda metà del sec. xvii e domina fino alla prima metà del secolo seguente, come un tentativo d'arginare il lassismo senza cadere nel tuziorismo. Preannunziato da pochi teologi, fu favorito da Alessandro VII e molto più da Innocenzo XI (v. probabilismo); da Clemente XI e da Benedetto XIV, che impose l'uso del testo di teologia morale del p. G. Antoine (v.) nell'Istituto di Propaganda Fide. Accettato come sistema morale ufficiale da alcuni

Ordini religiosi (Teatini, Domenicani; solo nel 1762 anche i Francescani), fu diffuso e restò dominante in buona parte del clero francese. I Gesuiti restarono in genere contrari. Ebbe sostenitori celebri tra i gesuiti: M. Elizalde, T. Gonzalez; tra i domenicani: V. Baron, C. R. Billuart, D. Concina, G. V. Contenson, G. B. Gonet, A. Noël, V. Patuzzi, P. Fagnani, G. Cassabut, G. Pontas, S. Saettler e i fratelli Ballerini (v.). Recentemente conta sostenitori specialmente nell'Ordine domenicano. Come sistema morale non è riprovato dalla Chiesa, anche se ha perduto molto ascendente dopo s. Alfonso, che però da giovane ne fu valido sostenitore; ma il contatto con la vita pratica nelle missioni popolari lo persuase a combatterlo come pernicioso per il bene delle anime.

II. Valore dottrinale del sistema. – 1) Esaminato in se stesso, il sistema non ha molta consistenza dottrinale e ha poca praticità. I suoi argomenti possono essere così compendiati: *a*) come nel dubbio d'una verità l'intelletto deve aderire alla sentenza che più si avvicina alla verità per evitare il più possibile il pericolo di errare, così ancora si deve agire nel dubbio sull'onestà d'una azione; *b*) in virtù del principio del possesso la legge conserva il suo favore obbligatorio, costringente sulla volontà del suddito, per una quasi precedenza, finché questo suo diritto non sia infirmato da ragioni più forti in favore della libertà. Le prove però non hanno molta consistenza. Il primo argomento pecca di petizione di principio. Suppone infatti la conoscenza della verità, poiché pretende giudicare se un'opinione sia più vicina alla verità di un'altra, quando si ignora la stessa verità. Inoltre afferma il principio del possesso in favore della legge, senza provarlo apoditticamente. 2) Applicando il principio probabilioristico, si crea un effetto maggiore della causa (dalla sola probabilità si fa derivare un obbligo certo). Non sempre la maggiore probabilità distrugge la minore, specialmente se si parte da principi distinti. 3) Il p. rende ancora la vita pratica impossibile: la seria probabilità della opinione opposta rende sempre pericolosa l'azione, se non fosse vero il principio che *lex dubia non obligat*; quindi non si dà scelta: o probabilismo o rigorismo. Il grado di probabilità è soggettivo, in genere, anche presso autori profondi; quindi è difficile giudicare della maggiore o minore probabilità. In pratica, con questo sistema, potrebbe crearsi una ridicola e odiosa situazione in confessione. Il confessore in base al p., soggettivamente valutando le cose, dovrebbe negare l'assoluzione, in casi in cui, in base al p., il penitente oggettivamente ne avrebbe diritto. Il p. confonde poi il consiglio con il precetto e, nell'intento del maggior bene, allontana dal bene le anime. L'esempio addotto (chi dovesse andare a Roma, dinanzi a due vie ignote, prudentemente sceglie la più sicura), non riproduce la situazione morale: dinanzi a un fine necessario, a un danno da evitarsi necessariamente si deve essere tuzioristi; ma non già nel caso di legge dubbia.

Bibl.: v. i moralisti, prevalentemente quelli citati, nel trattato *De conscientia*; inoltre: P. Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme* (estr. da *Revue thomiste*), Parigi 1903; C. Crujsbergs, *Tractatus de conscientia*, Malines 1928, p. 50 sgg.; G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Parigi 1947, p. 82 sgg.
Sisinio da Romallo

PROBABILISMO. - I. Teologia morale. – Il termine si usa in teologia per designare il sistema morale che ammette come norma legittima di condotta, di fronte all'incertezza dell'obbligazione, una opinione probabile.

1. *Cenni storici.* – Storicamente per più secoli le difficoltà della vita cristiana furono risolte di volta in volta senza che si professasse un principio uniforme, pur trovandosi qua e là affermazioni che preludono il p. Nelle Decretali parecchi testi favorivano il probabiliorismo (v.); però il risalto che la scolastica dà alla prudenza (v.) e all'epicheia illumina il problema in una luce più incline al p. Con Bonifacio VIII il favore per il p. è più pronunziato; nelle *Regulae iuris* non è riferito il principio delle Decretali della *pars tutior sequenda*, mentre alcune *Regulae* contengono le basi del p. enunciato nettamente (*Regulae iuris*, 11, 30, 49, 57, in 6°). Da allora attraverso le *Summae confessorum* il p. ottiene maggiori affermazioni. Ma chi aprì la via ad una formulazione esatta del sistema fu il card. Gaetano con l'introduzione di una distinzione, riassunta poi dal Suárez, tra il dubbio speculativo e quello pratico. Bartolomeo di Medina, O. P., nel 1577 (*Expositio* della *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 19, a. 5 sgg.), l'applicò senza restrizione alcuna: « In omnibus negotiis etiam magni momenti et in maximam iniuriam tertii, licitum est sequi opiniones probabiles. Ergo etiam in materiis Sacramentorum ». Appena l'*Expositio* vide la luce (1580), il p. fu favorevolmente accolto da quasi tutti i teologi, divisi tuttavia nelle due correnti dei puri e dei moderati. I moderati (così Bañez, Suárez) si preoccuparono di precisare e di delimitare i casi di applicazione del principio, per evitare gli abusi che ne potevano derivare, sforzandosi nello stesso tempo di creare al p. una solida base. Il principio di Medina, per essi, non si applica se non quando è dubbia la *liceità* dell'azione. Occorre quindi astenersene quando è in causa la *validità* di un Sacramento o quando la sua applicazione rischiasse di causare un danno al prossimo. Suárez fondò il sistema sul principio, che egli fu il primo ad enunciare: *Lex dubia non obligat*, e distingue il dubbio di fatto dal dubbio di diritto: quest'ultimo permette d'applicare puramente e semplicemente il principio *lex dubia non obligat*; quanto ai dubbi di fatto Suárez li risolve con il principio del possesso (*in dubio melior est condicio possidentis*), quando è applicabile. Quando però la legge è chiara e certa e si chiede soltanto se essa obblighi nel caso particolare, occorre seguirla. D'altra parte nel conflitto di due opinioni, una delle quali è solamente probabile, l'altra improbabile, la prima dovrà considerarsi come certa (*De legibus*, VIII, cap. 3, n. 19).

Non tutti i probabilisti mostrarono la stessa circospezione. Nell'ultimo quarto del sec. xvi si assiste ad uno sviluppo esuberante della casistica. Vi ebbe un po' parte il p. largo e impreciso di alcuni che favorì una violenta reazione, protrattasi per oltre cento anni. Vi influirono due opposte cause: il giansenismo prima di tutto e l'eccedere d'alcuni autori che svicolarono in affermazioni lasse. L'ascendente ottenuto dal giansenismo in Francia con la morale apparentemente austera, nonostante le ripetute riprovazioni (1653 sgg.: Denz-U, 1092-99), è attestato dalle condanne del p. da parte di alcuni vescovi francesi e dall'indirizzo antiprobabilistico dell'Oratorio e dell'Università di Lovanio. Alcune proposizioni lasse di autori professanti il p. furono raccolte e condannate dall'Università di Lovanio (1653 e 1657). Dagli stessi autori furono pure tratte le proposizioni condannate dal S. Uffizio (24 sett. 1665, 18 maggio 1666: Denz-U, 1101-45) sotto Alessandro VII (v.). Sembra pure (da alcuni la cosa è messa in dubbio) che lo stesso Papa, svolgendo un'azione personale, abbia espresso al Capitolo generale dei Domenicani (1656) il desiderio che essi assumessero un atteggiamento di opposizione al p., e da allora i migliori teologi domenicani furono probabilioristi. Più dura divenne la lotta sotto Innocenzo XI (v.), personalmente avverso al p. Alcuni vescovi francesi chiesero al Papa la condanna di una serie di proposizioni, di cui la 7ª ne conteneva una non oscura condanna. L'Università di Lovanio fece di più, inviò al Papa tre dottori con cento proposizioni tratte da autori probabilistici, per ottenere che fossero condannate. I dottori stettero a Roma quasi due anni; dopo paziente lavoro il S. Uffizio scelse e condannò 65 proposizioni, senza che il p. potesse dirsi veramente colpito (*ibid.*, 1151-1216). Il p. fu pure scosso dall'appoggio dato da Innocenzo XI e da altri papi al p. Tirso González S. I., all'Antoine (v.) e ad altri probabilioristi. In un decreto del S. Uffizio del 26 giugno 1680 si legge che il S. Padre è assai soddisfatto per l'azione svolta dal p. González in favore dell'*opinio probabilior* e contro il p. e che ha dato l'ordine di proseguire quest'azione (*ibid.*, 1219). Nel 1680 lo stesso Pontefice si adoperò per far eleggere il González generale dei Gesuiti: tutto ciò non rivela che l'azione personale del Pontefice. Di fatto, il p. in genere continuò dominante in Italia, Austria, Germania, Spagna, in molti Ordini religiosi. Solo nel 1700

con l'Assemblea del clero francese, dietro spinta del Bossuet, il p. venne eliminato dai seminari francesi, tenuti dai Lazzaristi e dai Sulpiziani. Ma già era incominciata la lotta decisa della Chiesa contro il rigorismo, con le condanne di Alessandro VIII (1689, 1690); tuttavia il p. sarà guardato ancora con sfavore da Benedetto XIII (1724-30) e da Benedetto XIV (1740-58); ma già si avvicina la ripresa, con s. Alfonso (v.). Il sec. XIX vede l'affievolirsi del probabiliorismo e un dividersi il campo fra p. e equiprobabilismo, con prevalenza molto notevole del p.

2. *Dottrina.* – Il p. afferma che speculativamente e praticamente dinanzi a una legge incerta o dubbia per qualsiasi motivo, trattandosi di sola liceità d'azione (non della sua validità o di mezzo necessario a un fine certo o di diritti certi di terzi), si può seguire l'opinione contraria alla legge in favore della libertà, purché sia veramente solida, anche se l'opposta è più probabile. Deve però trattarsi di probabilità vera e oggettiva.

3. *Prove.* – Per illustrare e difendere il loro sistema, i probabilisti si richiamarono a vari principi: al principio del possesso, poiché *hominis libertas anterius ad legis obligationem possidet*; al principio che ogni azione probabile è un'azione prudentemente posta; al principio più universale e più valido che la legge incerta non può creare un'obbligazione certa. Queste prove presentano punti vulnerabili (il principio del possesso, p. es., non pare giustamente applicato fuori della materia di giustizia). Si preferisce oggi richiamarsi unicamente al principio della *legge dubbia*, preso come norma dalla stessa legislazione canonica (can. 15) e civile e inchiuso logicamente in ogni sistema che non sia il tuziorismo. In base al predetto principio si argomenta che una legge contro la quale sta un'opinione veramente e sodamente probabile è precisamente dubbia; dunque non crea l'obbligazione. La prima premessa, in sostanza, ripete il principio filosofico non potersi dare effetto maggiore della causa: la certezza non può venire dal dubbio. La seconda trova la sua giustificazione nel fatto che i motivi, i quali rendono solida e vera una opinione, necessariamente infirmano la certezza dell'opinione opposta, non potendosi avere nella stessa affermazione certezza e insieme solo probabilità. Neppure quando l'opinione favorevole alla legge è più probabile dell'opposta, si dà vera certezza; poiché la maggiore probabilità dà maggiore verisimiglianza, non maggiore evidenza: ed è l'evidenza l'unico fondamento della certezza.

La Chiesa, pur gelosa di conservare l'integrità della morale, non ha condannato il p., anche quando alcuni pontefici, personalmente, seguivano diverso indirizzo. Si aggiunga il favore dato al p. da s. Alfonso (v.), il quale lo professò e lo difese per anni, e, se si staccò da esso, nell'ultimo periodo, per accostarsi all'equiprobabilismo, lo fece per circostanze storiche, mentre nelle applicazioni rimase probabilista. Non poco peso poi deve avere la considerazione che la più accanita opposizione al p. venne dall'eresia giansenistica o dagli ambienti ad essa, consciamente o incosciamente, favorevoli.

4. *Uso del p.* – Il p. dalla Chiesa è applicato non solo alle leggi umane (cf. *Regulae iuris*, in 6°; can. 15); ma anche alle leggi di diritto divino e naturale (cf., p. es., il caso d'impotenza dubbia; can. 1068 § 2). Ma poiché il p. sostiene la legittimità di non osservare la legge veramente dubbia (dubbio di diritto, da cui nasce la probabilità [v.] speculativa) e non dinanzi a una legge certa e ad un fine necessario da raggiungere in modo certo, il campo di applicazione del p. subisce alcune limitazioni; non vale, cioè: 1) nelle cose necessarie per la salvezza eterna (p. es., Battesimo probabile; verità da credersi probabilmente con necessità di mezzo), le quali sono rette da questo principio generale: *nulla nimia securitas, ubi periclitatur aeternitas*, imposto dalla carità verso se stessi; 2) nel caso di posizione di atti che interessano la validità dei Sacramenti (p. es., l'uso di materia o forma solo probabili). A prescindere che qui si tratta di validità e non di sola liceità degli atti, la virtù della religione impone come norma generale di trattare santamente le cose sante e la prima irriverenza sarebbe quella di esporre un Sacramento al pericolo di nullità. Questa legge, però, è temperata, nello stesso àmbito, da un'altra legge, ugualmente grave: *Sacramenta sunt propter homines.* Dalla composizione di queste due leggi nascono varie possibilità dell'applicazione del p. nella stessa materia sacramentale, che possono considerarsi come eccezioni all'eccezione: *a*) così, *nel caso di necessità*, si può amministrare un Sacramento con elementi dubbiamente validi, se non è possibile averne dei certamente validi. *b*) Così pure, quando è in giuoco l'esistenza di un elemento, che dipende dalla concessione della Chiesa, come la giurisdizione, è lecito amministrare o ricevere il Sacramento nel caso di dubbia esistenza di questo elemento, perché la Chiesa ha dichiarato, una volta per sempre, la sua volontà di supplire (can. 209); 3) nel caso di diritto o danno certo di terzi (p. es., l'usare una medicina probabilmente buona, ma probabilmente anche nociva per l'ammalato; lo sparare con il dubbio di colpire un uomo in luogo della selvaggina) ci si trova di fronte a leggi certissime che vietano il danno del prossimo, leggi ispirate dalle varie specie di giustizia, o commutativa, o distributiva o legale. In giustizia commutativa il medico è tenuto a curare il malato, usando solo mezzi efficaci o almeno non dannosi; il cacciatore a non esporsi al rischio di uccidere un uomo. Per giustizia distributiva il giudice è tenuto nelle cause civili a dare sentenza secondo le risultanze più probabili; nelle cause criminali deve abbracciare l'opinione favorevole al reo, se non riesce a raccogliere elementi sufficienti per la colpevolezza, in base a un principio giuridico: *In dubio favendum est reo.* Per giustizia legale, cioè in virtù di un principio generale di bene comune e di conseguente rispetto dell'ordine pubblico, il suddito è tenuto ad obbedire al superiore, anche se l'atto imposto è probabilmente illecito, purché rimangano buone probabilità per la liceità; ad obbedire anche se vi è dubbio che il superiore oltrepassi la propria competenza o che il precetto possa essere disutile. In tutti questi casi non si può più parlare di dubbio, perché da una parte c'è una legge certa sotto cui cadono tutti i casi in oggetto. Tuttavia anche in questi casi, non essendovi altra possibilità di agire, mancando il mezzo certo o la materia valida o di fronte ad altro diritto non meno certo, è lecito seguire il p., scegliendo tuttavia fra i vari mezzi ecc. probabili il più probabile, il meno dannoso per la legge che obbliga con certezza. In queste circostanze vale il principio dei tuzioristi: *In dubiis pars tutior sequenda est.*

Alcuni teologi contrari, pur dovendo ammettere la solidità del p., asseriscono che esso costituisce il *minimum* per evitare il peccato, e che la perfezione cristiana è contraria a questa misura in favore dell'infermità umana. L'affermazione così assoluta non è esatta; vera per molte leggi, non lo è per altre, perché la perfezione non è proprietà della legge in quanto legge, ma dell'opera; e in alcune leggi la perfezione cristiana è realizzata meglio dal p.

Recentemente il p. fu preso di mira non come dottrina, ma come metodo di insegnamento. Nel desiderio di rinnovare la morale, alcuni pensano opportuno insistere sui principi speculativi, per liberarla dalle pastoie del p., inceppo a elevazioni e concezioni più ampie. Questione suggestiva, ma antica. In accurate analisi psicologiche si potrà meglio presentare la scienza; ma non dare una luce, pur desiderata dall'umanità, che penetri tutti i suoi passi nei complessi pratici della vita.

BIBL.: la bibl. è immensa, spesso però polemica. Ogni buon trattato *De conscientia* servirà per una visione generale. Cf. inoltre, *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 19, a. 5 sg.; M. A. Potton, *De theoria probabilitatis*, Parigi 1874; M. A. Boisdron, *Théories et systèmes des probabilités en théol. morale*, Friburgo 1894; S. Mondino, *Studio stor.-crit. sul sistema morale di s. Alfonso M. de' Liguori*, Monza 1911; T. Richard. *Le probabil. moral et la philos.*, Parigi 1922; P. Rousselot, *Quaest. de conscientia*, Bruxelles 1937; G. De Blic-A. Vermeersch, *Probabilisme*, in DFC, IV, coll. 301-61; E. Ruffini-Av:ndo, *Il possesso nella teol. morale postridentina*, in *Riv. di stor. del dir. ital.*, 2 (1929), fasc. 1; E. Rolland, *Le fondement psycholog. du probabil.*, in *Nouv. rev. théol.*, 63 (1936), pp. 254-268, 337-54; U. Lopez, *Thesis probabil. ex s. Thoma demonstrata*, in *Per. de re mor.*, 25 (1936), pp. 38-50, 119-27; 26 (1937), pp. 17-33, 157-70; T. Deman, *Probabilisme*, in DThC, XIII, coll. 417-619; H. D. Noble, *Le probabil.*, in *Vie spirit.*, 30 (1937),

pp. 194-211; A. Meunier, *Probabil. et formation de la conscience*, in *Rev. eccl. de Liège*, 31 (1939-40), pp. 350-57; L. Rodrigo, *De relatione inter probabil. iuridicum statutum in can. 15 CIC et probab. moralem*, in *Misc. de collaboración cientifica*... nel 50° anniversario della fondazione dell'Univers. di Comillas, Santander 1942, pp. 85-132; U. Lopez, *Quo vertitur probabil.*, in *Per. de re mor.*, 31 (1942), pp. 12-30; G. Oesterle, « *Probabile* » *in Codice iuris canon.*, *ibid.*, 34 (1945), pp. 5-31; E. Mc Carthy, *De certitudine morali quae requiritur in iudicis animo ad pronuntiationem sententiae*, Roma 1948; L. Rodrigo, *De quibusdam celebratis casibus probabilismo morali extraneis, relectio theologico-moralis*, in *Miscellanea Comillas*, 11-12 (1949), pp. 111-47; G. Mattei, *Antonio Rosmini e il p.*, Torino 1951.

Sisinio da Romallo

II. Gnoseologia. – Nella dottrina della conoscenza (v.) il p. indica la dottrina secondo la quale lo spirito umano non può raggiungere la certezza (v.) ma soltanto l'opinione e la probabilità (v.). Il p. fu difeso da Arcesilao e Carneade (v. accademia) i quali, polemizzando con gli stoici, sostennero che nessuna nostra rappresentazione è tale da portare in sé la garanzia della sua oggettività (in termini stoici: non esiste φαντασία καταληπτική), ma tutte le nostre conoscenze, sensibili e razionali, possono esser soggette ad errore (v.). L'atteggiamento più ragionevole sarebbe quindi quello di sospendere l'assenso (ἐποχή); ma poiché la vita impone delle scelte, e queste suppongono delle opinioni, bisogna attenersi a ciò che fra le varie opinioni si presenta come il ragionevole (εὔλογον, secondo Arcesilao) o il probabile (πιθανόν, secondo Carneade; cf. in bibl. Dal Pra, pp. 203-14).

Talora, p. es., con A. Cournot (1801-77), si intende per p. non tanto una teoria scettica o semiscettica, ma il riconoscimento del carattere limitato e approssimativo di ogni conoscenza umana.

Bibl.: sul p. della Nuova Accademia, M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950. Su A. Cournot: F. Mentré, *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIXe siècle*, Parigi 1908; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II, ivi 1932, pp. 986-92.

Sofia Vanni Rovighi

PROBABILITÀ. - Nel senso oggi comune, è probabile un fatto che, pur non presentandosi come assolutamente certo, è tuttavia presumibile sia avvenuto o debba avvenire; e una proposizione non pienamente evidente ma che presenta buone ragioni per essere ammessa. P. è pertanto l'« ammissibilità » di un fatto o di una proposizione non del tutto certi, e insieme le ragioni oggettive che la fondano.

I. Terminologia. – P. (gr. πιθανότης) deriva da *probatio* che vale *prova, esperimento*, e anche *approvazione, dimostrazione*. Probabile è quindi nell'uso antico: *a*) ciò che si può ritenere, accettare, poiché suole accadere o è generalmente ammesso (« Probabile est id quod fere fieri solet, aut quod in opinione positum est »: Cic., *Invent.*, I, 29, 46); *b*) ciò che è ragionevole, giusto, da approvarsi (« probabilis orator, cuius ingenium et eloquentia probari ac placere debet »: id., *Brut.*, 76, 263 c); *c*) infine, ciò che è « verisimile » (cf. ted. *Wahrscheinlichkeit*), con o senza fondamento oggettivo (« multa quae nos fallunt probabilitate magna »; id., *Acad.*, 4, 25,75; « ne cui falso assentiamus neve nunquam captiosa probabilitate fallamur »: *De fin.*, 21, 72).

II. Cenni storici. – In Aristotele, probabili (ἔνδοξα, πιθανά, ὅμοια τῷ ἀληθεῖ) sono quelle cose « quae videntur omnibus aut pluribus aut sapientibus; et his vel omnibus vel plurimis vel maxime nobilibus et probatis » (*Top.*, I, cap. 1, 100 b 21 sgg.; cf. cap. 10 [8] 104 a 6 sgg.). « Ciò che è probabile, o è probabile e credibile per sé (per ragioni intrinseche) o tale si dimostra per altri motivi » (*Rhet.*, I, cap. 2, 1356 b 26 sgg.). Ma « non tutto ciò che sembra probabile è anche probabile » (*Top.*, I, cap. 1, 100 b 26). La p. genera l'opinione (δόξα) che « concerne il vero e il falso [ossia è affermazione], ma di una cosa che può anche essere – e si ammette che possa essere – altrimenti » (*Anal. post.*, I, cap. 33, 89 a 2-3). Di conseguenza, non è possibile avere insieme di uno stesso oggetto « scienza » e « opinione »: « simul enim haberet quis notitiam quod aliter et non aliter sese habere contingat unum et idem » (*ibid.*, 38 sgg.). S. Tommaso oppone la « probabilitas » alla « probatio demonstrativa » (*Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 105, a. 2 ad 8). La p. è un grado della conoscenza umana, inferiore alla certezza: essa comporta « opinione », cioè vera adesione e assenso a una determinata proposizione, ma con timore che possa esser vera la proposizione opposta: « Per huiusmodi processum (rationis) quandoque... fit fides vel opinio vel probabilitas, propter probabilitatem propositionum ex quibus proceditur, quia ratio totaliter [quest'ultimo termine in altri testi è esplicitamente abbandonato da s. Tommaso: cf. *De verit.*, q. 14, a. 1, c.] inclinat in unam partem propositionis, licet cum formidine alterius » (*In Post. anal.*, I, lect. 1a). Nell'opinione quindi, pur dandosi assenso, esso non è definitivo: « non terminatur intellectus ad unum, quia semper remanet metus in contrarium » (*In III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 1; cf. *Sum. Theol.*, 1a, q. 79, a. 9 ad 4; 1a-2ae, q. 67, a. 3, c.). Il Locke (v.) definisce la p. « apparenza di una concordanza o discordanza fra due idee », fondata su prove « il cui legame non è costante e immutabile, o, per lo meno, non è percepito come tale, ma è o appare tale per lo più, ed è sufficiente a indurre lo spirito a giudicare che la proposizione è vera o falsa, piuttosto che non il contrario » (*Essay*, IV, cap. 15, § 1). Analoga definizione in Leibniz: « Se la dimostrazione fa vedere il legame delle idee, la p. non è altro che l'apparenza di questo legame, fondata su prove nelle quali non si vede connessione immutabile » (*Nouv. ess.*, IV, cap. 15 § 1). In Hume la p. ha valore puramente empirico: essa nasce dal maggior numero di casi che l'esperienza presenta (o permette di attendersi) per un evento piuttosto che per un altro; e tale superiorità di casi è anche la misura della nostra persuasione e opinione (*belief and opinion*): ove si tratti di una causa del tutto costante (*entirely uniform and constant in producing a particular effect*), la nostra persuasione raggiunge la massima sicurezza (*the greatest assurance*): essa esclude il dubbio dell'opposto, ma poiché deriva unicamente dall'esperienza non è certezza apodittica o « dimostrata » (*Enquiries concerning hum. underst.*, sez. 6a; ed. Selby-Bigge, p. 56 sgg.). Per Kant « opinione è una credenza insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente ». Mentre « nei giudizi derivanti dalla ragion pura – p. es., nelle matematiche – non è permesso opinare..., nell'uso trascendentale della ragione, l'opinione è troppo poco, la scienza è troppo »: di Dio e della vita futura si possiede invece una « fede morale », cioè una persuasione che non è « certezza logica », ma « certezza morale », in quanto riposa su « fondamenti soggettivi » ossia sul sentimento morale (*Kritik d. rein. Vernunft. Dottrina trascend. del metodo*, cap. 2, sez. 3a; trad. it., II, Bari 1941, p. 611 sgg.). Il fideismo kantiano ha alimentato nel pensiero posteriore non pochi indirizzi che, riportando al « sentimento » o alla « fede » le proposizioni di ordine metafisico-religioso, debbono logicamente riconoscere alle medesime puro valore di p. Fuori del suo significato filosofico la p. veniva accuratamente studiata dal punto di vista matematico-scientifico con i lavori del Laplace (*Théorie analytique des probabilités*, Parigi 1812; *Essai philosophique sur les probabilités*, ivi 1814), del Cournot (*Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, ivi 1843), del Poincaré (*La science et l'hypothèse*, ivi 1902), e di numerosi altri (Milhaud, von Mises, Keynes, Reichenbach). Le recenti teorie scientifiche (indeterminismo, relatività: Boutroux, Einstein, neopositivismo; v. a queste voci), partendo da vari ordini di considerazioni e dal fatto che in una serie di misure scientifiche più volte eseguite ogni risultato si presenta leggermente diverso dall'altro, ritengono che le proposizioni scientifiche, per le diversità di circostanze e di osservazione in cui vengono formulate, hanno soltanto un valore più o meno grande di p.; della quale il « vero » e il « falso », nel campo scientifico, rappresentano solo i casi limiti. Tali conclusioni sono fatte valere particolarmente per i fenomeni del mondo infratomico le cui leggi si ritengono avere puro valore statistico.

III. Distinzioni e gradi della p. - *a*) Va innanzitutto distinta la p. *matematica* da quella *filosofica*: la

prima si fonda sul solo rapporto numerico dei casi statisticamente probabili (p. es., se in un'urna sono mescolate 50 palline bianche e 50 nere, la p. matematica che venga estratta una pallina bianca è esattamente del 50%; v. PROBABILITÀ, calcolo delle). La p. filosofica è invece fondata sulle ragioni positive – di ordine non solo numerico-statistico ma anche qualitativo – che convalidano un fatto o una proposizione. Tali ragioni non sono assenti nella p. matematica (che venga estratta una pallina bianca nella proporzione del 50% dei casi dipende da una molteplicità di cause oggettive), ma nel valutarla non se ne tien conto anche perché esse sono difficilmente analizzabili. *b*) P. *empirica* e p. *razionale*: la prima si fonda su fatti di esperienza e sulla loro frequenza (« teoria della frequenza »), l'altra concerne l'ammissibilità di proposizioni teoretiche (metafisico-morali, ecc.) non evidenti e tuttavia convalidate da solidi argomenti che permettono un assenso prudente. *d*) In rapporto ai motivi, la p. è *intrinseca* se si fonda su ragioni inerenti all'oggetto stesso – fatto o proposizione probabile –; *estrinseca*, se fondata unicamente sull'autorità (p. es., la p. inerente a una dottrina perché difesa da autori competenti – cf. la già citata definizione aristotelica). È chiaro che la p. estrinseca implica quella intrinseca, poiché non si crede all'autorità se non in quanto si suppone che la autorità stessa si fondi su ragioni positivo-intrinseche (di qui la norma che l'autorità non va valutata quantitativamente ma qualitativamente, in relazione alla sua provata competenza). *e*) La p. è *oggettiva* o *soggettiva* secondo che i motivi su cui si fonda sono considerati nel loro valore reale-oggettivo o in quello che assumono nel soggetto, in rapporto alle condizioni individuali della conoscenza. Ma occorre notare che in qualche misura l'elemento soggettivo interviene sempre nella valutazione della p. *f*) La p. è *assoluta* o *relativa* secondo che concerne l'ammissibilità di un fatto o proposizione considerati in se stessi, o in relazione a fatti e proposizioni opposte, anch'essi probabili.

I gradi della p. si commisurano alla solidità dei motivi che la fondano e sono riferiti tanto alla p. intrinseca che a quella estrinseca. La dottrina morale ha classificato tali gradi in divisioni di facile intuizione: una proposizione può essere *vix probabilis, tenuiter* (*leviter*) *probabilis* (in questi casi non sembrerebbe, a rigore, doversi parlare di vera e propria « p. »), *minus probabilis, probabilis, valde probabilis, probabilior* (*simpliciter, notabiliter, valde*), *probabilissima*; e ancora: *certe, dubie probabilis* (*probabilior*). In rapporto all'azione morale va rilevata la distinzione della p. in *speculativa* (teoretica) e *pratica*: quest'ultima concerne la validità di un'opinione ad essere assunta come norma dell'azione: non sempre la p. pratica consegue quella speculativa, in quanto opinioni teoreticamente probabili non possono talora, per motivi contingenti, essere seguite nella prassi. La dottrina morale distingue ancora l'opinione probabile in *minus tuta, tuta, tutior*: tale distinzione concerne la sicurezza di un'opinione in rapporto alla salvaguardia di una legge o alla esclusione di un pericolo sia materiale che morale. È chiaro che l'opinione « tutior » può essere, teoreticamente, meno probabile della « minus tuta ».

IV. SIGNIFICATO TEORETICO-PRATICO DELLA P. – La p. ha una parte rilevante nella conoscenza umana. Il suo largo dominio nella filosofia, nelle scienze naturali e in quelle morali è dovuto, da una parte, alla multiforme contingenza della natura e del divenire, dall'altra all'imperfezione del pensiero umano. Tuttavia, la p. e l'opinione, mentre rappresentano i limiti della certezza, nella dialettica generale del sapere segnano insieme sovente la via per pervenirvi (cf. le « ipotesi » nel campo scientifico). Dal punto di vista psicologico-gnoseologico va rilevato il carattere insieme oggettivo-soggettivo della p. La p. cioè, mentre si fonda sulle condizioni e ragioni inerenti agli oggetti di conoscenza, ossia è in funzione della costituzione ontologico-operativa dell'essere, esprime insieme l'inadeguatezza del conoscere umano. Ciò vale innanzitutto nell'ordine teoretico dove « opinione » o « sentenza probabile » non indicano se non il grado imperfetto della conoscenza di un problema; ma anche nell'ordine empirico dove molti eventi « probabili » sono in se stessi necessari e determinati nelle cause, e pertanto vengono detti « probabili » solo per rapporto all'incertezza della nostra conoscenza. Può quindi essere accolta l'affermazione del Bradley: la p. non è né semplicemente soggettiva né semplicemente oggettiva: « neither simply subiective, nor yet simply obiective » (*The principles of logic*, I, cap. 7, rist., Oxford 1950, p. 224).

Quanto alla natura psicologica dell'opinione, com'è stato sopra indicato, essa comporta vero assenso, ma non definitivo perchè unito alla consapevolezza della possibilità dell'errore (la « formido alterius » delle formole tradizionali). L'assenso opinativo pertanto, sebbene sia giustamente contrapposto al dubbio (v.), inteso come sospensione di adesione e di assenso, tuttavia per altra parte implica in se stesso un elemento di dubbio, in quanto è assenso coscientemente non definitivo né assoluto. Ove mancasse la coscienza della possibilità dell'errore, non si avrebbe opinione ma assenso psicologicamente certo, anche se oggettivamente infondato.

Per quanto concerne il mutuo rapporto di due opposte opinioni probabili, va tenuto presente il principio generale che le p. di per sé non si elidono, particolarmente quando si fondano su motivi e ragioni di ordine eterogeneo. La maggior p. di un'opinione non distrugge quindi, per sé, la p. dell'opinione opposta, quando questa sia fondata su solidi motivi; e, viceversa, la sicura p. di un'opinione preclude la certezza dell'opinione contraria. Il principio, applicato a un'opinione probabile opposta alla legge, è fatto valere particolarmente dal sistema morale del probabilismo (v.).

Come norma dell'azione, data la socialità del sapere umano, per quanti non sono in grado di un proprio valido giudizio sui problemi morali, è sufficiente la p. estrinseca. La dottrina comune riconosce il valore pratico normativo di un'opinione, quando essa sia tenuta da « gravi » autori veramente competenti, né contraddetta da altri di eguale valore; o anche, talora, quand'essa sia difesa da un autore solo, di eccezionale significato, ove non intervengano decisive ragioni in contrario.

Osserva s. Tommaso: « in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis, sed sufficit coniecturalis probabilitas » (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 105, a. 2, ad 8). Effettivamente, per le molteplici circostanze contingenti nelle quali si esplica l'attività umana, una certezza teoretica regolativa dei nostri atti è sovente impossibile, ed è pertanto nel campo pratico-morale che la p. rivela la sua funzione insostituibile come direttiva della conoscenza e dell'azione.

BIBL.: P. Geny, *Critica*, 3ª ed., Roma 1932, pp. 154-62; A. Gardeil, *La certitude probable*, in *Rev. des sciences philos. et théolog.*, 1 (1911), pp. 237 sgg., 441 sgg.; P. Richard, *Le probabilisme morale et la philosophie*, Parigi 1922; R. v. Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik u. Wahrheit*, Vienna 1928; M. M. Gore, *Le sens du mot « probable » et les origines du probabilisme*, in *Rev. des sciences relig.*, 1930, pp. 460-66; T. Deman, *Sur le mot « probabilis » au moyen âge*, in *Rev. des sciences philos. et théolog.*, 22 (1933), pp. 260-90; H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leida 1935; C. Wartmann, *The scholastic doctrine of the elision of probability*, Roma 1936; A. Meunier, *Dubium, opinio, probabile*, in *Rev. ecclés. de Liège*, 31 (1939-40), pp. 300-304; L. Ferand, *Le raisonnement fondé sur les probabilités. Essais d'analyse épistémologique*, in *Rev. de métaphysique et de morale*, 53 (1948), pp. 133-38; P. S. Laplace, *Saggio filosofico sulla p.*, trad. it., Bari 1951 (bibl. sulla p. in senso scientifico, pp. 31-37).

Ugo Viglino

PROBABILITÀ, CALCOLO DELLE. - Scienza che si occupa, sia dal punto di vista teorico che da quello pratico, dello studio degli eventi causali o aleatori, cioè di quei fenomeni fisici il cui verificarsi oppur no si attribuisce all'intervento del « caso » (v. pure MATEMATICA, XIII). Trova applicazioni nella statistica matematica, nella fisica, nella matematica attuariale, ecc.

Il c. d. p. ha avuto origine dallo studio dei giuochi d'azzardo (di uno, quello della zara, si parla anche nella *Divina Commedia*, Purg., c. VI, vv. 1-9) che hanno fornito i primi esempi di schemi probabilistici: ad es., lo schema di un'urna, contenente un dato numero di palline, tutte praticamente eguali tra loro, numerate da 1 a s, di cui

b bianche (quelle portanti i numeri 1..... b; b<s) e le altre nere; quando si estragga « a caso » una pallina dall'urna, cioè quando, dopo aver mescolato le palline nell'urna, se ne estragga una qualsiasi, senza esaminarla prima dell'estrazione, ci si trova di fronte a diversi « eventi casuali » : che la pallina estratta sia bianca; che la pallina estratta sia nera; che la pallina estratta porti il numero 1; che la pallina estratta porti un numero pari, ecc. Analogamente, quando si eseguano due estrazioni, precisando se la seconda estrazione avviene dopo aver riposto oppure no nell'urna la pallina estratta per prima, e si consideri l'insieme delle due estrazioni come un'unica prova, ci si trova di fronte ad altri eventi casuali : le due palline siano ambedue bianche; la seconda sia nera; ecc.

Due eventi vengono detti incompatibili quando non possono verificarsi ambedue nella medesima prova (estraendo una pallina, l'evento che risulti bianca e l'evento che risulti nera sono incompatibili), compatibili in caso contrario (estraendo due palline; l'evento che la prima risulti bianca e la seconda nera sono compatibili).

Ora, con riferimento agli eventi « casuali » di uno schema probabilistico, non si può per ciascuno di essi prevedere, prima di effettuare una prova, se esso si verificherà oppure no. Si può giudicare, però, della maggiore o minore facilità che esso ha di verificarsi in una prova. Una valutazione di tale facilità, ricavata sperimentalmente, è data dalla frequenza relativa, con cui l'evento si è già verificato in un certo gruppo di n prove, cioè dal rapporto v_n/n tra il numero v_n delle volte che l'evento considerato si è verificato e il numero n delle prove effettuate, tutte nelle medesime condizioni. L'esperienza mostra che, quando si proceda a vari gruppi di prove, le frequenze relative di ciascuno degli eventi casuali che si possono considerare, p. es., dell'evento che la pallina estratta in una prova sia bianca, risultano pressappoco eguali tra loro, quando il numero delle prove è grande, e nell'esempio indicato pressappoco eguali al rapporto b/s tra il numero delle palline bianche e il numero complessivo delle palline dell'urna. Chiamando, per quest'esempio, casi possibili gli eventi, incompatibili tra loro, costituiti dall'estrazione, in una prova, di una pallina portante rispettivamente il numero 1,2,.... s, l'esperienza mostra pure che essi si presentano, in un grande numero di prove, con frequenze relative presso a poco eguali tra loro, e perciò pressappoco eguali a 1/s; pertanto essi vengono detti casi ugualmente possibili o ugualmente probabili : tale affermazione, in questo e in altri schemi, può essere fatta pure soggettivamente, ma con l'unanime consenso, in base all'esame delle condizioni, senza ricorrere alle osservazioni. Ne segue che si può effettuare una valutazione *a priori* della facilità di verificarsi in una prova dell'evento considerato, fornita dal rapporto b/s, tra il numero dei casi favorevoli all'evento e il numero dei casi (ugualmente) possibili e che tale valutazione *a priori*, detta probabilità dell'evento, è una previsione pratica della valutazione *a posteriori* fornita dalla frequenza relativa in un grande numero di prove.

Queste considerazioni si riferiscono anche ad altri schemi probabilistici (ad es., un dado, regolare, il cui centro di gravità coincida con il centro geometrico, che viene lanciato per osservare il numero che risulta sulla faccia superiore, ecc.) nei quali si riconosce l'intervento del « caso », che si afferma come dovuto alla presenza di un grande numero di cause che agiscono sul fenomeno, cause che non è possibile considerare tutte, sia per il loro numero, sia perché in parte mal determinate; o dovuto ancora al fatto che insensibili differenze sulla situazione iniziale possono condurre a forti variazioni nel risultato finale, per cui non è prevedibile il risultato in base alla conoscenza imperfetta che si ha della situazione iniziale. Le considerazioni precedenti si estendono a schemi consideranti una infinità continua di casi possibili (ad es., lo schema di un ago, che ruota intorno al proprio centro, del quale si consideri la posizione che può assumere, dopo aver effettuato un grande numero di giri, in seguito ad una spinta) : e la costanza delle frequenze di un dato evento si riconosce anche quando i casi non sono ugualmente possibili (ad es., l'evento che risulti « testa » lanciando una moneta « gobba » su un piano, sotto certe cautele atte a garantire che le prove si svolgano « nelle medesime condizioni »).

Pertanto, con riferimento agli schemi detti, e sempre da un punto di vista sperimentale, si può affermare : la probabilità di un evento casuale di una data prova è una costante, compresa tra zero e 1, atta a prevedere la frequenza relativa dell'evento in un gran numero di prove, effettuate tutte nelle medesime condizioni. Quando si riconosca la presenza di un numero finito di casi ugualmente possibili, alcuni dei quali favorevoli all'evento, la probabilità dell'evento è fornita dal rapporto tra il numero dei casi favorevoli ad esso e il numero dei casi possibili; questa definizione si estende opportunamente ai casi continui. L'approssimazione, della frequenza relativa, alla probabilità, di solito è tanto più forte quanto maggiore è il numero delle prove. Questa affermazione, suggerita dall'esperienza, costituisce il noto postulato empirico del caso.

Se è possibile che un dato evento si verifichi in una prova, la sua probabilità è nulla; se è certo, la sua probabilità è uguale all'unità. La probabilità che, lanciando « a caso » una moneta regolare, risulti « testa » è 1/2. Pertanto, se, lanciando una moneta un grande numero di volte, si trova che la frequenza relativa dell'evento « testa » differisce notevolmente da 1/2, si può affermare, e ciò sempre con maggiore certezza se il fatto seguita a verificarsi aumentando il numero delle prove, che la moneta non è regolare, oppure i lanci non sono eseguiti in modo regolare.

Qual'è la probabilità che, nel giuoco del lotto, in una estrazione su una ruota, risulti un determinato ambo? Il numero delle possibili cinquine che possono essere estratte dall'urna (contenente 90 palline da 1 a 90) che rappresentano i casi (ugualmente) possibili, è di $90 \times 89 \times 88 \times 87 \times 86 : (1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5) = 43.949.268$, mentre il numero dei casi favorevoli è dato dal numero delle cinquine contenenti l'ambo dato, cioè dal numero dei possibili terni che si possono fare con gli altri 88 numeri, ossia da $88 \times 87 \times 86 : (1 \times 2 \times 3) = 109.736$; perciò la probabilità di un ambo è uguale al quoziente tra il secondo e il primo numero, cioè 1/400,5. La probabilità di un terno è 1/11.748 e quella di un quaterno è 1/511.038.

La probabilità degli eventi appartenenti a un medesimo schema probabilistico sono legate dai due principi delle probabilità totali e delle probabilità composte. Il primo afferma che, quando due o più eventi sono incompatibili, la probabilità dell'evento, detto « somma logica » degli eventi dati, consistente nel verificarsi di uno qualsiasi degli eventi dati, è eguale alla somma delle probabilità dei singoli eventi. Il secondo afferma che, dati due o più eventi compatibili, la probabilità del loro prodotto logico, cioè dell'evento consistente nel verificarsi in una prova di tutti gli eventi considerati, è uguale al prodotto delle probabilità dei singoli eventi, ciascuna determinata nell'ipotesi che i precedenti eventi si siano verificati; in particolare, se, con riferimento a un certo ordinamento degli eventi, ciascuno di essi è indipendente dal prodotto logico degli eventi precedenti, cioè se la sua probabilità che si verifichino tutti gli eventi considerati è uguale al prodotto delle probabilità dei singoli eventi. I due principi delle probabilità totali e composte, con riferimento agli schemi indicati, risultano controllati sperimentalmente.

Da un punto di vista astratto, uno schema probabilistico è costituito da un insieme di enti, denominati eventi, tra i quali sono definite le relazioni di incompatibilità e compatibilità, e a ciascuno dei quali corrisponde un numero, compreso tra zero e uno, detto probabilità dell'evento; le probabilità dei vari eventi sono legate tra loro dai principi delle probabilità totali e composte, i quali, quando sono ammessi per una infinità numerabile di eventi, sono denominati principi estesi. Sotto questo aspetto teorico, il c. d. p. costituisce un ramo della matematica. Il legame tra questa teoria astratta e gli schemi realistici che si possono considerare è fondato sul postulato empirico del caso : tutte le volte che un insieme di eventi astratti si faccia corrispondere a un insieme di eventi

casuali, soddisfacendo le probabilità al postulato empirico del caso, allora, determinando, in base ai due indicati principi, la probabilità di un qualsiasi evento, dedotto dagli eventi considerati inizialmente, mediante le operazioni di somma o di prodotto logici, detta probabilità ha pur essa un significato fisico, cioè rappresenta una previsione della frequenza relativa con cui si verificherà l'evento stesso. La valutazione della probabilità mediante il rapporto del numero dei casi favorevoli al numero dei casi possibili, quando questi si riconoscono ugualmente possibili in base a un grande numero di prove, tutte nelle medesime condizioni, si dirà oggettiva in quanto vi è l'unanime consenso; anche per altri eventi che pur si presentano nella realtà (evento che un determinato cavallo vinca una corsa; evento che un dato partito raggiunga la maggioranza nelle elezioni) si parla praticamente di probabilità ma in tal caso le valutazioni della probabilità vengono dette « soggettive » per distinguerle dai casi precedenti, in quanto persone diverse, in base alla diversa conoscenza del fenomeno e anche in base alle caratteristiche diverse della natura umana, sono portate a valutare in modo diverso detta probabilità, e non è in alcun modo possibile il controllo sperimentale di queste valutazioni attraverso un grande numero di prove nelle medesime condizioni. Anche in questi casi è applicabile il c. d. p., ma si tratta solo di una norma di condotta per la necessaria coerenza tra le valutazioni soggettive delle probabilità di dati eventi e quelle di eventi dedotti dai precedenti in base a operazioni di somma e prodotto logici.

Nel c. d. p. occupa un posto preminente lo studio delle *variabili aleatorie o casuali*, cioè di quelle grandezze collegate a un sistema di eventi casuali incompatibili tra loro e tali che certamente si verifichi in una prova uno di essi, in modo che il valore che ciascuna di esse assume in una prova dipende dall'evento che si verifica nella prova. Il valore medio di una variabile casuale, i cui valori possibili siano in numero finito, è la somma dei prodotti dei valori che essa può assumere, per le rispettive probabilità; il concetto si estende a variabili casuali generali. Il valor medio è una previsione della media aritmetica dei valori che la variabile casuale assumerà in un grande numero di prove. Lo scarto di una variabile casuale dal suo valore medio è la differenza tra i valori che essa può assumere e il suo valore medio; lo scarto ha valore medio nullo. Esempi di variabili casuali sono forniti dai giuochi d'azzardo: il guadagno (positivo o negativo) che un giocatore può realizzare in una partita è rappresentato da una variabile casuale; il suo valore medio viene chiamato speranza matematica e rappresenta pertanto una previsione del guadagno medio a partita che il giocatore realizzerà in un grande numero di partite, tutte nelle medesime condizioni. Ne segue che un gioco è equo se la speranza matematica è nulla.

Ad es., chi giuoca al lotto un ambo riscuote, in caso di vincita, 250 volte la posta; perciò il guadagno, positivo o negativo, che il banco può realizzare per ogni lira giuocata su un determinato ambo è una variabile casuale che può assumere uno dei valori, in lire, 1, oppure - 249, a seconda che l'ambo non esca oppure esca, eventi incompatibili di probabilità rispettivamente 399,5/400,5; 1/400,5. Pertanto la speranza matematica del banco è di L. $(1 \times 399{,}5/400{,}5 - 249 \times 1/400{,}5) =$ L. 0,376: cioè il banco in media vince ca. 38 centesimi per ogni lira giuocata sugli ambi, e ancora di più per terni o quaterni. Per giustificare questo fatto bisogna tener presenti le spese del banco nonché la necessità di un caricamento per coprire gli eventuali scarti sfavorevoli.

Lo scarto quadratico medio è la radice quadrata del valor medio del quadrato dello scarto; esso è un indice atto a giudicare il più o meno grande addensamento, intorno al valor medio, dei valori che la variabile casuale assumerà nelle prove che si effettuano.

Le ordinarie operazioni dell'analisi si possono estendere a variabili casuali più generali; in particolare, si considera la somma e il prodotto di due o più variabili casuali appartenenti a un medesimo schema probabilistico. Il valor medio della somma di due o più variabili casuali, indipendenti o dipendenti, è uguale alla somma dei valori medi delle singole variabili casuali (Cantelli, 1911); il valor medio del loro prodotto è uguale al prodotto dei singoli valori medi purché, ad es., ciascuna sia indipendente dal prodotto delle variabili casuali precedenti.

Tra i vari teoremi del c. d. p., oltre a quello di Bernoulli (v. MATEMATICA, XIII) che, con la sua generalizzazione alle variabili casuali (Tchebycheff, 1867) viene denominato « Legge dei grandi numeri », è fondamentale la legge uniforme dei grandi numeri (Cantelli, 1917) la quale, nel caso particolare dello schema di Bernoulli di un evento di probabilità costante in ogni prova afferma che, con probabilità prossima ad uno quanto si voglia, le successive frequenze relative dell'evento, in una successione illimitata di prove, tendono, nel senso dell'analisi, verso la probabilità dell'evento; essa permette, pertanto, di precisare il significato del postulato empirico del caso. Un altro famoso teorema, di Bayes (1764), sulla probabilità delle cause, ha trovato applicazioni nella ricerca di un giudizio sulla probabilità incognita di un evento di cui si conosca la frequenza. Le critiche su queste applicazioni hanno sviluppato importanti campi della statistica matematica, riguardanti sia la teoria della dispersione sia dello studio dei campioni. La prima, applicata allo studio della mortalità umana, permette di affermare che il fenomeno della mortalità tra individui aventi requisiti di omogeneità (medesima età, medesima categoria sociale, tutti in condizioni iniziali di salute buone, ecc.) si comporta, sia pure con le dovute approssimazioni, come un evento casuale di probabilità costante in ogni prova. Pertanto si può parlare, formalmente, di probabilità di morte e si può applicare il c. d. p., sempre da un punto di vista normale, ai problemi di statistica e di matematica attuariale. Altre applicazioni del c. d. p. riguardano la teoria degli « errori di osservazione », i quali, in generale, quando le misure sono a una dimensione, si distribuiscono secondo la legge di Gauss (v. MATEMATICA, XIII) mentre gli errori a due dimensioni si distribuiscono secondo la legge di Bravais (1847): rientra in questo argomento lo studio della dispersione dei tiri di artiglieria contro un bersaglio. Altre fondamentali applicazioni del c. d. p. riguardano la teorica dei gas, la meccanica ondulatoria, ecc.

BIBL.: G. Castelnuovo, *C. d. p.*, Bologna 1919 e succ. edd.; F. P. Cantelli, *Considérations sur la convergence dans le calcul des probabilités*, in *Annales de l'Institut H. Poincaré*, Parigi 1935; H. Cramer, *Mathematical methods of statistics*, Princeton Univ. Press. 1946. Giuseppe Ottaviani

PROBANDATO. - Per p. s'intende quel periodo di tempo che l'aspirante alla vita religiosa premette al postulato (v.) o al noviziato (v.), quando il postulato non è prescritto (can. 539 § 1). Tale periodo viene chiamato anche: aspirandato, scuola apostolica, collegio serafico, piccolo noviziato, giuniorato, piccolo seminario, educandato ecc.

Il p. si connette con l'uso già antico di alcune Religioni di ricevere l'aspirante innanzi tutto come ospite, allo scopo di conoscerne almeno sommariamente le attitudini alla vita religiosa, prima di introdurlo in seno alla comunità. Particolarmente dalle Religioni clericali e poi dalle Congregazioni maschili insegnanti, con piena approvazione della S. Sede, a partire dal secolo scorso, il p. è stato sviluppato come istituzione per preparare religiosamente e intellettualmente gli aspiranti che non hanno ancora l'età e le altre condizioni richieste per l'ingresso nel postulato e nel noviziato e nello stesso tempo per assicurarsi buone vocazioni tra i fanciulli, così come fanno le diocesi con i seminari minori. In questi ultimi tempi anche Religioni di donne l'hanno introdotto e sviluppato con la funzione sopra descritta.

Il p. deve considerarsi come opera propria della Religione (can. 497 §§ 2-4; 599 § 2) e, secondo i casi, come scuola interna di una Religione, a norma del can. 587, della stessa natura dei seminari. Naturalmente non è richiesto per la validità del noviziato e delle susseguenti professioni e non ha limiti di tempo preferiti. I probandi e le probande non hanno obbligo formale di osservare

Costituzioni e Regola della Religione, tuttavia è ovvio che come preparazione alla vita che dovranno fare, se persevereranno, in futuro, vi si preparino prendendone conoscenza e gradatamente praticandole.

BIBL.: Agatangelo da Langasco, *De institut. clericorum in disciplinis inferioribus*, Roma 1931. Elio Gambari

PROBATICA. - Porta « delle pecore » (προβατική), a Gerusalemme. Una tradizione antica, orientale e occidentale, ha identificato, sulla base di alcuni codici greci e della Volgata (« est autem Ierosolymis p. piscina quae cognominatur hebraice Bethsaida »: *Io.* 5, 1), la P. con la piscina dove Gesù guarì il paralitico da 38 anni. L'originale testo greco situa invece la piscina Bethsaida (v.) « presso la [porta] P. » (= ἐπὶ τῇ προβατικῇ). Gli esegeti suppliscono di solito, nel testo greco, il sostantivo « porta = πύλη » e cioè « presso [la porta] P. » o « delle pecore » nominata da *Neh.* 3, 1. 21; 12, 8, posta all'angolo nord-est delle mura del Tempio e proprio di fronte alla piscina Bethsaida.

Pochi suppliscono κολυμβήθρα « piscina » ottenendo il senso: « presso [la piscina] P. vi è un'altra piscina... ». In questa ipotesi la P. sarebbe Birket Isrā'īl, la grande piscina posta pure a nord del Tempio o del muro settentrionale del Ḥaram eš-Šerīf, lunga 109,73 m., larga 38,4 e profonda 25 (oggi riempita ad eccezione dell'angolo nord-ovest). La piscina, che è di fronte a quella del paralitico, serviva per il lavaggio delle pecore che venivano offerte al Tempio. Gli archeologi non si accordano però sull'origine di essa, non essendo menzionata da Flavio Giuseppe nella storia dell'assedio della città. Generalmente viene preferita la lezione « presso la porta P. ».

BIBL.: D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, p. 572; N. van der Vliet, *Ste Marie où elle est née et la Piscine Probatique*, ivi 1938. Donato Baldi

PROBINO, senatore romano. - Console nel 489, fu insieme con Festo (v.) a capo dell'opposizione contro il papa Simmaco. Ebbe elogi da Ennodio di Pavia (*Opusc.*, VI: PL 63, 254), ma il suo operato contro Simmaco obbliga a molte riserve. Ignoto è l'anno della sua morte.

BIBL.: v. FESTO. Agostino Amore

PROBLEMATICISMO. - « Problematica » dicesi in genere ogni « filosofia critica » ovvero ogni metodo che intende iniziare il filosofare con l'esame della sua stessa « possibilità » (critica del conoscere, fenomenologia); nell'antichità è esempio di p. il « Libro delle aporie » di Aristotele (*Met.*, III) e ai nostri giorni la filosofia di N. Hartmann (cf. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3ª ed., Berlino 1938).

Invece p. ha un senso preciso nell'opera di U. Spirito. Nella tensione di realismo-idealismo che attraversa lo sviluppo di tutto il pensiero moderno si è rivelata la più flagrante contraddizione in quanto il punto culminante dell'antintellettualismo si converte nel punto culminante dell'intellettualismo (v.), quando, p. es., lo storicismo idealista rende oggetto di contemplazione lo stesso soggetto chiudendosi in un circolo vizioso. Così il criticismo (v.) con il fallimento dell'idealismo (v.) moderno giunge ad affermarsi come p. secondo il quale l'unica cosa che consti fin da principio è il problema stesso la cui legittimità è nell'insopprimibile aspirazione di raggiungere l'ideale scientifico e la cui consistenza è nella situazione in cui il p. si pone, in quanto, pur cercando di uscirne, non avverte ancora di esserne definitivamente uscito. Così il p. tocca il fondo del criticismo e sfugge all'istanza dello scetticismo (v.) senza porsi come dogmatismo (v.) né dell'oggetto (v.) né del soggetto (U. Spirito, *Il p.*, Firenze 1948, p. 45 sg.). Soltanto il credente, mediante il « salto » della sua fede, potrebbe « risolvere » e chiudere il problema della verità, perché il credente attinge nella Rivelazione fatta da Dio ai credenti un contenuto e un criterio che trascende la finitezza (*op. cit.*, p. 82 sgg.). La posizione del p. non sembra distante da ciò che Heidegger chiama l'« apertura nell'essere », all'istanza primordiale di chiedere, prima dell'ente e di ogni sintesi (materia e forma, essenza ed esistenza, oggetto e soggetto), cos'è l'essere stesso, il lume che illumina la scena in cui emerge l'ente. In questo senso il p. può assumere una positività originaria senza essere sistema.

BIBL.: G. Bontadini, *Dall'attualismo al p.*, Brescia 1946; E. Severino, *Note sul p. italiano*, Brescia 1950, specialmente p. 154 sgg. Cornelio Fabro

PROBO, MARCO AURELIO (*M. Aurelius Probus*), IMPERATORE ROMANO. - N. a Sirmio il 19 ag. 232, m. ivi nel sett. 282. Fece rapida e brillante carriera nella milizia e fu colmato di onori dagli imperatori.

Nel 276, dopo la morte di Tacito, fu eletto imperatore dalle legioni dell'Asia, e dopo la morte del competitore Floriano fu riconosciuto dai soldati di Tracia, ed anche dal Senato. Si adoperò subito a respingere i barbari e con vittoriose campagne dal 277 al 279 batté Galli, Lici, Franchi, Burgundi, Vandali, Sarmati, Goti ed Isaurici. Nel 280 dovette combattere contro gli usurpatori Saturnino in Egitto e Procolo e Bonoso in Gallia. Ritornato a Roma diede inizio ad una vasta attività di opere pubbliche ricostruendo le città devastate dalla guerra e favorendo lo sviluppo dell'agricoltura. Suo principale obbiettivo era quello di battere i Persiani; mentre preparava la spedizione fu ucciso a Sirmio da una congiura militare. Sotto il suo governo i cristiani non furono ufficialmente perseguitati.

BIBL.: W. Henze, *Aurelius Probus*, in Pauly-Wissowa, II, coll. 2516-23; E. Dannhauser, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Probus*, Jena 1909; J. H. E. Crees, *The Reign of Emperor Probus*, Londra 1911. Agostino Amore

PROBST, FERDINAND. - Liturgista, n. a Ehingen (Württemberg) il 29 marzo 1816, m. a Breslavia il 26 dic. 1899. Al paese natio fece i primi studi che completò poi a Tubinga, dove il 16 sett. 1840 fu ordinato sacerdote.

Vicario a Wangen nel 1841, poi parroco a Pfarrich nel 1843, frequentò i corsi dell'Hefele, ed il 25 nov. 1851 si addottorava in teologia. Nel 1864 fu nominato professore di teologia pastorale all'Università di Breslavia, della quale fu rettore nel 1889-90. Canonico nel 1886, dal 1896 fu prevosto del Duomo.

Studioso della liturgia antica e dei Padri della Chiesa, ha scritto molte opere importanti per la profondità delle indagini critiche, anche se le sue affermazioni non da tutti sono state accettate: *Kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung* (ivi 1857), *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte* (ivi 1870); *Geschichte der katholischer Katechese* (ivi 1886); *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten* (ivi 1872); *Kirchliche Disciplinen in den drei ersten christlichen Jahrhunderten* (ivi 1873); *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines* (Münster 1892); *Liturgie des VI. Jahrhunderts und deren Reform* (ivi 1893); *Die abendländische Messe vom V. bis zum VIII. Jahrhundert* (ivi 1896), ecc. Collaborò inoltre a molte riviste scientifiche.

BIBL.: F. Haase, *Leben und Schriften der kath. theolog. Dozenten an der Universität Breslau*, Breslavia 1913, pp. 92-100; H. Leclercq, *Liturgistes, F. P.*, in DACL, IX, coll. 1731-32. Silverio Mattei

PROCACCINI. - Famiglia di pittori bolognesi, poi trasferiti a Milano.

ERCOLE IL VECCHIO, il capostipite, n. a Bologna nel 1515, m. a Milano il 5 genn. 1595. Il Lomazzo lo ricorda come scolaro di Prospero Fontana; le sue opere (*Madonna col Bambino* in S. Maria Maggiore di Bologna, del 1570; *La caduta di s. Paolo*, in S. Giacomo Maggiore, del 1573; *La Vergine col Bambino cui s. Nicola presenta le tre fanciulle*, ivi, del 1582) lo mostrano un manierista eclettico, con influenze romane e parmensi. Fra il 1585 e il 1586 si trasferì a Milano, ove, coadiuvato dai figli, aprì una scuola di pittura.

(fot. Alinari)

Procaccini, Giulio Cesare - *Sposalizio di s. Caterina* - Milano, Pinacoteca di Brera.

Camillo, il maggiore in età dei suoi figli, n. a Bologna fra il 1550 e il 1560, m. a Milano il 21 ag. 1626, educato all'arte dal padre, rivela una più intima e assimilata conoscenza del Parmigianino (che appare anche nelle sue rare incisioni) e del Baroccio. Lavorò a Reggio (affreschi nell'abside di S. Prospero, del 1585-87, e nella vòlta, del 1597-98), e in varie chiese di Piacenza, dove, a contatto dell'arte del Pordenone, tentò di ingigantirsi e di dar moto drammatico alle sue composizioni. Lasciò opere in numerosissime chiese di Milano (i complessi più vasti sono in S. Maria del Carmine, in S. Angelo, in S. Vittore, ecc.) e in altre città della Lombardia : a Treviglio, a Brescia, a Lodi, ecc.

Giulio Cesare, n. a Bologna ca. il 1570, m. a Milano l'11 nov. 1625, sembra si dedicasse dapprima alla scultura e che entrasse poi nell'accademia dei Carracci, che avrebbe abbandonato dopo una lite con Annibale. Egli è l'ingegno più notevole e vivo della famiglia. Che il suo studio più che ai bolognesi fosse rivolto alla scuola di Parma appare in una delle sue opere più preziose e significative quale lo *Sposalizio di s. Caterina* a Brera; ma in lui è già un superamento dei modi manieristici ed una sicura affermazione barocca. Con il Cerano e con il Morazzone (v.), insieme ai quali dipinse la pala con il *Martirio delle ss. Rufina e Seconda*, dominò la pittura lombarda del primo Seicento. Fecondissimo artista, lasciò opere a Milano (S. Vittore, S. Maria presso S. Celso, S. Marco, S. Angelo, ecc.), a Brescia (S. Maria in Calchera, S. Afra), a Genova (S.ma Annunziata, S. Maria Assunta di Carignano, S. Stefano), a Modena (Pinacoteca, dalla chiesa di S. Bartolomeo).

Carlo Antonio, altro figlio di Ercole, n. a Bologna, m. a Milano ca. il 1605, dipinse per privati paesaggi e nature morte, con grande fortuna presso la corte, tanto che molte opere furono mandate in Spagna. È il padre di Ercole il giovane, n. a Milano nel 1596, mortovi nel 1676. Scolaro di Giulio Cesare, lavorò a Milano e in varie chiese della Lombardia (Monza, Duomo; Bergamo, S. Maria Maggiore, ecc.) e per la corte di Torino.

Bibl.: C. C. Malvasia, *Felsina pittrice*, I, Bologna 1678, p. 275 sgg.; N. Pevsner, *Giulio Cesare P.*, in *Riv. d'arte*, 11 (1929), p. 321 sgg.; Venturi, IX, 6, p. 765 sgg.; A. Foratti, s. v. in Thieme-Becker, XXVII, p. 413; C. Gamba, s. v. in *Enc. Ital.*, XXVIII, p. 272 sg.; F. Wittgens, *Per la cronol. di G. C. P.*, in *Riv. d'arte*, 15 (1933), p. 35 sgg. Emma Zocca

PROCESSIONE. - Da *pro* « avanti » e *cedere* « camminare », è in generale il procedere cerimonialmente, in pubblico, a passi misurati, di un gruppo che precede o segue un simulacro o un personaggio illustre.

I. Nella liturgia cattolica. – La p. è una supplica solenne fatta in onore e lode di Dio o dei santi, in ringraziamento, in penitenza e in espiazione, specialmente in tempi di calamità. È un atto tanto di omaggio verso Dio, quanto di esaltazione del sentimento religioso (CIC, 1290 § 1). Le p. si chiamano anche *litaniae*, *rogationes*, *supplicationes*.

L'ordine della p. è disposto dal Rituale romano (tit. IX) : la Croce apre sempre il corteo, seguita dal popolo (due a due) e clero secondo l'ordine gerarchico; si cantano salmi e inni (s. Agost., *De civ. Dei*, 22, 8) e si recitano preghiere apposite, in alcune regioni od occasioni accompagnate da danze e gesti ritmici (p. es., la famosa p. danzante di Echternach in onore di s. Willibrordo, il martedì di Pentecoste); oltre la Croce si portano altri simboli sacri, stendardi, reliquie, statue, ecc. Si distinguono p. indipendenti da altri atti liturgici, come le litanie, le p. eucaristiche, i pellegrinaggi, quella del ricevimento del vescovo al suo ingresso o nella visita pastorale e p. congiunte a funzioni liturgiche, come le p. stazionali, dei ceri, delle palme, al fonte battesimale. Vi sono p. ordinarie, che ricorrono ogni anno in alcune feste o in certi giorni (dei ceri, delle palme, le litanie, ecc.), o straordinarie, che vengono indette per circostanze particolari in occasione di una calamità o di un ringraziamento.

P. religiose erano e sono in uso presso tutti i popoli (v. sotto). Prima della pace costantiniana i cristiani avevano soltanto quelle funebri; alla fine del sec. iv a Gerusalemme, come si narra nella *Peregrinatio* di Eteria (CSEL, 39, cap. 24 sg., pp. 71-101), le p. commemorative degli avvenimenti della vita di Cristo a Gerusalemme, Betlemme, ecc. erano già molto sviluppate. S. Ambrogio (*Ep. 22 ad sor.*) e s. Agostino (*Conf.*, IX, 7) descrivono p. in occasione della traslazione di reliquie. A Roma si introducono le litanie dette maggiori (v. rogazioni) in sostituzione della festa pagana in onore di Robigo (25 apr.). Parte integrante della vita liturgica sono le p. stazionali, riprese e riordinate da Gregorio I, nelle feste anniversarie dei martiri, specialmente nei maggiori giorni festivi dell'anno ecclesiastico e in quelli feriali della Quaresima. Nelle quattro più antiche feste mariane (Natività, Annunciazione, Purificazione e Dormizione o Assunzione) si faceva una grande p. con fiaccolata da S. Adriano al Foro fino a S. Maria Maggiore. Nella liturgia della Messa si formavano le 3 p. cerimoniali dell'entrata del celebrante (*Introitus*), delle offerte dei fedeli all'Offertorio e della Comunione; si aggiungeva poi quella per la lettura del Vangelo. Nei tempi di pubbliche calamità si introducevano p. straordinarie di penitenza (famosa quella del 591 ordinata da s. Gregorio Magno). Per impetrare la benedizione celeste sui frutti della campagna, oltre quelle delle rogazioni minori, si facevano altre p. attraverso i campi con 4 stazioni per cantare gli inizi dei 4 Vangeli, ciascuno nella direzione di uno dei quattro punti cardinali; in alcune regioni poi si facevano a cavallo con il S.mo Sacramento o con una reliquia del Preziosissimo Sangue (*Blutritt* di Weingarten in Germania). La più solenne di tutte è la p. eucaristica della festa del *Corpus Domini* e in occasione dei congressi eucaristici sia nazionali che internazionali.

P. grandi e pittoresche si fanno in Spagna, famosa quella, p. es., del *Rosario* o quella della durata di 10-12 ore nella Settimana Santa a Siviglia e in altre città spagnole. In Germania fiorirono negli ultimi anni le p. penitenziali notturne fatte da uomini durante la Quaresima.

BIBL.: L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 262-64; G. Schreiber, *Wallfahrt und Volkstum*, Düsseldorf 1934; H. Garcia, *La Semana Santa de Madrid en el siglo XVIII*, Madrid 1935; G. Schreiber, *Volk und Volkstum*, Monaco 1936; id., *Deutschland und Spanien*, Düsseldorf 1936; B. Kötting, *Peregrinatio Religiosa... in der alten Kirche*, Münster 1950; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, 2ª ed., Milano 1950, pp. 332-41. Pietro Siffrin

II. DIRITTO CANONICO. - Nell'attuale disciplina della Chiesa le p. si distinguono in ordinarie e straordinarie; le prime sono legate a giorni fissi dalla liturgia o da consuetudini locali, come quelle della festa della Purificazione della B. Vergine, della Domenica delle Palme, del giorno del *Corpus Domini*, delle Rogazioni; le seconde vengono indette in circostanze speciali di carattere pubblico, come sarebbero le p. di penitenza per implorare la cessazione di un flagello, in caso di peste, guerra, fame, siccità, ecc. (*Caeremon. Episc.*, lib. II, capp. 16, 21, 32, 33 n. 8 sg.; *Rituale Romanum*, tit. IX, cap. 1, n. 8; CIC, can. 1290 § 2). Le p. si distinguono ancora in pubbliche, a cui propriamente conviene la definizione data sopra a norma del can. 1290 § 1, e private, che o si fanno in edifici privati o da persone private senza vera convocazione di tutto il popolo fedele. A queste ultime si accomunano quelle che sono fatte dal clero e fedeli, addetti ad una particolare chiesa o che vengono condotte per le vie dai regolari o «fratelloni» (cf. S. R. Rota, 3 febbr. 1922: AAS, 14 [1922] p. 397) Si distinguono poi p. teoforiche e non teoforiche.

Anche questa forma di culto pubblico è disciplinarmente regolata dal CIC (cann. 1290-95), che tratta delle p. in genere e in specie della p. del *Corpus Domini*. Solo il Papa ha il diritto di indire p. pubbliche, sia ordinarie che straordinarie, per tutta la Chiesa; mentre gli Ordinari locali possono permettere nelle loro rispettive diocesi le p. straordinarie e trasferire o anche abolire le ordinarie, fatta eccezione della p. eucaristica permessa dal CIC anche ai regolari durante l'ottava del *Corpus Domini*.

Il *Rituale Romanum* (tit. IX, capp. 6-14) indica le seguenti p. straordinarie per causa di pubblica utilità: 1) per chiedere la pioggia; 2) la serenità; 3) per scongiurare una tempesta; 4) per propiziazione in tempo di carestia; 5) di mortalità o di peste; 6) di guerra; 7) o di qualsiasi altra calamità; 8) per ringraziamento; 9) per traslazione di reliquie.

Tranne che fruiscano di particolari privilegi (come i Domenicani per le p. fatte nella 1ª domenica di ott.). i religiosi, anche esenti, dipendono dal vescovo per le p. condotte fuori delle loro chiese e dei loro chiostri (can. 1293). Ma se mancano di chiostro, possono liberamente incedere processionalmente anche nella via contigua al convento o alla chiesa (S. Congr. dei Riti, 27 luglio 1628). Tanto maggiormente hanno necessità della licenza dell'Ordinario, per condurre p., i Capitoli, i parroci, i rettori di chiese, le confraternite e tutti gli altri enti morali diocesani, cui è espressamente vietato di introdurre nuove p. e trasferire o sopprimere quelle già esistenti senza il permesso del vescovo, con il quale anzi devono cooperare per sradicare, in caso, abusi o cattive abitudini. Le facoltà dell'Ordinario al riguardo non vengono meno di fronte a consuetudini o a prescrizioni immemorabili in contrario: perché a lui solo spetta la sorveglianza disciplinare del culto (S. Congr. dei Riti, *Tarent.*, 3 febbr. 1922). Ai parroci compete il diritto di guidare e ordinare qualunque p. ordinaria pubblica nell'ambito delle rispettive parrocchie, anche se indetta da regolari, tranne quella eucaristica, organizzata da costoro nell'ottava del *Corpus Domini* e condotta fuori di chiesa (can. 467, 7; Commiss. per l'interpretazione del CIC, 12 nov. 1922: AAS, 14 [1922], p. 395; 17 [1925], p. 582).

Alle p., sia ordinarie che straordinarie, di carattere pubblico, devono prendere parte tutte le famiglie religiose maschili; mentre alle p. proprie di una chiesa particolare sono tenuti solo i chierici beneficiati o comunque addetti al servizio della medesima (can. 1294). Spetta all'Ordinario il diritto e il dovere di prescrivere a norma delle leggi disciplinari e liturgiche tutto ciò che riguarda l'ordine di precedenza fra le persone partecipanti, il luogo, il tempo e le cerimonie o riti da osservarsi nelle p., onde sia raggiunto lo scopo di simili manifestazioni di culto.

In Italia, quando si svolgono fuori dei luoghi destinati al culto, le p. sono soggette all'autorizzazione dell'autorità di Pubblica Sicurezza (art. 25 T. U. Leggi P. S. 18 giugno 1931, n. 773).

BIBL.: B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Roma 1912, coll. 3148-54. Cf. inoltre i vari commenti al CIC e S. Goyenèche, *An verbi significatio «claustra» in can. 1293 eadem sit ac septa*, in *Comm. pro relig.*, 6 (1925), pp. 23-24; E. Benedetti, *Diritti del parroco sulle p.*, in *Perfice munus*, 1 (1926), pp. 234-39; A. Mancini, *Processiones in alieno territorio*, in *Palestra del clero*, 6 (1927), pp. 583-84; J. García F. Bayon, *Processiones parroquiales*, in *Illustr. del clero*, 25 (1931), pp. 299-301; P. Vito, *Il parroco e le pubbliche p.*, in *Palestra del clero*, 13 (1934), pp. 555-57. Luigi Fini

III. NELLE RELIGIONI NON CRISTIANE. - La p. si trova in tutte le religioni perché sempre gli uomini sperimentano il bisogno di onorare le loro divinità, di supplicarle in caso di necessità, di implorarne il perdono in caso di falli commessi. Essa, pertanto, oltre a un omaggio reso alla divinità è anche un'esaltazione del gruppo il quale dal suo procedere ordinato con canti, danze, preghiere, gesti ritmici, spesso con vesti e distintivi uniformi, sente rafforzata la sua compagine religioso-sociale.

Anche i primitivi praticano la p. È nota, grazie alle descrizioni di missionari ed esploratori, quella che gli Arunta australiani chiamano *inticiuma* e che, con altro nome, è praticata anche presso altre tribù. Essa consiste nel procedere processionalmente verso il luogo dove si ritiene abbia sede l'antenato totemico della tribù e nel provocare a scopo di fecondità la dispersione di frammenti di pietre di quel luogo che si crede ricco di potenza fertilizzante.

In Cina e in Giappone i riti processionali sono frequenti e pittoreschi. In Babilonia la p. era di tipo onorario e consisteva nel recare in giro per la città la statua del dio seduto su di un trono e preceduto dalla sua corte. In Egitto la p. era anche più entusiasmante perché in quella circostanza il simulacro del dio, sempre gelosamente rinchiuso nel penetrale più intimo del santuario, veniva posto su di un carro a forma di barca e, se la p. procedeva sul Nilo, sacerdote e popolo accompagnavano il simulacro dalla sponda con danze, cantici e luminarie che Erodoto descrive (II, 59-63).

In Grecia p. solenni erano: quella delle Panatenee raffigurata nel fregio del Partenone, quando tutte le classi della città salivano al tempio per offrire un peplo ad Atena; quella che precedeva l'inizio dei giuochi d'Olimpia, formata dai magistrati della città, dai sacerdoti, da rappresentanti delle varie città che si recano ad offrire a Zeus un solenne sacrificio sull'Altis. Per le p. in Roma v. POMPA.

Nelle religioni misteriche le p. avevano una parte notevolissima. Nei misteri eleusini (v.) era celebre quella che riportava da Atene ad Eleusi le «cose sacre». Nei misteri isiaci grandiosa era la p. che accompagnava il simulacro della dea dal suo tempio alla riva del mare, al riaprirsi della navigazione (*navigium Isidis*, del 5 marzo, descritta con colori smaglianti da Apuleio [*Metam.*, XI, 8 sgg.]). Alla chiusura delle feste pubbliche di Cibele, in Roma, il 27 marzo, una solenne p. accompagnava il simulacro della dea dal suo tempio del Palatino al fiumicello Almone sull'Appia dove aveva luogo la *lavatio* della statua argentea della dea. - Vedi tav. II.

BIBL.: K. Prümm, *Religionsgeschichtl. Handbuch*, Friburgo in Br. 1943, v. indice. Nicola Turchi

PROCESSO. - Per p. in senso lato s'intende un complesso di norme che regolano e disciplinano una qualsiasi procedura diretta all'accertamento e alla definizione o alla realizzazione di una situazione giuridica o di un atto o di un negozio giuridico. Pro-

cedura, pertanto, che può essere giudiziale o amministrativa o anche diretta alla formazione di norme legislative; può essere solenne o sommaria, ordinaria o eccezionale, orale o scritta, o prevalentemente orale o prevalentemente scritta o essenzialmente documentale ecc.

In senso canonico sono da distinguere peraltro due fondamentali tipi di p.: quello giudiziale di cui ai cann. dal 1552 al 1916 e dal 1933 al 1998 ed il p. amministrativo; di un p., o più precisamente di una procedura diretta alla elaborazione di norme legislative, nel diritto canonico, non può a rigore di termini parlarsi, anche perché il Supremo Legislatore nella Chiesa è, *ex natura rei, legibus solutus.*

SOMMARIO: I. P. giudiziale. - II. P. giudiziale canonico. - III. Procedimenti speciali. - IV. P. di S. Ordinazione. - V. P. super rato et non consummato. - VI. P. di separazione personale. - VII. Privilegio paolino. - VIII. P. di beatificazione e canonizzazione. - IX. P. amministrativo canonico.

I. P. GIUDIZIALE. – Il p. giudiziale è il complesso di norme diretto alla realizzazione pratica di una azione (v. AZIONE), vale a dire il complesso di norme formali attraverso le quali una concreta volontà di legge è accertata da un giudice (v.), cioè da un organo che si sostituisce con la sua attività obiettiva all'attività delle parti private o pubbliche (v. PARTI): onde la definizione del can. 1552 § 1: « Nomine iudicii ecclesiastici intelligitur controversiae in re de qua Ecclesia ius habet cognoscendi, coram tribunali ecclesiastico, legitima disceptatio et definitio ».

1. *Cenni storici.* – Originariamente il *p. giudiziale* canonico derivò da tre fonti o, più propriamente, trasse la sua struttura da tre complessi di norme: il romano che fu sempre prevalente, il germanico e l'elemento prettamente canonico, che scaturiva dallo stesso tessuto connettivo della società perfetta ecclesiastica e anche dalla tradizione e dalla mentalità del pensiero filosofico cristiano. Con l'evolversi dei secoli e degli istituti, questo terzo elemento ebbe sempre più ampio sviluppo, onde dalla celebre costituzione di Clemente V del 1306 (v. CORPUS IURIS CANONICI), istitutiva del p. sommario, si arriva alle Riforme tridentine, alla giurisprudenza della S. Romana Rota (specialmente importante nel sec. XVII, v. TRIBUNALI DELLA S. SEDE. III), agli istituti processuali di Benedetto XIV (1741-48), per giungere poi alle istruzioni della S. Congregazione del 1840 e del 1883 e alla Riforma Piana del 1908.

L'attuale l. IV del CIC, in definitiva, non si discosta, per quanto attiene all'origine dei suoi istituti, dalle tradizionali fonti romane, germaniche e prettamente canoniche, pur recependo *moderatamente* alcuni elementi dei vigenti diritti degli Stati e alcuni principi della moderna dottrina processualista.

2. *Necessità del p.* – La necessità di un p. giudiziale dipende normalmente dal contrasto o disaccordo delle parti, onde, in vista appunto del contrasto, si rende necessario l'intervento dell'attività sostitutiva del giudice; meno frequentemente, specie *in contentiosis*, accade che non sia possibile realizzare un determinato fine giuridico attraverso l'accordo o l'acquiescenza delle parti, ma è obbligatorio, a malgrado dell'accordo, far luogo ad un formale giudizio. Veramente, mentre nel diritto positivo degli Stati esistono categorie nelle quali l'intervento dell'autorità giudiziaria è necessario, appunto perché un determinato effetto non può realizzarsi che attraverso un regolare giudizio (così, ad es., nel diritto italiano l'accertamento del reato e l'applicazione delle pene, le cause *de statu personarum*, ecc.), nel diritto canonico può dubitarsi che esista un principio analogo, poiché nel diritto canonico all'applicazione di pene si procede (e in pratica normalmente) anche in via amministrativa e non si esclude che *saltem iure extraordinario*, previa cioè Commissione pontificia, le stesse controversie *de statu personarum* (e specialmente quelle matrimoniali) possano risolversi nell'ambito di una procedura amministrativa.

II. P. GIUDIZIALE CANONICO. – 1. *Caratteristiche.* – È da ammettere: *a*) che il p. giudiziale canonico è prevalentemente scritto. Infatti, forma scritta deve rivestire l'atto introduttivo del giudizio (il libello introduttivo di causa: can. 1706 e sgg.); forma scritta, la citazione (can. 1711 e sgg.), la contestazione della lite (can. 1726 e sgg.), le varie istanze che nel corso del giudizio si dirigono al giudice, e particolarmente quelle dirette alla proposizione di una questione incidentale (can. 1837 e sgg.), le difese delle parti (can. 1863), i provvedimenti del giudice (can. 1873), i mezzi d'impugnativa (can. 1878 e sgg.), mentre di ogni dichiarazione orale, e specialmente di ogni prova, deve redigersi processo verbale scritto. Tuttavia l'oralità non può dirsi completamente esclusa. In via eccezionale anche l'atto introduttivo del giudizio può essere proposto *oretenus* (can. 1707), in sede di concordanza o tentata concordanza del dubbio (*litis contestatio*); non sono infrequenti, specie innanzi al Tribunale della S. Romana Rota, discussioni orali tra le parti; esibite le difese scritte, la discussione orale, sia pure moderata – e *ad aliquid illustrandum* (can. 1866 § 2), e presso il Tribunale della S. Romana Rota piuttosto per questioni di fatto che di diritto – può essere concessa; la stessa pubblicazione della sentenza può essere fatta citando *partes ad audiendam sententiae lectionem solemniter factam a iudice pro Tribunali sedente* (can. 1877).

b) Che il p. giudiziale canonico è, nei confronti dei terzi, normalmente segreto; la pubblicazione costituisce la regola tra le parti nel senso che di tutti gli atti e documenti e prove della causa le parti hanno diritto ad avere cognizione, salvo tuttavia l'eccezione costituita dal can. 1623 § 3 onde: « Imo quoties causae vel probationum natura talis sit ut ex actorum vel probationum evulgatione aliorum fama periclitetur, vel praebeatur causa dissidiis, aut scandalum aliudve id genus incommodum oriatur, iudex poterit testes, peritos, partes earumque advocatos vel procuratores iureiurando adstringere ad secretum servandum ». In sostanza non può il giudice tener conto di prove che non siano, almeno sotto il vincolo del giuramento *de secreto servando*, comunicate agli avvocati delle parti.

c) Che nel p. giudiziale canonico, il principio inquisitorio è realizzato, nel senso che molte attività possono e talora debbono essere compiute *ex officio* dal giudice (così, ad es., il giudice può *ex officio* suscitare la trattazione di una questione incidentale [can. 1837]) *retractare ex officio* la sentenza affetta da nullità (can. 1897 § 2); correggere o revocare *ex se*, prima della definizione del merito della causa, la sentenza interlocutoria (can. 1841); disporre *ex officio* l'intervento di un terzo (can. 1853); dichiarare *ex officio* la chiusura dell'istruttoria – il cosiddetto *conclusum in causa* (can. 1860 § 2) –; mentre particolarmente nel campo probatorio il giudice ecclesiastico è fornito di larghi poteri inquisitori, sia per l'interrogatorio delle parti, sia per la citazione *ex officio* dei testi non indotti dalle parti (can. 1759), sia per l'ammissione e la nomina dei periti (can. 1792), sia in tema di accesso e ricognizione giudiziale (can. 1806), sia in tema di giuramento non soltanto suppletorio (can. 1829), ma anche decisorio (v. GIURAMENTO).

Tuttavia se l'impulso del giudice nelle controversie ecclesiastiche è prevalente, sia in teoria astratta, sia specialmente in concreto, in quanto appunto oggi il 99% dei giudizi verte in materia matrimoniale, vale a dire in controversie *de bono publico* o quanto meno *de salute animarum* (cioè in cause nelle quali il vigente diritto positivo ecclesiastico consente più ampi poteri di impulso *ex officio*), non mancano, specie nelle cause di mero interesse privato, attività esclusivamente o almeno prevalentemente riservate all'impulso di parte.

Ma soprattutto vige il principio fondamentale per cui il giudice non può mai *ex officio* dare l'impulso iniziale ad una causa, onde la regola *nemo iudex sine parte*, pur potendo peraltro questa parte essere talora una parte pubblica, cioè il Promotore di Giustizia (v.). Sussiste, peraltro, anche nelle cause matrimoniali una prassi o quanto meno un indirizzo, onde non appare conveniente che il giudice, animato da eccessivo zelo, debba costringere le parti (quando nessuna di esse si rende diligente) a trattare, a istruire e a discutere la causa. L'eccesso di

zelo di alcuni giudici inferiori diretto a costringere le parti, una volta introdotta o anche istruita la causa, a discuterla oppure a rinunciare alla medesima, non trova forse giustificazione nel Codice, ma soprattutto non trova ragioni di pratica opportunità a suo favore.

Se le parti intendono soprassedere alla trattazione di una causa matrimoniale non c'è ragione per sollecitarla. Il giudice attenda il decorso del termine perentorio e, questo verificato, dichiari perento il giudizio (cann. 1736-1739); è il massimo che può e che deve fare, senza venire meno al suo dovere e soprattutto a principi di opportunità e convenienza.

d) In via di massima il p. canonico è cosparso di termini preclusivi : α) preclusioni per proporre domande ed eccezioni (can. 1628 e sgg.); β) preclusione attinente al mutamento della stessa formola della contestazione della lite (can. 1731, n. 1); γ) preclusioni in tema di prova per il contumace (can. 1842 e sgg.) e l'interveniente in causa (can. 1852 § 3); δ) preclusioni per l'ammissione di nuove prove dopo la pubblicazione delle testimonianze e del *conclusum in causa* (cann. 1786 e 1861 § 1), e in sede di appello (can. 1891 § 1). Tuttavia il rigore teorico di siffatte disposizioni è praticamente temperato e dalla norma legislativa che consente al giudice, di volta in volta, la deroga per giuste, o gravi o gravissime ragioni, e specialmente lo è di fatto (e deve esserlo) in conseguenza di un'applicazione liberale di queste norme, specie nelle cause matrimoniali (alle quali, come già detto, si riconduce oggi il 99% delle cause ecclesiastiche). Aggiungasi la considerazione che in materia così delicata non devono frapporsi ostacoli, in qualunque grado e stato di giudizio, alla ricerca della verità. Rigorosamente preclusivi sono, come è ovvio, i termini per l'esercizio dei mezzi d'impugnativa (cann. 1881, 1883, 1893, 1895, 1905, 1847).

È da considerare pure che il rigore di alcuni di questi termini perentori è temperato : α) dalla lunghezza, in verità talora eccessiva, di alcuni di essi; come quelli della querela di nullità insanabile (30 anni) e della *restitutio in integrum* e anche dedurre l'*evidenter neglectum legis praescriptum* (4 anni). β) Che in materia *de statu personarum* (praticamente matrimoniale) non ci sono termini, onde l'appello (anche se talora chiamato *retractatio causae*), finché non sussiste una doppia conforme, è sempre ammissibile; come pure, secondo una certa dottrina, accolta anche dalla giurisprudenza rotale, l'appello del Difensore del Vincolo, *pro sua conscientia* (can. 1987) è pur esso sempre ammissibile; mentre la facoltà delle parti di chiedere, pur dopo due sentenze contrarie, la nuova istanza, in base a nuovi e gravi argomenti e documenti, non è soggetta a termini perentori (can. 1989).

e) Nel vigente diritto canonico prevale il principio della comunicazione indiretta, in quanto le parti non si scambiano e non si notificano direttamente le istanze, le richieste e gli stessi motivi di gravame, ma indirettamente, per tramite del giudice; e lo stesso giudizio non si inizia con citazione notificata da parte a parte ma con un libello presentato al giudice (can. 1706), che il giudice deve ammettere (can. 1709) : onde, una volta ammesso, la citazione è disposta dal giudice medesimo (can. 1712).

2. *Fonti precipue del p. giudiziale canonico.* – Come si è già accennato, la fonte precipua del vigente p. giudiziale canonico promana dai canoni che vanno dal 1552 al 1916 e dal 1933 al 1998 e che comprendono pertanto i primi 21 titoli del l. IV, fatta eccezione: *a*) del tit. XVII che tratta dell'esecuzione delle sentenze, che nel diritto canonico è da riconoscere come attività meramente amministrativa; *b*) del tit. XVIII, diviso in due capi : il primo dei quali tratta di un istituto di natura sostanziale, cioè della transazione (v.), il secondo del compromesso in arbitri che è bensì un istituto processuale, ma che una norma, in verità troppo breve e frettolosa, come quella del can. 1930, disciplina facendo riferimento, e cioè canonizzando le norme dei rispettivi diritti civili *loci in quo compromissum initur*. Questo nucleo fondamentale di leggi processuali, che ben potrebbe chiamarsi il vigente diritto processuale comune della Chiesa, ha l'indubbio pregio tecnico di disciplinare in un corpo unico una complessa materia, che prima della codificazione pianobenedettina era contenuta in una colluvie di fonti disparate nel tempo, nell'oggetto e nella struttura. Prima del CIC infatti il processualista doveva tener conto : *a*) di vari titoli delle Decretali di Gregorio IX; *b*) delle celebri Clementine *Dispendiosa* e *Saepe*, istitutive del processo sommario; *c*) delle regole della Cancelleria; *d*) di alcune disposizioni del Concilio di Trento; *e*) delle celebri costituzioni *Dei miseratione* e *Si datam* di Benedetto XIV per i p. di nullità matrimoniale e di S. Ordinazione; *f*) di numerose altre Costituzioni pontificie; *g*) di varie istruzioni delle S. Congregazioni Romane (S. Congr. Ep. et Reg. 26 marzo 1886; Concilio 22 ag. 1940; S. Uffizio 20 giugno 1883 ecc.); *h*) e finalmente delle norme processuali della *Sapienti Consilio* (29 giugno 1908) delle allegate *Leges propriae* della S. Rota e della Segnatura Apostolica e successive *Regulae servandae* (4 ag. 1910; 6 marzo 1912; 3 nov. 1915).

Il vigente diritto comune processuale è peraltro completato e talora derogato; *a*) dalle norme vigenti presso il Tribunale della S. Romana Rota (29 giugno 1934) e relative integrazioni costituite da provvedimenti normativi, da risoluzioni approvate dalla Plenaria degli Uditori e talora confermate dal Sommo Pontefice, ecc. (v. G. Pinna, *Praxis iudicialis canonica*, Roma 1952). Non sembra dubbio che le norme speciali della S. Romana Rota, anche se talora possano ritenersi contrastanti con le norme del diritto comune, prevalgono al medesimo; *b*) dalle norme vigenti presso il Tribunale della Segnatura Apostolica, che sono ancora quelle del 29 giugno 1908 e 6 marzo 1912, aggiornate in alcuni particolari non tanto da provvedimenti formali, quanto da una costante prassi; *c*) dalle norme emanate dalla S. Congregazione dei Sacramenti per le cause di nullità di matrimonio, del 24 luglio 1936. Si discute della validità di alcune – in verità poche – fra queste norme che appaiono in contrasto con il diritto comune. La più autorevole dottrina, che ha a suo favore anche qualche precedente, ricavato dalla giurisprudenza rotale, è piuttosto nel senso di ritenere inefficace la norma dell'istruzione, che per ipotesi si rivelasse contraria alla legge del Codice. Speciali norme per particolari istituti processuali si contengono in norme emanate dalla S. Congregazione del S. Uffizio e dalla S. Congregazione dei Sacramenti.

È da notare altresì come per i fedeli di rito orientale viga ormai un completo regolamento processuale costituito dal *motu proprio* del 6 genn. 1950 (AAS, 42 [1950], pp. 5-120). Questo regolamento, che in definitiva costituisce il l. IV del futuro CIC *pro Ecclesia Orientali*, appare assai più pregevole del l. IV del CIC *pro Ecclesia Latina*, in quanto esso è stato elaborato tenendosi conto degli inconvenienti di una prassi ultra trentennale e delle critiche che la dottrina aveva rilevato *in subiecta materia*.

3. *Struttura generale del p. giudiziale comune.* – Esso è rilevabile attraverso il riferimento di voci specifiche di questa Enciclopedia : *a*) per il giudice e la sua competenza si vedano le voci : COMPETENZA; GIUDICE ECCLESIASTICO; PRESIDENTE DI TRIBUNALE; TRIBUNALI ECCLESIASTICI; TRIBUNALI DELLA S. SEDE. *b*) Per gli ausiliari del giudice, v. DIFENSORE DEL VINCOLO; NOTAIO; PERITO; PROMOTORE DI GIUSTIZIA. *c*) Per il concetto di parte e difensori, v. ATTORE; AVVOCATO; CAPACITÀ; REO. *d*) Per l'introduzione e l'inizio della causa, v. CONTESTAZIONE DELLA LITE; DENUNCIA; ISTANZA; LIBELLO. *e*) Per le prove, v. CONFESSIONE (mezzo di prova); DOCUMENTO, V. *Il d. nel diritto canonico*; GIURAMENTO; PERITO; PRESUNZIONI; TESTIMONI. *f*) Per gli effetti della pendenza della lite, v. LITE PENDENTE; per la conclusione in causa, v. CONCLUSIO IN CAUSA. *h*) Per la perenzione d'istanza, v. DECADENZA; ISTANZA; PERENZIONE. *i*) Per l'*id quod in iudicio deducitur*, v. AZIONE; DELITTO; ECCEZIONE. *l*) Per il concetto di *res iudicata*, di sentenza e dei relativi mezzi d'impugnativa della sentenza v. APPELLO; DECRETO; QUERELA DI NULLITÀ; RESTITUZIONE IN INTEGRUM; SENTENZA; OPPOSIZIONE DEL TERZO.

Al p. giudiziale può farsi luogo : *a*) ogni qualvolta la materia controversa è di natura giudiziale, ed è di natura giudiziale tutte le volte che si controverta della lesione di

un diritto soggettivo o dello accertamento di un fatto giuridico, purché l'azione stessa non sia diretta alla censura o all'annullamento di un provvedimento amministrativo (can. 1601). Veramente questo è uno dei punti più gravi e più oscuri del vigente diritto processuale canonico. Mentre da alcuni si vorrebbe, e forse giustamente, ammettere azione giudiziale tutte le volte che sussiste un diritto soggettivo, anche se leso da un atto amministrativo (fatta naturalmente eccezione per i casi nei quali la norma canonica, negando espressamente azione giudiziale, affievolisce il *diritto soggettivo* a *interesse legittimo*), da altri, che hanno a loro favore un prevalente indirizzo di giurisprudenza rotale e la costante prassi delle S. Congregazioni, la norma del can. 1601 è intesa in un senso quanto mai rigoroso, nel senso cioè che veramente l'esistenza di un atto amministrativo preclude l'azione diretta alla reintegrazione del diritto leso, anche ai soli limitati effetti del risarcimento dei danni. *b*) Ogni qualvolta la via giudiziale non sia stata prevenuta dal ricorso che una parte abbia fatto ad una S. Congregazione, senza che l'altra parte abbia espressamente eccepito in merito: è questa la norma contenuta nel disposto del n. 10, art. 11, cap. 3 delle *Normae peculiares* della *Sapienti Consilio*. Per questo fenomeno di acquisizione amministrativa, dunque, una qualunque controversia, anche se per sua natura di carattere giudiziale, può essere esclusa dal processo strettamente giudiziale, e rimanere definitivamente compromessa alla via amministrativa.

III. Procedimenti speciali. – Il p. comune canonico, come si è già accennato, è disciplinato dai menzionati titoli del l. IV del CIC. È questo il p. ordinario, che però non comprende soltanto la pura e semplice procedura relativa alla proposizione, allo sviluppo e alla definizione di un giudizio anche nelle istanze di impugnativa; ma altresì la disciplina dei presupposti dell'azione e del p. e persino della configurazione di alcune azioni speciali come la *rei sequestratio et inibitio exercitii iuris* (cann. 1672-75, v. sequestro; la nuova opera e il danno temuto [1676-78]), la nullità (v.) degli atti (1679-83); le azioni rescissorie e di restituzione in intero (v. azione e cann. 1684-89); i rimedi possessori (cann. 1693-1700). Non si tratta in sostanza di un libro di contenuto meramente formale, in quanto in esso si disciplinano alcuni istituti attinenti piuttosto al diritto sostanziale che al diritto processuale.

1. *P. criminale.* – Questo complesso di norme, che è stato appunto chiamato p. ordinario canonico, è applicabile alle generalità dei p. contenziosi e cioè dei p. che vertono su materia civile e non penale; questo come principio di massima. Senonché il giudizio criminale di cui ai cann. 1933-59, fatta eccezione di norme particolari attinenti alla denuncia (v.), alla istruttoria previa (*inquisitio*, v. inquisizione giudiziale), alla correzione (v.) del delinquente (che è un mezzo con il quale il p. criminale può essere evitato se il reo si rende subito confesso e non si verte nell'ipotesi di ciò ai cann. 1948-49), alla accusa del Promotore di Giustizia (accusa che, si noti bene, non è obbligatoria come è l'azione del Pubblico Ministero, secondo i codici di procedura penale laici, ma dipende dal precetto dell'Ordinario, can. 1954), il giudizio criminale, dicevamo, fatta eccezione di queste che sono piuttosto integrazioni che modifiche, è regolato nella sua struttura dalle stesse norme che regolano il p. contenzioso. Mentre perciò, specialmente negli Stati dell'Europa continentale, si è abituati a contemplare un p. penale, che per le sue caratteristiche di oralità, pubblicità, concentrazione processuale ecc., molto si differenzia dal p. contenzioso, nel diritto canonico la struttura dei due p. è sostanzialmente identica, si verifica cioè in esso, *servatis servandis*, lo stesso fenomeno di amalgamazione delle due procedure che, in un certo senso, si riscontra nel diritto inglese, salvo naturalmente che nel diritto inglese prevale il principio dell'oralità e pubblicità, mentre nel diritto canonico il principio della scrittura e segretezza.

2. *P. sommario.* – Il p. canonico sia contenzioso che criminale, così come risulta dal complesso dei canoni che lo disciplinano, è indubbiamente una procedura formale, macchinosa. È data bensì facoltà al giudice di renderla più agevole, stabilendo termini brevi, chiudendo ad un certo momento l'istruttoria con il dichiararsi sufficientemente informato della verità delle cose, con il rinviare al merito la definizione di questioni incidentali, che, trattate separatamente, comporterebbero grande perdita di tempo, ma a parte questi poteri e facoltà del giudice, dei quali il medesimo non può essere obbligato a far uso, non sussiste nel vigente diritto canonico un p. sommario o breve in contrapposto al p. ordinario o solenne. Il nuovo ordinamento processuale dei fedeli di rito orientale (pubblicato il 6 genn. 1950, artt. 1-576: AAS, 42 [1950], pp. 5-120), conosce invece il p. innanzi al giudice unico che ben può dirsi un p. sommario (cann. 452-67). L'unica forma di processo sommario che il vigente Codice di diritto canonico conosce è un tipo speciale di p. matrimoniale, il p. matrimoniale documentale dei cosiddetti casi eccettuati (cann. 1990-92).

3. *P. matrimoniale.* – Occorre premettere come il p. matrimoniale sia anch'esso sostanzialmente regolato dalle norme dell'ordinario p. contenzioso. Queste norme sono integrate dai cann. dal 1960 al 1992 che trattano del fòro competente alle cause matrimoniali (cann. 1960-65), della formazione del Tribunale (che deve essere sempre collegiale; cann. 1966-69), dei diritti e doveri del Difensore del Vincolo ([v.]; cann. 1968-69), del diritto di accusa della nullità del matrimonio (cann. 1970-73), dei testimoni (v.), e specialmente del cosiddetto testimoniale *septimae manus*, nelle cause d'impotenza e d'inconsumazione (cann. 1974-75), della ispezione corporale e delle perizie nelle cause d'impotenza e d'inconsumazione e di difetto di consenso per amenza (can. 1976-82), della pubblicazione del processo, conclusione in causa e sentenza (cann. 1983-85), degli appelli contro le sentenze emanate *in subiecta materia* (cann. 1986-89), e finalmente del p. dei casi eccettuati (cann. 1990-92).

Sono note le gravi questioni sorte sulla capacità delle parti ad accusare la nullità del matrimonio da esse contratto. Dopo molte incertezze dottrinali e giurisprudenziali le chiare disposizioni emesse dalla Commissione per l'interpretazione autentica del CIC hanno fissato il principio che può essere escluso dal diritto di accusa soltanto il coniuge che fu causa diretta e dolosa della nullità o dell'impedimento (Comm. interpr. CIC, 12 marzo 1929; 17 febbr. 1930; 17 luglio 1933; 22 marzo 1939; 27 luglio 1942; 6 dic. 1943; 3 maggio 1945; 4 genn. 1946). Ad altre controversie ha dato luogo il can. 1872, quando cioè si trattava di accusare, per determinati effetti patrimoniali, la nullità di un matrimonio dopo la morte di uno o di entrambi i coniugi. È nota altresì l'ampia possibilità di chiedere una nuova istanza di giudizio, pur dopo due sentenze conformi, contrarie in base a nuovi argomenti e documenti (*res nova et gravis*, can. 1989, coll. 1903). È pure noto che, non passando mai le sentenze *de re matrimoniali in rem iudicatam*, è possibile, anche dopo molti anni dalla pubblicazione della prima sentenza contraria, trattare liberamente un secondo grado di giudizio. Da questa caratteristica, propria delle cause matrimoniali di non passare mai *in rem iudicatam*, derivano profonde modifiche alla struttura dell'ordinario p. contenzioso.

I termini perentori, le decadenze, le preclusioni dei processi ordinari, non hanno ragione di essere in un p. matrimoniale, nel quale la ricerca della verità si sovrappone alla stessa esigenza di una *res iudicata*.

Particolare menzione merita il *p. matrimoniale dei casi eccettuati*, perché, come si è accennato, esso rappresenta un esempio di p. giudiziale abbreviato o sommario del vigente ordinamento processuale canonico.

Nei casi tassativamente indicati nel can. 1990, ove l'esistenza dell'impedimento risulta da un documento certo e autentico e non soggetto a contraddizioni o ad eccezioni e con pari certezza risulta che non fu concessa dispensa, l'Ordinario, citate le parti e con l'intervento del Difensore del Vincolo, può, senza osservare le altre solennità del p., emettere sentenza dichiarativa della nullità. Non occorre pertanto la formazione di un Tribunale collegiale ed il Difensore del Vincolo non è obbligato

a proporre appello contro questa sentenza dichiarativa della nullità, come lo è invece nei casi ordinari. *Pro sua conscientia* può però appellare e il giudice di Appello o confermerà la sentenza dell'Ordinario di prima istanza, oppure rimetterà gli atti al Tribunale di primo grado, perché proceda secondo le norme ordinarie (cann. 1991-1992). In verità si è discusso fra gli autori della natura di questo p., che alcuni ritenevano amministrativo e non giudiziale. Ormai non si dubita più (anche in vista di quanto dispone l'art. 227 delle *Norme* della S. Congr. dei Sacramenti per i processi matrimoniali – *Ordinarius iudicem agens* –) che il procedimento del *casus exceptus* sia una vera e propria procedura giudiziale, per quanto sommaria, abbreviata e prevalentemente documentale.

IV. P. DI S. ORDINAZIONE (v. ORDINE E ORDINAZIONE, NULLITÀ di). Sono p. trattati talora in via giudiziale, ma più frequentemente in via amministrativa e spetta in ogni caso alla Congregazione del S. Uffizio o dei Sacramenti, e cioè ad un organo amministrativo, disporre l'una o l'altra procedura.

V. P. SUPER RATO ET NON CONSUMMATO. – È una procedura essenzialmente amministrativa, regolata in parte dai cann. 1962-66 e sgg., 1973-74 e sgg., ma soprattutto dalla istruzione del 7 maggio 1923 della S. Congr. dei Sacramenti. È tuttavia da notare come innanzi al Tribunale della S. Romana Rota possa discutersi con procedura giudiziale l'accertamento della mancata consumazione del matrimonio e delle giuste cause della dispensa, quando il dubbio *an sit consulendum Sanctissimo Dno ecc.* sia, previa Commissione Pontificia, concordato subordinatamente al dubbio *de nullitate matrimonii* (v. MATRIMONIO, VII. M. RATO NON CONSUMATO).

VI. P. DI SEPARAZIONE PERSONALE. – Mentre la separazione perpetua per causa di adulterio deve essere pronunciata in seguito ad un procedimento giudiziale, la separazione temporanea, *sive ad definitum sive ad indefinitum tempus*, può essere decretata dall'Ordinario, anche attraverso una procedura amministrativa (can. 1941; v. CONIUGI, II. *Separazione personale dei c.*).

VII. PRIVILEGIO PAOLINO. – Il privilegio paolino (v.), e i casi speciali richiamati nel can. 1125, sono p. essenzialmente amministrativi.

VIII. P. DI BEATIFICAZIONE E CANONIZZAZIONE. – Il p. di beatificazione e canonizzazione (v. BEATIFICAZIONE; CANONIZZAZIONE; CONGREGAZIONI ROMANE, VIII. *S. Congr. dei Riti*; PERQUISIZIONE, II. *P. degli scritti*; PROMOTORE DELLA FEDE), è un processo amministrativo.

IX. P. AMMINISTRATIVO CANONICO. – La dottrina civilistica conosce la categoria dei cosiddetti rimedi giurisdizionali innanzi ad organi amministrativi, esercenti una attività giudiziale speciale (p. es., Consiglio di Stato, Corte dei Conti, ecc.). Una categoria siffatta non esiste nel diritto canonico. La medesima dottrina civilistica conosce poi la categoria dei cosiddetti ricorsi amministrativi, come il ricorso gerarchico, la rimostranza e il ricorso straordinario al Sovrano. La dottrina peraltro fa notare che questi rimedi, pur avendo carattere amministrativo e non giurisdizionale, hanno però natura giuridica in quanto al diritto di un privato di ricorrere corrisponde un obbligo della pubblica amministrazione di pronunciarsi sul ricorso, obbligo sancito talora da sanzione giurisdizionale.

Orbene, nel diritto canonico, se esistono ricorsi che possono equipararsi al ricorso gerarchico del diritto amministrativo statale (v. RICORSO), in quanto fondati sull'ordinamento gerarchico (ricorso dai decreti dell'Ordinario al Superiore gerarchico, eccezionalmente l'arcivescovo, ordinariamente la S. Sede e per essa una S. Congregazione), se esiste la possibilità di rimostranza (e cioè di ricorrere ancora allo stesso Superiore onde, meglio informato, riesamini la cosa); se esiste ed è largamente applicato il ricorso eccezionale al Sovrano (onde in qualsiasi grado e stadio di procedura e da qualunque provvedimento amministrativo [e persino giudiziale] è data facoltà ai fedeli di ricorrere direttamente al S. Padre; cf. can. 1569 § 2), non può tuttavia dirsi che questi rimedi abbiano sempre (fatta eccezione, cioè, di alcune procedure tassativamente determinate) natura giuridica, appunto perché non esiste un obbligo di stretta giustizia del Superiore (già adito) di riesaminare il negozio in base a nuove informazioni, e tanto meno un obbligo di stretta giustizia, che possa sempre essere perseguito in fòro esterno, sia delle S. Congr. che del S. Padre di prendere in esame i ricorsi ad essi diretti, e naturalmente non esistono sanzioni giurisdizionali di siffatti obblighi. Esiste pertanto nel diritto canonico un procedimento amministrativo, potrebbe dirsi, di diritto comune (non avente carattere giuridico, perché difetta un vero obbligo dell'organo amministrativo di pronunciarsi sul ricorso), rivestito peraltro di forme e anche di certe garanzie che la prassi più che la legge scritta è valsa a constabilire.

L'atto introduttivo di questo p. è una istanza scritta; la parte contro la quale la istanza è diretta viene informata dalla istanza stessa, che anzi normalmente le è significata o notificata per intero. Le deduzioni e controdeduzioni delle parti sono, in genere, fatte note alle parti stesse; è concessa la esibizione di documenti e perizie stragiudiziali; i documenti e gli atti prodotti da una parte sono normalmente resi noti all'altra; prove testimoniali, accertamenti sul posto, specie quando la procedura si svolge innanzi ad una Congregazione Romana, rappresentano vere e proprie eccezioni. Normalmente si producono dichiarazioni di testi con firme autenticate da un competente notaro. Soltanto in casi assai rari la Congregazione procede ad accertamenti diretti, inviando sul posto un visitatore. Di regola essa richiede *pro informatione et voto* l'Ordinario, ma il voto e le informazioni dell'Ordinario rimangono segrete alle parti. Il provvedimento che accoglie o respinge il ricorso non è normalmente motivato, pur essendo frutto di studi laboriosi e di attente meditazioni. Il termine per ricorrere non è di rigore; si ritiene però che quando il ricorso è proposto nei dieci giorni dalla notifica del provvedimento, esso in alcune materie (come, p. es., in tema di separazione temporanea dei coniugi) abbia carattere sospensivo. E poiché nelle Congregazioni Romane, come è noto, esiste il *Congresso* ed esiste la *Plenaria* dei cardinali, l'interessato può bensì chiedere che una decisione del Congresso sia riesaminata dalla Plenaria, ma non esiste un dovere della Congregazione di concedere questa ulteriore istanza, ché anzi la concessione della medesima è sempre rimessa al prudente arbitrio del Prefetto o all'intervento superiore del S. Padre. Non vi è obbligo di servirsi dell'opera di un avvocato o procuratore: presso alcune autorità amministrative l'intervento di un avvocato o di un procuratore non è gradito, e persino proibito; in altre, invece, è ammesso con maggiore liberalità.

Questi dunque i caratteri generali del p. amministrativo, ma il CIC disciplina alcune particolari forme di procedura amministrativa che sono appunto quelle di cui alla parte 3ª del IV libro. Orbene, se non tutte queste procedure, almeno le più importanti di esse hanno veramente carattere giuridico, in quanto impongono veri e propri obblighi alla pubblica amministrazione e garantiscono determinati diritti processuali alle parti interessate. Si tratta della *procedura della rimozione dei parroci inamovibili* (tit. XXVII) e *dei parroci amovibili* (tit. XXVIII); del *trasferimento dei parroci amovibili e inamovibili* (tit. XXIX; v. AMOVIBILITÀ; AMOZIONE; INAMOVIBILITÀ); della *procedura contro i chierici che non osservano l'obbligo della residenza* (v. tit. XXX), o che sono *sospetti di concubinato* (tit. XXXI, v. CONCUBINATO, IV. *Il c. nel diritto canonico e civile italiano*); o contro il parroco negligente (tit. XXXII, v. NEGLIGENZA; PARROCO). Caratteristiche comuni di queste procedure è l'obbligo della contestazione degli addebiti, la facoltà dell'interessato di addurre prove, giustificazioni o scuse a suo favore ed è soprattutto l'istituto dell'intervento, sia pure a titolo consultivo, di due esaminatori sinodali (v.) o di due parroci consultori, onde l'Ordinario prima di emettere un determinato provvedimento deve sentire il parere di costoro; è soprattutto la facoltà di ricorrere alla S. Sede, congiunta all'obbligo dell'Ordinario di non conferire stabilmente, *pendente recursu*, ad altri il beneficio o la parrocchia, di cui il ricorrente è stato privato. Per la procedura di *rimozione del parroco inamovibile*, v. RIMOZIONE.

Altra forma di procedura amministrativa è la *dichiarazione o la irrogazione di una pena per modum praecepti* del can. 2225, rispetto alla quale la procedura giudiziale criminale è, nella prassi, diventata una eccezione rarissima; e la *sospensione ex informata conscientia* (v. SOSPENSIONE).

BIBL.: per la bibl. prima del codice, cf. Matteo a Coronata, *Inst. iuris can.*, V, 2ª ed., Torino 1947. Dopo il Codice, cf. L. Wahrmund, *Quellen zur Gesch. des röm. kanonisch. Prozesses im Mittelalt.*, I, Innsbruck 1905; II, ivi 1913; III, ivi 1916; IV, ivi 1925; E. Eichmann, *Das Processrecht des CIC*, Vienna 1921; Ch. Augustine, *Commentary on canon law*, VII, St. Louis 1924; T. Muniz, *Procedimientos eclesiást.*, III, Siviglia 1926; G. Leccisi, *La prova testimoniale nel CIC*, Roma 1926; A. Blat, *De processibus*, ivi 1927; J. Haring, *Der kirchl. Strafprozess*, Graz 1931; I. Noval, *De iudiciis*, I, Roma 1920; II-III, ivi 1932; F. Roberti, *De process.* ivi 1941; C. Bernardini, *Normae processuales vigentes apud S.R.R. Tribunal*, ivi 1935; M. Lega-V. Bartoccetti, *Comment. in iudicia eccles.*, 3 voll. ivi 1938-42. Una ricca bibl. di artic. dei vari elementi del p., in G. Moschetti, *Bibl. iuris can. ex ephemerid. ab a. 1918 ad a. 1934*, ivi 1941, p. 329 sgg., aggiornato da pubblicaz. bibliogr. negli anni successivi della rivista. V. ancora: F. Della Rocca, *Istit. di dir. process. canon.*, Torino 1936; Wernz-Vidal, VI, Roma 1952. A questi trattati si possono aggiungere quelli di prassi processuale, come: F. M. Cappello, *Praxis processualis*, Roma 1940; I. Pinna, *Prax. iudicialis can.*, ivi 1952. Per le cause matrimoniali, cf. in particolare: J. Haring, *Der kirchl. Eheprozess*, Graz 1929; C. Bernardini, *Annotationes in novam instruct. S. Congr. de disciplina Sacrament. circa processus dioces. in causis nullitatis*, Roma 1937; S. Vitale, *De iure accusandi matrimonium*, ivi 1937; W. I. Doheny, *Practical manual for Marriage Cases*, 2ª ed., Nuova York-Milwaukee ecc. 1937; I. Torre, *Processus matrimonialis*, Napoli 1937; R. Naz, *Causes matrimoniales*, in DDC, III, coll. 63-107; I. V. Marquart, *The Loss of right to accuse a marriage*, Roma 1951; V. Bartoccetti, *De causis matrimon.*, ivi 1951. Per utili raffronti si possono consultare i commenti al p. in foro civile italiano, p. es.: E. Betti, *Dir. process. civ.*, Roma 1935; F. Carnelutti, *Sistema di dir. process. civ.*, Padova 1936; G. Chiovenda, *Principi di dir. process. civile*, Napoli 1936; A. De Marsico, *Lezioni di dir. process. penale*, ivi 1936; U. Conti, *Il Cod. di procedura penale illustrato artic. per artic.*, Milano 1937; V. Andrioli, *Commento al Cod. di procedura civile*, 3 voll. Napoli 1941-42.

Corrado Bernardini

PROCESSO e MARTINIANO, santi, martiri. - Secondo P. Franchi de' Cavalieri, la loro pretesa qualifica di carcerieri degli apostoli Pietro e Paolo, indicata nella *Passio* leggendaria, avrebbe avuto origine dalla falsa interpretazione della nota scena della cattura di s. Pietro per opera di due soldati nei sarcofagi cristiani (v. illustrazioni, vol. IX, coll. 1415, 1478).

Il *Martirologio geronimiano* li ricorda al 2 luglio «in cimiterio eorumdem, via Aurelia milliario secundo». Nel sec. VII l'itinerario detto *Notitia ecclesiarum* indica la loro sepoltura *sub terra* e invece una Lucina *in superiori*; nell'itinerario inserito nei *Gesta regum Anglorum* sono additati *in basilica* (R. Valentini - G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, pp. 93 e 152). Nel *Praedestinatus* (*Haer.* 96: PL 53, 616) si narra che un prete tertullianista al tempo dell'imp. Eugenio (392-94) si impossessò della chiesa dei SS. P. e M. con il pretesto che detti Santi erano della Frigia, ma dovette restituire la chiesa e riparare a Cartagine (cf. *Cod. Theodos.*, XVI, 5, 40, legge emanata il 2 febbr. 407). Gregorio Magno vi recitò una omelia (PL 76,1232). Pasquale I (817-24) trasportò le loro reliquie in S. Pietro dove eresse in loro onore un oratorio all'estremità del transetto sud e lo arricchì di preziosi doni (*Lib. Pont.*, ed. Duchesne, II, p. 58), rinnovati da Leone IV (*ibid.*, II, p. 114). Gregorio III (731-41) ne rifece il tetto (*ibid.*, I, p. 419). La parte del tetto sopra l'oratorio fu risarcita da Adriano IV (*ibid.*, II, p. 395). Il cimitero venne depredato dal 1672 in poi; esso si estende sotto la Villa Pamphili, come l'identificò nel 1879 E. Stevenson (G. B. De Rossi, *Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 6 [1881], p. 104) il quale nel 1889 rinvenne un antico descenso immettente in una regione cimiteriale a grandi gallerie regolari. Nel pavimento della basilica di S. Martino ai Monti venne copiato il frammento d'un carme che A. Silvagni ha pubblicato; esso fu trascritto nel sec. XVI e commentato da G. B. De Rossi il quale vi riconobbe la menzione del martire Martiniano, l'accenno ad un descenso e il ricordo d'un presbitero Marciano.

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, I, Parigi 1867, pp. 266-71; P. Franchi de' Cavalieri, *Hagiographica* (*Studi e testi*, 19), Roma 1908, p. 97 sgg.; id., *Come i ss. P. e M. divennero i carcerieri dei principi degli Apostoli* (*ibid.*, 22), ivi 1909, pp. 35-39; J. P. Kirsch, *Le memorie dei martiri sulle Vie Aurelia e Cornelia*, in *Miscell. F. Ehrle*, II (*ibid.*, 38), ivi 1924, pp. 71-74; *Martyr. Hieronymianum*, p. 347 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 266; A. Silvagni, *La topogr. cimiter. della Via Aurelia ed un'ined. epigrafe storico-frammentaria del cimit. dei ss. P. e M.*, in *Misc. G. P. Kirsch*, Roma 1932, pp. 233-48.

Enrico Josi

PRÓCHIRO. - Compilazione orientale, in un proemio e quaranta titoli, promulgata probabilmente nell'879, regnando Basilio I, Costantino e Leone. Prende il nome da quella che è l'indicazione più frequente nei manoscritti (ὁ πρόχειρος νόμος); ma è conosciuta anche come διάταξις τῶν τριῶν βασιλέων oppure come ἐγχειρίδιος νόμος.

Il materiale di cui è composta è tratto prevalentemente dalle *Institutiones* e dalle *Novellae* giustinianee, mentre scarsi sono i passi provenienti dai *Digesta* e dal *Codex*. Il *P.* fu molto usato, anche nei tribunali ecclesiastici, e fu adottato da Costantino Armenopulo come base per il suo Manuale. Esso fu edito da Zachariae von Lingenthal (Heidelberg 1837); notevole, anche per l'introduzione premessavi, è la trad. inglese di E. H. Freshfield (*A Manual of eastern Roman Law*, Cambridge 1928).

BIBL.: C. E. von Lingenthal, *Gesch. des griech.-röm. Rechts*, 3ª ed., Berlino 1892, p. 22; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 166.

Rodolfo Danieli

PROCLO, santo. - Vescovo di Costantinopoli, m. nel 446; fu nel 426 nominato vescovo di Cizico, dovette però rimanere a Costantinopoli per il rifiuto dei suoi diocesani.

Nel 428-30 insorse dal pergamo contro il vescovo di Costantinopoli, Nestorio, che inveiva contro il titolo «Theotokos» attribuito alla Madonna. Divenuto vescovo di Costantinopoli nel 434, P. si adoperò per mantenere la concordia fra gli antiocheni e gli ortodossi ottenuta nel 433, spianò la via dell'unione ai «Ioanniti» (cultori a oltranza della memoria del Crisostomo) e informò gli Armeni sugli errori contenuti nei libri di Teodoro di Mopsuestia. P. introdusse il Trisagio nella liturgia ed è autore di quella formola «Uno della Trinità è stato crocefisso» intorno alla quale si disputò nel sec. VI per il senso monofisitico che le si voleva dare.

P., elegante oratore che ricorda un po' il Crisostomo, ha lasciato una quarantina di omelie (la Vª sembra essere piuttosto di Attico) importanti per il loro contenuto mariologico, e sette lettere fra cui il *Tomus ad Armenos*. Che P. sia anche l'autore di un'ottantina di prediche pseudocrisostomiane, come vuole B. Marx, è sempre dubbio. Festa il 24 nov.

BIBL.: ed.: PG 65, 679-888; B. Marx, *Procliana*, Münster in V. 1940; M. Richard, *P. de Constantinople et le théopaschisme*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 38 (1942), pp. 303-31; id., *Acace de Mélitène, P. de Constantinople et la Grande Arménie: Memorial L. Petit*, Bucarest 1948, pp. 394-400; B. Altaner, *Patrologie*, Friburgo in Br. 1950, pp. 294-95 con bibl.

Ignazio Ortiz de Urbina

PROCOPIO, santo, martire. - È commemorato dai Greci e dai Latini l'8 luglio.

Secondo Eusebio, fu il primo martire di Cesarea di Palestina nella persecuzione di Diocleziano, ma sarebbe morto il 7 giugno. Oriundo di Gerusalemme, viveva a Scitopoli con l'ufficio di lettore ed esorcista. Scoppiata la persecuzione, fu arrestato e condotto a Cesarea, al giudice Flaviano. Richiesto di sacrificare agli dèi e venerare la maestà degli imperatori, si rifiutò coraggiosamente citando anche il verso di Omero che è meglio avere un sol re che parecchi (*Iliade*, II, 204). Fu perciò condannato a morte e decapitato.

BIBL.: Eusebio, *De martyribus Palaestinae*, I: PG, 20, 1460-64; *Acta SS. Julii*, II, Parigi 1867, pp. 551-56; *Martyr. Hieronymianum*, p. 308 sg., 359; *Martyr. Romanum*, p. 277.

Agostino Amore

PROCOPIO di CESAREA. - Storico bizantino, n. verso la fine del sec. V, m. dopo il 563. Poco si conosce della sua vita: studiò giurisprudenza e nel 527 per volere di Giustino seguì Belisario nelle spedizioni contro i Persiani, i Vandali ed i Goti. Nel 540 si ritirò a vita privata nella nativa Cesarea di Palestina, dove scrisse la storia dei suoi tempi in tre opere.

La prima, pubblicata nel 544-45, in otto libri, narra le guerre di Belisario. I primi due trattano della guerra persiana (Μηδικὸς πόλεμος o Μηδικά), i due seguenti della vandalica (Λιβυκὸς πόλεμος o Λιβυκά) e gli ultimi quattro della gotica (Γοθικὸς πόλεμος o 'Ιταλικά), e sono scritti con scrupolosa esattezza di storico, con intelligenza e con l'autorità del testimone oculare. La seconda: Περὶ τῶν τοῦ δεσπότου 'Ιουστινιανοῦ κτισμάτων «Sugli edifici di Giustiniano», pubblicata nel 560, è l'esaltazione dell'attività dell'Imperatore, quale costruttore. P. infatti vi illustra, con stile ampolloso e non scevro di adulazione, le innumerevoli fabbriche di fortificazioni, castelli, porti, chiese, palazzi, città, con cui Giustiniano nel suo lungo regno aveva arricchito l'Impero. Pregio di quest'opera è il prezioso contributo all'archeologia e alla storia dell'arte bizantina. Di carattere assolutamente diverso è il terzo opuscolo: 'Ανέκδοτα, «Le inedite», comunemente detto «Storia segreta», pubblicato molti anni dopo la morte dell'autore e che figura come IX libro delle storie delle guerre. È un libello maledico contro Giustiniano, Belisario e le loro mogli Teodora ed Antonina, con la narrazione di intimità vergognose, esagerate dalla virulenza passionale. Non si può dubitare dell'autenticità; incerto resta invece il motivo che spinse l'autore alla composizione, non avendo egli ragioni personali contro i personaggi tanto malamente vituperati.

BIBL.: l'ed. completa delle opere di P. fu curata da J. Haury nella *Bibl. Teubneriana*, in 3 voll., Lipsia 1905-13; ed. parziali: della *Guerra Gotica*, ad opera di D. Comparetti (*Fonti per la storia d'Italia* dell'Istit. stor. ital., 23-25), Roma 1895-98; e delle *Inedite* a cura di D. Comparetti e D. Bassi (*Fonti* ecc., 61), ivi 1928. Studi: F. Dahn, *Procopius von Cäsarea*, Berlino 1865; id., *Zur Beurteilung des Geschichtsschreibers Procopius von Cäsarea*, Monaco 1896; Krumbacher, pp. 230-37; A. M. Croiset, *Hist. de la littér. grecque*, V, Parigi [1938], pp. 1018-20. Agostino Amore

PROCOPIO di GAZA. - Notevole rappresentante della scuola cristiana di Gaza, m. ca. il 530; autore di grandi commentari biblici, sotto forma di «catene» (v.). Si sono conservate 163 epistole di P. (in R. Hercher, *Epistolographi graeci*, Parigi 1873, p. 533 sg.). Esistono inoltre con il suo nome un panegirico sull'imperatore Anastasio (m. nel 518) e descrizioni di opere d'arte. Probabilmente è autore anche di alcuni discorsi per la festa delle rose e di ethopoeie.

BIBL.: edd.: PG 87, 1-2; C. Kempen, *Procopii Gazaei in imperatorem Anastasium panegyricus*, Diss., Bonn 1918; H. Diels, *Über die von Prokop von Gaza beschriebene Kunstuhr von Gaza*, in *Abhandl. d. Berliner Akademie*, 1917, *Philos.-hist. Kl.*, n. 7; P. Friedländer, *Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza* (*Studi e testi*, 89), Città del Vaticano 1939, p. 94 (sulla attribuzione di altri testi nello stesso manoscritto del Vaticano a P.). Studi: L. Eisenhofer, *P. v. Gaza*, Friburgo 1897; E. Lindl, *Die Oktateuchkatene des P. v. G.*, Monaco 1902; R. Devresse, in DBs, I, col. 1087 sg.; V. Valdemberg, *Le idee politiche di P. di Gaza, ecc.*, in *Studi bizantini*, II, Roma 1935, p. 65 sg. Sulla questione di Nicola di Metone e P. di G., v. H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner* (*Orient. christ. Anal.*, 114), Roma 1937, p. 95, n. 34. Erik Peterson

PROCOPIO il GRANDE. - Comandante degli ussiti, n. nel 1380 ca., m. a Lipany il 30 maggio 1434.

Ordinato sacerdote, si schierò a favore del partito più radicale degli ussiti (i taboriti), desideroso però di fondere le migliori energie delle varie branche della setta. Nel 1421 fu sospettato di essere «piccardo» (ossia di negare la Transustanziazione); nel 1426 (morto lo Žižka nel 1424) venne eletto comandante dei taboriti. Avendo fatto più volte escursioni nelle regioni vicine, costrinse il Concilio di Basilea a trattare con gli ussiti e pertanto prese parte personale alla legazione spedita a Basilea e fu in buone relazioni con il cardinal legato G. Cesarini; trattò con i legati conciliari anche a Praga, ma scontento pose fine alle trattative assediando la città di Plzeň, considerata il bastione dei cattolici. Poi, maltrattato dai taboriti, si avvicinò per qualche tempo al partito più moderato dei praghesi, ma quando questi si unirono con la nobiltà e con i cattolici per far pace con la Chiesa, P. coalizzò contro di loro i partiti radicali (taboriti e sirotci [orfani]), e con essi fu vinto e ucciso nella battaglia di Lipany.

BIBL.: Enea Silvio Piccolomini (Pio II), *Historia Bohemica*, capp. 44-51, in *Opera omnia*, Basilea 1571, pp. 113-20; F. Palacký, *Geschichte von Böhmen*, III, III, Praga 1854, passim; W. W. Tomek, *Dějepis města Prahy*, IV, ivi 1879, pp. 199, 348-648; F. M. Bartoš, *Prokop Veliký Český Časopis Historický*, ivi 1934; id., s. v. in *Enc. Ital.*, XXVIII, p. 293. Josef Krejčí

PROCOPIO di SÁZAVA (PROKOP), santo. - N. a Chotouň in Boemia, m. il 25 marzo 1053.

Educato a Vyšehrad in Ungheria, nel rito slavo, tornò in Boemia con il proposito di contribuire alla diffusione del cristianesimo e alla conservazione della liturgia slava nelle terre boeme. Dapprima canonico, si ritirò poi tra i Benedettini a Praga-Břevnov. Nella speranza di servire meglio la causa della liturgia slava e le idee di s. Metodio fondò nel 1009 o 1032 un villaggio nella valle del fiume Sázava dove, aiutato dal duca di Boemia Oldřich (1012-34), dal Břetislav (1034-55) e dal vescovo di Praga, Šebíř (1030-67), il villaggio si consolidò intorno alla chiesa dedicata a s. Maria e s. Giovanni Battista, costruita dai monaci del villaggio. Morto s. P., la sua opera perdurò, pur tra molti ostacoli, specie dalla corrente latina, fino al 1097. P. fu canonizzato dal papa Innocenzo III il 4 luglio 1204. Festa il 4 luglio.

BIBL.: F. Krásl, *Sv. Prokop, jeho klášter a památka u lidu* («S. P., il suo chiostro e il culto del popolo»), Praga 1895; vari autori, *Podlaha, K slavnosti 700 výročí svatořečení sv. Prokopa* («Per la celebrazione del 700° giubileo della canonizzazione di s. P.»), ivi 1904; Fr. Jirásko, *Sv. Prokop*, in *Kazatel*, 14 (1907), p. 338 sgg. Miroslav Štumpf

PRÓCORO (*Prochorus*, Πρόχορος). - Uno dei sette diaconi (*Act.* 6, 5) ordinati dagli Apostoli per il servizio della comunità di Gerusalemme (*ibid.* 6, 1-6), terzo della serie dopo Stefano e Filippo. Non è nominato altrove nel Nuovo Testamento.

Una tradizione non controllabile lo direbbe ordinato vescovo di Nicomedia in Bitinia da s. Pietro. La *Historia Prochori Christi discipuli, de vita B. Ioannis Apostoli*, accolta nella *Magna Bibliotheca Patrum* (I, Colonia 1618, pp. 49-69), è un tessuto di leggende e di errori. Il *Martirologio romano* lo commemora il 9 apr., martire ad Antiochia; i Greci il 28 luglio. Teodorico da Castel San Pietro

PROCULA, CLAUDIA. - Nome attribuito alla moglie di Pilato da un'antica tradizione. Facilmente della *gens Procula*, appartenente, secondo Tacito, all'ordine equestre e discendente da un ramo collaterale dei Claudi, i quali avevano abitato in Gallia e vi si erano resi utili. C. P. è infatti data come nativa di Narbona.

Nel Vangelo vi si accenna in *Mt.* 27, 19: prega il marito di non immischiarsi nel processo di Gesù, avendo ella sofferto molto, in sogno, a causa di lui.

Una tradizione, che risale almeno ai tempi di Origene, la dice proselita del giudaismo. I Greci la classificano tra i seguaci occulti di Gesù e la venerano come santa (27 ott.).

BIBL.: M.-J. Ollivier, *Ponce Pilate et les Pontii*, in *Revue biblique*, 5 (1896), pp. 594-96. Fedele Pasquero

PROCURA: v. RAPPRESENTANZA.

PROCURATORE (*procurator*). - Nome che designa alcuni funzionari del periodo imperiale romano.

La loro istituzione risale ad Augusto, che aveva preposto *procuratores Augusti*, di rango equestre, ad alcuni uffici e *procuratores*, scelti fra i liberti, all'amministrazione finanziaria imperiale.

Successivamente, peraltro, tutti i p. si trasformarono in pubblici funzionari, tratti quasi esclusivamente, a partire da Adriano, dall'ordine equestre. Se ne trovano preposti alle sezioni della cancelleria del *princeps* (*ab epistulis, a rationibus, a libellis*, ecc.), all'amministrazione finanziaria delle province imperiali, alla direzione di vari servizi nella città di Roma (p. *aquarum, viarum, operum publicorum*, ecc.). I più importanti sono però quelli posti a capo degli Stati annessi da Roma senza l'erezione a provincia (cosiddette regioni o province procuratorie). Ad essi competevano i poteri dei governatori provinciali, che, talvolta, esercitavano anche in sostituzione di un funzionario di rango più elevato, con il titolo di p. *vice praesidis*. Venivano nominati dall'imperatore con un *codicillus*. Nel sec. II sono distinti in quattro categorie, a seconda del trattamento economico. Competono loro, nelle varie epoche, i titoli di *vir perfectissimus, eminentissimus, egregius*.

BIBL.: T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, II, 3ª ed., Lipsia 1887, pp. 247, 838; O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian*, 2ª ed., Berlino 1905, pp. 458, 478 sgg., 570; P. de Francisci, *Storia del diritto romano*, II, 1, Milano 1938, pp. 380, 382, 406; G. Scherillo - A. Dell'Oro, *Storia del diritto romano*, ivi 1950, pp. 309, 311 sg., 318 sg.

Rodolfo Danieli

Nella Giudea (v.) del sec. I d. C., divenuta provincia romana, il governo era affidato a un p. (ἐπίτροπος, nel Nuovo Testamento detto genericamente ἡγεμών) che normalmente esercitava il suo ufficio in forma autonoma, ma nelle questioni più gravi dipendeva dal legato della Siria (v.). Così si conciliano certe espressioni apparentemente contradditorie di Flavio Giuseppe (Holzmeister [v. bibl.], p. 79).

I p. risiedevano normalmente a Cesarea Marittima, nel Palazzo di Erode; si recavano a Gerusalemme nelle feste principali, quando v'era pericolo per l'ordine pubblico. Comandavano l'esercito costituito da 5 coorti (ca. 3000 uomini), una delle quali era accasermata a Gerusalemme, nella torre Antonia (v.), riscuotevano i tributi per mezzo dei pubblicani ed esercitavano il potere giudiziario con il diritto di condannare a morte (*ius gladii*) negato al sinedrio (v.). Nominavano e deponevano i sommi sacerdoti, ne custodivano le vesti sacre, esigevano giuramenti di fedeltà all'imperatore.

Il potere dei p. era però limitato dalle competenze del sinedrio e delle autorità locali, nonché dai privilegi concessi dai Romani agli Ebrei, quali l'esenzione dal servizio militare, dal culto all'imperatore, dall'introduzione in Gerusalemme di statue e di simboli imperiali.

Dai testi di Flavio Giuseppe e di Filone Alessandrino si può ricostruire la serie dei p. della Giudea e fissarne la cronologia approssimativa. Si rimanda per i singoli p. alle voci che li riguardano. Qui se ne riferiscono l'elenco e le date stabilite dall'accurato studio di U. Holzmeister (pp. 91 e 117).

Dal 6 al 41 d. C. si succedettero: Coponio (6-ca. 9); Marco Ambivio, da leggere forse Ambibulo (ca. 9-ca. 12); Annio Rufo (ca. 12-15); Valerio Grato (12-26); Ponzio Pilato (26-36); Marcello (36-?); Marullo (?-41).

Dopo il Regno di Erode Agrippa I (v.), dal 44 al 66 d. C., si succedettero: Cuspio Fado (44-?); Tiberio Alessandro (?-? [48 ?]); Ventidio Cumano (?-52/53); Antonio Felice (52/53-60); Porcio Festo (60/61-62); Lucceio Albino (62-64/65); Gessio Floro (64/65-66). Segue la guerra giudaica, conclusa nel 70 con la conquista di Gerusalemme da parte di Tito (v.).

BIBL.: fonti principali: le opere di Flavio Giuseppe (v.) e di Filone Alessandrino (v.). Per Ponzio Pilato anche i Vangeli, per Felice e Festo anche gli *Atti degli Apostoli*. Studi: A. France, *Les procureurs de Judée*, Parigi 1902; U. Holzmeister, *Hist. aetatis Novi Test.*, Roma 1932, pp. 78-138 (con ampia bibl.; trad. it. Torino 1950, pp. 70-133); G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1934, pp. 314-69.

Pietro De Ambroggi

PROCURATORE GENERALE. - In diritto canonico è il religioso che, ordinariamente, tratta con la Curia romana gli affari della società religiosa alla quale appartiene, ed ha un diritto onorifico di rappresentanza della stessa presso la S. Sede.

I. STORIA. - Ha la sua origine nel procuratore *ad lites* che gli Ordini regolari designavano nelle questioni con altre persone morali ecclesiastiche. In seguito il procuratore *ad lites* fu anche procuratore *ad negotia*, ma solo di quegli affari che erano propri di tutto l'Ordine o della Curia generalizia, non delle province o delle singole case. Tra gli affari principali della Curia generale vi era anche quello di esigere e custodire il tributo che le singole parti dell'Ordine dovevano al governo generalizio; tale compito fu anche affidato al procuratore, che divenne quindi l'economo della casa generalizia, originando, in seguito, la figura attuale dell'economo generale (cf. *Constitutiones et statuta generalia instituti oratorii s. Philippi Neri*, Vicenza 1943, art. 82, II). Quando molti Ordini ebbero la Curia generalizia in Roma, il procuratore incominciò anche a rappresentare l'Ordine presso la S. Sede. L'obbligo di un p. g. fu imposto dalla S. Sede ai singoli Ordini e Congregazioni, in tempi e circostanze diverse; un ordine generale fu dato dalla S. Congr. dei Vescovi e Regolari nell'istruzione del 22 ag. 1814. L'istituto del p. g. si svolse in seguito su linee assai diverse nel diritto particolare di ogni istituto, come è dato rilevare dal diritto religioso comparato.

II. DISCIPLINA ATTUALE. - Il can. 517 § 1, impone a tutte le religioni maschili di diritto pontificio di avere un procuratore in Roma. Questi, secondo il monito della S. Congr. dei Religiosi del 4 giugno 1920 (AAS, 22 [1920], p. 301) deve essere membro della religione che rappresenta. Per diritto comune, il p. g. ha la facoltà di trattare gli affari della religione con la S. Sede. Tuttavia tale diritto non è, oggi, esclusivo, sia in quanto il can. 611 permette a tutti i religiosi il libero commercio epistolare con la S. Sede, sia in quanto il diritto concede sempre al Superiore supremo o anche solo maggiore o locale di trattare i propri affari direttamente con la S. Sede. Alcuni dicasteri romani, quali il S. Uffizio, anche oggi trattano solo con il Superiore generale, mentre le altre Congregazioni, soprattutto la S. Congr. dei Religiosi, usano trattare quasi tutti gli affari della religione con il p. g. Le questioni di fòro interno sono, naturalmente, escluse. Altro diritto ordinario del p. g. è la rappresentanza della sua società religiosa. Oggi però tale diritto si riduce ad una rappresentanza puramente cerimoniale, onorifica, in quanto solo il Superiore generale ha la facoltà di assumere obbligazioni che riguardino tutto l'istituto (can. 502). E neppure per il diritto civile la qualità di p. g. è indicativa di una delegazione ad assumere responsabilità giuridiche: a ciò fare occorre, anche al p. g., un mandato speciale del Superiore generale.

Il diritto di trattare gli affari presso la S. Sede è oggi, per diritto comune, esteso non solo agli affari dell'Istituto come tale, ma anche alle parti di esso, province, case, e anche dei singoli. Anticamente, le parti di una religione potevano avere un proprio procuratore e presso alcuni Ordini ancora oggi, perché il p. g. possa trattare un affare di una parte della società, deve avere il permesso del Consiglio. Il CIC prescrive che una volta nominato, il p. g. non venga rimosso senza preavviso alla S. Sede (can. 517 § 2). Nel diritto comparato delle religioni si rilevano, sostanzialmente, due specie di p. g. La prima è quella del p. g. che fa parte del Consiglio generalizio, alle volte il primo dei consiglieri e vicario dell'Ordine (*Regula... s. Francisci et Constitutiones Fratr. Min. Capuccin.*, Roma 1931, art. 165); oppure può entrare a far parte del Consiglio e in assenza di altri consiglieri generalizi ha anche l'amministrazione di determinati beni (*Regulae et Constitutiones Fratr. Discalceat. Ord. B. Mariae V. de monte Carmelo*, Roma 1940, n. 141; *Constitutiones Fratrum S. Ordinis Praedicatorum*, ivi 1929, art. 507); nel diritto di precedenza viene prima degli altri consiglieri. Questa seconda figura, oggi più comune, è quella codificata soprattutto nelle Costituzioni delle religioni a voti semplici: il p. g. viene eletto nel Capitolo generale (*Const. pro Missionariis Cong. Filiorum*

Immaculati Cordis B.M.V., Madrid 1924, art. 21); tratta presso la S. Sede gli affari che il Superiore generale, con o senza voto del Consiglio generalizio, gli affida (*Const. Societatis Verbi Divini*, Città del Vaticano 1944, art. 458); non fa parte del Consiglio generalizio, tranne che venga espressamente invitato con solo voto consultivo (*Const. et Regulae Cong. Missionariorum Oblatorum S.mae et Imm. B. V. M.*, Roma 1928, art, 493); nella precedenza segue i consiglieri (*Cost. dell'Istituto Missioni Consolata*, Torino 1950, art. 179).

In alcune religioni il p. g. è nominato dal Superiore generale ed è *ad nutum* dello stesso (*Cost. della Società di s. Francesco di Sales*, Torino 1923, n. 82).

BIBL.: A. Larraona, *Comment. Canonis 517*, in *Comment. pro Relig.*, 10 (1929), p. 169 sgg.; P. Bastien, *Directoire canon. à l'usage des Congreg. à voeux simples*, 4ª ed., Bruges 1933, p. 255 sgg. Giulio Mandelli

PROCURATORI DEI SACRI PALAZZI APOSTOLICI (*Sacri Palatii Apostolici causarum e Collegio patroni* o *Patroni decuriales Sacri Palatii*). - Collegio di persone (attualmente 12), scelte da tutto l'Ordine dei p. di Curia, a cui è concesso esporre e difendere i diritti dei litiganti e specialmente delle persone miserabili dinanzi ai giudici ecclesiastici ed anticamente anche dinanzi ai cardinali ed al Papa.

Questi p. sono ricordati sotto Innocenzo II (1130-43); Benedetto XII (cost. *Decens et necessarium* del 7 ott. 1340: *Bullarium Rom.*, IV, Torino 1859, p. 461 bis) li riunì in collegio. Martino V (cost. *In apostolicae* del 1° sett. 1418: *ibid.*, IV, p. 680) fissò i requisiti necessari per la loro nomina; Leone X li riformò e approvò i loro statuti (cost. *Pastoralis officii*, 13 dic. 1513). Paolo III, nell'anno 1538, stabilì che i deputati di questi p. potessero intervenire nella Cappella pontificia e nelle processioni e funzioni pubbliche (v. T. Mancinelli, *Summorum Pontificum acta, quae ad Patronos decuriales causarum S. P. A. spectant*, Roma 1887, p. 1). Paolo V (motu proprio *Cum pro pastorali*, 16 ott. 1618: *ibid.*, p. 3) stabilì che il Collegio fosse composto di 24 patroni, confermando anche i loro statuti e li dichiarò abili al patrocinio nelle cause rotali e in qualsiasi altro affare senza nessun altro esame ed approvazione; la loro ammissione doveva farsi all'Università di Roma a pluralità di suffragi dei componenti il Collegio. Seguita l'elezione, l'eletto doveva subire un esame, prestare giuramento di servire fedelmente la giustizia e di assumere il patrocinio dei poveri. Il ven. Innocenzo XI (15 ott. 1678) stabilì che i soli p. di Collegio fossero assunti per la compilazione dei sommari e la stesura delle informazioni *in facto* nelle cause di beatificazione e di canonizzazione. Clemente XIII (cost. *Superni dispositione consilii*, 30 marzo 1785), dichiarò che gli uffici di commissario generale della Camera Apostolica (v.), di prefetto *per obitum* della Dataria Apostolica (v.), di luogotenente civile del Tribunale del governo, di segretario o amministratore dei monti e dei tre p. della Rev. Camera Apostolica e di fiscale della Congr. della Rev. Fabbrica di S. Pietro dovessero in perpetuo concedersi al Collegio dei p. dei PP. AA. Con Clemente XI (breve 26 ag. 1708) questi ottennero anche una certa vigilanza nell'erario pubblico. Altri privilegi ebbero da Benedetto XIV (cost. *Romanae Curiae*, 21 dic. 1744), da Clemente XIII (breve 30 marzo 1765), che approvò di nuovo i loro statuti. I p. esaminavano i notariandi ed avevano il diritto privativo di essere prescelti come curatori ai fidecommessi o primogeniture.

Gregorio XVI (cost. *Amplissimum Patronorum*, 31 marzo 1835: V. Mancinelli, *op. cit.*, p. 26) concesse ai p. l'ufficio di fiscali delle strade e delle acque. Il Collegio dei p. dei SS.PP.AA. fu riformato da Pio X, Benedetto XV e Pio XI (protocollo tra la S. Sede e il governo italiano per l'esecuzione dell'art. 10 del Trattato del Laterano, 6 sett. 1932).

Le ultime disposizioni pontificie, contenute nelle *Normae S. R. Rotae Tribunalis* del 29 giugno 1934, stabiliscono (art. 54) che i p. dei SS. PP. AA. godono del diritto di difendere cause – *vi officii* – dinanzi alla S. R. Rota. Tale diritto è confermato nel n. 85 della cost. *Ad incrementum decoris* di Pio XI in data 15 ag. 1934 (AAS, 26 [1934], p. 497). È da ricordare che Pio XI abrogò *quatenus opus sit* il privilegio dell'iscrizione nel Collegio per candidati non provvisti di titolo di avvocato rotale (v. lettera del cardinale segretario di Stato del 23 marzo 1933, n. 121216).

BIBL.: A. Villetti, *Pratica della Curia romana*, II, Roma 1797, cap. 2; F. M. Renazzi, *Storia dell'Univers. degli Studi di Roma*, IV, ivi 1806, p. 40 sgg.; Moroni, LV, p. 270 sgg.; LXIII, p. 101 sgg.; R. V. Heckel, *Das Aufkommen der ständigen Prokuratoren an der päpstl. Kurie im 13. Jahrh.*, in *Misc. Ehrle*, II (*Studi e testi*, 38), Roma 1924, p. 290 sgg.; F. Roberti, *De Processibus*, I, Roma 1941, pp. 586-87. Guglielmo Felici

PRO ECCLESIA ET PONTIFICE. - Decorazione (croce) istituita da Leone XIII con lettera apostolica *Quod singulari Dei concessu* del 17 luglio 1888 (*Acta Leonis XIII*, 8 [1889], p. 259), affinché rimanesse a memoria del suo giubileo sacerdotale ed a segno della sua benevolenza presso quanti avevano particolarmente zelato la riunione ed esposizione dei doni offerti al S. Padre in detta occasione.

La decorazione in oro, argento e bronzo ha forma di croce con interposti quattro gigli, che la rendono ottagonale. Nel mezzo ha una medaglia, riproducente il busto di Leone XIII e l'iscrizione LEO XIII P. M. AN. X. Le braccia della croce sono ornate di comete, che insieme ai gigli ricordano lo stemma della famiglia Pecci. Il rovescio della medaglia porta la tiara e le chiavi pontificie con la scritta P. E. ET P. e nel rovescio delle braccia della croce si legge PRID(IE) KAL(ENDAS) IAN(UARIAS) 1888. Questa decorazione si porta alla parte sinistra del petto, appesa ad un nastro di porpora, listato ai margini di bianco e giallo.

Essa in seguito fu conservata e destinata a riconoscere gli atti di devozione verso la Chiesa ed il Papato. Nel 1908 Pio X decise che detta croce fosse distribuita solamente in oro.

BIBL.: F. Guigue de Champvans de Farémont, *Histoire et législation des Ordres de chevalerie, marques d'honneur et médailles actuellement conférées du St-Siège*, Parigi 1932, p. 12 sgg. Guglielmo Felici

PROFESSIONE DI FEDE. - È in senso largo qualunque atto esterno di virtù cristiana, che suppone la fede: in senso proprio e formale è l'esplicita manifestazione delle proprie convinzioni religiose in ossequio all'autorità di Dio rivelante.

Oltre il precetto divino di professare esternamente la fede, richiamato dal CIC al can. 1325 (v. FEDE, coll. 1087-88), vi è anche la legge ecclesiastica che obbliga certe persone ad emettere, in determinati casi, la p. di f. secondo una formola determinata, come garanzia dell'obbedienza al magistero ecclesiastico.

Nei primi secoli la p. solenne di f. doveva essere emessa prima di ricevere il Battesimo, come anche oggi il rito battesimale importa la recita del Credo; in seguito si cominciò a imporla ai cattolici sospetti di eresia e agli eretici che tornavano alla Chiesa, ma specialmente ai candidati agli Ordini sacri e all'episcopato. Nel sec. VII si hanno tracce anche del giuramento annesso alla p. di f., della quale poi il Concilio di Trento (sess. XXV, cap. 2, *de reform.*) determinò accuratamente il contenuto. La formola tuttora in vigore è quella di Pio IV, modificata da Pio IX, che nel 1877 vi inserì il dogma dell'Immacolata Concezione e le definizioni del Concilio Vaticano.

Pio X, con il motu proprio *Sacrosanctum Antistitum* del 1° sett. 1910, prescrisse che la p. di f. letta fosse anche sottoscritta e impose il giuramento antimodernistico. Attualmente il CIC (cann. 1406-1408) precisa le persone tenute alla p. di f. e il modo di emetterla: *a*) le persone obbligate sono: 1) coloro che prendono parte con voto deliberativo o consultivo a un concilio ecumenico o particolare, ovvero a un sinodo diocesano. Il presidente fa la professione davanti all'assemblea, i membri dinanzi al presidente o a un suo delegato; 2) coloro che sono promossi alla dignità cardinalizia; essi fanno la professione dinanzi al decano del S. Collegio, ai primi cardinali degli Ordini dei preti e dei diaconi e al camerlengo di S. Romana Chiesa; 3) dinanzi al delegato della Sede

Apostolica coloro che sono promossi a una sede episcopale, anche non residenziale, al governo di un'abbazia o prelatura *nullius*, o a un vicariato apostolico; 4) il vicario capitolare dinanzi al Capitolo cattedrale; 5) dinanzi all'Ordinario del luogo o a un suo delegato e al Capitolo coloro che sono promossi a una dignità o a un canonicato; 6) dinanzi all'Ordinario del luogo o ad un suo delegato e dinanzi agli altri consultori coloro che sono nominati consultori diocesani; 7) dinanzi all'Ordinario del luogo o ad un suo delegato il vicario generale, i parroci e tutti coloro che sono provvisti di un beneficio curato, anche se amovibile; il rettore, i professori di teologia, di diritto canonico e di filosofia nei seminari all'inizio di ogni anno scolastico o almeno all'atto di assunzione all'ufficio; tutti coloro che vengono ordinati suddiaconi; i censori dei libri; i sacerdoti designati per le confessioni e per la predicazione; 8) dinanzi all'Ordinario o ad un suo delegato il rettore di un'università o facoltà canonicamente eretta; dinanzi al rettore e ad un suo delegato i professori, all'inizio di ciascun anno scolastico o almeno all'atto di assunzione all'insegnamento; tutti coloro che, superati gli esami, conseguono i gradi accademici; 9) nelle religioni clericali il superiore fa la professione dinanzi al Capitolo o al superiore che l'ha nominato o dinanzi a un loro delegato. Tutte queste persone sono tenute a rinnovare la p. di f. ogni qualvolta passano da un ufficio ad un altro, che esiga parimenti tale professione.

b) L'obbligo di fare la p. di f. è personale, onde non vale quella emessa per mezzo di procuratore. La p. di f. non può farsi dinanzi ai laici (can. 1407). L'obbligo della p. di f. è grave e chi lo tralascia commette delitto ecclesiastico passibile di pene a norma del can. 2403. Quando più persone compiono la p. di f., basta che una legga la formola e le altre pronunzino l'ultima espressione di promessa e di giuramento.

BIBL.: per la parte storica: K. Hildebrand, *Die purgatio canonica u. vulgaris*, Monaco 1841; P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Kathol. u. Protest. in Deutschland*, III, Berlino 1870, pp. 218-20; R. Hirzel, *Der Eid*, Lipsia 1902. Per la parte morale e canonica: cf. Ph. Maroto, *De fidei professione*, in *Comm. pro religiosis*, 17 (1926), pp. 436-37; S. Woywod, *The profession of faith*, in *The homil. and pastor. rev.*, 28 (1928), pp. 1179-87; J. Kinane, *Some queries in regard to the anti-modernist oath*, in *The irish eccl. record*, 37 (1931), pp. 296-98; M. Calamari, *Ricerche sul giuramento nel diritto canonico*, in *Riv. di stor. del diritto ital.*, 11 (1938), pp. 126-83, 420-30; W. J. Canavan, *Profession of faith*, Washington 1942. Luigi Fini

PROFESSIONE RELIGIOSA: v. RELIGIOSI.

PROFESSIONI INTELLETTUALI. - Il contratto che ha per oggetto una prestazione d'opera intellettuale è una specie del genere del contratto di lavoro (v.) autonomo, regolato da proprie norme del Codice civile, nonché, in quanto compatibili con queste e con la natura del rapporto, dalle disposizioni generali sul contratto d'opera, oltre quelle delle leggi speciali sulle p. i., che tra l'altro determinano le professioni per il cui esercizio è necessaria l'iscrizione in appositi albi od elenchi.

Il professionista ha un diritto-dovere all'esercizio della sua attività. Diritto di libertà anzitutto nella scelta e nell'esercizio della professione, quale aspetto allo stesso tempo della libertà di lavoro e della libertà economica, costituzionalmente garantite, e diritto soggettivo, ricorrendone le condizioni, per l'iscrizione negli albi. Dovere anche e non solo nel senso generico, previsto dalla stessa Carta costituzionale (art. 4, cpv.), ma nel senso specifico delle leggi professionali come soprattutto per i notai (i quali costituiscono una particolare categoria di pubblici funzionari), nonché per gli esercenti le professioni legali (in specie per il patrocinio gratuito dei poveri) e quelle sanitarie, i quali più accentuatamente di altri compiono servizi di pubblica necessità (cf. art. 359 Cod. pen.). Mentre da un canto è poi riconosciuto il dovere-diritto del segreto professionale (Cod. pen., art. 622; Cod. proc. pen., art. 351), sono dall'altro perseguiti reati dei professionisti, o reati comuni con l'aggravante dell'esercizio di una professione.

I liberi professionisti godono del diritto costituzionale della libertà sindacale (art. 39); ma indipendentemente da questa essi sono tutelati, nei modi di legge, dai propri ordini e collegi. Non v'è una legislazione speciale protettiva del loro lavoro, analoga a quella per il lavoro subordinato nelle imprese. Alla previdenza ed assistenza provvedono alcuni enti, ma inadeguatamente e frammentariamente, salvo la Cassa nazionale per i notai con diritto a pensione; v. anche ORDINI E COLLEGI PROFESSIONALI.

Sul delicatissimo problema della responsabilità, nell'esercizio professionale, il legislatore si è trovato « di fronte a due opposte esigenze, quella di non mortificare l'iniziativa del professionista, col timore di ingiuste rappresaglie da parte del cliente in caso d'insuccesso, e quella inversa di non indulgere verso non ponderate decisioni o riprovevoli inerzie del professionista. Il Codice ha ritenuto che il punto d'equilibrio si trovi nell'applicazione delle normali regole di responsabilità, stabilendo, per i soli casi in cui ricorrono problemi tecnici di particolare difficoltà, l'esenzione del professionista dalla responsabilità per colpa lieve » (relazione ministeriale al Re); in tali casi cioè non si risponde dei danni se non per dolo o colpa grave. Circa l'altro problema dei rapporti tra professione e impresa il Codice « fissa il principio che l'esercizio di una professione non costituisce di per sé esercizio di un'impresa, neppure quando l'espletamento dell'attività professionale richiede l'impiego di mezzi strumentali e dell'opera di qualche ausiliario. Ma se, oltre l'attività meramente professionale, il professionista ne spiega altra più complessa, per modo che la prima rappresenti solo un elemento della seconda, non può negarsi l'esistenza di un'impresa, se ricorrono i requisiti organizzativi (indicati nello stesso Codice). Ciò si verifica anche se la più complessa attività ha per presupposto l'esercizio della professione, come nel caso del medico che all'attività professionale aggiunga la gestione di una clinica organizzata in forma di impresa » (relazione cit.). Indipendentemente da questa sorgono problemi a proposito dell'avviamento professionale, della patrimonialità o meno della clientela e della cessione di essa ad altro professionista.

BIBL.: cf. la seconda parte del vol. di C. Lega, *La libera professione*, Milano 1950 e le opere ivi citate. Ferruccio Pergolesi

PROFETA. - I. NELLA S. SCRITTURA. – (ebr. *nābhī'*; lat. *propheta* dal gr. προφήτης). Colui che, per vocazione divina, parla in luogo e in nome di Dio (*Deut.* 18, 18 sg.; *II Reg.* 3, 9; *Ier.* 1, 6.9 sg.; *Is.* 52,6, ecc.; cf. *Ex.* 7,1 sg.), comunicando agli uomini, cui è mandato, quanto il Signore, con azione soprannaturale, gli ordina e gli svela (*Ier.* 1,7 sg.; *Am.* 3,7 sg.; 7,14 sg.; *Ez.* 2-3; ecc.): « nihil aliud esse prophetam Dei, nisi enuntiatorem verborum Dei hominibus » (s. Agostino, *Quaest. in Hept.*, 17: PL 34, 601).

È questo il senso sicuro dell'ebr. *nābhī'*, reso esattamente dal greco προφήτης (πρό « in luogo di », φάναι « parlare »: Eschilo, *Eumen.*, 19; Pseudo Euripide, *Reso*, 972; Platone, *Resp.*, 366; id., *Tim.*, 62; id., *Phedr.*, 262 d; ecc.), anche se incerta ne rimane l'etimologia. Comunemente si pensava all'arabo *naba'a* « annunziare » o all'accadico *nabū* « chiamare, parlare ». W. F. Albright (v. *op. cit.* in bibl., p. 301 sg.) ritiene, a ragione, trattarsi di etimo accadico; il senso di *nabū*, però, è quello di « vocare », al participio passivo « vocato », che ha ricevuto una missione (cf. Codice di Hammurapi, *Prol.*, 1,52; 1,49; *Epilogo*, 24 R 40 sg., e il nome proprio *Nabī-ilišu* « il chiamato dal suo dio »). Tale etimo viene a confermare la forma passiva di *nābhī'*, già sostenuta da W. Gesenius (cf. gli affini *nazīr*, *mašīaḥ*) e suffragata dal fatto che le forme verbali

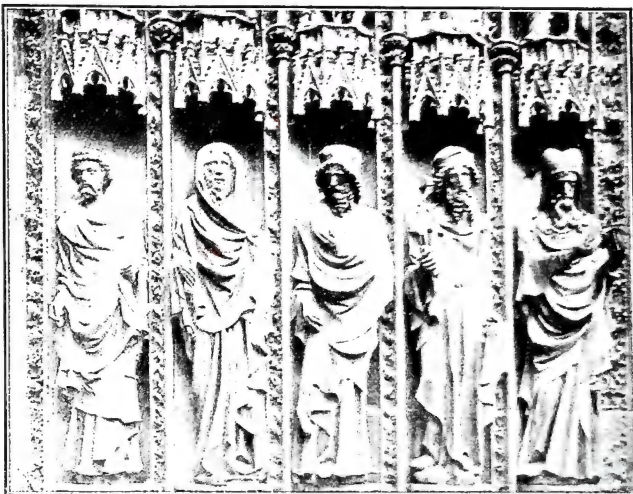
derivate da *nābhî'* sono solo passive : *niph'al* e *hithpa'ēl* « agire da *nābhî'* », profetare. Il p. annunzia anche l'avvenire, ma il senso volgare di « predire il futuro » è solo secondario; l'etimo su cui poggia πρό « avanti » e φαίνειν « apparire » (s. Isidoro di Siviglia; s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 171, a. 1) è errato (P. Synave - P. Benoit [v. *op. cit.* in bibl.], pp. 16 sg., 226).

Gli altri due termini principali : *rō'eh* « veggente » (usato solo di Samuele [*I Sam.* 9,9.11.18 sg.; *I Par.* 9,22; 26,28; 29,29], di Hanani [*II Par.* 16, 7.10] e in *Is.* 30, 10, pur essendo frequente il verbo *rā'āh* per indicare le « visioni » che il p. riceve da Dio) e il sinonimo *ḥōzeh* « contemplante », per lo più in poesia, esprimono il mezzo o il modo della comunicazione divina. L'antico termine *nābhî'*, dal tempo di Samuele, prevalse in modo quasi esclusivo su *rō'eh*, come afferma la nota redazionale *I Sam.* 9,9 su Samuele detto *nābhî'* e *rō'eh* (*ibid.* 3,20 e 9,11). In *Am.* 7,1-15 queste tre espressioni appaiono sinonime. Altri appellativi esprimono l'intima unione del p. con Dio (*mal'akh Jahweh* « messaggero di J. », *'ébhedh Jahweh* « cultore di Jahweh », *'îs 'Ĕlōhîm* « uomo di Dio ») o i diversi aspetti della sua missione presso il popolo (*rō'eh* « pastore », *šōmēr* « custode », *'ōpheh* « vigile scolta », ecc.).

(da K. Künstle, *Ikonographie der Christlichen Kunst*, I, Friburgo i. Br. 1928, fig. 123)

PROFETA - Cinque p. Particolare del portale principale della Cattedrale (fine sec. XIV) - Strasburgo.

Contro le istituzioni e gli usi idolatrici della divinazione e della magia, Jahweh, fin dagli inizi della nazione eletta, stabilì i p. come gli unici portavoce e interpreti del suo pensiero, della sua volontà (*Deut.* 18, 9-22; *Num.* 23,23; cf. *Am.* 2,10 sg.; *Ez.* 7,25; *Zach.* 7,12; *Neh.* 9,30), dando loro quale segno inconfondibile di riconoscimento, oltre al valore morale, la fedeltà a Jahweh, ai suoi precetti, il carisma di predire il futuro (*Deut.* 18, 22; *Is.* 41, 22 sg.; 44,7 sg.; 46,10 sg.) e talvolta di operare altri miracoli. Inizio della missione profetica è la vocazione da parte di Dio, improvvisa, che dà un nuovo volto all'esistenza del chiamato (*Ex.* 3,7-4,18; *Am.* 7,10-15; *Is.* 6; *Ier.* 1, 4-9; 20,7-18; *Ez.* 2-3; ecc.). Per questo anche Abramo è detto p. (*Gen.* 20,7) insieme agli altri Patriarchi (cf. *Ps.* 104, 15).

Le fonti bibliche ricordano, dopo Mosè, il grande p. (*Os.* 12, 14 [Volg. 13]; *Num.* 11,25; 12,6; *Deut.* 18, 15. 18; 34, 10): Maria sua sorella (*Ex.* 15, 20; *Num.* 12, 2; cf. *Mi.* 6, 4); Giosuè (*Eccli.* 46, 1); durante il periodo dei Giudici : Debbora e un *nābhî'* anonimo (*Iudc.* 4,4; 6,8), un « uomo di Dio » anonimo che annunzia a Heli la decadenza della sua Casa (*I Sam.* 2,27); Samuele (v.), dopo il quale, dati i gravi pericoli dello jahwismo e le connesse vicende della nazione, il messaggio profetico si sussegue ininterrottamente come ministero costante (*I Sam.* 3,1; *Act.* 3,24; *Hebr.* 11,32). Al tempo di David : Gad (*I Sam.* 22,5; ecc.) e Nathan (*II Sam.* 7,2; ecc.); sotto Salomone : Ahia (*I Reg.* 11,20; ecc.); Semeia sotto Roboam; un « uomo di Dio » sotto Ieroboam; Iehu sotto Baasa (*ibid.* 12,22; 13; 16,1); Hanani sotto Asa; Iehu, Iahaziel, Eliezer sotto Iosaphat (*II Par.* 16, 7-10; 19,2; 20, 14.37); Elia (v.); Michea, figlio di Iemla (*I Reg.* 22, 8-28); Eliseo (v.); Giona, sotto Ieroboam II (*II Reg.* 14, 25). Seguono i p. dei quali sono conservati gli scritti (« profeti scrittori ») : Amos, Osea, Isaia, Michea, Nahum, Sofonia, Abacuc, Geremia, Baruc; durante l'esilio : Ezechiele, Daniele; dopo l'esilio : Aggeo, Zaccaria, Abdia, Gioele, Malachia. Non si ha notizia di altri profeti (cf. *I Mach.* 14, 41) fino a Giovanni Battista (*Mt.* 11,9 sg.; *Lc.* 7, 26 sg.), precursore del p. per eccellenza, Gesù (*Act.* 3,20 sgg. = *Deut.* 18, 15-19; *Io.* 1, 21.45; 6,14; 7,40; *Act.* 7,37; *Hebr.* 1,1 sg.; A. Clamer, *Ste Bible*, II, Parigi 1940, p. 634 sg.).

Nella lista dei carismi, nella Chiesa primitiva, i p. hanno il posto d'onore, dopo gli Apostoli : *I Cor.* 12, 28 sg.; 14, 1-5.24.29.31 sg.; *Eph.* 2,20; 3,5; 4,11; parecchie volte, nel Nuovo Testamento, appaiono questi interpreti di Dio, dando predizioni, leggendo i segreti dei cuori; apportatori della divina parola (*Act.* 11,27; 19,6; 21,9 sgg.), edificano, esortano, incoraggiano. Preziose sono le indicazioni della *Didaché* (11, 7-12), del *Pastore* di Erma (*Mandatum*, 11), di s. Giustino (*Dial.*, 39,2). Il nome p. viene sempre più riservato ai soli ispirati del Vecchio Testamento; più tardi, invece (secc. IV-V), nella letteratura monastica assume un senso e un uso larghissimo. Il carisma della profezia non è mai cessato nella Chiesa, con missioni particolari compiute da vari santi e sante (p. es., s. Vincenzo Ferreri, s. Caterina da Siena), ma il termine p. è ormai riservato agli uomini del Vecchio Testamento, trasmettitori della rivelazione formale o pubblica.

La Bibbia adopera ancora il termine *nābhî'* e le forme derivate, sia per alcune manifestazioni religiose particolari, sia per i falsi p. (o di false divinità, o falsamente presentatisi in nome di Jahweh).

Sugli anziani, coadiutori di Mosè, scese lo spirito di Jahweh ed essi « si misero a profetare », né tal fenomeno più si ripeté; due erano nell'accampamento e « profetarono anch'essi », cioè si agitarono in una maniera caratteristica. Mosè ritenne tale manifestazione un dono divino : « Volesse il cielo che tutti fossero partecipi di tal dono » (*Num.* 11, 25-29). Nel sec. XI, al tempo di Samuele, riappare tale fenomeno di profetismo collettivo (*I Sam.* 10,5 sg. 9-12; 19, 18-24), che sembra raggiunga il suo culmine sotto Elia ed Eliseo (sec. IX), per estinguersi quasi subito dopo. Al tempo di Samuele, schiere di Israeliti partecipano al culto, procedono insieme, adoperando il canto e la musica per preparare e secondare le manifestazioni collettive estatiche della loro esaltazione. Verosimilmente, trasportati dall'entusiasmo religioso, dominati da una sovreccitazione incoercibile, nel volto acceso, nei movimenti più o meno ritmici di tutto il corpo, forse anche in espressioni infiammate, manifestavano il loro vivido sentimento jahwista. Forse il fenomeno era simile alla glossolalia di cui *Act.* 2, 1-21; 10,44 sgg.; 19,6; *I Cor.* 14. L'esaltazione si comunicava talvolta agli astanti, per qualche predisposizione o per un particolare intervento divino (cf. *I Sam.* 19, 20-24) : da queste manifestazioni, attribuite all'azione di Jahweh, forse non è da escludere ogni carattere soprannaturale. Al tempo di

Elia-Eliseo (*I Reg.* 17 sgg.; *II Reg.* 1 sgg.) questi p. (« figli dei profeti » = membri di siffatte associazioni: *I Reg.* 20,35; *II Reg.* 2,3; ecc.), in diverse località (Galgala, Bethel, Gerico), formano colonie, dove, in certa misura, menano vita comune (*II Reg.* 2; 4,38 sgg.; 6,1-5); i seguaci di questo profetismo professionale non hanno alcuna vocazione soprannaturale. Nei momenti più critici per l'esistenza stessa dello jahwismo, contro l'influsso deleterio di Canaan, contro l'invadenza ufficiale del baalismo fenicio e l'aperta imposizione di Iezabel, queste pie associazioni sotto la guida e la direzione dei grandi ispirati Samuele (che probabilmente ne è il fondatore), Elia ed Eliseo, furono tra le forze vive della pura religione, che eccitavano il popolo alla fedeltà verso Jahweh. Molti di essi furono uccisi da Iezabel (*I Reg.* 18,13). I grandi p. se ne servono anche per missioni ricevute da Dio (cf. *I Reg.* 20, 35-43; *II Reg.* 9, 1.4-11); presenziano talvolta alle loro manifestazioni estatiche, ma mai vi prendono parte profetizzando come loro (cf. *I Sam.* 19,20).

I falsi p. di Baal (profetismo propriamente siro-fenicio) sono descritti nella sfida di Elia sul Carmelo (*I Reg.* 18, 26-29); concordano il racconto egiziano di Wenamon (ca. 1100 a. C.; papiro Golénischeff) e lo scrittore Eliodoro, di origine sira. Tra le manifestazioni della liturgia cananea, nell'esaltazione religiosa, una strana frenesia s'impossessava di qualche *nābhî'* di professione e presto si comunicava agli altri. « Al concitato suono delle cetre, danzavano, ora con salti leggeri e ora piegando più volte di seguito il ginocchio a terra e poi girando su se stessi come i posseduti » (da uno spirito: Eliodoro, *Aethiopica*, IV, 17). Con spade o coltelli si ferivano, emettendo suoni appena articolati, nei quali i fedeli, suggestionati, riconoscevano parole del dio. L'eccitazione, crescendo, diveniva furibonda; alcuni infine perdevano il dominio di se stessi. E si avevano mutilazioni in onore di Baal, dio della fecondità, e consacrazione temporanea di giovani donne alla prostituzione sacra (L. Desnoyers [v. *op. cit.* in bibl., I, p. 246 sg.]; A. Pohl [v. *op. cit.* in bibl., p. 24 sg.]). Sul declino del sec. VII Geremia (*Ier.* 27, 3.9) attesta che c'erano *nābhî'* in Edom, Moab, Ammon, Tiro, Sidone, consultati dai re di questi Stati. E al sorgere del Nuovo Testamento tali esibizioni estatiche erano diffuse nel mondo greco-latino (Virgilio, *Aen.*, VI, 45-51.77-80; Lucano, *Phars.*, V, 161 sgg., ecc.).

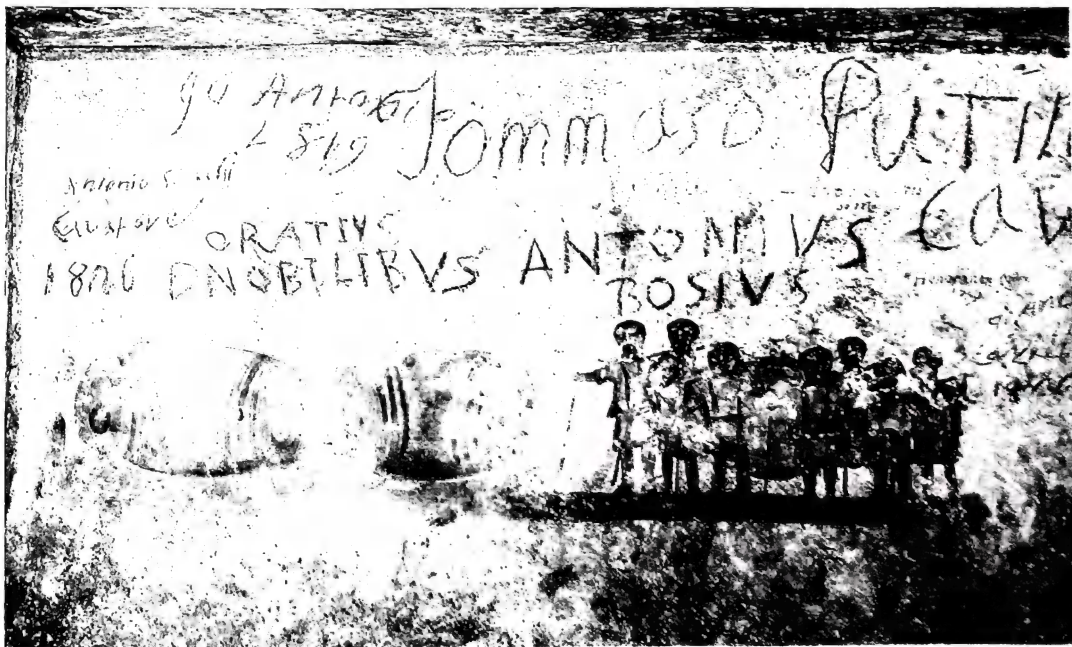
Nābhî' erano detti infine coloro che parlavano in nome di Jahweh senza averne ricevuto alcuna missione. In lotta con i p. autentici, si adattavano alle voglie del re, che adulavano, secondavano le illusioni della folla, in cerca di denaro e di popolarità (*I Reg.* 22, 6-28; *Mi.* 2, 7-11; 3,5 sgg.; *Ier.* 23, 9-40; 28; 29, 21-32; *Ez.* 13). Ezechiele (cap. 13) ne dà la descrizione più accurata. Fanno da *nābhî'* in Israele (si presentano come chiamati da Dio) questi « p. del proprio cervello », che tutto attingono dalla loro mente. Dànno divinazioni menzognere; van dicendo: « Oracolo del Signore », mentre il Signore non li ha mandati, né ha parlato. Nulla fanno per curar le piaghe del popolo e prepararlo ai terribili eventi che lo minacciano. « Illudono il popolo mio dicendo: ' Tutto bene ', mentre tutto va male », pronti a convalidare ogni sua fantastica speranza. E delle « profetesse del proprio cervello », Jahweh si lamenta: « Mi avete compromesso (usando del mio nome), presso il mio popolo, per delle manate d'orzo e alcune fette di pane, mentendo... ». Presto i fatti daranno una clamorosa smentita ai loro detti; il popolo li vedrà esemplarmente castigati da Jahweh (cf. *I Reg.* 22; *Ier.* 28).

La critica razionalista, gettando in unico fascio i vari e disparati elementi finora esposti, ha tentato, in diversi modi, di dare del profetismo israelitico una spiegazione unitaria che elimina da esso ogni azione peculiare di Dio. Dando un'importanza e una portata eccessiva alla nota redazionale *I Sam.* 9,9, ha avanzato l'ipotesi (da A. Kuenen, fino a H. Gressmann, R. Kittel, G. Hölscher, A. Causse, ecc.) che il profetismo sia sorto in Israele più o meno al tempo di Samuele (al riguardo citano anche *Act.* 3,24; *Hebr.* 11,32, che parlano solo della successione continuata dei p. da Samuele in poi; mentre già *Am.* 2,10 sg.; *Ier.* 7,25 fanno risalire a Mosè [*Os.* 12,14] l'istituzione del profetismo). Dal profetismo estatico, evolvendosi, attraverso Elia ed Eliseo si arriverebbe ad Amos, che introdurrebbe un tipo assolutamente nuovo di profezia. I p. anteriori sarebbero capi o membri di confraternite, mentre dopo Amos sono isolati; i primi sarebbero visionari e taumaturghi, questi ultimi sono scrittori e pensatori; quelli sarebbero degli ispirati sospinti dall'estasi, questi degli intellettuali e dei realisti. Affermano che i p. in origine erano degli invasati; con mezzi artificiali (musica, danza ecc.) raggiungevano una esaltazione tale da sentirsi trasformati e trasportati da una potenza superiore; allora parlava in essi lo spirito del dio, impadronitosi di essi: fenomeno religioso offerto da altre religioni. Nelle sue più alte manifestazioni, da Amos in poi, il profetismo si spiegherebbe per la improvvisa irruzione, nel campo della coscienza del p., di idee subcoscienti elaborate lentamente nella coscienza subliminale (ipotesi psicologica: W. James, A. Reville, ecc.), o per l'intuizione e la profonda conoscenza del cuore umano di menti geniali (A. Causse ecc.).

Le fonti invece stabiliscono ineccepibilmente la distinzione più netta e decisa tra le manifestazioni del profetismo estatico, collettivo e professionale, e l'istituzione divina di questi « chiamati da Dio », da Mosè a Malachia. Nessuno di questi uscì dalle associazioni suddette del profetismo collettivo. Tra questo profetismo è innegabile qualche punto di contatto con i fenomeni affini degli altri popoli; ma non si possono trascurare le differenze notevoli. Manca in essi, p. es., la caratteristica siro-fenicia delle incisioni; il passo addotto per sostenere il contrario (*I Reg.* 20, 35-43) non è probativo; il membro dell'associazione profetica che va incontro ad Achab si fa ferire in volto per presentarsi come un soldato che abbia partecipato alla battaglia allora terminata. E ben li distingue lo zelo per lo jahwismo, l'esclusione di ogni abominazione cultuale.

Il profetismo estatico e professionale o volontario è un fenomeno ben circoscritto nel tempo. Solo chi nega tutte le fonti anteriori a *Samuele* può mettere in dubbio l'esistenza dei p. fin dalle origini dello jahwismo. Ben presto il profetismo estatico e professionale ebbe propaggini malsane. Molti allievi-profeti degenerarono; dopo avere atteso invano la chiamata del Signore, si investivano da sé nella missione profetica. La loro condotta (*I Reg.* 22, ecc.) è un argomento prezioso per far comprendere la natura della vera ispirazione soprannaturale. È pertanto uno stridente controsenso far derivare dalla medesima fonte i veri p. che energicamente li combattono (*Am.* 7, 14; *Ez.* 13) e questi falsi p. che ne sono la contraffazione.

Amasia, il sacerdote di Bethel, asservito alla dinastia iehuita, dice ad Amos: « Veggente, vattene in Giuda, e procurati là il sostentamento con le tue profezie ». Ed Amos di rimando: « Io non sono né *nābhî'*, né figlio di *nābhî'* Jahweh mi ha preso di dietro al gregge e mi ha comandato: Va, sii *nābhî'* al mio popolo Israele » (*Am.* 7, 14). Nessuna disposizione o preparazione naturale, non *nābhî'* di professione né appartenenza a pie associazioni; ma improvvisa azione di Dio sull'animo di questo proprietario e allevatore di greggi che viene « preso » da Jahweh, tolto dalle sue occupazioni normali, dalla sua Giudea, e mandato, portavoce della giustizia divina, nel Regno d'Israele, allora prospero e in pace, nello stesso santuario « regale » di Bethel, officiato da un sacerdozio aulico, asservito alla dinastia. Amos, come tutti i p., è sempre cosciente di sé, anche sotto l'azione di Jahweh (*Ier.* 20, 9). Rimane solo l'identità del termine; per cui Amos può asserire di non esser *nābhî'* e immediatamente dopo affermare categoricamente di esserlo. È facile comprendere l'estensione dell'antico termine (cf. *Gen.* 20,7; *Deut.* 13, 2; 18,15; 34,10; *Iudc.* 4,4 ecc.) a casi che almeno apparentemente sembravano supporre la vocazione e la missione da parte di Jahweh (*Num.* 11,25 sgg.; *Deut.* 18,15; ecc.). « Tu mi hai attratto ed io mi son lasciato attrarre – dice Geremia al Signore – tu eri il più forte ed hai trionfato. Ed io son divenuto continuo oggetto di scherno, la favola di tutti. Ché ogni volta che parlo devo gridare,

(fot. Pont. comm. arch. sacra)

(fot. Pont. comm. arch. sacra)

In alto: AREA CIMITERIALE ALL'APERTO (secc. II-IV) - Roma, cimitero di Priscilla. *In basso:* PITTURA DELLA PARETE DI FONDO DEL CUBICOLO DETTO DEI BOTTAI del sec. IV - Roma, cimitero di Priscilla.

(fot. Enit)

(fot. Serrano)

In alto: PROCESSIONE DI CAMPIDANO (Oristano). *Sotto:* PROCESSIONE DELLA SETTIMANA SANTA A SIVIGLIA.

proclamare oppressione e rovina; e così la parola di Jahweh diviene per me un obbrobrio, un'onta. Proposi pertanto: voglio dimenticarla, ah non parlerò più nel suo nome. Ma la sua parola era nel mio petto come un fuoco che divora, rinserrato nelle mie ossa. Mi sforzavo di contenerlo, ma senza riuscirvi » (*Ier.* 20, 7-9). È l'azione soprannaturale, potente di Dio, che afferra il p.; cf. *Am.* 3,8: « Il leone ruggisce, chi non ne è spaventato? Jahweh parla, chi non profetizza? »; Ezechiele ripetutamente l'esprime: « La mano del Signore venne su di me e mi fu rivolta la sua parola » (*Ez.* 1,3; 3,22 ecc.). S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2^{a}-2^{ae}, qq. 171-74) ha ordinato sistematicamente gli elementi biblici e patristici, illustrando la natura di questa azione divina, che è essenzialmente un'illuminazione soprannaturale dell'intelligenza del p., che la rafforza e diviene in lui principio attivo di conoscenza. Si tratti di visione puramente intellettuale, o di immagini infuse illustrate dalla luce soprannaturale, o della sola luce divina data per giudicare con essa delle conoscenze naturali; il p. corrisponde vitalmente con il giudizio che formula e talvolta anche con l'elaborazione previa delle specie intelligibili. Il carisma profetico gli è dato in modo transitorio; la sua visione è frammentaria ed intermittente, e cessa quando la luce dell'alto cessa di illuminarlo (cf. l'esempio di Nathan, di Isaia; Geremia [42,7] aspetta 10 giorni la risposta di Jahweh; Eliseo: *II Reg.* 4,27). Se *Am.* 3,8 e *II Pt.* 1,21 potrebbero far pensare ad una mancanza di libertà nel p., *Ier.* 20,9 con 1,6; *Ez.* 1,3; 3,22; 8,1 con 3,17-21 attestano la piena coscienza e autonomia della mente e della volontà del p. sotto l'azione divina (v. ISPIRAZIONE; cf. A. Bea, in *Studia Anselmiana*, 27-28 [1951], pp. 47-65).

L'autentico profetismo è un fenomeno unico nella storia delle religioni; è caratteristica dello jahwismo (fin dalle origini e senza flessioni) e della religione cristiana. Non è possibile infatti trovare affinità alcuna, in Egitto (le pretese profezie di Ipuwer sono descrizioni del passato: A. H. Gardiner, A. Wiedeman), in Babilonia (il babilonese *bārû* è un indovino, ma nulla ha in comune con il p. israelitico), o in Arabia, con l'attività e la missione di Mosè, Elia, Eliseo, Amos fino a Malachia. La profezia, preannunzio esatto di eventi futuri, interpretazione del pensiero di Dio nella storia, è l'effetto inimitabile e inconfondibile dell'azione divina sul suo portavoce (E. König, v. *op. cit.* in bibl., pp. 55-62).

Ogni spiegazione naturalistica pertanto contrasta con i documenti. La lenta elaborazione supposta dagli immanentisti è contraddetta da questa azione o comunicazione improvvisa di Jahweh, che si ripete ed è la causa efficiente di ogni intervento del p. nella sua missione. Oltre l'esempio di Amos, è istruttiva la vocazione del piccolo Samuele (*I Sam.* 3); Nathan incoraggia David nel progetto di costruire il Tempio e ne è entusiasmato, ma il mattino dopo gli comunica l'ordine contrario di Jahweh (*II Sam.* 7); Isaia annunzia ad Ezechia la morte imminente, ma immediatamente dopo ritorna indietro a comunicargli da parte di Jahweh la guarigione (*II Reg.* 20, 1-5). Il genio, l'intuizione, la profonda conoscenza del cuore umano, sono doti che si riscontrano un po' dappertutto nella storia dell'umanità. Ma il profetismo è un fenomeno unico (E. König, *op. cit.* in bibl., pp. 70-78). Il profetismo è l'elemento più elevato della religione del Vecchio Testamento e uno dei più grandi movimenti spirituali dell'umanità intera. Tutti i filosofi, tutti i legislatori, tutti i fondatori di religioni nell'antichità, presi insieme, non hanno enunciato tante idee elevate e sublimi, quante i pochi p. d'Israele (L. Dennefeld, v. *op. cit.* in bibl.). Né tutti i p. erano geni, o eruditi. Eliseo è un ricco contadino, Amos un pastore, Geremia ed Ezechiele timidi sacerdoti. Preannunziano eventi imprevedibili, in netto contrasto con tutte le prospettive storico-politiche. Amos annunziava la rovina d'Israele, mentre il Regno era al culmine della potenza. Ezechiele preannunzia nei particolari l'assedio e la distruzione di Gerusalemme (*Ez.* 4.5.21); e quando tutto sembra perduto, predice il ritorno degli esuli, la costituzione del nuovo Israele (*ibid.* 37.40-48) e la vittoria che esso riporterà sull'assalto dei gentili (Antioco Epifane: *ibid.* 38-39). Non si tratta di meditazioni o intuizioni

(fot. Alinari)

PROFETA - Coro di p. Affresco del Beato Angelico (1447). Orvieto, Duomo, cappella di S. Brizio.

geniali, ma di rivelazioni divine, che il p. sente in sé e comunica agli altri come sacro deposito che non gli appartiene.

Le comunicazioni divine avvengono per visione: *a*) puramente intellettuale, senza l'aiuto di alcuna immagine, ed è la più frequente (cf. Ezechiele: « mi fu rivolta la parola di Dio, in questi termini »); *b*) e sensibile: mentre parla all'intelletto, Dio agisce anche sulla fantasia, sui sensi interni, con immagini sensibili (*Is.* 6,1; *Ier.* 1,1; *Ez.* 1-3; 8,10 ecc.), raramente sui sensi esterni (cf. *ibid.* 3,4). Talora i sensi esterni nulla più percepiscono di quel che è intorno perché seguono le facoltà della mente e i sensi interni, che sono straordinariamente attivi, sotto l'azione del Signore: è l'estasi; la viva attenzione all'interno sottrae il p. ad ogni influenza esterna (*ibid.* 8,9; F. Spadafora, v. *op. cit.* in bibl., pp. 27. 75 sgg., 271). Tutte le facoltà del p. sono attive e coscienti, mentre immoto accoglie le comunicazioni divine; tale estasi non ha nulla a che vedere con l'eccitazione morbosa e coribantica dell'estatismo pagano, procurata con azioni rumorose. Talvolta, per le sue comunicazioni, Dio si serve del sogno; così con i Patriarchi (cf., per s. Giuseppe, *Mt.* 1,20; 2,13). Nella sua azione, infine, Dio si adatta alla mentalità del p.; sceglie immagini a lui familiari. Le suggestioni divine si associavano alle idee e ai sentimenti propri del p., i quali variavano secondo gli individui, il tempo e l'ambiente; ciascun p. ha il suo carattere e impronta personale. Qualunque sia il mezzo prescelto, il Signore lascia al p. una certezza inconcussa circa la natura divina della comunicazione ricevuta; e gli infonde un impulso irresistibile a trasmetterla ai destinatari.

I p. adempivano il loro ufficio di portavoce dell'Eterno, principalmente mediante la parola viva: erano in primo luogo dei predicatori. Molto spesso, per rendere più vivo, più efficace e comprensivo quanto annunziavano, compivano azioni simboliche. Già al tempo di Salomone, Ahia, per vaticinare la scissione del Regno, divise il suo mantello nuovo in 12 parti e ne diede 10 a Ieroboam (*I Reg.* 11,29 sgg.; cf. *Is.* 20; ma specialmente Geremia, Ezechiele, con 4 visioni e 11 azioni simboliche: F. Spa-

dafora, v. *op. cit.* in bibl., p. 13 sgg.; Zaccaria) : sono veri paragoni in atto, adattati al genio orientale. In parte i discorsi dei p. venivano subito dopo fissati in scritto, sia da essi stessi, sia dai loro discepoli, talvolta (cf. *Ier.* 36; *Is.* 30,8) per ordine formale di Jahweh.

Alcune profezie, non comunicate a voce ai contemporanei, furono solamente scritte, riguardando esse direttamente situazioni future; così specialmente la seconda parte di *Isaia* (40-66), e *Daniele* (2.7-12), secondo l'esplicito accenno di quest'ultimo (*Dan.* 8,26; cf. 12,9). La distinzione tra p. d'azione, o oratori, e p. scrittori è pertanto soltanto esterna. Secondo l'estensione dei loro libri, i p. scrittori vengono classificati in « maggiori » (Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele) e « minori ». I libri profetici, per lo più scritti in poesia, sono ricchi di immagini, talvolta ardite, di metafore e di simboli.

L'annunzio della salvezza relativamente imminente dai nemici, dall'oppressione, e di quella messianica, spesso sembrano fondersi o per lo meno succedersi immediatamente o a breve intervallo. Sembra mancanza di prospettiva : il p. ha tutto dinanzi alla mente e così, senza determinazioni cronologiche, lo comunica ai suoi uditori. In molti casi, però, il p. vuole esprimere la connessione di causa ed effetto tra la salvezza messianica e quella temporanea, materiale, concessa appunto in vista, a motivo della prima. Così per *Is.* 7,12; così per la descrizione della restaurazione dopo l'esilio : il rinato Israele è considerato preparazione immediata al regno del Messia dal quale verrà elevato ed assorbito; e pertanto sono congiunti strettamente nelle profezie (*Ier.* 30-31, 33; *Ez.* 34.36-48). Bisogna sempre tener presente che la profezia non vuol soddisfare la curiosità, non vuol essere una cronaca.

Il periodo culminante dell'attività dei p., dal sec. VIII al VI, è un periodo di transizione, che sta al centro del Vecchio Testamento; in esso si prepara il passaggio dall'antico jahwismo alla rinnovata teocrazia postesilica. L'infedeltà d'Israele raggiunge il colmo, e Jahweh attua contro di esso la sanzione più grave dell'alleanza, la distruzione della nazione e l'esilio dei superstiti. Gli scritti profetici permettono di seguire lo svolgersi di tali eventi e la portata del messaggio dei p. La religione popolare, con il suo sincretismo idolatrico, le sue pratiche superstiziose e licenziose, il disordine morale, raggiunge il culmine prima nel Regno di Samaria (sec. VIII) e poi in Giuda. Essa poggia tutta la sua fiducia di salvezza nel culto, nella presenza del Tempio; basta immolare vittime, e Jahweh è tenuto a proteggere i suoi fedeli nel suo stesso interesse. Bisognava richiamare la vera natura dell'alleanza tra Jahweh e Israele, dovuta alla libera elezione di Jahweh, il quale non ha bisogno della nazione giudaica; se ha scelto i discendenti di Abramo, di Giacobbe, a suo popolo, lo ha fatto per la sua infinita misericordia. Ma l'alleanza è eterna, inscindibile. Israele l'ha violata; subirà la sanzione : Jahweh lo annienterà. Jahweh era stato longanime aspettando il ravvedimento d'Israele; a tale scopo aveva inflitto punizioni parziali e limitate; la conversione non si è avuta; il castigo finale pertanto è alle porte. Tale pena però non è fine a se stessa; è vendicativa, ma nello stesso tempo medicinale. E qui i p. illustrano i disegni di Jahweh per la continuazione dell'alleanza, che deve realizzare il piano salvifico, annunziato già in *Gen.* 3,15. La misericordia divina serberà un « resto » al suo popolo; lo ricondurrà in patria dopo averlo purgato da ogni traccia d'idolatria; con questo « resto » rinnoverà l'alleanza. E questa volta avrà finalmente quella fedele corrispondenza da parte d'Israele, mancata prima dell'esilio. La nuova teocrazia così ristabilita durerà eternamente, in quanto sarà elevata ed assorbita nel Regno del Messia (v.). Già *Os.* 2 ha chiari accenni a questo piano grandioso. Ezechiele lo rielaborò sistematicamente, illustrandone e sviluppandone con chiarezza ogni particolare (*Ez.* 11.14.16.20.34.36.37.40-48; per Osea cf. A. Clamer, in DThC, XI, coll. 1643-51; per Geremia, id., *ibid.*, VII, coll. 871-82). I p. postesilici illustrano specialmente la connessione : rinata teocrazia-Regno messianico.

I p. scrittori mettono in particolare evidenza gli attributi di Jahweh, Essere supremo e unico Dio e le sue esigenze morali che determinano la natura dei suoi rapporti con la nazione. Combattono la superstiziosa fiducia riposta dai loro contemporanei nel rituale esterno, che ha preso il posto e l'importanza assegnati, nello statuto dell'alleanza (il Decalogo), al monoteismo e all'osservanza delle leggi morali. L'insegnamento profetico si può sintetizzare sotto due aspetti : uno, positivo, illustra l'essenza dell'alleanza, le verità fondamentali, costitutive dell'antico jahwismo; uno, negativo o polemico, combatte energicamente le deviazioni. Nella loro opera, nei loro scritti, tutto si riduce a chiarire la natura dell'alleanza con Jahweh; sia l'interesse mostrato e l'azione svolta nella vita politica e per la giustizia sociale; sia l'atteggiamento assunto contro il culto, talvolta contro un sacerdozio indegno e venale, e i falsi p.

EZECHIEL

(fot. Alinari)

PROFETA - Il p. Ezechiele. Dipinto di Michelangelo nella vòlta della Cappella Sistina (1508-12).

L'alleanza abbracciava, nei suoi riflessi, tutta la vita civile. I p. combattono i legami politici con altri popoli. Tali alleanze erano fonte immediata e diretta di contaminazione religiosa : « La politica imponeva il riconoscimento almeno ufficiale delle divinità del paese con il quale si trattava » (L. Desnoyers, v. *op. cit.* in bibl., III, p. 149). Jahweh, d'altronde, si era impegnato a dare la Palestina agli Ebrei e a conservarli nel possesso di essa. La nazione non deve perciò temer nulla; deve solo aver cura di attuare le condizioni del patto. Dio è fedele alle sue promesse. È una condizione privilegiata ed unica : il Regno d'Israele non può essere che teocratico.

Pertanto, una dinastia che operi contro l'alleanza, come fecero le varie dinastie del Regno di Samaria, non è legittima; o, comunque, non può contare sull'appoggio dei p. e dei fedeli jahwistici. Così l'opposizione e la condanna espressa da *Os.* 7, 3-7; 8,10.15; 13,10 sg. non sono contro l'istituzione monarchica, per un regime di libertà; ma contro la politica sincretistica e scismatica dei re del nord. I p., in molti casi, ungono i re o li eleggono. Il disegno messianico, e perciò lo stesso piano salvifico, è connesso dai p. con la famiglia e la dinastia davidica (*Is.* 9,5 sg.; 11,1; *Ier.* 23,5 sg.; 33,15 sgg.; *Ez.* 17 ecc.).

Infine, l'entrare nel gioco delle forze politiche, poggiando sulle proprie armi e su alleanze potenti, significa non aver più fede incondizionata in Jahweh, fiducia nella sua potenza (cf. *II Par.* 28, 22-25).

I p. condannano l'infausta influenza dell'idolatria cananea. Non condannano il culto in sé; condannano assolutamente il culto sincretistico, essenza della religione popolare (*Os.* 2,10.15; *Ier.* 7, 16-19, ecc.); rimettono, nello stesso jahwismo, il culto al suo vero posto di semplice complemento. L'elemento essenziale è la vera pietà, l'obbedienza alla voce di Dio, i precetti morali (*Os.* 6,6; *I Sam.* 15,22; *Mi.* 6,6 sgg.). Negano pertanto al culto esterno ogni efficacia, quando non sia accompagnato da disposizioni interne corrispondenti (*Is.* 1, 10-17).

I p. sono i continuatori del levitismo, per la purità e la conservazione del puro jahwismo (A. Neher, v. *op. cit.* in bibl.). Il profetismo, con l'annunzio esatto del castigo nazionale, con la visione della futura rinascita, svelando il disegno divino su Israele, impedì la scomparsa del popolo eletto, ne preparò il ritorno a Dio, e la rinascita e la continuità dopo l'esilio. I p. furono gli organi per eccellenza della Rivelazione divina, i teologi, i solerti pastori d'Israele; difensori dei sovrani diritti di Jahweh nel campo politico; avvocati dei poveri e degli oppressi nel campo sociale. La loro è la possente voce della vigile scolta che, dinanzi al disastro, richiama alla purezza delle origini, alla continuazione dell'opera del grande p. Mosè; nulla innovano, ma tutto illuminano, a tutto restituiscono il suo giusto valore. È la stessa voce di Dio; perciò i loro accenti scuotono ancora e soggiogano, inculcando il santo timore della somma giustizia, e l'immensa fiduciosa gratitudine verso l'infinita misericordia dell'Eterno.

BIBL.: cattolici: A. Condamin, *Prophétisme israélite*, in DFC, IV, coll. 386-425; G. C. Aalders, *De profeten des Ouden Verbonds*, Kampen 1918-19; L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, p. 246 sg.; II, ivi 1930, pp. 165-83; M. A. Van den Oudenrijn, *De vocabulis quibusdam termino nabi' synonimis*, in *Biblica*, 6 (1925), pp. 294-311, 406-17; id., *De prophetiae charismate in populo Israelit. ll. quattuor*, Roma 1926; L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentl. Propheten*, Düsseldorf 1926; H. Junker, *Prophet und Seher in Israel*, Treviri 1927; J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (*Alttest. Abhandl.*, 11, III), Münster in V. 1930; J. Chaine, *Introduct. à la lecture des prophètes*, Parigi 1932; E. Tobac - J. Coppens, *Les prophètes d'Israël*, I, 2ª ed., Malines 1932; A. Pohl, *Hist. populi Israel*, Roma 1933, pp. 22-30, 64-71, 93-97, 132 sg.; G. Ricciotti, *Stor. d'Israele*, I, 2ª ed., Torino 1934, pp. 381-95; E. F. Siegman, *The false prophets of the Old Testament*, Washington 1939; M. Sales-G. Girotti, *La S. Bibbia*, VII, Torino 1942, pp. 5-102; H. Höpfl - A. Miller - A. Metzinger, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, 5ª ed., Roma 1946, pp. 383-408; L. Dennefeld, *Les grands prophètes* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 7), Parigi 1947, pp. 7-12; R. de Vaux, *Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel*, in *Bull. du Musée de Beyrouth*, 5 (1947), pp. 1-20; P. Synave - P. Benoit, *La prophétie* (*St Thomas, Somme théologique*), Parigi-Roma 1947, pp. 269-378; G. Boson, *I p. d'Israele*, Brescia 1948; H. Simon - J. Prado, *Vetus Testamentum*, I, 6ª ed., Torino 1949, pp. 360-83; H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum*, in *Biblica*, 32 (1951), pp. 237-62. Acattolici: E. Sellin, *Der alttest. Prophetismus*, Lipsia 1912; G. Hölscher, *Die Propheten. Untersuchung. z. Religionsgesch. Israels*, ivi 1914; H. Gunkel, *Die Propheten*, Gottinga 1917; B. Duhm, *Israels Propheten*, 2ª ed., Tubinga 1922; W. Jacobi, *Die Extase der alttestamentl. Propheten*, Monaco 1923; E. König, *Theol. des Alten Test.*, 3ª-4ª edd., Stoccarda 1923, pp. 50-84, 92-102; C. H. Cornill, *Der israelit. Prophetismus*, 13ª ed., Berlino 1924; I.M.P. Smith, *The prophets and their times*, Chicago 1925; A. Lods, *Rech. récentes sur le prophétisme*, in *Rev. de l'hist. des religions*, 104 (1931), pp. 279-316; id., *Les prophètes d'Israël*, Parigi 1935; A. Jepsen, *Nabi'. Soziolog. Studien*, Monaco 1934; P. Humbert, *Les prophètes d'Israël ou les tragiques de la Bible*, Losanna 1936; A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Parigi 1937, pp. 61-113; W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, trad. ted. sulla 2ª ed., Berna 1949, pp. 271-331; A. Neher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Parigi 1950.

Francesco Spadafora

II. ICONOGRAFIA. – I. p. furono ben presto rappresentati nell'arte cristiana antica isolatamente, come in Priscilla: Balaam (v.) o Isaia (v.), Daniele (v.), Giona (v.), e i due ultimi spesso negli altri cimiteri, in Domitilla anche Michea (v.), e gli stessi nei sarcofagi cristiani dove con Daniele compare talvolta anche Abacuc. In gruppo la serie più notevole è quella musiva della chiesa di S. Apollinare Nuovo a Ravenna, dove i 16 p. appaiono al di sopra dei martiri tra le finestre sulle pareti della navata maggiore, sotto l'immagine di vecchi dignitosi, di marcata e maestosa fermezza morale: essi tengono nelle mani rotoli con scritte, attributo ripetuto nella iconografia posteriore. Da notare che in questi musaici le teste dei p. sono ornate da aureole; tale usanza, stabilitasi nell'arte bizantineggiante, sparirà nell'arte dell'occidente europeo, dove il nimbo verrà riservato solo ai santi. Più tardi i 16 p. appaiono nei musaici del monastero greco di Dafni (v.).

Una completa serie di p. secondo i concetti bizantini è stata affrescata nella seconda metà dell'XI sec. nella chiesa di S. Angelo *in formis*, al di sopra delle colonne sulle pareti laterali della navata centrale e nella chiesa contemporanea di S. Pietro *ad montes* presso Caserta Vecchia. Il sec. XII porta le raffigurazioni dei p. nei musaici della chiesa della Martorana, negli affreschi della Cappella Palatina a Palermo, nel sottotetto di S. Paolo a Spoleto (fine XII sec.) e nel transetto di S. Maria Maggiore a Roma; nei musaici nella cupola sopra l'altare maggiore nella basilica di S. Marco a Venezia. Della prima metà del sec. XIII si hanno i musaici del soffitto nella scarsella del Battistero fiorentino, dove tra otto personaggi del Vecchio Testamento si vedono anche i quattro p. maggiori (Geremia, Ezechiele, Daniele ed Isaia); i dodici minori sono raffigurati invece, pure in musaico, sull'arco che si alza tra la scarsella e l'ottagono del Battistero. Nell'arte lombarda nei secc. XII-XIII, sculture raffiguranti i p. adornano i portali delle chiese, come, p. es., nelle incorniciature intorno alla porta maggiore del duomo di Modena e nel battistero di Parma, opera di Benedetto Antelami del 1196.

In Francia i p. furono dipinti nel sec. XI nella cappella delle « Grottes de Jonas » presso St-Pierre Colamine (Puy-de-Dôme; M. Thibout, *Les Grottes de Jonas et les peintures murales de leur chapelle*, in *Cahiers archéolog.*, 2 [1947], pp. 115-28 e tavv. 15-19) a St-Martin du Vic presso Nohant-Vicq (Indre) all'inizio del sec. XII (J. Hubert, in *Congrès archéol. de France*, Bourges 1931, pp. 556-576), a St-Aignan-de-Brinay (Cher) nel sec. XII (P. Deschamps - M. Thibaut, *La peinture murale en France. Le Haut moyen âge et l'époque romane*, Parigi 1951, pp. 117-118); a Notre-Dame-la-Grande di Poitiers nel XII sec. (*ibid.*, pp. 64-65, 69-71, 94; P. Deschamps, *Les peintures du choeur de Notre-Dame-la-Grande de Poitiers*, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et belles lettres*, 1949, pp. 288-293); e a St-Savin-sur-Gartempe (Vienne) alla fine del sec. XI (P. Deschamps - M. Thibout - A. Grabar, *Observations sur les fresques de St-Savin-sur-Gartempe*, in *Cahiers archéolog.*, 4 (1949), pp. 135-47; P. Deschamps, *La date des peintures de St-Savin-sur-Gartempe*, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1949, pp. 73-80; id. - M. Thibout, *La peinture murale en France*, pp. 71-86).

Diverse cattedrali gotiche della Francia, vicino ai portali portano sculture in tutto tondo con l'intera serie dei p. come a Bourges, a Chartres e a Reims in Francia; un magnifico esemplare di questo genere, databile forse alla fine del sec. XIV, adorna il portale principale del duomo di Strasburgo; in Germania a Bamberga.

I p. sono spesso rappresentati nei codici miniati: dal « Codex Sinopensis » a quelli di Catalogna; dalla Bibbia della Certosa di Calci, ora a Pisa, a quella della Bibl. Palatina di Parma, proveniente dal Monastero di S. Valentino presso Amelia, dalla bibbia di Todi a quella di S. Maria « ad Martyres » e all'altra di S. Cecilia in Trastevere, tutte e tre oggi nella Bibl. Vaticana (Vat. lat. 10405, Vat. lat. 12958 e Barb. lat. 587).

A Pisa nel pulpito di Nicola Pisano; a Rimini, nel tempio malatestiano, Agostino di Duccio li rappresenta con le sibille, il Pinturicchio nelle Sale Borgia in Vaticano, il Perugino nelle sale del Cambio. Nella pittura italiana del tardo medioevo è da constatare un frequente uso di raffigurare alcuni p. in minuscole dimensioni, nelle cuspidi dei polittici gotici: così nel polittico di Duccio (Galleria di Siena). Nella *Maestà* invece dell'Opera del duomo

sei p. sono stati dipinti nella predella (quattro dei quali si conservano tuttora nell'Opera del duomo di Siena e due nel Museo dell'imperatore Federico a Berlino).

Fortemente caratteristici sono i p. affrescati da Pietro Cavallini in S. Maria Donna Regina a Napoli e da un anonimo maestro emiliano alla metà del sec. XIV sulle pareti dell'aula capitolare nell'abbazia di Pomposa. In uno spartimento del soffitto nella cappella di S. Brizio, nella cattedrale di Orvieto, il Beato Angelico, aiutato da Benozzo Gozzoli, affrescò nel 1447 il gruppo di tutti i sedici p., indicandoli con la scritta: « Prophetarum laudabilis numerus ». Oltre a ciò abbiamo della mano dell'Angelico la raffigurazione di 9 p. che adornano l'incorniciatura della mirabile Crocifissione, affrescata nella sala capitolare del convento di S. Marco a Firenze. Dodici statue di p., scolpite da diversi maestri del tardo medioevo e del Rinascimento, sono sulla facciata della stessa cattedrale di Orvieto; abbinate, si reggono ai lati del rosone. Pure sulla facciata del duomo di Siena, intorno al rosone, stanno le figure di tutti i p., insieme con quelle di diversi altri personaggi del Vecchio Testamento.

Jacopo della Quercia collocò cinque p. negli spartimenti del tabernacolo del fonte battesimale nel S. Giovanni di Siena. Così, Lorenzo Ghiberti raffigurò alcuni p. nei fregi verticali della sua seconda porta del Battistero fiorentino. Tuttavia, la più famosa raffigurazione dei p. è indubbiamente quella di Michelangelo, il quale ne collocò sette (Giona, Geremia, Ezechiele, Gioele, Zaccaria, Isaia, Daniele) sulla vòlta della Cappella Sistina, intercalandoli con 5 sibille. Tra i p. dipinti sui pilastri della chiesa di S. Agostino a Roma, solo Isaia è della mano di Raffaello (1512); gli altri sono stati aggiunti, nella metà dell'Ottocento, da Pietro Gagliardi. Pure i p. nella chiesa di S. Maria della Pace a Roma, affrescati al di sopra delle 4 sibille di Raffaello, non si devono a lui, ma forse al suo primo maestro Timoteo Viti. Statue marmoree dei 4 p.: Isaia, Ezechiele, Mosé, Davide, decorano il piedestallo della colonna dell'Immacolata Concezione in Piazza di Spagna a Roma, elevata (1856) secondo il progetto di L. Politi.

BIBL.: M. Seppet, *Les prophètes du Christ*, in *Biblioth. de l'Ecole de Chartes*, 38 (1877); F. X. Kraus, *Gesch. der christl. Kunst*, 2 voll., Friburgo 1897-1908; W. Neuss, *Die Katalan. Bibelillustration*, Bonn 1922, p. 84 sgg.; E. Mâle, *L'art religieux en France au XII[e] siècle*, I, 2ª ed., Parigi 1924, p. 141 sgg.; II, 5ª ed., ivi 1923, p. 160 sgg.; III, 1922, pp. 248-53; K. Künstle, *Die Ikonographie der christl. Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928.

Enrico Josi - Witold Wehr

III. I P. SECONDO L'ETNOLOGIA. – L'etnologia religiosa parla di p. e di profetesse, cioè di persone che predicono gli eventi futuri, affermando di conoscerli attraverso una rivelazione personale e diretta di Dio o degli spiriti, o di un determinato spirito. Questo fenomeno molto complesso è stato ridotto dagli etnologi evoluzionisti ad un fenomeno morboso e patologico.

P. es., il Tylor, l'autore classico dell'evoluzionismo etnologico, considera la profezia, come pure l'estasi, le visioni e altre simili manifestazioni religiose sia pagane che cristiane, un effetto dello stato di depressione, o di sovreccitazione, prodotto in una persona da un lungo ed estenuante digiuno, o dall'uso di narcotici, o da pratiche che producono gli stessi effetti, come l'allucinazione. Come prova di questa sua teoria, il Tylor porta esempi più o meno arbitrariamente desunti da certi popoli dell'America settentrionale (Ogibwa, Pellirosse, Abiponi, di Haiti, degli Zulù, dei Malesi, degli Yogi dell'India, dei Greci, dei Romani e persino dei cristiani. Riguardo al cristianesimo si riferisce particolarmente alle descrizioni mediche relative alle scene provocate da fanatici durante il periodo del risveglio religioso in Inghilterra, Irlanda e in America « nel seno del protestantesimo ». Il Frazer è giunto poi a tale esagerazione a proposito dei primitivi da dire che « il selvaggio, incapace di fare differenza tra le visioni del sogno e le realtà dello stato di veglia, confonde l'apparizione di un morto durante il sonno con la presenza reale di uno spirito ».

Queste teorie evoluzionistiche, che concepiscono lo sviluppo della civiltà umana in un modo uguale, unilineare, dal più basso, semibestiale, al più alto, dall'inferiore al superiore, sono state dimostrate false dall'etnologia (v.) moderna; e l'affermazione del Frazer, in particolare è stata già criticata dal Lévy-Brühl, in modo sottile e irrefutabile; e il Durkheim, fondandosi sul Codrington e Howitt, aveva già notato dei primitivi australiani: « I Dieri distinguono tra ciò che considerano una visione e un semplice sogno. Questo è chiamato *apiccia*, è una pura immaginazione ».

Si deve poi distinguere la profezia dalla divinazione. Questa presenta la rivelazione delle cose future od occulte in svariati modi, tra i quali tien conto anche dei sogni (v. DIVINAZIONE). Ora il sogno può anche rientrare nella profezia, se la rivelazione delle cose future non è desunta dall'oggetto sognato, ma durante il sogno si ha la rivelazione personale diretta, ciò che propriamente distingue la profezia. Il Tylor non ha compresa la grande e intrigata complessità del profetismo, perché lo ha voluto ridurre ad una manifestazione morbosa e non ha saputo distinguere i fenomeni morbosi da quelli che non lo sono affatto. Trattandosi poi del cristianesimo, il Tylor avrebbe dovuto sapere che la Chiesa cattolica ha la possibilità di giudicare i veri dai falsi fenomeni mistici, e che la teologia cattolica dà buone regole al riguardo (v. bibl.). Presso i popoli primitivi, pur tanto vari di cultura, si osservano dei fatti di profetismo, che non sono in relazione con il digiuno, ma con la preghiera. Basti citare l'esempio raccontato da K. Rasmussen, che ne fu parte e testimonio quando gli Eschimesi delle Terre Brulle (*Borren Ground*) dell'America settentrionale gli vollero fare una festa d'addio. Durante la festa fu annunziato ché la profetessa Kinalik voleva invocare Sila, l'Essere Sommo per ottenere al partente un buon viaggio e la protezione contro i pericoli. Quando questa tornò in sé dal concentramento di tutte le sue forze per escogitare ed implorare qualche cosa di buono in favore di colui che stava per mettersi in viaggio, ed ebbe riacquistata la sua espressione normale, con un aspetto ilare e radioso, essa raccontò, dice il Rasmussen, che il Grande Spirito l'aveva esaudita e che tutti i pericoli sarebbero stati lontani dalla sua vita, e tutte le volte che avrebbero avuto bisogno di carne, avrebbero trovate cacce fortunate.

Dalle importanti informazioni date a Schoolcraft da Chingwauk, capo algonchino versato nelle tradizioni mistiche e lettore ammirabile dei geroglifici del suo popolo, il Tylor, che pure le riporta, poteva dedurre che anche i primitivi pretendono garanzie, pongono determinate condizioni prima di credere ad un p. ed alle sue profezie. Il Chingwauk riferisce tra l'altro che il p. comincia ad esercitare le sue forze in segreto, badando di non aver presso di sé che un solo confidente, la cui testimonianza è necessaria in caso di riuscita. Poi disegna e simbolizza su scorza o su altra materia le figure dei suoi sogni o delle sue rivelazioni e passa spesso un inverno intero a stendere così il catalogo delle sue principali rivelazioni. Se ciò che egli ha predetto si verifica, il confidente si affretta a dirlo e ci si riporta al detto catalogo come prova del suo talento e della sua facoltà profetica. Finalmente comunica i suoi *Kee-Kee-Wins*, o il tracciato dei suoi sogni, agli anziani della tribù, che si riuniscono per esaminarli, perché la nazione tutta intera crede alle sue rivelazioni. Gli anziani finiscono ordinariamente per dare la loro approvazione e per dichiarare che l'impetrante è dotato del dono della profezia, che egli è pieno di sapienza e che può influenzare le opinioni del popolo.

La figura del p., inoltre, è molto complessa: ordinariamente è anche indovino, esorcista, medico, mago, invocatore. Nell'antica Cina feudale, p. es., esistevano dovunque sciamani e sciamane, che si possono chiamare anche maghi e maghe (*wu* e *wu-nü*). Essi avevano un posto importante nella vita religiosa del popolo; erano considerati come intermediari con il mondo degli dèi e degli spiriti. Di un mago dello Stato di Cheng si dice non solo che sapeva predire perfino il giorno di durata della vita di coloro che l'interrogavano, ma anche guarire malattie e che conosceva ciò che era fasto e ciò che era

nefasto. Nelle differenti stagioni dell'anno le sciamane (*wu-nü*) dovevano scacciare le emanazioni pestilenziali e le cattive influenze e fare libazioni. Quando una grande calamità infieriva nel paese esse cantavano, piangevano e domandavano la cessazione del flagello. Gli sciamani si riunivano insieme al loro capo e nel caso di una grande siccità eseguivano danze per ottenere la pioggia.

È interessante notare che la potenza che possiedono, o credono di possedere i maghi, viene attribuita ad un patto da loro stretto con uno spirito che li assiste, che anche si trova nella formola d'invocazione dello spirito, come ha rivelato il Leroy, un'analogia sorprendente con civiltà disseminate sulla superficie del globo. La supplica del mago dei Fan dell'Africa occidentale comincia sempre con la rinnovazione del patto: « Spirito, tu che sei il mio Signore ed al quale io mi sono dato, spirito forte e potente, sono io che ti chiamo ». Ecco la formola che usava in presenza del p. Huc un mago tibetano: « Io ti conosco, tu mi conosci. Orsù vecchio amico, fa ciò che ti domando. Porta l'acqua e riempi il vaso che ti presento. Riempi un vaso di acqua, che cosa è ciò per la tua grande potenza? So che tu fai pagare molto caro un vaso di acqua, ma non importa; fa ciò che ti domando e riempi questo vaso che ti presento. Più tardi canteremo insieme. Nel giorno stabilito tu prenderai ciò che ti tocca ». La stessa credenza si ritrova presso i maghi europei.

La rivelazione del futuro fatta dallo spirito cui è legato il mago avviene in diverse maniere, di cui si trovano copiose relazioni e nei libri di viaggio di esploratori e nelle relazioni dei missionari; generalmente le rivelazioni accadono dopo un periodo di grida, schiamazzi, colpi di strumenti, ecc.

Presso gli antichi Cinesi, sotto la dinastia dei Chou (1122-1259 a. C.), i maghi e le maghe, come ha rilevato il Maspero, entravano in relazione con gli spiriti attraverso una vera ossessione, per cui spesso erano chiamati anche ossessi (*ling-pao*); lo spirito discendeva in loro, sicché « il corpo era (quello) della maga, ma il cuore era (quello) del dio ». Era egli che parlava per la loro bocca, come dichiarò alla fine di una prima apparizione l'anima di un principe al suo vecchio cocchiere: « Tra sette giorni al lato del nuovo recinto (di *k'ü-wu*) vi sarà una maga e voi avrete un'intervista con me ». Talvolta lo spirito non si contentava di parlare, ma agiva per mezzo del suo mago, come fece quello spirito affamato (*li*) che furioso della poca cura che il priore, incaricato delle offerte alle anime senza posterità di Ku di Kuan, usava nel compiere i doveri della sua carica, s'impossessò improvvisamente di un medium e gli fece ammazzare il priore sull'altare a colpi di bastone. Prima dell'evocazione dello spirito l'antica maga cinese si purificava, lavandosi il viso e il corpo con acqua di erbe speciali, e si rivestiva di magnifici abiti. Quando le offerte erano pronte, essa inviava la sua anima a ricercare la divinità e la conduceva con essa per assistere al sacrificio, mimando questo viaggio con una danza accompagnata dalla musica e dal canto.

Da quanto è stato detto, è facile farsi un'idea della complessità del fenomeno profetico. Bisogna giudicare caso per caso e vedere quanto vi è di naturale, preternaturale o soprannaturale, quanto di morbosità o di astuzia. L'etnologia elenca tanta diversità di fatti profetici, da non potersi in nessun modo giudicare semplicemente come fatti morbosi, alla maniera del Tylor. Presso gli Ebrei, poi, i *nābhî'* richiamano alla mente sotto certi aspetti i dervisci e certe manifestazioni di alcune confraternite musulmane. I *nābhî'* sono stati detti p. volontari e giustamente distinti dai p. di vocazione; questi inoltre sono figure tanto caratteristiche da non potersi ridurre ad alcuna figura di p. conosciuto presso gli altri popoli.

BIBL.: E. B. Tylor, *La civilisation primitive*, trad. franc., I, Parigi 1876, p. 142 sgg., II, ivi 1878, p. 527 sgg.; A. Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques. Traité de théol. mystique*, 2 voll., ivi 1923; H. Maspero, *La Chine antique*, ivi 1927, pp. 195-97 sgg.; O. Leroy, *La raison primitive. Essai de réputation de la théorie du prélogisme*, ivi 1927, pp. 141 sgg., 148 sgg., 161 sgg.; G. Schmidt, *L'anima dei primitivi*, Roma 1931, p. 67 sgg.; A. Anwander, *Die Religionen der Menschheit*, Friburgo in Br. 1949, pp. 119, 195, 238, 254, 281; F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, 3 voll., Friburgo in Br. 1951, v. indice alla fine del vol. I.
Luigi Vannicelli

PROFITTO. - S'intende generalmente con questo termine il provento netto dell'imprenditore, correlativo dell'interesse che spetta al capitalista, e del salario dovuto al lavoratore. Detto provento comprende d'ordinario: *a*) l'interesse del capitale, se l'imprenditore è anche tra i finanziatori dell'impresa; *b*) il giusto compenso per la sua opera di dirigente e di organizzatore; *c*) infine un ragionevole premio per i rischi dell'impresa. Quasi sempre, dopo detratti questi elementi, resta ancora un residuo, talvolta ingente, che è il p. vero e proprio, oggetto di polemica sociale per la sua discussa legittimità.

Si tratta di uno di quegli istituti economici che non rivestono un valore assoluto di necessità, ma vivono fintantoché hanno una funzione sociale da compiere: dopo di che più o meno tranquillamente scompaiono. Soltanto l'abuso li rimette violentemente in discussione nei momenti difficili, senza peraltro risolverli appunto a causa del loro valore relativo. E l'abuso, nel caso del p., può dirsi quasi normale: *a*) sia per l'istinto speculativo che ispira ed anima chiunque si dedica al commercio o all'industria, e per l'eccessiva avidità di alcuni; *b*) sia perché gli imprevisti della concorrenza, della burocrazia, della politica e dello stesso progresso industriale, e la conseguente paura di perdere, portano ad esagerare in accantonamenti e in misure prudenziali; onde, una volta depurato il provento imprenditoriale dei suoi legittimi componenti calcolati in equa misura, resta quasi sempre un residuo che non ha una sua particolare e precisa giustificazione, ma che nell'attuale stadio di civiltà economica costituisce la molla principale e lo scopo quasi unico dell'iniziativa e del progresso (v. SPECULAZIONE).

Il motivo polemico che vede nel p. industriale l'ostacolo all'accrescimento dei salari, non ha una solida consistenza: è sufficiente confrontare il p. annuo complessivo di tutte le industrie con la somma dei salari pagati nell'anno, per constatare come il rapporto sia assai modesto, aggirandosi intorno al 10 per cento. Sicché l'abolizione violenta del p. industriale, mentre non modificherebbe in misura sensibile le condizioni salariali degli operai, non compenserebbe il danno di una mortificata iniziativa privata (v. TORNACONTO).

Il p. rappresenta inoltre un risparmio assolutamente necessario per la continuità e il progresso della produzione: risparmio che nella sua quasi totalità va ad alimentare vecchie e nuove industrie, e che il lavoratore, oggi, assai difficilmente accumulerebbe per impiegarlo nello stesso modo. Nel p. è pertanto da riconoscere il superfluo che deve tornare ai poveri, cioè a coloro che non hanno potuto risparmiare, ma hanno reso possibile il risparmio (v.).

Il p. non è quindi, di per sé, immorale o dannoso per l'economia: ma può diventarlo per la misura, la provenienza o la destinazione: in quanto vi sono p. onesti e disonesti, derivanti da abilità e da minori costi di produzione rispetto ai massimi che determinano i prezzi di mercato, ovvero da contingenze commerciali transitorie; p. che nasce da espedienti protettivi (v. PROTEZIONISMO) e p. di monopolio ogni qualvolta un prezzo d'imperio viene imposto da un imprenditore unico produttore di una merce o unico prestatore di un servigio, oppure da un sindacato industriale (*trust*, cartello, ecc.) che raccoglie tutti i produttori di quella merce o prestatori di quel servigio.

Il p. va naturalmente riducendosi, limitato dalla concorrenza, al pari dell'interesse dei prestiti (v. INTERESSE), e potrà anche scomparire in una società finalmente acquetata di passioni e di paure: ma non v'ha dubbio che la sua abolizione per vie diverse da quelle economiche provocherebbe il disordinato arresto dell'iniziativa industriale, rendendo fatale e necessario di surrogarla con l'iniziativa di Stato (v. SOCIALIZZAZIONE).

L'accusa marxista, che il p. provenga da un'ingiusta decurtazione dei salari, non ha consistenza: in quanto il p. nasce da situazioni che si concretano, senza alcuna garanzia di continuità, all'infuori e dopo del processo produttivo, quando i salari liberamente convenuti sono stati già pagati, e il costo di produzione accertato. Suol dirsi perciò che il p. è un elemento del prezzo, e non del costo. Nel regime sovietico, del resto, il p. nelle aziende industriali non è affatto abolito: soltanto, esso viene incamerato dallo Stato e in parte erogato in assistenze sociali.

I tempi moderni hanno però posto all'ordine del giorno un'equa ripartizione del p. tra tutti i fattori della produzione (v. SALARIALE, REGIME): particolarmente perché assai spesso esso dipende da fortunate contingenze di natura commerciale o politica, sulle quali non hanno peso il lavoro, l'intelligenza o comunque il metodo degli imprenditori, e senza alcun nuovo rischio per i medesimi. Realizzare una tale ripartizione, o compartecipazione dei lavoratori agli utili delle aziende, è il compito attuale non solo dei sociologi, ma soprattutto degli stessi imprenditori, o almeno di quelli che a una coscienza cristiana e sociale uniscono uno spirito pratico e lungimirante, e senza attendere imposizioni legali, sempre pesanti e imperfette, segnano con le loro coraggiose iniziative anche questa nobilissima via di progresso (v. U.N.I.A.P.A.C.).

BIBL.: A. Graziani, *Saggio sulla teoria del p.*, Milano 1887; J. B. Clark, *The distribution of wealth*, Nuova York 1900; E. Lorini, *Il p.*, Roma 1901; G. Del Vecchio, *Untersuchungen zur Theorie des Unternehmergewinnes*, in *Die Wirtschaftstheorie der Gegenwart*, Vienna 1928; id., *Lezioni di economia applicata*. II. *Dinamica economica*, Padova 1937; A. Graziadei, *Cos'è il marxismo?*, Roma 1947; W. Röpke, *Spiegazione economica del mondo moderno*, Milano 1949. Mario Baronci

PROFUMO, ATTILIO. - Archeologo e storico, n. a Genova nel 1859, m. a Roma nel 1945.

Studiò dapprima architettura a Napoli, poi trasferitosi a Roma si dette agli studi storici, fu segretario di redazione del periodico *Il Bessarione*, prese parte quale vice segretario al II Congresso internazionale di archeologia cristiana in Roma nel 1900. È autore dell'ampio volume *Le fonti ed i tempi dell'incendio neroniano*, Roma 1905; fu presidente del Comitato direttivo del periodico *Studi romani* dove pubblicò *Un battistero cristiano dell'anno 140 ca.* (1 [1913], pp. 71-160) tentando riconoscere nella cosiddetta Cappella greca, in Priscilla, una sala eucaristica alla quale sarebbero stati ammessi i neofiti battezzati ivi presso. Nello stesso periodico è *Una nota alla lettera del 177 delle Chiese di Vienna e Lione* (2 [1914], pp. 121-34) e su *La memoria monumentale « in catacumbas » degli apostoli Pietro e Paolo* (2 [1914], pp. 415-70). Nel 1916 apparve il suo studio su *La memoria di S. Pietro nella regione Salario-Nomentana* (in *Römische Quartalschr.*, 21 *Supplementheft*, Roma 1916) con analisi della *Passio Marcelli* e dei *Gesta Liberii* e la proposta di riconoscere nelle cattedre del « coemeterium maius » un carattere liturgico. Fu membro della Pont. Commissione di archeologia sacra e della Pont. Accademia romana di archeologia. Enrico Josi

PROGRESSO. - Senza riferimento a particolari attività (p. economico, spirituale, industriale, giuridico, ecc.), la parola riassume correntemente due concetti convergenti: la incessante conquista di verità scientifiche e pratiche; il raggiungimento di maggiori comodità e di più esteso automatismo nella vita degli uomini, onde questi, gradualmente sollevati dai lavori più pesanti e dalle preoccupazioni di maggiore fastidio, possano dedicarsi a forme più elevate di attività e di godimento.

A differenza del concetto più completo e solenne di civiltà (v.) con il quale viene spesso confusa, l'idea di p., almeno nella comune accezione del termine, riguarda soprattutto la soddisfazione di necessità e aspirazioni pratiche, e non la visione integrale della vita, del mondo e del destino degli uomini. Perciò, mentre le civiltà nascono, si sviluppano e si spengono, e si può parlare di crisi e di involuzioni della civiltà, il p. è unico e indefinito. Esso è un elemento della civiltà, ben lungi dall'esaurirla: nei secoli, però, che vanno dal razionalismo al materialismo, la confusione fra i due è stata così intima, che nel reagirvi si è posto talvolta il p. in contrasto con la civiltà ed alcuni, anche cattolici, per difendere la civiltà credettero di doversi scagliare contro il p., reso responsabile di squilibri in realtà imputabili soltanto allo sfasamento tra p. scientifico e p. morale.

Per tale sfasamento hanno sofferto due settori vitali della civiltà; quello morale e quello economico, rimasti ambedue arretrati e trascurati di fronte ai successi e alle seduzioni del p. scientifico e industriale. Non manca, anzi, chi afferma un netto regresso morale, giudicando da alcune persistenti manifestazioni di immoralità e di insensibilità, particolarmente legate ai fenomeni della guerra e della grande politica internazionale; e un regresso economico, sulla base degli attuali ordinamenti, assolutamente inadeguati alle reali necessità di scambio (v.).

Non v'ha dubbio che il p. scientifico e tecnico, da solo, materializzi la vita e ponga una crescente potenza di bene e di male, quindi una crescente responsabilità, nelle mani di uomini dei quali contemporaneamente non rafforza il carattere e deprime le virtù: sottopone inoltre la vita sociale a forze centrifughe, e perciò disgregatrici, quali l'edonismo e la divisione del lavoro (unilateralità, concorrenza, rivalità, spirito di lotta e di sopraffazione), senza riuscire a neutralizzarle con equivalenti forze centripete quali la carità, una morale omogenea e un ordinamento economico che alla divisione del lavoro produttivo opponga la concentrazione del lavoro di scambio (v.).

Al deficiente p. morale ed economico si deve l'eccessiva fiducia nella forza in genere e nella forza politica in particolare, diffondendosi la convinzione che ogni problema della vita associata diverrebbe facilmente risolubile, pur senza studio e senza esercizio di virtù, quando si disponesse delle leve del potere politico. Di qui l'arrembaggio al governo e il generale orientamento, nelle questioni sociali, verso soluzioni di forza: e di qui l'ingigantirsi e l'aggrovigliarsi di problemi derivati e secondari, quali sono in realtà i cosiddetti problemi sociali e politici, i quali, considerati invece come principali, appaiono insolubili nell'àmbito della razionalità.

L'ineguale ritmo del p. nei vari settori e direzioni, e l'ineguale capacità di assimilazione da parte di individui, classi e popoli, fanno sì che il p. scientifico, e la cultura che ad esso unicamente si ispira, disturbino i più lenti processi evolutivi del pensiero riflesso, delle coscienze, delle consuetudini e dei sistemi d'interessi: onde, scatenando gli appetiti prima di avere i mezzi idonei per soddisfarli, sono stati talvolta occasione e strumento di lotta, fonti di ingenui entusiasmi e di feroci illusioni.

Soltanto un p. integrale, corredato di carità generosa e intelligente, può salvare l'equilibrio e la pace.

BIBL.: mancano studi sullo sviluppo dell'idea di p.: ma la storia delle scienze e delle applicazioni scientifiche istruisce efficacemente circa la meccanica di tale sviluppo e le forze d'inerzia che vi si oppongono. Istruttivo, nonostante il grosso materialismo storico: C. Dawson, *Progrès et religion*, Parigi 1935; A. Ribard, *La prodigiosa storia dell'umanità*, Torino 1950. Mario Baronci

PROHÁSZKA, OTTOKAR. - Uno dei più grandi scrittori ungheresi del sec. XX, n. a Niytra il 10 ott. 1858, m. a Budapest il 2 apr. 1927. Compì gli studi a Roma, nel Collegio Germanico-Ungarico, e fu ordinato sacerdote nel 1881. Nel 1884 divenne professore di teologia nel Seminario di Esztergom, nel 1904 ebbe la cattedra di teologia dogmatica all'Università Pazmàny di Budapest e nel 1905 fu nominato vescovo di Székesfehérvàr (Alba Regia).

Membro, dal 1909, dell'Accademia delle scienze, dal 1920 al 1922 divenne socio dell'Assemblea nazionale degli oratori, poeti e scrittori ungheresi. Ardente fautore del movimento sociale, s'adoperò per una più equa ripartizione della ricchezza e particolarmente del latifondo in favore dei più poveri. Molto estesa fu la sua produzione a sfondo filosofico, teologico, storico e pastorale. Delle sue opere (25 voll., Budapest 1929, a cura di A. Schütz) le principali sono: *Dio e il mondo* (1890); *Terra e cielo*

(1901); *La concezione trionfale del mondo* (1903); *Verso le altezze* (1911); *L'anima della guerra* (1915); *Luce nelle tenebre* (1916); *Civiltà e terrore* (1918); *Sorgenti d'acque vive* (1927).

BIBL.: E. Némethi, *O. P.*, Budapest 1927; J. v. Lutter, in *Katholische Kirchenzeitung*, Salisburgo 1936, nn. 11-13; C. Greinz, s. v. in LThK, VIII, coll. 487-88; G. Maggi, *Un grande mistico ungherese : O. P.*, in *Tabor*, 5 (1950, II), pp. 357-66.
Vito Zollini

PROIBIZIONISMO. - Nel suo significato moderno, contraddistingue la legislazione tendente a proibire il consumo di bevande alcooliche mediante divieti di vendita e, talora, di produzione e trasporto allo scopo di affrontare i molteplici problemi, individuali e sociali, creati dall'intemperanza.

Ricorsero a tale metodo Australia, Canadà, Danimarca, Islanda, Norvegia, Nuova Zelanda, Russia, Sud Africa, Svezia e Turchia con forme più o meno radicali di p. La più completa e importante applicazione di tale metodo fu, tuttavia, quella compiuta dagli Stati Uniti d'America, che per 14 anni lo adottarono su scala nazionale (federale), dopo quasi un secolo di p. locale e nei singoli Stati.

La storia del p. americano risale al principio dell'800. Inizialmente si trattò di un movimento per la temperanza, condotto da numerose associazioni che, sorte soprattutto nella Nuova Inghilterra, richiamarono l'attenzione sulle spesso irreparabili sciagure provocate dall'abuso di alcoolici. Il movimento ebbe un'ispirazione e una guida prevalentemente religiosa : in questa sua prima fase, intese risolvere il problema dell'alcoolismo attraverso la rigenerazione personale. Ma gli scarsi risultati pratici ottenuti portarono verso un'altra direzione; quella di consolidare la propria organizzazione nell'àmbito dei singoli Stati e creare poi, nel breve giro di un ventennio, 1826-44, tre federazioni a carattere nazionale, servendosi della conseguente influenza politica per ottenere limitazioni e controlli legali della produzione e della vendita. Al peso e all'azione del movimento per la temperanza, in questa sua nuova fase, va attribuita una prima ondata di leggi proibizionistiche, adottate in diversi Stati verso la metà del secolo; ma in pochi anni esse vennero in gran parte abrogate, sia perché non sorrette da un'opinione pubblica concorde, sia perché i capi del movimento erano allora impegnati nella lotta contro la schiavitù; sia, infine, perché produttori e rivenditori erano riusciti a costituire un'opposizione organizzata.

Un partito proibizionista (1869) che, come tale, non ebbe influenza, e una unione femminile per la temperanza (1874), dopo la guerra civile, favorirono, nella penultima decade del secolo, una seconda ondata di leggi proibizionistiche in circa metà degli Stati della Confederazione, però soltanto in cinque il p. poté essere incorporato nelle rispettive costituzioni e in tre di essi solamente fu mantenuto dopo il 1903.

Il movimento cambiò tattica e scorgendo nelle taverne la causa prima dell'alcoolismo, si propose di ottenerne la soppressione. Nel 1893 sorse la *Anti-Saloon league*, che ottenne l'adozione su vasta scala di leggi proibizionistiche locali e la chiusura delle taverne in gran parte del territorio nazionale. L'iniziativa, tuttavia, risultò inefficace in quanto una comunità proibizionistica non riusciva a escludere le bevande proibite per legge se intorno altri centri le tolleravano. Di conseguenza, si ricorse nuovamente al p. statale, che venne applicato su vasta scala, particolarmente negli Stati del sud e dell'ovest. Inoltre, dato che anche il p. statale risultava insufficiente, cadendo il commercio interstatale sotto la giurisdizione del governo federale e non potendo, pertanto, lo Stato proibizionista esercitare alcun controllo sulle spedizioni effettuate da uno Stato non proibizionista direttamente al consumatore, il movimento si adoperò per ottenere l'intervento del governo federale e per far incorporare nella costituzione del paese una norma proibizionista. Si arrivò così, dopo una serie di misure sempre più restrittive, il 5 genn. 1920, al *XVIII amendment* della Costituzione, con cui il p. totale diveniva legge della Confederazione.

La battaglia intorno al p. divise profondamente il paese, prima e dopo l'approvazione del *XVIII amendment* : l'elemento rurale si mostrò incline ad adottare il p. volontariamente, mentre quello urbano vi si oppose, anche quando venne imposto per legge; i datori di lavoro ne furono validi sostenitori, vedendo in esso un coefficente di produttività, le classi operaie invece lo osteggiarono. Difficilissimo risultò, sin dagli inizi, imporre il rispetto della legge, soprattutto nelle città. La forte ostilità al provvedimento favorì l'opera dei *bootleggers* (contrabbandieri), pionieri del « gangsterismo », e creò spacci e taverne clandestine (*speakeasies*). Si ricorse alla distillazione o fermentazione diretta e con vere e proprie industrie clandestine si provvide alla costante richiesta di alcoolici. Persino le autorità, trovandosi alle prese con un compito troppo vasto, si dimostrarono disposte alla corruzione e finirono molto spesso per allearsi con i contravventori. Il p. non conseguì gli effetti sperati : ridusse il consumo di alcoolici presso i meno abbienti, ma non parve modificare in modo apprezzabile il consumo presso le altre categorie. L'opposizione al *XVIII amendment* per un decennio non approdò ad alcun risultato in quanto la prosperità economica del paese in quel periodo tornò a vantaggio delle forze proibizionistiche, che ne attribuirono parte del merito alla loro iniziativa, portando come prova l'aumento del risparmio, le ingenti somme incanalate verso acquisti di altro genere, il miglioramento della salute pubblica, la diminuzione di incidenti, ecc. Ma l'avvento della crisi economica segnò uno spostamento decisivo dell'opinione pubblica a favore della corrente anti-proibizionista. Si sostenne, tra l'altro, che l'industria alcoolica avrebbe costituito una ricca fonte di reddito per lo Stato. La campagna presidenziale del 1932 risolse la questione con la sconfitta del p., che venne abrogato il 5 dic. 1933. Il tentativo americano dimostrò che il problema dell'intemperanza, sia pure su scala collettiva o nazionale, resta problema di ordine morale e psicologico e quindi da risolversi con metodi di persuasione e terapia personale piuttosto che con recisi divieti imposti dalla legge.

BIBL.: E. H. Cherrington, *The evolution of p. in the U. S. of America*, Westerville 1920; J. A. Krout, *The origins of p.*, Nuova York 1925; A. Koller, *La production et la consommation des boissons alcooliques dans les différents pays*, Losanna 1925. Vari : *Standard Encycl. of the alcohol problem*, 6 voll., Westerville 1925-30; G. Schmölders, *P. im Norden*, Berlino 1926; D. L. Colvin, *P. in the U. S.*, Nuova York 1926; H. Feldman, *P.: its economic and industrial aspects*, ivi 1927; H. L. McBain, *P. legal and illegal*, ivi 1928; J. H. Wuorinen, *The p. experiment in Finland*, ivi 1931; C. Warburton, *The economic results of p.*, ivi 1932; H. W. Haggard e E. M. Jellinek, *Alcohol explored*, Nuova Haven 1942; V. Dabney, *Dry messiah*, Nuova York 1949; H. Asbury, *Great illusion*, ivi 1950.
Gabriele Musatti

PRO JUÁREZ, MIGUEL AGUSTÍN. - Gesuita, n. a Concepción del Oro (Zacatecas) il 18 genn. 1891, m., fucilato, a Messico il 23 nov. 1927.

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1911, dovette per motivo della persecuzione religiosa scatenata nel Messico, compiere tutti i suoi studi all'estero. Tornato sacerdote a Città di Messico nel 1926, vi esercitò tutti i ministeri possibili, travestito, ricercato dal governo, in mezzo ad avventure di ogni sorta. Finalmente, incolpato dell'attentato all'ex-presidente Obregón, fu dal presidente Calles fatto arrestare e nonostante la evidente innocenza, con solo un segreto ordine del tribunale militare, fu condannato alla fucilazione. Venerato da tutti come martire, dopo la sua morte, la sua tomba accoglie continuamente domande di grazie e lettere di ringraziamento per favori ottenuti. La causa di beatificazione è stata introdotta il l'11 genn. 1952 (AAS, 44 [1952], pp. 385-87).

BIBL.: A. Dragon, *Pour le Christ-Roi, M. A. Pro*, Montréal 1928: vers. it. Torino 1930; K. H. Riedel, *Der Gottesstreiter M. A. P.*, Friburgo in Br. 1935; vers. it. Roma 1939; A. Dragon, *Vie intime de p. Pro*, Montréal 1940; vers. it. Torino 1941.
Celestino Testore

PROKOPOVIČ, FEOFAN (TEOFANE). - Ecclesiastico e politico, consigliere di Pietro il Grande, ante-

signano dell'indirizzo protestantizzante nella Chiesa e teologia russa, n. a Kiev l'8 giugno 1691, m. l'8 sett. 1736.

Nato da genitori acattolici, formatosi a Kiev nell'Accademia ecclesiastica, studiò in Polonia, si fece cattolico, entrò nell'Ordine di S. Basilio e continuò gli studi (lettere e poi teologia) a Roma nel Collegio Greco di S. Atanasio. Tornato in patria, abbandonò la fede cattolica, d'ora innanzi deciso avversario di ogni cosa cattolica, sia nella scienza che nella vita. Nel 1707-11 insegnò nell'Accademia di Kiev poetica, retorica e teologia. Scrisse per gli alunni la tragicommedia *Vladimiro* (a scopo di « illuminazione » contro la superstizione). Nel 1711 divenne igumeno e rettore dell'Accademia. Fu poi chiamato come predicatore e pubblicista da Pietro a Pietroburgo (1716), nominato arcivescovo di Pskov (1718), consigliere e principale aiutante di Pietro nella « riforma » della Chiesa russa, cioè nel soggiogarla allo Stato. Passarono per le mani del P. tutti gli atti importanti di legislazione ecclesiastica. Presto diventò membro principale del Sinodo. Nel 1719-20 compose, insieme a Pietro, il « Regolamento ecclesiastico » e nel 1725 passò come titolare alla sede arcivescovile di Novgorod. Dopo la morte dello Zar (1725), al quale era sinceramente devoto, di cui elogiava anche nelle prediche le riforme e su cui scrisse encomi, la situazione per P. cambiò; ma poi con Anna Ivanovna (1730-40) ebbe di nuovo il sopravvento, adattandosi però e diventando da progressista illuminato piuttosto conservatore. Come teologo P. è il padre della teologia sistematica russa; separò la teologia dogmatica da quella morale. Amico dei teologi luterani tedeschi, introdusse nella teologia russa una dottrina protestantizzante, specie riguardo alla S. Scrittura come unica fonte della Rivelazione e alla giustificazione con la fede sola.

Scrisse in latino 8 trattati teologici, vagheggiando un corso completo, ma lasciandolo incompiuto. I trattati (eccetto il n. 8, scritto nel 1716) furono corretti, completati e pubblicati da altri. Prima edizione completa : *De processione Spiritus Sancti* (Gotha 1772); *Introductio in theologiam* (Königsberg 1773); *De Deo* (ivi 1774); *De Trinitate* (ivi 1775); *De creatione et providentia* (ivi 1775); *De homine innocente* (Mosca 1776); *De homine lapso* (ivi 1776); *De gratuita peccatoris per Christum iustificatione* (Breslavia 1779). La seconda edizione completa, curata da S. Mislavskij, in 3 voll., fu pubblicata a Lipsia negli anni 1772-84 (il vol. III fu aggiunto dal Mislavskij secondo l'idea del P. delineata nei prolegomeni, e compilato da autori protestanti). Nella divisione della teologia dogmatica il P. dipende dal teologo luterano I. E. Gerhard (*Methodus studii theologici*, Iena 1654). P. adottò gli scolastici protestanti, invece dei cattolici, contro i quali, specialmente s. Tommaso e s. Roberto Bellarmino, si trovano nelle sue opere frequenti insulti. Successori nella sua teologia il P. non ebbe che dalla seconda metà del Settecento.

Scrisse altre opere teologiche, sia in latino sia in slavo, tra le quali : *De iugo intolerabili* (1712 : sulla controversia di Paolo e Barnaba con i giudaizzanti); *Apologia fidei* (su 12 questioni controverse); *Apologia sacrarum reliquiarum* (in contrasto con le solite vedute del P.); *Prima istruzione per i bambini* (1720 : slavo, un catechismo reso obbligatorio dallo Zar nel 1722, con sillabario; contiene i 10 comandamenti, il *Pater*, il Simbolo della fede, le 9 Beatitudini; è luteranizzante: ad es., contrario al culto delle immagini); *Libretto sui matrimoni misti* (pubbl. nel 1721 dietro ordine dello Zar, per la libertà religiosa della parte non « ortodossa); *Breve istruzione cristiana* (slavo; in forma di dialogo, per il giovane zar Pietro II); *Disquisizione storica sul potere degli imperatori cristiani* (Pietroburgo 1721, slavo, difende il cesaropapismo del *Regolamento ecclesiastico*); *La vera giustificazione dei cristiani rettamente battezzati col Battesimo di infusione* (1724; slavo); *Sulla menzione dei nomi dei patriarchi d'Oriente negli Uffizi ecclesiastici* (da non farsi più nella Chiesa russa indipendente); *Orazioni e discorsi* (4 voll., Pietroburgo 1760-74); *Examen Concilii Florentini* (perduto; composto prima del 1714); *Storia ecclesiastica* (pure perduta); *Sull'Anticristo* (incompiuto : P. volle provare, come già prima certi protestanti, che il pontefice romano sia l'Anticristo).

Oltre al corso di teologia dogmatica, l'altra opera principale è il *Regolamento ecclesiastico*, di cui nota è l'edizione di C. Tondini (Parigi 1874), inserita in Mansi, XXXVII (traduzione francese fatta sul testo russo, con introduzione, note e con la traduzione latina stampata nel 1785 a Pietroburgo). Importante è la parte in cui si tratta dell'insegnamento nelle scuole, nelle accademie e nei seminari.

BIBL.: J. F. Samarin, *S. Javorskij e F. P. come predicatori* (in russo), Mosca 1844; I. A. Cistovic, *F. P. ed il suo tempo* (in russo), Pietroburgo 1868; P. O. Morozov, *F. P. come scrittore* (in russo), ivi 1880; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, I, Firenze 1911, p. 159 sgg.; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, I, Parigi 1926, p. 587 sgg.; H. Koch, *Die russische Orthodoxie im petrinischen Zeitalter*, Breslavia 1929; G. Florovskij, *Le vie della teologia russa* (in russo), Parigi 1937, p. 84 sgg. (ampia bibl. a p. 533 sgg.); J. Ledit-M. Gordillo, *Russie*, in DThC, XIV, coll. 330, 341, 351 sgg., 369; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, p. 327 sgg.

Bernardo Schultze

PROLE. - Da *proles*, è la figliolanza cioè il complesso dei figli, soggetto di diritti e di doveri nell'àmbito della famiglia. L'istinto naturale, che pone i rapporti tra genitori e figli su un piano di mutuo affetto, è sublimato dal precetto positivo divino che prescrive : « Onora tuo padre e tua madre affinché tu sia longevo sulla terra che il Signore Dio tuo ti darà » (*Ex.* 20, 12; *Deut.* 5, 16; *Eph.* 6, 2-3). Questo comandamento pone le basi del benessere della famiglia, che è augusta istituzione di Dio.

L'insieme dei rapporti tra genitori e figli è retto dalla virtù della pietà (v.). Sotto la voce « genitori » sono indicati i doveri e i diritti particolari dei genitori nei confronti dei figli; resta qui da dire dei doveri specifici dei figli verso i genitori e della condizione giuridica dei figli.

I. DOVERI DEI FIGLI. - 1. I figli devono ai loro genitori : *a*) amore, sia interno, sia esterno. Peccano perciò, anche gravemente, se odiano i genitori; se dimostrano di odiare i genitori in privato e più se in pubblico; se non li assistono nelle loro necessità spirituali e materiali; *b*) rispetto, che si deve dimostrare : con le parole, con i segni e con i fatti. La valutazione della gravità della colpa va fatta tenendo presente non solo la cosa in sé, ma anche le circostanze; *c*) obbedienza, in tutte le cose lecite e finché sottostanno alla loro potestà : in pratica finché stanno nella casa paterna e ricevono il vitto dai genitori.

Circa l'elezione dello stato : *a*) i figli per sé non sono tenuti a obbedire, se non in casi straordinari per pietà verso i genitori; *b*) debbono chiedere consiglio ai genitori se si tratta di contrarre matrimonio con questa o con quella persona, ma non sono tenuti a obbedire; *c*) se si tratta dell'elezione dello stato religioso o sacerdotale non è obbligatorio neppure chiedere consiglio e spesse volte non conviene. Circa l'elezione della professione, i parenti non possono imporsi ai figliuoli, per quanto sia utile per questi seguire i loro consigli.

Relazioni patrimoniali. Secondo il diritto di natura i figli, anche se minori, sono capaci di possedere e di acquistare beni che il padre avrà diritto e dovere, *ex pietate*, di amministrare nell'interesse dei figli, se questi, perché minori o altrimenti incapaci di agire giuridicamente, gli sono sottoposti. I beni appartenenti ai figli possono dividersi in due categorie : *a*) beni provenienti ad essi per trasmissione da parte di precedenti titolari, mediante donazione, eredità o legato; *b*) beni derivanti dal personale esercizio di un'arte, industria e in genere di un lavoro remunerativo. Sui beni di ambedue le categorie compete ai figli il dominio e di genitori non possono appropriarsene senza ledere la giustizia. Ma i figli a loro volta, in ordine a tali beni, possono avere obblighi verso i genitori,

obbligazioni che il diritto particolare e la consuetudine determinano più dettagliatamente.

II. Condizione giuridica della p. – 1. *Premessa.* – La dottrina cattolica circa la competenza rispettiva della Chiesa e dello Stato nei riguardi della determinazione dello stato della p. si può riassumere nei seguenti punti: *a*) che la p. nata da un matrimonio valido o putativo sia legittima, è un effetto inseparabile del matrimonio, e perciò regolato dal diritto divino e dal diritto canonico, non dal diritto civile; lo stesso dicasi per ciò che riguarda la legittimazione *per subsequens matrimonium*: *b*) quando la p. non sarebbe legittima in base a nascita in costanza di matrimonio, né sarebbe legittimata in seguito a legittimazione per susseguente matrimonio, sia la Chiesa che lo Stato hanno il potere di concederne altrimenti la legittimazione, con effetti più o meno pieni, ma limitatamente all'àmbito della loro rispettiva competenza, in modo cioè che lo Stato può concedere la legittimazione solo agli effetti civili, la Chiesa solo agli effetti canonici (salvi casi eccezionali, *propter bonum religionis*); *a fortiori*, perciò, lo Stato ha il potere di ammettere, sempre limitatamente agli effetti civili, non la vera legittimazione, ma il riconoscimento con effetti limitati.

2. *Diritto canonico.* – Per il can. 1114 CIC è figlio legittimo: *a*) chi è concepito (s'intende per opera del marito della madre) durante un matrimonio valido o putativo, anche se nato dopo lo scioglimento del matrimonio o dopo che il matrimonio ha perduto la qualità di putativo (cf., per questo, can. 1015 § 4); *b*) chi, pur essendo stato concepito fuori di matrimonio (cioè per opera di un uomo che non era, al tempo del concepimento, marito della madre), è nato quando il padre era unito in matrimonio valido o putativo con la madre (o forse anche quando tale matrimonio, contratto dopo il concepimento, era già sciolto e non era più putativo).

È figlio illegittimo quello che non è né concepito né nato da matrimonio valido o putativo. Anche illegittimo è il figlio se, pur essendo stato concepito durante il matrimonio valido o putativo, e quindi rientrando nel caso *a*, al tempo del concepimento uno dei due genitori fosse legato da professione solenne o da Ordine sacro, e fosse quindi illecito l'uso del matrimonio (anche se i genitori lo ignorassero).

Per determinare se taluno è stato concepito durante il matrimonio o no, e se è stato concepito per opera del marito della madre o per opera di altri, data la impossibilità quasi assoluta di prove dirette, soccorrono in molti casi le due presunzioni stabilite nel can. 1115, entrambe *iuris tantum*, la quali si completano a vicenda. La prima consiste in ciò che, chi nasce dopo 180 giorni dalla celebrazione del matrimonio (valido o putativo) e non oltre 300 giorni dalla cessazione della vita coniugale, si presume concepito per opera del marito della madre, ossia si presume figlio di questi. La presunzione viene meno solo se consti del contrario per prove evidenti, ossia se si dimostri l'impossibilità che il figlio sia stato concepito per opera del marito della madre (p. es., se tra i due coniugi non vi fu alcun atto coniugale durante il periodo compreso fra il trecentesimo e il centottantesimo giorno anteriore alla nascita del figlio). La seconda presunzione è una presunzione di legittimità a favore del figlio che nasce dopo 180 giorni dalla celebrazione del matrimonio e non oltre 300 giorni dalla cessazione della vita coniugale: in altre parole questo figlio si presume concepito durante il matrimonio e per opera del marito della madre, salvo prova contraria.

Il figlio nato nei primi 180 giorni dalla celebrazione del matrimonio non si presume né concepito durante il matrimonio né concepito per opera del marito della madre; dimostrato però il concepimento per opera del marito della madre (p. es., se questi lo riconosce come suo figlio), egli è ugualmente legittimo, rientrando nel caso *b* visto sopra. Parimenti il figlio nato oltre 300 giorni dalla cessazione della vita coniugale non si presume concepito né durante il matrimonio né per opera del marito della madre; e, non essendo nato durante il matrimonio, è da considerarsi legittimo solo se si provino entrambi questi fatti. Qualora sia dubbio qualcuno dei fatti posti a fondamento di queste presunzioni (caso frequente, p. es., per trovatelli), il figlio non può considerarsi illegittimo e deve esser quindi considerato come legittimo, anche se siano ignoti uno o entrambi i genitori.

Il figlio illegittimo si chiama anche figlio naturale. Ma in senso stretto questa seconda qualifica è data a quei figli illegittimi i cui genitori, o al tempo del concepimento o al tempo della nascita o almeno in un momento qualsiasi durante la gravidanza, erano liberi da qualsiasi impedimento dirimente o altra incapacità (p. es., infermità mentale) al matrimonio. Gli altri figli illegittimi si chiamano figli spuri: e tra questi si distinguono quelli *orti ex damnato coitu*, ossia gli adulterini, gli incestuosi e i sacrileghi, che sono i figli i cui genitori (o uno di essi), per tutto il tempo che va dal concepimento alla nascita erano impediti rispettivamente dall'impedimento del vincolo precedente (v. LIGAMEN), o di Ordine (v.) sacro o professione religiosa (cann. 1072-73), o di consanguinità o affinità (cann. 1076-77).

Nel CIC sono stabiliti vari divieti per i figli illegittimi: così essi sono irregolari *ex defectu* (can. 984 n. 1); non possono essere ammessi in seminario (can. 1363); sono esclusi dalle dignità di cardinale (can. 232 § 2, n. 1), di vescovo (can. 331 § 1, n. 1), di abate o prelato *nullius* (can. 320 § 2); non possono essere eletti superiori maggiori di Ordini o Congregazioni religiose (can. 504); disposizioni particolari li escludono pure dalle cariche di uditore della S. R. Rota, di avvocato concistoriale, ecc. Da tutti questi divieti è ammessa dispensa. Per altre disposizioni relative agli illegittimi, cf. cann. 90 e 777 § 2. Il figlio illegittimo può acquistare uno stato giuridico simile a quello dei figli legittimi, mediante la cosiddetta legittimazione, che in diritto canonico avviene: *a*) se i genitori contraggono tra di loro un matrimonio valido o putativo, purché si tratti di figlio naturale in senso stretto, non di figlio spurio; alla celebrazione del matrimonio è equiparata la convalidazione di esso (can. 1116); *b*) se ai genitori viene concessa dispensa da un impedimento dirimente, purché il figlio sia già nato o almeno concepito al momento in cui è concessa la dispensa (can. 1051); *c*) se la S. Sede (per i fedeli di rito latino, normalmente la S. Congregazione dei Sacramenti) concede in via di grazia la legittimazione.

I figli legittimati per il susseguente matrimonio dei loro genitori sono equiparati, in diritto canonico, ai figli legittimi; ma restano incapaci ad esser nominati cardinali (can. 232 § 2, n. 1), vescovi (can. 331 § 1, n. 1) e abati o prelati *nullius* (can. 320 § 2). Gli effetti della legittimazione per rescritto della S. Sede sono regolati nel rescritto stesso. La legittimazione per dispensa da impedimento dirimente (che riguarda sempre figli spuri) forse toglie solo la irregolarità *ex defectu*, di cui al can. 984 n. 1.

Qualora il matrimonio dei genitori venga sanato in radice (v. CONVALIDAZIONE, II), i figli illegittimi vengono a trovarsi nella stessa posizione in cui si troverebbero se, al tempo a cui risalgono gli effetti della sanazione (cf. can. 1038 §§ 1-2), fosse stato celebrato valido matrimonio, e, qualora la sanazione comprenda dispensa da un impedimento, fosse stata allora concessa tale dispensa: la sanazione in radice quindi può far sì che sia considerato legittimo (non solo legittimato) anche un figlio spurio, o che esso venga legittimato a norma del can. 1051, sebbene in realtà sia nato dopo la concessione della dispensa.

3. *Diritto italiano.* – Nel diritto italiano il figlio è legittimo solo se è concepito durante il matrimonio (valido o putativo), per opera del marito della madre; è illegittimo il figlio che non è concepito durante il matrimonio, o che non è concepito per opera del marito della madre.

Per favorire, nel dubbio, la legittimità del figlio, la legge presume con presunzione assoluta (senza quindi ammettere prova contraria) che sia stato concepito du-

rante il matrimonio il figlio nato quando sono trascorsi 180 giorni dalla celebrazione del matrimonio e non sono trascorsi 300 giorni dallo scioglimento o annullamento di esso (art. 232 del Cod. civ.). Inoltre presume che il marito sia il padre del figlio concepito durante il matrimonio (art. 231 del Cod. civ.), salvo che il marito lo disconosca, il che però può avvenire solo nei casi seguenti (art. 235 Cod. civ.) : 1) se nel tempo decorso dal trecentesimo al centottantesimo giorno prima della nascita egli era nella fisica impossibilità di coabitare con la moglie per causa di allontanamento o per altro fatto; 2) se durante il tempo predetto egli era affetto da impotenza, anche se questa fosse soltanto impotenza di generare; 3) se durante lo stesso periodo egli viveva legalmente separato dalla moglie anche per effetto di provvedimento temporaneo del magistrato, salvo che vi sia stata tra i coniugi riunione sia pure solo temporanea; 4) se nel detto periodo la moglie ha commesso adulterio e ha tenuto celata al marito la propria gravidanza e la nascita del figlio. In quest'ultimo caso il marito è ammesso a provare ogni altro fatto tendente a escludere la paternità. Infine considera legittimo anche il figlio nato nei primi 180 giorni successivi alla celebrazione del matrimonio, ammettendone però il disconoscimento da parte del marito; non può peraltro aver luogo il disconoscimento se il marito era consapevole della gravidanza prima del matrimonio, o se risulta dall'atto di nascita che la dichiarazione di nascita fu fatta da lui o da un suo procuratore speciale (art. 233 Cod. civ.). L'azione di disconoscimento è soggetta in ogni caso a termini rigorosi (generalmente tre mesi da quando il marito ha avuto notizia della nascita, o si presume aver avuto tale notizia : artt. 244 e 247 del Cod. civ.).

La qualità di figlio legittimo o illegittimo non ha nel diritto civile (a differenza del diritto canonico) alcun effetto, fuori dei rapporti famigliari e patrimoniali tra i genitori e figli. Entro questo ambito, però, notevoli sono le differenze di trattamento fra le due categorie di figli. Le norme fondamentali in materia sono contenute nella Costituzione che, dopo aver nell'art. 29 enunciato che « la Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio », aggiunge : « È dovere e diritto dei genitori mantenere, istruire ed educare i figli, anche se nati fuori del matrimonio... La legge assicura ai figli nati fuori del matrimonio ogni tutela giuridica e sociale compatibile con i diritti dei membri della famiglia legittima. La legge detta le norme e i limiti per la ricerca della paternità. » (art. 30).

Il Codice civile, pur essendo anteriore alla Costituzione, si può ritenere sostanzialmente conforme ai principi in essa enunciati. Esso in sostanza distingue quattro gradi di trattamento, secondo la diversa condizione di fatto e di diritto dei figli illegittimi, e precisamente : *a*) figlio la cui paternità o maternità non risulta in alcuno dei modi di cui si dirà nei capoversi seguenti : esso non ha né diritti né doveri verso i suoi genitori; *b*) figlio la cui paternità o maternità risulta indirettamente da sentenza civile o penale, o da una non equivoca dichiarazione scritta dei genitori, o dipende da un matrimonio dichiarato nullo : esso ha diritto agli alimenti e ad un assegno vitalizio sull'eredità del genitore (artt. 279, 580, 594 Cod. civ.); *c*) figlio riconosciuto dal padre o dalla madre, o la cui paternità o maternità sia stata giudizialmente dichiarata : ha i diritti alimentari e successòri in modo analogo (ma in misura o in grado minore) a quello dei figli legittimi, ed è tenuto a dare gli alimenti al genitore che lo ha riconosciuto o che è stato giudizialmente dichiarato (artt. 435, 539, 541-43, 545-46, 573-79 Cod. civ.); inoltre il genitore ha rispetto a lui i diritti derivanti dalla patria potestà, tranne l'usufrutto legale (art. 260 Cod. civ.) e deve mantenerlo, educarlo e istruirlo (art. 261 Cod. civ.); il figlio assume il cognome del padre, o, se è riconosciuto solo dalla madre, il cognome di questa (art. 262); *d*) figlio legittimato : è in tutto equiparato al figlio legittimo.

Si ricordano qui le più importanti norme relative al riconoscimento, alla dichiarazione giudiziale e alla legittimazione.

Il riconoscimento può esser fatto solo dal padre che abbia raggiunto i 18 anni, o dalla madre che abbia raggiunto i 14, a meno che avvenga in occasione del loro matrimonio. Può esser fatto o nell'atto di nascita, o con dichiarazione (posteriore almeno al concepimento del figlio) fatta all'ufficiale di stato civile o al giudice tutelare, o in un atto notarile o in un testamento. I figli incestuosi (cioè quelli tra i cui genitori sussiste parentela o affinità in linea retta o parentela nel secondo grado della linea collaterale) possono essere riconosciuti solo dai genitori che al tempo del concepimento ignorassero l'esistenza della parentela o affinità. I figli adulterini non possono essere riconosciuti dal genitore che al tempo del concepimento era unito in matrimonio, salvo che questo sia sciolto per effetto della morte dell'altro coniuge; e, se in conseguenza di quel matrimonio esistono figli legittimi o legittimati o discendenti legittimi, il riconoscimento non ha effetto se non è ammesso con decreto del presidente della Repubblica, con l'osservanza di talune cautele stabilite dalla legge (artt. 250-68).

La dichiarazione giudiziale di paternità o di maternità può esser domandata dal figlio (o, se egli è morto, dai suoi discendenti) o dal suo rappresentante legale. Per la dichiarazione di paternità sono stabiliti dei termini di prescrizione, ed inoltre essa non è ammessa se non nei seguenti casi : *a*) se la madre e il presunto padre hanno notoriamente convissuto come coniugi nel tempo a cui risale il concepimento; *b*) se la paternità risulta indirettamente da sentenza civile o penale o da non equivoca dichiarazione scritta del presunto padre; *c*) se vi è stato ratto o violenza carnale nel tempo che corrisponde a quello del concepimento; *d*) se vi è possesso di stato di figlio naturale. Non può esser dichiarata giudizialmente la paternità o maternità di un figlio incestuoso; e neanche di un figlio adulterino, se il matrimonio da cui deriva l'adulterinità è ancora in vita o se da esso esistono figli legittimi o legittimati o loro discendenti legittimi (art. 269-79; v. anche PATERNITÀ, ricerca della).

La legittimazione, che può riguardare solo figli di cui non sia vietato il riconoscimento, ha luogo : *a*) automaticamente, per susseguente matrimonio contratto dai genitori tra di loro, purchè essi abbiano riconosciuto o riconoscano il figlio; *b*) per decreto del presidente della Repubblica, su domanda di uno almeno dei genitori che non abbia figli legittimi o legittimati per susseguente matrimonio né discendenti da essi, e purché vi sia impossibilità o almeno un gravissimo ostacolo a legittimare il figlio per susseguente matrimonio (artt. 280-90).

BIBL.: G. Cavigioli, *Man. di diritto canon.*, 2ª ed., Torino 1939, p. 158 sgg.; P. Ciprotti, *De prole legitima vel illegitima in iure canon. vigenti*, Roma 1940; I. Chelodi - P. Ciprotti, *Ius canon. de personis*, Vicenza-Trento 1942, p. 159 sgg.; A. Trabucchi, *Istituz. di dir. civile*, 5ª ed., Padova 1950, specialmente p. 245 sgg.
Pio Ciprotti

PROLETARIATO. - Proletari o *capite censi* erano nell'antica Roma coloro che venivano censiti solo per la loro persona e non per i loro averi (*capite censi*) o in quanto avevano o potevano aver prole (*proletarii* : cf. Cicerone, *De republica*, II, 22, 40).

I *proletarii* venivano in contrapposizione agli *adsidui* (coloro che hanno una *sedes*), cioè ai proprietari di terra (*Tab.*, I, 4). Quando più tardi il censo fu compiuto in base alla ricchezza mobiliare, *capite census* o proletario era colui che non pagava tributo, perché non arrivava a possedere 1500 assi. Ancora più tardi, in ordine al servizio militare, *proletarii* erano coloro che possedevano oltre i 375 assi, ma meno di 1500 (tenuti al servizio militare); *capite censi* erano coloro che non arrivavano neppure a 375 e che non venivano chiamati quindi al servizio militare (Gellio, *Noct. Att.*, XVI, 9, 10).

Il termine « proletario » venne ripreso dal Saint-Simon dopo i moti di Lione del 1830 per indicare il *quarto stato* (operai) che si doveva separare dal *terzo stato* (borghesia) : diventò ufficiale nel *Manifesto del Partito comunista* di Marx e Engels del 1848, e da allora designa il lavoratore sprovvisto di capitale, che guadagna giornalmente il suo salario, impossibilitato a risparmiare (v. PAUPERISMO; SALARIO e SALARIALE, REGIME).

Al presente passa per proletario chiunque si schieri

contro il capitalismo sfruttatore: ciò nonostante, il vero p. comprende gran parte dei lavoratori salariati, quasi tutti in condizioni materiali e morali molto disagiate. Il progresso sociale si manifesta appunto con la graduale riduzione del numero dei proletari, attraverso la diffusione della piccola proprietà, l'incoraggiamento e la difesa del risparmio, rendendo più sicuro il lavoro, e circondando di cure, assistenze e previdenze i lavoratori e le loro famiglie: elevandone infine la cultura in genere e quella professionale in specie.

Contro questo criterio logico, il progresso sociale in senso marxista, con strana inversione, anziché adoperarsi per la scomparsa del p., trasformando i proletari in proprietari, si propone la sua conservazione e generalizzazione, promettendo la garanzia di protezione da ogni sfruttamento da ottenere mediante la dittatura del p. prima, e la scomparsa poi di tutte le altre classi sociali. In realtà tale speranza, che si paga in anticipo con la perdita delle più gelose libertà e con l'abbassamento del tono generale della vita, serve unicamente a facilitare la rinuncia da parte dei proletari ad ogni indipendenza, in modo da rendere il singolo estremamente debole e indifeso, e il p. più facilmente dominabile dal potere centrale, quello che esercita effettivamente la dittatura. La severità inflessibile di una crudele disciplina sociale, e la deformazione sistematica della verità, della logica e della morale, invano coperte da un acceso fanatismo ideologico, costituiscono il più grave delitto di lesa umanità e l'affronto più grave contro il p. È lo sforzo materiale per rompere con la tradizione e creare una nuova razza d'uomini che dovrà poi ricominciare la fatica del proprio incivilimento spirituale e raziocinante: è la confessione dell'impossibilità di poter imporre le nuove idee per le vie naturali e lecite della ragione, del sentimento e del dimostrabile tornaconto.

I fatti smentiscono largamente, del resto, l'assioma marxista secondo il quale il p. trarrebbe origine dal *fatale confinamento in una data situazione di classe, senza poterne uscire per proprio merito*, onde la necessità della lotta di classe con fatale sbocco rivoluzionario. Il passaggio di proletari alle classi proprietarie e imprenditoriali è stato sempre ragguardevole, e può venire accentuato col ritorno dei proletari e dei dirigenti a quelle virtù dell'onestà e della carità, dal cui abbandono nacque l'idea di un antagonismo costituzionale tra le classi. Appare soprattutto necessario e urgente che le classi colte e dirigenti facciano ammenda della loro passata negligenza per i problemi del p., nonché degli esempi infelici dati alle classi umili e sprovvedute: tornando ad essere la guida e il sostegno della loro ascesa spirituale ed economica (v. ancora BOLSCEVISMO; COMUNISMO; INTERNAZIONALE; MARX; MATERIALISMO STORICO, ecc.).

BIBL.: K. Marx - F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*; Th. Mommsen, *Das röm. Stadtrecht*, Lipsia 1887; F. Turgeon, *Origines économ. et tendances sociales du matérialisme histor.*, Rennes 1912; G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Parigi 1929; Pio XII, *Radiomessaggio di Natale 1942*; I. Giordani, *Le encicl. sociali dei Pontefici*, Roma 1944; A. Dandoy, *Le prolétariat et ses problèmes*, Tournai 1947. Mario Baronci

PROMESSA. - È la causa del rapporto obbligatorio, unilaterale o bilaterale, prodotto dalla volontà di una o più persone che liberamente e spontaneamente si obbligano, nei modi e alle condizioni ammesse dalle leggi naturali o positive, a effettuare, gratuitamente o dietro avveramento di una condizione convenuta, una prestazione qualunque o ad astenersi dal compiere alcunché, in favore di un terzo. L'uso troppo frequente delle p. e la loro varietà rendono sovente ardua una comprensione perfetta di questo istituto. Si deve subito notare che vanno tenute presenti anche varie altre nozioni o del tutto affini o solo concatenate e principalmente ciò che concerne la materia dei contratti (v. CONTRATTO), la differenza della p. dal proposito (v.), gli sponsali (v.), e anche la natura particolare dell'obbligatorietà che la p. produce (v. allo scopo FEDELTÀ).

Il CIC rimanda per quanto riguarda la materia dei contratti alle leggi dei singoli Stati (can. 1529); e si contenta di stabilire norme per alcuni contratti particolari soprattutto su beni ecclesiastici (cann. 1530-43); non parla perciò *ex professo* della p. Unica eccezione, oltre al can. 1017 che regola brevissimamente la p. matrimoniale, è costituita dal can. 150 §§ 1-2 che stabilisce la p. di un ufficio ecclesiastico (v.), non vacante, non produrre alcun effetto giuridico.

La p. può costituire o una semplice profferta fatta ad altri, generalmente senza obbligo di giustizia, o un vero e proprio contratto, a seconda della volontà stessa del promettente. 1) Come *semplice offerta* a favore di un terzo la p. per diritto naturale deve essere completamente spontanea, non prodiga, gratuita, conosciuta e non ricusata da colui cui viene fatta. La spontaneità è richiesta dall'indole stessa della p. che essendo, in questo caso, senza contropartita che ne costituisca una remunerazione, non sopporta costrizioni di sorta. Prive di spontaneità vanno considerate esclusivamente le vere e proprie coercizioni fisiche o morali, in quanto un consiglio o un desiderio manifestato anche con certa insistenza da estranei o dal promissario stesso non producono l'effetto di eliminare la spontaneità sostanziale necessaria nella p. La p. inoltre non deve essere prodiga, ossia deve avere una giustificazione ed essere contenuta nei limiti dello stato sociale cui il promettente appartiene (in merito va ricordato che la p. completamente prodiga viene, dopo s. Alfonso, considerata da vari teologi addirittura illecita ed anche invalida). La gratuità comporta che dalla parte del promissario (o di un terzo per suo conto) non ci debba essere una prestazione di vera contropartita giuridicamente rilevabile; non sono esclusi però atti di pura liberalità da parte del promissario. Infine deve essere conosciuta da quest'ultimo e da esso non rifiutata; non è possibile infatti avere obblighi precisi, diversi da quelli del semplice proposito (v.), verso chi ignora quanto dipende esclusivamente dalla volontà altrui, tanto meno poi verso chi eventualmente rinuncia con atto positivo all'offerta. È pure di diritto naturale che ogni p. abbia ad essere utile in qualche modo al promissario; mancando infatti ogni scopo, ogni fine, ogni utilità, viene a mancare per il promissario la cosa stessa; e pertanto non basta solo che la cosa promessa non sia dannosa o disonesta. Ancora per diritto naturale la p. può riferirsi a una prestazione personale o ad una prestazione di cosa reale distinta da un'attività personale del promettente. L'obbligo di stare alla p. è di sola fedeltà, conseguentemente di natura sua leggero, in quanto l'inadempimento non comporta che una bugia (è noto che l'ottavo comandamento non obbliga per sé che sotto peccato veniale). Tuttavia in casi particolari può sorgervi anche un obbligo, perfino grave, di giustizia commutativa; in tal caso però è indispensabile non solo l'intenzione precisa del promettente in questo senso ma anche, almeno in genere, una certa solennità esterna come, ad es., la presenza di testimoni o la forma scritta, e in più un certo danno nell'altra parte nel caso di inadempimento della p. Comunque una p. non tradotta espressamente in vero e proprio contratto non si presume mai che obblighi per stretto dovere di giustizia ossia con onere di restituzione in caso di mancata prestazione.

2) Come *contratto* la p. è la cessione di un diritto a favore di un terzo che l'accetta per ottenerne una prestazione corrispettiva. La cessione del diritto a favore del terzo rimane gratuita anche se dietro futura o contemporanea prestazione, non solo perché è generalmente spontanea quanto alla sua formulazione, ma anche perché sovente non è proporzionata alla medesima. Pertanto la p., anche se materialmente rimunerata, non va confusa con la compra-vendita o con la permuta. Nella p. contratto, come in quella semplice, bisogna tener conto soprattutto della volontà del promettente, per poter giudicare della natura dell'obbligo che ne deriva; tuttavia è comunemente ammesso che da essa sorgano doveri di stretta giustizia e conseguentemente l'onere, nel promettente, della riparazione dei danni eventuali per mancata esecuzione della

prestazione e nel promissario il diritto naturale di rifarsi, anche mediante occulta compensazione (v.), e della mancata prestazione e dei danni conseguenti. Non è da credere che detto obbligo sia di natura sua e sempre grave : ciò dipende in parte dalla volontà del promettente, soprattutto come nota al promissario, e sempre dalla quantità della materia considerata nelle circostanze concrete.

Della cessazione dell'obbligo indotto dalla p., oltre quanto si dice per i contratti in genere, si deve ritenere che la p. pura e semplice, sia essa personale che reale, cessa senz'altro per il sopraggiungere di circostanze tali che, se previste, avrebbero indotto il promettente a non farla, e sempre con il sopraggiungere della sua morte; la p. contratto invece, se è reale, passa agli eredi che dovranno soddisfare con il patrimonio del defunto; sia l'uno che gli altri poi dovranno disimpegnarsi anche verso gli eredi del promissario qualora questo premuoia e sia stata intenzione del promettente di beneficare non la persona del promissario, ma la sua famiglia.

Bibl.: E. Albertario, *La «pollicitatio»*, Milano 1929; A. Assali, *La «pollicitatio»*, in *Studi in onore di A. Salandra*, ivi 1929, p. 219 sgg. Per i principi di diritto naturale, cf. i vari autori di teologia morale, particolarmente : A. Piscetta - A. Gennaro, *Elementa theologiae moralis*, III, Torino 1942, nn. 590-6, A. Vermeersch, *Theologia moralis*, II, Roma 1945, nn. 405-408; per il diritto civile : anon., s. v. in *Nuovo digesto ital.*, X, coll. 660-61; L. Barassi, *Istituzioni di diritto civile*, Milano 1948, p. 391 sg.; W. d'Avanzo, *Istituzioni di diritto civile*, Roma 1950, pp. 340-41.

Lorenzo Simeone

PROMOTORE DELLA FEDE. - P. della f. (*quaesitor de honoribus caelestium*) è il sacerdote che per ufficio deve tutelare i diritti della fede e l'osservanza delle leggi ecclesiastiche nel processo di beatificazione e canonizzazione dei servi di Dio, affinché a nessun indegno vengano concessi gli onori degli altari. Deve quindi essere citato in tutte le parti del processo, sotto pena di nullità degli atti (can. 2010). Il p. della f. presso la S. Congr. dei Riti è chiamato *Promotore generale della fede* ed è assistito dal *Sottopromotore generale della fede*, ambedue eletti dal Sommo Pontefice (cann. 2010 § 2, 2011 § 1).

Il p. della f. volgarmente viene chiamato avvocato del diavolo : l'appellativo ha forse origine dalla pietà popolare che vede nelle difficoltà sollevate dal p. della f. quasi una esplosione di invidia da parte del diavolo; oppure dal fatto che il p. della f. svolge la sua opera in contrasto a quella venerazione, che nel concetto del popolo i servi di Dio già meriterebbero per la loro santità, anche prima che la Chiesa li abbia beatificati. A parte però la voce popolare si deve affermare che nulla giova di più alla piena prova della santità quanto la severa critica del p. della f., che, appunto per il suo rigore investigativo, costringe la difesa (avvocato) alle più approfondite risposte, che, in definitiva, sono quelle che impongono il riconoscimento della santità, mentre impediscono che l'aureola di santo venga concessa a soggetti che non brillino di prima luce nel cielo della santità.

Affinché tale importantissima opera sia dal p. della f. adempiuta fedelmente egli presta un particolare giuramento, a cui si aggiunge quello di non accettare doni di qualsiasi genere (can. 2037 §§ 1 e 5).

L'opera del p. della f. è difesa da tre generali garanzie : 1) il segreto assoluto, che deve proteggere la sua attività sia di fronte agli estranei che di fronte agli interessati; 2) la piena indipendenza da qualsiasi influenza esterna; 3) la larghissima libertà di indagini anche extragiudiziali.

I. Cenni storici. - Secondo Benedetto XIV fino al sec. xiv non si hanno notizie della carica di p. della f. e, a suo dire, la prima volta che se ne fece menzione fu sotto Leone X nella causa di canonizzazione del b. Lorenzo Giustiniani (Benedetto XIV, *De beat. et canoniz. sanctorum*, Bologna 1734, lib. I, cap. 18, nn. 7-8).

Tale carica fu nei primi tempi sempre unita a quella dell'avvocato del fisco, avendo questo il medesimo ufficio di sostenere e difendere i diritti della Chiesa (v. promotore di giustizia). La carica di p. della f. fu, poi, separata da quella dell'avvocato del fisco. Clemente XI nel 1708 diede a mons. Prospero Bettini, arcivescovo di Mira, avvocato del fisco e p. della f., per coadiutore con futura successione, l'avv. Lambertini nell'ufficio di p. della f. e mons. Bettini, nepote di Prospero, nell'ufficio di avvocato fiscale : così venne divisa una carica dall'altra. Il Lambertini per 20 anni esercitò egregiamente l'ufficio di p. della f. Divenuto papa, volendo dare all'illustre collegio degli avvocati concistoriali (v.), cui aveva appartenuto, un perpetuo segno di benevolenza e di stima, con la cost. *Inter conspicuos* del 29 ag. 1744 (*Bull. Ben. XIV*, t. I, Prato 1845, p. 407) nell'approvarne ed ampliarne le prerogative, dichiarò espressamente incompatibile l'ufficio di p. della f., che fa parte di tale collegio, con quello di avvocato fiscale e siccome i due uffici allora erano riuniti, per speciale disposizione di Clemente XII, in mons. Luigi Valenti, ordinò che non dovesse estendersi ad altri tale grazia, confermando così quanto aveva stabilito su tale separazione Clemente XI.

II. Diritti e doveri del p. della f. - Sono da tenere ben distinti i p. della f. presso i tribunali diocesani dal p. generale della f. presso la S. Congr. dei Riti. Inoltre nei tribunali diocesani sono da distinguersi i promotori per i processi apostolici, che sono di nomina del p. generale della f. (sotto-promotori della fede), dai p. della f. per i processi ordinari (detti semplicemente promotori), di nomina dell'Ordinario del luogo (cann. 2010-11).

Al p. della f. spetta il compito di raggiungere nel processo la verità oggettiva. Suo compito è di compilare interrogatori sobri, meramente storici, atti a scoprire la verità, formulando domande opportune anche sugli articoli del postulatore (v.), di cui è per ufficio il contraddittore. Questi interrogatori deve passarli chiusi, sotto l'obbligo del segreto, ai giudici (can. 2012 § 1). Spetta ancora allo stesso p. della f. far citare testi d'ufficio e fare le necessarie eccezioni anche contro i testi, indicati dal postulatore. Anche i giudici però possono far citare testi d'ufficio, contro la volontà pure del p. della f., purché ne sia informato (can. 2012 § 2; cf. ancora cann. 2024, 2059, 2070, 2072, 2078, 2079, 2086 § 2, 2090, 2100, 2110 § 2). L'intervento del p. della f. è ancora richiesto nella ricerca degli scritti del servo di Dio (can. 2046 e v. perquisizione, II. *P. degli scritti*), nella istruzione del processo informativo sulla fama di santità in genere o sul martirio, sull'esame dei miracoli (cann. 2051, 2055) e nel processo di non culto (can. 2059).

III. - Diritti e doveri del p. generale della f. - Presso la S. Congr. dei Riti entra in funzione il p. generale della f. A lui compete dare il suo parere al cardinale ponente sulla scelta dei revisori degli scritti del servo di Dio, i cui nomi debbono rimanere segreti (can. 2066 § 1). Contro di essi il p. generale della f. deve stendere, se vi siano, le obiezioni da discutersi dai cardinali della S. Congr. (can. 2070). Anche dagli scritti però, che abbiano ottenuto il favorevole giudizio del pontefice, il p. generale della f. può e deve trarre obiezioni nella discussione delle virtù (can. 2072). Superata, poi, felicemente la revisione degli scritti, il p. generale della f. stende a norma dei cann. 2078, 2079 e 2080 le sue osservazioni (*obiectiones*) contro l'introduzione della causa. Nel caso si debba, una volta introdotta ufficialmente la causa dinanzi alla S. Congr. dei Riti, procedere all'istruzione del processo di non culto, perché prima non sia stato compiuto, allora il p. generale della f. stende gli interrogatori da rivolgersi ai testi interrogandi in simile processo (can. 2086 § 2). Quando poi si deve istruire il processo apostolico sia sopra la fama di santità in specie o il martirio e la sua causa, il p. generale della f. spedisce (can. 2089) speciali lettere alla Curia, presso cui detto processo si svolgerà, con la designazione di due sottopromotori, che in suo nome siano presenti al processo. Gli interrogatori da rivolgersi ai testi da escutere in tale processo sono stesi dal p. gene-

rale della f., considerando le obiezioni, discusse nell'introduzione della causa, le testimonianze, rese nel processo informativo, ed eventuali informazioni extragiudiziali (can. 2090).

Una volta pervenuto questo processo apostolico alla S. Congr. dei Riti il p. generale della f. compila le osservazioni (*animadversiones*) contro la sua validità (can. 2099, n. 2). Nelle adunanze (*congregazioni*), poi, in cui si discute la eroicità delle virtù in specie o il martirio e la sua causa i voti di tutti i prelati e consultori, che vi intervengono, devono essere consegnati al p. generale della f. (can. 2103 § 3). Per ciascuna di queste congregazioni, che sono tre, il p. generale della f. stende le sue *animadversiones* (cann. 2106, n. 4; 2109, n. 1; 2113). Il p. generale della f., anche se non interrogato, può interloquire, specialmente se la questione è importante ed i fatti devono essere meglio lumeggiati (can. 2010 § 2). Compiutasi la discussione sulle virtù, che siano state, con decreto, dichiarate eroiche, si passa all'esame dei due miracoli, compiuti per intercessione del servo di Dio, miracoli che si richiedono per la beatificazione. Anche in tale esame e discussioni il p. generale della f. interviene con le sue *animadversiones*, osservando le stesse norme stabilite per la discussione sulle virtù (cann. 2120; 2121, n. 4; 2122 § 1; 2123). Ed è a questo punto che il p. generale della f. deve essere udito per la nomina dei periti, a cui è devoluto l'incarico di stabilire al lume della scienza se il fatto, proposto come miracolo, può o no spiegarsi con le leggi della natura. Dichiarato solennemente il servo di Dio beato, il p. generale della f. interviene ancora una volta nella causa di canonizzazione (cann. 2139, 2140).

Il p. generale della f., che fa, come si è già scritto, parte della S. Congr. dei Riti (1ª sezione per le cause di beatificazione e canonizzazione) ha udienza ordinaria dal S. Padre per riferire del suo alto ufficio la 1ª domenica di ogni mese. Riceve l'intimazione per intervenire nei concistori pubblici e semipubblici. Nella perorazione, che nei concistori pubblici fanno gli avvocati concistoriali (norme date da Urbano VIII, 23 genn. 1631) domandando al papa la beatificazione, il p. generale della f. fa la consueta protesta ed istanza di far osservare in tale causa tutto ciò che è stabilito dalle Costituzioni apostoliche, di procedere nelle solite formole e di rimettere la causa alla piena cognizione della S. Congr. dei Riti.

IV. La figura del sottopromotore generale della f. – Si è già parlato dei sottopromotori, nominati dal p. generale della f. per l'istruzione del processo apostolico nelle curie diocesane (can. 2011 § 2). Ma presso di lui nella S. Congr. dei Riti vi è il sottopromotore generale della f., il quale sino al 1824 era semplice aiutante di studio, amovibile *ad nutum* del p. generale della f. In quell'anno (*motu proprio* del 3 maggio), attesi i suoi meriti straordinari, mons. Cardellini, sottopromotore, fu fatto da Leone XII anche assessore della S. Congreg. dei Riti. Questo Pontefice, poi, nell'assegnargli per coadiutore mons. Frattini, stabilì che la carica di assessore fosse permanente e perpetua e che l'assessore appartenesse alla classe degli officiali della stessa S. Congregazione, prendendo luogo immediatamente dopo il p. generale della f. ed avesse voto come gli altri consultori. A detto assessorato Leone XII stabilì che fosse sempre unito l'ufficio di sottopromotore generale della f. ed ordinò che, secondo l'antico sistema, il sottopromotore tenesse studio nella propria abitazione per quei giovani che desiderassero essere abilitati a trattare come procuratori e come avvocati le cause dei servi di Dio e le altre di competenza della S. Congreg. dei Riti e che dovesse inoltre prestarsi nella sua qualifica di assessore a ricevere in detto studio anche quelli che desiderassero istruirsi nelle materie cerimoniali e liturgiche.

L'assessore, poi, essendo sottopromotore, deve assistere come procuratore fiscale in tutti i processi apostolici, che si fanno in Roma nelle cause dei servi di Dio o beati, ed anche nei processi apostolici fuori di Roma, se vi è destinato dal p. generale della f. Di fatto però il sottopromotore rare volte interviene in questi processi *extra urbem*.

È compito del sottopromotore fare lo spoglio di tutti i processi nelle cause che si propongono, per compilare i sommari obiezionali, se occorrono, e farvi le opportune annotazioni, le quali servano di base al p. generale della f. per fare le sue *animadversiones* (v. cost. *Sanctissimus Dominus* di Innocenzo XI del 18 ott. 1678: *Bull. Rom.*, t. XIX, Torino 1870, p. 123). La loro compilazione, però, spetta esclusivamente al p. generale della f. ed il sottopromotore non deve far altro che prepararne, per modo di dire, il materiale. Deve inoltre esaminare tutti i sommari, le informazioni e le scritture che si propongono nelle cause dei servi di Dio e apporvi il *revisa*: anzi deve anche correggere le stampe dei sommari, confrontandole con i processi originali o altri documenti autentici. Poi, come assessore, deve esaminare tutti quei dubbi liturgici, che si rimettono alla S. Congregazione; deve prestarsi alla revisione di tutte le pie considerazioni, meditazioni e preghiere, che ivi si vogliono stampare. Inoltre deve esaminare e porre il *nihil obstat* a tutte le preghiere ed opere pie, per cui si brami dalla S. Sede qualche indulgenza o plenaria o parziale. In antico il sottopromotore era anche consultore della S. Congr. delle Indulgenze e sacre reliquie e doveva quindi far pure quei voti, che da questa Congregazione gli venivano rimessi.

Nelle canonizzazioni e nelle beatificazioni il p. generale della f. ed il sottopromotore generale della f., oltre i soliti emolumenti, immagini e vite dei beati e dei santi, ricevono le loro reliquie ed un quadro dipinto ad olio di grandi dimensioni, che li rappresenta.

Bibl.: G. B. De Luca, *Relatio Rom. Curiae*, Roma 1671, disc. 18, n. 14; Moroni, LV, p. 292 sgg.; anon., *P. della f.*, in *Enc. Ital.*, XXIII, p. 323; A. Lauri - J. Fornari - A. M. Santarelli, *Codex pro postulatoribus*, 4ª ed., Roma 1929, pp. 37-42; S. Indelicato, *Il processo apost. di beatificazione*, Roma 1945, pp. 178-79. Guglielmo Felici

PROMOTORE DI GIUSTIZIA. - P. di g. è un ministro del Tribunale, che sotto la guida dell'Ordinario (o, nei tribunali della S. Sede, dei giudici stessi che in atto o abitualmente hanno funzioni direttive) esperisce l'azione criminale e urge l'osservanza della legge nelle cause contenziose in cui sia in giuoco il bene pubblico, eccettuate quelle mansioni che sono assegnate specificamente al difensore del vincolo (cann. 1586, 1589; *Normae* del Tribunale della S. R. Rota, art. 24 § 1). Il p. di g. deve essere costituito in tutti i tribunali diocesani (can. 1586) e presso i tribunali dei Religiosi, in cui però è richiesto per il p. di g. l'appartenenza all'Ordine o Congregazione (can. 1589 § 2); ed è costituito in maniera stabile nei tribunali apostolici della S. Romana Rota (*Normae*, cap. 2, art. 24 sgg.) e della Segnatura Apostolica. In quest'ultimo tribunale, mentre antecedentemente l'ufficio era svolto per deputazione da uno dei prelati votanti (cf. *Appendix ad Regulas servandas in iudiciis apud Supr. Sign. Apost. Tribunal*, art. 16) oggi è, come si è detto, stabile. Esiste pure l'ufficio di p. di g. presso la S. Congr. del S. Uffizio (fino al 1920 era detto « avvocato fiscale ») e nei tribunali dello Stato della Città del Vaticano.

I. Cenni storici. – Storicamente si incontrano i primi vestigi di quest'ufficio nei cosiddetti *promotores episcopales*, che affiorano qua e là nelle diocesi lungo tutto il sec. xiii. È difficile stabilire se la riforma processuale di Innocenzo III con la costituzione di un *promovente*, distinto dal giudice nel giudizio criminale (31, X, V, 3), abbia preceduto o seguito l'iniziativa episcopale. Figura privata all'inizio, il *promovente* acquista man mano stabilità e carattere pubblico (26, X, V, 1) e prende nomi di-

versi secondo tempi e luoghi (*procurator curiae ad excessus corrigendos, promotor ad excessum, registrator*). In Italia prende il nome di *procurator* o *promotor fiscalis*, appellativo che rimarrà fino al Codice (intendendosi qui per fisco l'universalità delle cose e dei diritti della società ecclesiastica). La costituzione del p. di g. si fa generale nei secc. XVII-XVIII, pur mancando una legge che lo imponesse. Nella Curia Romana, dove l'ufficio dei *procuratores* o *advocati fiscales* era già stato riordinato da Leone X (cost. *Sicut prudens*, 3 genn. 1518), Paolo III (cost. *Ad onus*, 4 luglio 1548), Pio IV (cost. *Cum ab ipso*, 30 giugno 1562), si ebbe, con Benedetto XIII (12 giugno 1724), la costituzione di un procuratore generale per promuovere appello nelle cause criminali per tutte le curie, che non avessero un proprio procuratore in Roma. L'ufficio di p. di g. era restato però alquanto impreciso. Nato per le cause criminali, era stato poi chiamato ad intervenire anche in alcune cause contenziose della libertà della Chiesa, legati pii ecc. Una certa determinazione di compiti si ebbe con l'istruzione (art. 13) della S. Congr. dei Vescovi e Regolari (11 giugno 1880): *unicuique curiae opus est procuratore fiscali pro iustitiae et legis tutela.*

II. Natura e ambito dell'ufficio di p. di g. – Il p. di g. è una figura parallela a quella del difensore del vincolo (v.) anzi i due uffici possono essere accomunati nella stessa persona (can. 1588 § 1) salvo lo sdoppiamento di persona in caso di conflitto tra i due uffici, per interessi contrastanti, nella stessa causa. La differenza però tra i due uffici sta nel fatto che, mentre il difensore del vincolo deve sempre per ufficio difendere e sostenere l'esistenza del vincolo matrimoniale o di ordinazione, il p. di g. è libero nelle sue conclusioni, perché *certat pro rei veritate*. Una certa accentuata analogia si ha pure con la figura del promotore della fede (v.) nella trattazione delle cause dei Santi. Nel sistema processuale civile si avvicina al p. di g. la figura del *pubblico ministero*, che rappresenta l'interesse della società che vuol essere difesa nel rispetto della legge (Cod. proc. civ. ital., artt. 69-74). Ma il pubblico ministero riveste in sé il duplice carattere, corrispondente in fòro canonico al difensore del vincolo e al p. di g.; di più rappresenta il potere esecutivo (il che è inconcepibile nel sistema canonistico, dove non si ha vera divisione di poteri: can. 335 § 1) ed esercita giurisdizione in certi casi (il che, nonostante alcune, ormai sorpassate, controversie, viene negato per il p. di g. nel diritto canonico). Il p. di g. è un ufficio ecclesiastico (v.) in senso ampio (can. 145 §§ 1-2), appunto per la mancanza di ogni giurisdizione. Sebbene stia presso il tribunale, non costituisce tuttavia il tribunale. Anzi piuttosto viene assimilato alle parti, sebbene non possa dirsi strettamente *parte*, perché non sta in giudizio per difendere un interesse personale, ma pubblico, e dal CIC venga ben distinto dalle parti (cf. cann. 1745, 1773, 1879 ecc.). Il Codice stesso però lo pone nella necessità di sostituirsi alle parti, qualora la parte manchi o non possa agire (cann. 1850 § 2, 1971 § 1, n. 2) e nel processo criminale lo chiama a svolgere la parte di attore (can. 1934; cf. ancora can. 655 § 2 nelle cause di dimissione di un professo dai voti perpetui). Più che curare direttamente il bene pubblico suo compito è di premere perché il bene pubblico non venga negletto dal giudice, a cui però rimane soggetto (cf. cann. 1586, 1954; *Normae S. R. Rotae*, art. 27 § 1 ecc.).

La sua partecipazione al dibattito giudiziario è a volte definita dalla legge, come nelle cause criminali (cann. 1934, 655 § 2) e in alcune contenziose; a volte è fatta dipendere dall'Ordinario (can. 1586) o dal giudice (can. 1945; *Normae S. R. Rotae*, art. 27 § 1). Nelle cause criminali il p. di g. è il pubblico accusatore, cui viene affidato l'esercizio dell'azione (v.) criminale sotto la guida dell'Ordinario (cann. 1934, 1950, 2223). Nelle cause contenziose è richiesto l'intervento del p. di g. nelle cause di nullità di matrimonio per impedimenti *natura sua* pubblici (can. 1971 § 1, n. 2; v. PUBBLICO); per la concessione *ex officio* ai minori od agli assimilati per diritto ai minori della *restitutio in integrum* (can. 1688 § 2); nelle cause per il titolo di un beneficio in caso di morte di uno dei litiganti, salvo il diritto di assegnazione da parte dell'Ordinario al superstite, nell'ipotesi di libera collazione (can. 1734); in caso di ricorso per la ricezione del libello (can. 1709 § 3); quando si tratti della concessione o revocazione del patrocinio gratuito (v.) o della riduzione di spese (can. 1915 § 2; *Normae S. R. Rotae*, art. 31); quando il p. di g. abbia partecipato ad una precedente istanza (*ibid.*, art. 27 § 2); quando si tratti di ammettere o meno il processo documentale per *casus exceptus* a norma dei cann. 1990-92 (*Istruzione della S. Congr. dei Sacr.*, 15 ag. 1936, art. 227 § 1; AAS, 28 [1936], p. 388). Deve essere udito nelle questioni di suspicione (can. 1616) di attentati (can. 1856 § 2), per riformare sentenze interlocutorie prima di quella definitiva (can. 1841); deve dare il suo voto per l'interrogazione di nuovi testi, dopo la pubblicazione delle testimonianze (can. 1786), e per la nomina dei periti in cause di pubblico interesse (can. 1793 § 2); deve avere copia delle difese presentate per esaminarle (can. 1863 § 2). Quando la sua presenza è richiesta, gli atti sono nulli, se non viene citato, oppure se, anche non citato, non intervenga di fatto (can. 1587), in tutto come per il difensore del vincolo (v.).

Può intervenire, sempre per la tutela del bene pubblico, per chiedere il sequestro delle cosa controversa o l'inibizione *exercitii iuris* (can. 1672 § 3); per opporre il vizio di possesso (can. 1696 § 2); per chiedere la *restitutio in integrum* (can. 1688 § 2), o la mutazione della formola del dubbio (can. 1729 § 4), o il giuramento suppletorio (can. 1830 § 3) o petizioni incidentali (can. 1837). Può esibire articoli per gli interrogatori dei testi o delle parti (can. 1745 § 1), proporre nuove interrogazioni durante l'interrogatorio in atto (can. 1773 § 2), indurre testi (can. 1759 § 2), chiedere la dichiarazione di contumacia sia del reo (can. 1841) che dell'attore (can. 1849); chiedere la prosecuzione del processo in caso di contumacia dell'attore (can. 1850 § 2). Può essere udito per decretare l'esibizione dei documenti (can. 1824 § 1), per l'accoglimento o meno di petizioni incidentali o per il modo di definirle (can. 1839). Nelle cause matrimoniali, in cui è chiamato a intervenire, è il p. di g. a ricevere la denuncia della parte o delle parti, inabili ad accusare, a interrogare segretamente le parti, a consigliare la rinnovazione del consenso e ad esaminare, insieme con il vescovo, il fondamento della denuncia (*Istr. cit. S. Congr. dei Sacr.* artt. 37 § 4, 38 § 1, 41 § 3).

I mezzi con cui il p. di g. tutela il bene pubblico sono l'azione e il voto, cioè i rilievi di procedura o di merito che egli sottopone al giudice o collegio giudicante (*ibid.*, art. 30). Quando il p. di g. interviene, a lui devono essere sottoposti tutti gli atti del processo e a tutti deve essere citato, ma egli non può esigere, come il difensore del vincolo (e deve limitarsi a chiedere) che gli atti, da sé suggeriti, vengano espletati (can. 1969, n. 4); come pure non è egli, ma l'accusato che deve essere ascoltato per ultimo (can. 1984 § 1). Se è solo deve per se stesso curare la confezione degli atti, ma se è associato ad altri, può pure lasciare che le parti pongano alcuni atti, salvo sempre da parte sua l'esame dei medesimi. Il p. di g., come qualsiasi attore, può recedere dall'accusa in qualsiasi grado del processo o rinunciare all'appello; ma non senza il consenso dell'Ordinario nei processi diocesani (can. 1950) o del Tribunale stesso, come pare più probabile e attuato in prassi, se si tratta di tribunali apostolici. Il p. di g. può essere costituito, come il difensore del vincolo, per l'universalità delle cause, oppure nei singoli casi (can. 1588 § 2); quindi essere permanente o costituito in forma transitoria. Quando viene eletto per tutte le cause, in modo permanente, non cessa dal suo ufficio, neppure durante la vacanza della diocesi, né può venir rimosso dal vicario capitolare: all'arrivo del nuovo Ordinario, deve essere confermato. Se però vi è giusta causa, il vescovo lo può anche rimuovere dall'ufficio (can. 1590). L'ufficio di p. di g. è incompatibile con il ruolo di teste (can. 1757 § 3, n. 1), di giudice, di notaio ecc. Essendo un ufficio, vi possono essere più persone che lo svolgano: in un solo tribunale vi possono essere più p. di g. pari grado o subordinati (*sostituiti*), salva sempre l'unità dell'ufficio.

III. Il p. di g. nei tribunali apostolici, Congregazione del S. Uffizio e Stato Città del Vaticano. –

Nei Tribunali della S. Sede e presso la S. Congregazione del S. Uffizio il p. di g. è nominato dal S. Padre, con biglietto della Segreteria di Stato. I suoi compiti sono determinati nelle Leggi ed ordinamenti propri dei singoli Dicasteri (v. *Normae S. R. Rotae*, art. 24 sgg. *Appendix ad Regulas servandas in iudiciis apud Supr. Sign. Apost. Tribunal*, art. 14; v. inoltre: CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE, II. 1; TRIBUNALI DELLA S. SEDE, II e III). Nello Stato della Città del Vaticano nelle materie civili si applica, nel giudizio ordinario di cognizione, la procedura stabilita dal CIC (art. 15, comma ultimo, Legge sulle fonti). E siccome in essa quando si tratti di tutelare l'interesse pubblico, chi eventualmente interviene è il p. di g., così si trova nell'Ordinamento giudiziario dello Stato Città del Vaticano adoperata anche questa espressione per designare il tutore della legge (artt. 3, 6, 16, 19, 22).

BIBL.: oltre i testi di diritto processuale canonico, cf. G. Péries, *Le procureur fiscal ou promoteur*, Lilla 1897; F. Cammeo, *Ordinam. giuridico dello Stato della Città del Vatic.*, Firenze 1932, p. 147; E. Fournier, *L'Eglise et les origines du ministère public*, Arras 1933; I. G. Glynn, *The promotor of justice*, Washington 1936; S. Romani, *Il p. di g.*, in *Monit. eccles.*, 48 (1936), pp. 119-21; M. Lega, *Partes actoris in iudicio criminali et diversae formae processus criminalis*, in *Acta Congressus iurid. internat.*, IV, Roma 1937, pp. 469-74; J. Haring, *Der Promotor iust. als Ankläger in Eheprozessen*, in *Theol. Quartalsch.*, 90 (1937), pp. 133-139; F. Triebs, *De promotore iust. in causis nullitatis matr.*, in *Apollinaris*, 10 (1937), pp. 396-407; L. Scavo, *Il p. di g. nel processo canon*, in *Riv. di dir. proc. civ.*, 14 (1937), pp. 133-71; R. Romano, *Della natura dell'intervento del p. di g. nelle cause matrimoniali*, Roma 1937; F. Roberti, *De obligatione promotoris iust. accusandi nullitatem matrimonii*, in *Apollinaris*, 10 (1937), pp. 113-16; id., *De actione promotoris iust. et coniugum in causis matr.*, *ibid.*, 11 (1938), pp. 571-75; e ancora sull'argomento: *ibid.*, pp. 575-84; A. M. Stitt, *De promotore iust. eiusque munere in curia dioecesana*, Roma 1939; V. Anchioli, *Commento al Codice di procedura civile*, I, Napoli 1941, passim; II, ivi 1942, pp. 1, 68; III, ivi 1942, p. 433.

Pietro Palazzini

PROMOZIONE. - Parola inglese italianizzata, frequentemente usata per significare l'ascesa dei lavoratori sia in senso tecnico-professionale (scala delle classifiche da manovale comune a operaio qualificato e specializzato), sia nel senso economico-sociale della retribuzione, e cioè del benessere e della posizione nella società dal punto di vista della cultura e della responsabilità (caposquadra, caporeparto, capofabbrica); nonché dell'accesso anche alle professioni.

La p. risponde a criteri di giustizia e di carità, per i quali l'elevazione delle classi lavoratrici deve essere favorita dalle altre classi e a criteri di interesse generale, perché l'apporto continuo di elementi nuovi è condizione indispensabile per la continuità delle classi dirigenti, che più rapidamente si logorano e più difficilmente riescono a reintegrarsi da sole. È utilissima, poi, per stabilire o conservare la mutua comprensione tra le classi.

Si considera anche una *p. collettiva* riguardante l'intera classe lavoratrice per ottenere condizioni di vita e di lavoro più umano, e un più facile accesso alla cultura, ai beni materiali, alla elevazione spirituale dei lavoratori e al loro graduale inserimento nella vita stessa delle aziende in qualità di compartecipi e di corresponsabili.

Questa aspirazione, infatti, della classe lavoratrice di valorizzare la capacità di ogni lavoratore, secondo la possibilità e la natura dell'azienda, di inserire gradatamente i lavoratori nella vita aziendale, è un'aspirazione quasi universale tra gli operai. « È giunto il tempo, dice Pio XII, di abbandonare le vuote frasi e di pensare ad un nuovo ordinamento delle forze produttive... che apra alle classi lavoratrici il cammino per acquistare onestamente la loro parte di responsabilità nella condotta della economia nazionale » (*Discorso* alle A.C.L.I., 11 marzo 1945, in *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII*, VII Milano 1946, p. 9).

BIBL.: encicl. *Quadragesimo anno* di Pio XI, in *Le Encicliche sociali* a cura di I. Giordani, Roma 1945, pp. 305-51; anon., *Fondamenti e finalità delle Acli* e *Le Acli scuola di formaz. dei lavoratori*, Milano 1951; anon., *La p. delle classi lavoratrici*, in *Aggiornamenti sociali*, 4 (1952), pp. 121-37.

Mario Baronci

PROPAGANDA. - Se la verità certa (rivelata, scientifica o morale che sia) conquista lentamente gli spiriti e richiede perciò diffusione e volgarizzazione, le semplici opinioni che hanno fretta di successo, e tanto più quanto meno solidamente fondate, si rivolgono invece alla p. Questo termine, equivalente un tempo, nella pratica, agli altri due (diffusione, volgarizzazione), è attualmente alquanto scaduto nel significato e nella buona fama: sia per l'abuso che se ne fa, sia per il suo ormai caratteristico indulgere all'esagerazione, alla deformazione della verità, alla denigrazione leggera e feroce di quanto la contrasti, senza riguardo ai doveri della carità, legittimando tutto ciò con le esigenze della lotta commerciale o ideologica.

Si tratta di un'azione multiforme (parola, oratoria, stampa, affissioni, romanzo, cinema, radio, teatro, manifestazioni coreografiche, beneficenza) che si svolge in privato o in pubblico, con tono per lo più grossolano e semplicistico, generalmente immodesto, diretta a fare in qualche modo violenza sulle facoltà raziocinanti, ovvero a sorprenderle e suggestionarle mediante l'astuto sfruttamento della psicologia degli ignari, degli impressionabili e delle folle.

La p. così configurata non conviene pertanto alle opere dell'ingegno e della virtù: mentre è lo strumento ordinario per accreditare prodotti commerciali di concorrenza, nuove specialità medicinali tra le molte similari, e particolarmente opinioni e ideologie sociali e politiche: anzi, il termine richiama oggi spontaneamente il proselitismo dei partiti politici e degli enti sindacali, mentre per i prodotti e servizi commerciali si parla piuttosto di *reclame* e di *pubblicità* (v.).

La legge della concorrenza raggiunge anche la p.: onde nella dinamica sociale e politica, specie in periodi elettorali, si contrappongono a gara p. a p. con mezzi sempre più vistosi, sfrontati e costosi. Ciò è motivo di discredito per le attività sociali e politiche, in quanto le fa ritenere legate a chi ne paga, almeno per la maggior parte, le ingenti e crescenti spese di p.

Le idee sane e morali non possono perciò rivaleggiare con le altre sul terreno della p., dove l'efficacia è affidata unicamente alle forme esagerate e strane, alle movenze denigratorie e diffamatorie, ovvero minacciose e scandalistiche, le sole in grado di eccitare curiosità e sensibilità tra i meno colti, i meno equilibrati e i meno coscienti. Le idee sane e morali debbono affidarsi interamente alla istruzione ed elevazione del popolo, alla forza del buon esempio e all'evidenza dei buoni risultati nelle pratiche applicazioni.

BIBL.: S. Le Bon, *Les opinions et les croyances ; génèse-évolution*, Parigi 1911; G. Deherme, *Les forces à regler le nombre et l'opinion publique*, ivi 1919; I. Rassaak, *Psychologie de l'opinion et de la propagande politique*, ivi 1927; P. Orano, *Verso una dottrina storica del giornalismo*, Perugia 1930; G. Gaeta, *Il fenomeno giornalistico*, Trieste 1948; F. Paolone, *Appunti per una storia degli strumenti del pubblicismo*, Roma 1951.

Mario Baronci

PROPAGANDA FIDE, SACRA CONGREGAZIONE di: v. CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE.

PROPAGAZIONE DEL CRISTIANESIMO. - I. L'OPERA APOSTOLICA. – È facile seguire le tappe della crescente dilatazione della fede nell'epoca apostolica: i primi chiamati furono i Giudei ebraizzanti; a partire dalla Pentecoste (30) si convertirono numerosi Giudei ellenizzanti venuti a Gerusalemme dalla diaspora; poi l'evangelizzazione si estese ai Samaritani e anche fuori dell'ambiente palestinese, a qualche lontano seguace della Legge mosaica (l'eunuco della regina Candace). Dopo si procedé alla conversione dei Gentili, cominciando col centurione Cornelio e la sua famiglia a Cesarea di Palestina.

Da allora in poi si affermò sempre più la predicazione della fede cristiana « ad ogni creatura », senza distinzione tra Giudei e Gentili. Per opera soprattutto di s. Pietro e di s. Paolo, Antiochia di Siria di-

venne un centro importante di irradiazione evangelica, dove per la prima volta si parlò di « cristiani » e di Chiesa « cattolica ». Pietro per alcun tempo vi stabilì la sua sede; Paolo ne fece il punto di partenza delle sue spedizioni apostoliche. La missione universale della Chiesa si affermò al Concilio di Gerusalemme, con la dichiarazione che ai Gentili convertiti non si poteva imporre la legge mosaica. Conscio del primato conferitogli da Cristo, Pietro diede alla p. del c. il suo centro propulsore definitivo, fissando a Roma la sede della Chiesa cattolica.

Missione precipua di s. Paolo (v.) fu di predicare il Vangelo a tutte le genti. Egli si preoccupò di organizzare comunità cristiane nelle metropoli commerciali e nei centri più famosi del pensiero greco e del culto mitologico, da dove la dottrina di Cristo poteva facilmente allargarsi nelle località vicine. I suoi principali cooperatori furono Barnaba, l'apostolo di Cipro; Giovanni Marco, fondatore della Chiesa alessandrina, che fu anche interprete di s. Pietro; Luca, fedele compagno di s. Paolo nel secondo e terzo viaggio; Timoteo vescovo di Efeso e Tito che evangelizzò l'isola di Creta e la Dalmazia.

Degli altri Apostoli, Giacomo maggiore, Giacomo minore e Giuda Taddeo rimasero tra i Giudeo-cristiani in Palestina. Degli altri mancano notizie sicure; solo di s. Giovanni si sa che presiedette allo sviluppo delle Chiese in Asia Minore: Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea. Alla sua morte, verso l'anno 100, il cristianesimo era solidamente stabilito nella Siria, nell'Asia Minore, nella Macedonia, a Roma; fioriva in alcune parti dell'Egitto, della Cirenaica, della Grecia, della Gallia e della Spagna e, superando i limiti dell'Impero, era stato diffuso in direzione della Mesopotamia e dell'Adiabene (Assiria).

II. La diffusione del cristianesimo dopo la morte degli Apostoli fino allo stabilimento dei barbari nello Impero romano. – Gli Apostoli e i loro cooperatori, profeti e dottori, furono essenzialmente missionari ambulanti, preoccupati di predicare Gesù Cristo laddove non era ancora conosciuto, e di gettare nei centri più importanti le basi di comunità che, dirette da vescovi monarchici, successori degli Apostoli, divennero chiese metropolitane, cioè madri di chiese filiali, grazie al costante proselitismo dei fedeli: ricchi e poveri, senatori e patrizi, schiavi e operai, mercanti e soldati. L'insegnamento orale di filosofi, moralisti e esegeti cristiani, nonché gli scritti degli apologeti, contribuirono a diffondere la nuova fede negli ambienti pagani. Ben eloquente è il passo dell'epistola *ad Diognetum* (VI, 1; sec. II): « Quod est in corpore anima, hoc sunt in mundo christiani ».

Non mancano le testimonianze che provano la propagazione del cristianesimo nel mondo allora conosciuto. Roma a metà del sec. III, sotto papa Cornelio, possedeva un clero completamente organizzato con importanti opere di assistenza; nel Sinodo del 251 erano presenti 60 vescovi d'Italia. In Gallia si sa di certo che esistevano comunità fiorenti nel sec. II a Lione e Vienna, e poi a Marsiglia, Arles, Orange, Tolosa, Autun, Rouen, Parigi, Sens, Besançon, Bordeaux, Bourges, Reims. Per la Spagna, si ignorano i risultati dell'apostolato di s. Paolo ma l'esistenza di chiese nel sec. II è affermata da Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 10, 2) e da Tertulliano (*Adv. Jud.*, 7). Nel secolo seguente, s. Cipriano scriveva alle Chiese di León-Astorga e Merida e ricordava quella di Saragozza (*Ep.* 67). Al Concilio di Elvira (ca. 300) presero parte 19 vescovi e 24 presbiteri.

In Germania, il cristianesimo si propagò, almeno fino dal sec. II, lungo la riva sinistra del Reno. Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 10, 2) fa menzione di chiese fondate *in Germaniis*. Le sedi di Colonia e di Treviri datano probabilmente dal sec. III. Monumenti e iscrizioni attestano l'esistenza di cristiani, nel sec. IV, a Metz, Magonza, Strasburgo, Bonn e Xanten. Nelle province romane di Rezia, Norico, Pannonia, Mesia, Dacia e Dalmazia, la fede venne predicata almeno fino dal sec. III, in cui si nota l'erezione di parecchie diocesi nelle province danubiane: Poetovium (Pettau) in Stiria, Siscia (Sissak) in Croazia, Lauriacum (Lorch) nel Norico, Salona in Dalmazia; la sede di Augusta Vindelicorum (Augsburg) in Rezia data probabilmente dal sec. IV. Quanto alla Britannia, sembra che il cristianesimo vi sia penetrato la prima volta nel sec. II per mezzo di viaggiatori venuti dall'Asia Minore. Tertulliano (*Adv. Jud.*, 7) parla dei « Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita ». Al Concilio di Arles (314) presero parte i vescovi di York, Londra e Lincoln (Eboracum, Londinium, Colonia Lindensium).

È probabile che nell'Africa romana la predicazione del Vangelo risalga alla fine del sec. I. Vi si nota una rapida moltiplicazione delle sedi episcopali, anche in località di minore importanza. Al Sinodo di Cartagine, presieduto dal vescovo Agrippino (ca. 220), assistettero 70 vescovi; a quello celebrato nel 256, s. Cipriano si vide circondato da 87 colleghi. In Egitto, il cristianesimo si propagò dalla sede centrale di Alessandria fino nella Tebaide e nella Libia, tanto che alla fine del sec. III vi si contavano ca. 100 cattedre episcopali. In Etiopia la prima evangelizzazione sarebbe dovuta all'opera svolta alla corte di Aksum da due giovani cristiani di Tiro, Frumenzio e Edesio, dei quali il primo fu consacrato vescovo da s. Atanasio di Alessandria.

Alla fine del sec. III, il cristianesimo era la religione prevalente in tutta l'Asia Minore, eccetto nel centro e nella parte sud-est (Cappadocia-Cilicia); a Nicomedia (Bitinia), residenza imperiale, una grandiosa chiesa si alzava di fronte al Palazzo imperiale. Quanto alla Siria, al Concilio di Antiochia (268), dove fu deposto Paolo da Samosata, assistettero ca. 80 vescovi. Dalla Siria la fede si propagò in Osrhoene (Edessa) e oltre, in Mesopotamia (Nisibi), Assiria e nel regno indipendente della Armenia. In Georgia (Iberia), la fede cristiana penetrò forse già nell'ultimo decennio del regno di Costantino Magno (325); nell'Arabia meridionale (Yemen) lavorò con successo il vescovo Teofilo mandato dall'imperatore Costanzo; nell'interno dell'Asia, Turkestan, India, Cina e Mongolia, si segnalarono più tardi anche per il loro proselitismo i nestoriani, venuti dalla Persia.

Al momento in cui l'Impero romano riconobbe al cristianesimo piena legale esistenza (313), il cristianesimo era divenuto, per la sua forza numerica come per il suo valore intrinseco, una potenza morale di cui nessuna autorità politica avrebbe potuto trattenere l'affermazione crescente nella vita pubblica dell'Impero.

III. La p. del c. nel medioevo. – L'opera missionaria compiuta nel medioevo comprende in sostanza la conversione dei popoli germanici, scandinavi, slavi e affini in Europa (secc. IV-XIII), e i tentativi apostolici degli Ordini mendicanti nei Paesi Baltici, nell'Europa orientale, in Asia e in Africa (secc. XIII-XV).

1. *La conversione dei popoli germanici, scandinavi, slavi e affini in Europa. a) Conversione dei popoli germanici.* – I primi barbari che si convertirono al cristianesimo furono i Goti (Visigoti), stabilitisi nel sec. III sul Danubio inferiore e sulla riva ovest e nord del Mar Nero. Al Concilio di Nicea (325) prese parte Teofilo vescovo di « Gothia ». Ma il principale artefice della loro conversione fu un loro connazionale, il vescovo Ulfila (341-83), traduttore della Bibbia in lingua gotica. Subì l'influsso ariano e da lui i Goti appresero la dottrina cristiana sotto questa forma e la portarono seco trasmettendola agli Ostrogoti, Longobardi, Burgundi e Vandali nelle loro migrazioni successive in Italia, nella Francia meridionale e in Spagna. Qui abbracciarono la fede cattolica dietro l'esempio di re Recaredo (586-601). La conversione dei Longobardi al cattolicesimo occupò tutto il sec. VII.

I Franchi passarono direttamente dal paganesimo alla fede cristiana, dietro l'esempio di re Clodoveo (496). Essi ebbero sulle sorti della Chiesa un'influenza decisiva nei secc. VI-IX, sia per la sua difesa armata contro gli ariani ed i maomettani, sia per la protezione al papato « Vestra fides nostra victoria est », scriveva s. Avito vescovo di Vienna a Clodoveo. S. Gregorio Magno si sforzò di stabilire relazioni con i Merovingi (lettere a Childeberto III e a Brunehilde); i vescovi Germano di Auxerre, Venanzio

CHRISTIA
NAE RELIGIONIS INSTI-
tutio, totam ferè pietatis summã, & quic
quid est in doctrina salutis cognitu ne=
cessarium, complectens: omnibus pie=
tatis studiosis lectu dignissi=
mum opus, ac re
cens edi=
tum.

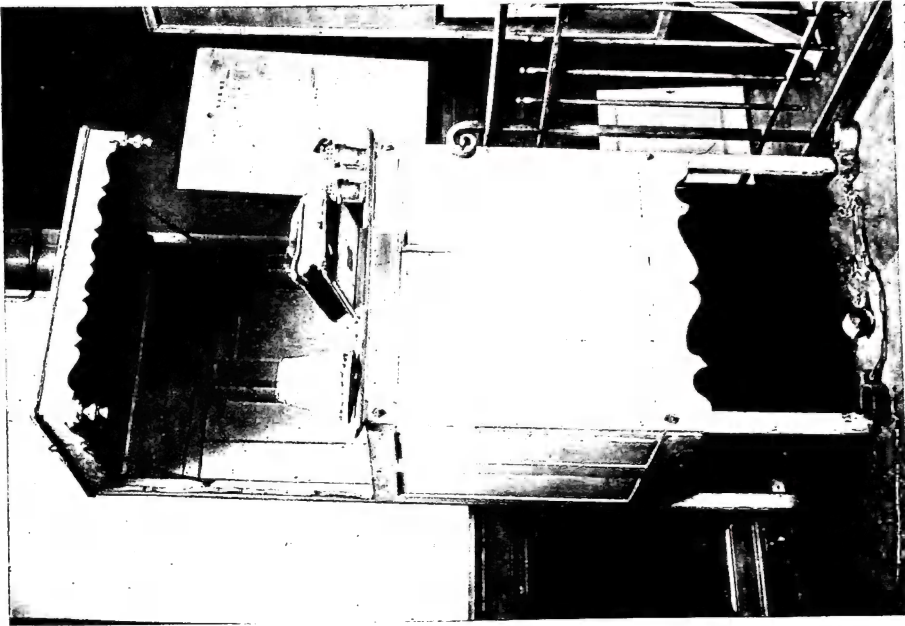
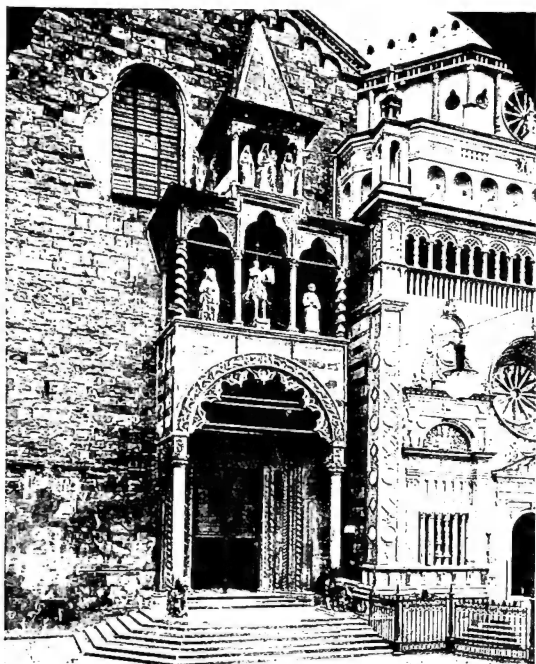
PRAEFATIO AD CHRI
stianissimum REGEM FRANCIAE, qua
hic ei liber pro confessione fidei
offertur.

IOANNE CALVINO
Nouiodunensi autore.

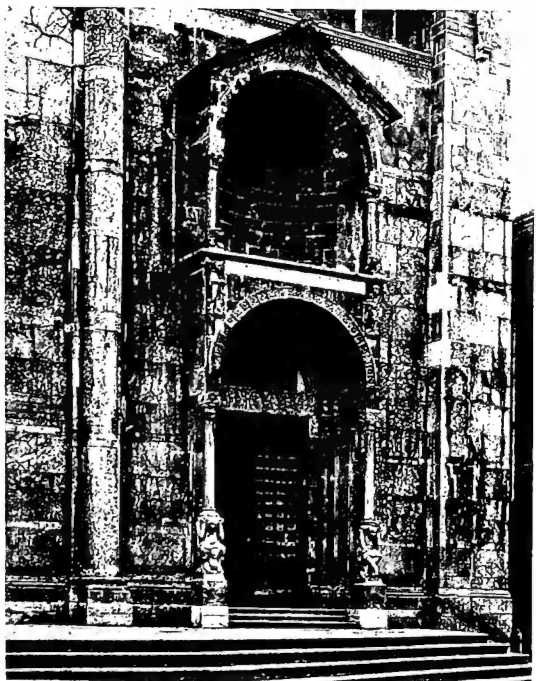
BASILEAE,
M. D. XXXVI.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

A sinistra: FRONTESPIZIO DELLA I ED. DELLA «CHRISTIANÆ RELIGIONIS INSTITUTIO», di G. Calvino, Basilea 1536, esposto alla mostra allestita nella «Bibliothèque d'histoire du protestantisme français» (1952) - Parigi. *A destra:* IL PULPITO «DES ASSEMBLÉES AU DÉSERT EN POITOU», esposto alla mostra allestita nella «Bibliothèque d'histoire du protestantisme français» (1952) - Parigi.

PROTIRO

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: PROTIRO della basilica di S. Clemente (sec. XII) - Roma. *In alto a destra:* PROTIRO della chiesa di S. Maria Maggiore, opera di G. da Campione (1350) - Bergamo. *In basso a sinistra:* PROTIRO della Cattedrale (sec. XII) - Piacenza. *In basso a destra:* PROTIRO della collegiata di S. Quirico (sec. XIII) Val d'Orcia.

Fortunato di Poitiers, Eligio di Noyon, Nicezio di Treviri, Vedasto di Arras, Amando di Maastricht, Lamberto di Tongres e tanti altri adattarono il loro ministero all'organizzazione rurale dei Franchi; i monaci come s. Colombano (*junior*), il promotore delle migrazioni monastiche irlandesi, consolidarono l'opera iniziata dai vescovi e la estesero ai Burgundi, Alemanni e Longobardi.

In Irlanda, infatti, la fede era stata solidamente stabilita nel corso del sec. v da s. Patrizio (385-461 ca.) e dai suoi discepoli Benigno, Finniano, Brendano, Enna, Kevino, Comgall, per mezzo di monasteri, centri di formazione cristiana e di cultura (Bangor, Clonard, Durrow, Derry) eretti in ogni tribù. Dall'isola Iona (Hy), s. Colombano (*senior*), monaco irlandese (521-97), propagò il cristianesimo nelle Ebridi e in Iscozia. L'evangelizzazione degli Angli, Sassoni e Juti, che avevano invaso l'Inghilterra a partire dal sec. v, fu opera eminentemente romana, iniziata nel 597 da s. Agostino e compagni dietro mandato di s. Gregorio Magno. Il primo focolare di fede cristiana fu nel Regno di Kent (Cantorbery) sotto il re Etelberto. Presto vennero eretti sedi episcopali a Londra, Rochester e York. Le istruzioni attribuite a Gregorio Magno, date al vescovo Agostino (601), sul modo di rispettare quanto più si poteva gli usi e costumi dei neo-conversi e sull'eclettismo liturgico, hanno un significato missionologico universale.

La conversione dei barbari rimasti in Germania, Turingi, Alemanni, Bavari, Frisoni e Sassoni, fu soprattutto opera di missionari venuti dall'Irlanda e dall'Inghilterra. Il nome di Chiliano è legato all'evangelizzazione della Turingia e della Franconia; Gallo e Pirmino predicarono Cristo tra gli Alemanni e gli Svevi; Ruperto, Corbiniano e Emmeramo tra i Bavari, dalla fine del sec. VII alla prima metà dell'VIII. Dal 690 al 739, Willibrordo, monaco e vescovo di Utrecht, si consacrò alla conversione dei Frisoni secondo il mandato avutone dal papa Sergio I. Bonifacio (v.), fu predicatore instancabile della fede in Assia, Turingia, Baviera e Alemagna, organizzatore delle diocesi in Germania e riformatore della Chiesa franca decaduta. La conversione dei Sassoni, imposta con la forza delle armi da Carlomagno, venne condotta a buon termine con la persuasione sotto Ludovico il Pio (814-40).

Primo predicatore della fede in Scandinavia (Danimarca e Svevia) fu s. Anscario (v.), cui Ludovico il Pio affidò la sede di Amburgo (831), la cui giurisdizione si estendeva ai popoli scandinavi e alle genti germaniche della Nordalbingia. I suoi principali cooperatori furono Gauzberto, Ansfrido e Rimberto. La conversione dei re danesi, a partire da Arnaldo Blaatand (950-86), con la conseguente erezione di diocesi (Slesvig, Aarhus, Ribe, Lund, Drontheim, Skara, Uppsala), nonché l'opera educatrice dei monaci di Cluny, diedero solida base all'evangelizzazione. Re Olaf Tryggvesson promosse la propagazione della fede nelle isole Faer-Oeer, Ebridi, Orcadi, nell'Islanda e nella Groenlandia.

b) *La conversione dei popoli slavi e affini in Europa.* – Nella conversione degli Slavi intervenne un triplice fattore: l'episcopato e l'Impero di Occidente, il patriarcato di Costantinopoli e l'Impero bizantino, e, tra i due, la potenza moderatrice della S. Sede. Tra gli Slavi meridionali, gli Sloveni pervennero alla fede per opera dei vescovi di Salisburgo, Passavia e Aquileia (secc. VIII-IX); la conversione dei Croati vicini, a sud della Sava, lungo il Mare Adriatico, è contemporanea con quella dei Serbi, che dipendevano dall'Impero bizantino. All'evangelizzazione dei Bulgari (di origine tartarica ma presto fusi con gli Slavi) contribuirono, dopo la conversione del principe Boris (865), per breve tempo i sacerdoti romani mandati da papa Niccolò I, e poi il clero del patriarcato costantinopolitano (869). Al ramo degli Slavi occidentali appartengono i Moravi, Boemi e Polacchi. Tra i Moravi, missionari germanici ignari della lingua slava avevano tentato senza successo di propagare il cristianesimo (830-40). Nell'863, l'imperatore bizantino Michele III spedì loro i due fratelli Cirillo e Metodio (v.), che possedevano la lingua slava meridionale. Con l'approvazione di papa Adriano II, celebrarono il culto in lingua slavonica. Nonostante l'opposizione politico-ecclesiastica dei vescovi di Passavia, Salisburgo e Frisinga, Metodio rimase fino alla morte (885) strenuo difensore della predicazione e della liturgia in lingua slava. I suoi discepoli, Clemente, Naeum, Angelar, espulsi dalla Pannonia, portarono seco in Bulgaria i libri liturgici slavi composti da Cirillo e Metodio.

In Boemia il Vangelo fu predicato per opera successiva di missionari venuti dalla diocesi di Ratisbona (840) e di s. Metodio o dei suoi collaboratori. Fin dall'880, la Boemia ebbe prìncipi cattolici, tra i quali s. Venceslao, trucidato dal fratello Boleslao I (929). Nel 973 veniva eretta la diocesi di Praga, come suffraganea di Magonza. Primi propagatori del cristianesimo tra i Polacchi furono alcuni sacerdoti boemi del seguito della principessa Dobrowa, andata sposa al principe polacco Mieszko I, che si convertì nel 966. La sede di Posnania fu eretta nel 968 e quella di Gnesna (Gniezno) nel 999. I Polacchi intrapresero la evangelizzazione della Prussia e della Pomerania (secc. XI-XII) e poi quella della Samogizia.

Fra gli Slavi orientali, primi ascoltarono la buona novella quelli che occupavano la Podolia, la Galizia settentrionale, la Volinia e la regione intorno a Kiev, anticamente appellati Rus, Ruteni e oggi Ucraini. Ebbero missionari venuti dalla Bulgaria, dalla Germania e dall'Impero bizantino. I prìncipi Vladimiro (980-1015) e Jeroslao (1015-54) vi organizzarono la Chiesa con la sede metropolitana di Kiev (v.). Il grande monastero vicino a Kiev (Petscherskaja Lawra) divenne il principale centro della vita nazionale e religiosa dei Russi. Anche gli Ungari, di stirpe tartarica, si avviarono al cristianesimo dietro l'esempio dei loro prìncipi: Stefano, che ricevette la corona reale dal papa Silvestro II; suo figlio s. Emerico; Bela I (1061), che riportò la vittoria finale sopra i pagani. La conversione dei Cumani, popoli di origine finno-turca stabilitisi in Ungheria dopo le invasioni dei Mongoli nella Russia meridionale e in Romania, fu intrapresa da re Bela IV verso la metà del sec. XIII, con l'aiuto dei Domenicani e dei Francescani.

2. *I tentativi apostolici degli Ordini mendicanti nei Paesi Baltici, nell'Europa orientale, in Asia e in Africa (secc. XIII-XV).* Una nota caratteristica del loro metodo missionario fu di stabilire contatti personali e pacifici, sia con i cristiani dissidenti per condurli alla unione, sia con i musulmani per la liberazione dei fedeli ridotti in schiavitù (Trinitari e Mercedari), sia con i Mongoli nella speranza di convertirli e di avvicinarli alla S. Sede e ai prìncipi cristiani.

In Livonia, Prussia, Finlandia e Lituania, al Battesimo imposto con la violenza dagli Ordini militari, i Frati Minori e Predicatori opposero la predicazione. Nel corso del sec. XIII, si stabilirono in Albania, Bosnia-Erzegovina, Serbia e Bulgaria, nonostante gli intrighi del clero dissidente e le sevizie dei padroni maomettani. Prima i Domenicani (fine sec. XIII) poi i Francescani (fine sec. XIV) crearono le « Societates peregrinantium pro Christo », società di missionari di professione formati in scuole speciali che, nell'Europa orientale, a Pera presso Costantinopoli, Caffa in Crimea, Trebisonda, Chios e lungo il Mar Caspio si preparavano alle conquiste apostoliche in Asia e in Africa.

Erigere missioni tra i Mongoli della Persia, del Kiptchak, della Cina e del Turkestan, fu durante un secolo e mezzo il grande proposito dei papi, da Innocenzo IV (1245) a Bonifazio IX (1392). I loro più fedeli informatori sullo stato interno dell'immenso Impero tartaro furono esploratori missionari, quali Giovanni da Pian del Carpine, Guglielmo da Rubruq, Ascelino di Lombardia e Andrea da Longjumeau. In Persia, Armenia e Georgia, sedi episcopali furono fondate nella prima metà del sec. XIV (Sulṭānijjeh 1318). Nel Kiptchak, a nord del Mar Nero, tra l'Ungheria e l'Ural, i Frati Minori ebbero una ventina di residenze e vi sorsero sedi episcopali a Kaffa, Tana, Sarai, Kertsch, Matrega. Le invasioni di Tamerlano (fine sec. XIV) segnarono il declino di questa fiorente missione.

Giovanni da Montecorvino penetrò in Cina passando per le Indie, e arrivò a Khan-Baliq (Pechino) nel 1293. In questa città edificò nel 1299 la prima chiesa cattolica della Cina. Una sede episcopale venne eretta, oltre che a

Pechino, anche a Zaiton, porto del Fo-Kien. I Frati Minori lavorarono in Cina fino a quando la dinastia cinese dei Ming, ostile al cristianesimo, soppiantò la dinastia tartara dei Gengis-Khan, benevola ai missionari (1368). Nel Turkestan, la p. del c. fu violentemente ostacolata dal fanatismo musulmano. In India passarono parecchi missionari domenicani e francescani destinati alla Cina, Odorico da Pordenone, Giovanni Marignola, Nicola da Pistoia. Nel 1329, Giordano da Severac divenne il primo vescovo di Quilon. A partire dal 1215, i Frati Minori cominciarono a recarsi in Terra Santa, dove, fra il 1273 e il 1325, molti santuari vennero affidati a loro. Si sforzarono di conservare la fede tra i cattolici. A ovest del Marocco, nelle Isole Canarie, scoperte nella prima metà del sec. XIV, sembra che la predicazione della fede vi sia stata organizzata solo a partire dal sec. XV, per opera dei Francescani ai quali Sisto IV ingiungeva nel 1476 di difendere gli indigeni, soprattutto i convertiti, contro il commercio degli schiavi.

Si noti, infine, il contributo dato dai Frati Minori e Predicatori alla letteratura apologetica basata sulla conoscenza delle dottrine combattute e alla formazione tecnica dei missionari, mercé la conoscenza delle lingue e dell'ambiente. A questo scopo, s. Raimondo da Peñafort promosse la fondazione di collegi speciali in terra musulmana (Murcia, Tunisi) e in terra cristiana (Valenza, Xativa, Barcellona). Dietro sua domanda, s. Tommaso d'Aquino scrisse la *Summa contra Gentiles*. Due altri domenicani, Raimondo Martin in Spagna e Riccoldo da Monte Croce a Bagdad confutarono gli errori dei musulmani, dei Giudei e dei Gentili (*Pugio Fidei, contra legem Saracenorum*). A Oxford, Ruggero Bacone compose il trattato geografico di Terra Santa (1267) e compilò una grammatica greca e una ebraica. Va ricordata anche l'opera del terziario francescano Raimondo Lullo (v.).

BIBL.: oltre i voll. di Fliche-Martin-Frutaz, cf. K. Pieper, *Atlas Orbis christ. antiqui*, Düsseldorf 1931; A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christent. in den ersten drei Jahrh.*, 2 voll., 4ª ed., Lipsia 1924; J. Schmidlin, *Kath. Missionsgesch.*, 2 voll., Münster in V. 1925; trad. it., 3 voll., Milano 1927-29; Streit, *Bibl.*, IV; B. Descamps, *Hist. générale comparée des Missions*, Parigi-Bruxelles-Lovanio 1932; F. Lot, *Les invasions barbares*, 2 voll., Parigi 1937. Per gli Slavi: F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, ivi 1926; L. Bréhier, *Les missions chrétiennes chez les Slaves* (*Le Monde slave*, 4), ivi 1927, p. 29 sgg.; G. Grivec, *Die hl. Slavenapostels Cyrillus und Methodius*, Olmütz 1928; F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*; id., *St Wencelas duc de Bohème*, Praga 1929. Per la Polonia: L. Kulczycki, *L'organisation de l'Eglise de Pologne avant le XIII^e siècle*, Strasburgo 1928. Per la Russia: K. Lübeck, *Die Christianisierung Russlands. Ein geschichtl. Überblick*, Aachen 1922; N. Brian Chanonov, *L'Eglise russe*, Parigi 1928; G. K. Loukomski, *La ville sainte de Russie, Kiev*, ivi 1929; H. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948. Per i popoli germanici: E. Kreusch, *Kirchengesch. der Wendenlande*, Paderborn 1902; H. Oldekopp, *Die Anfänge der kath. Kirche bei den Ostseefinnen*, Reval 1912; Fr. Blanke, *Die Entscheidungsjahre der Preussenmission*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 47 (1928), p. 18 sgg. Ordini religiosi: G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliogr. della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, 5 voll., Quaracchi 1906-27; A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, ivi 1929; id., *Jean de Mont Corvin*, Lille 1924; *Mirabilia descripta del P. Giordano da Severac*, ed. H. Cordier, Parigi 1925; *Vita B. R. Lulli*, ed. B. de Gaiffier, in *Anal. Bolland.*, 48 (1930) sgg.; L. Lemmens, *Die Heidenmission des Spätmittelalters*, Münster in V. 1919; B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1924; A. Batton, *Wilhelm v. Rubruk*, Münster in V. 1921; J. de Ghellinck, *Les Franciscains en Chine aux XIII^e-XIV^e siècles*, Lovanio 1927; E. Allisan Peers, *R. Lull, a Biography*, Londra 1929; G. Soranzo, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milano 1930.

Fredegando Callaey

IV. LA P. DEL C. NEI TEMPI MODERNI. – Con la fine del sec. XV e gli avvenimenti che lo contrassegnano, la p. del c. nei tempi moderni prende una fisionomia diversa da quella che ebbe nei tempi anteriori e si muove in altre direzioni, al di là dei mari. Gli avvenimenti che condizionano queste nuove vie dell'evangelizzazione sono due: la scoperta della via marittima alle Indie orientali (1498: approdo di Vasco di Gama a Calicut), e quella delle Americhe (1492).

Dopo l'imbottigliamento dell'islām nel Mediterraneo, il Portogallo s'avanza liberamente sui mari di Oriente, da Goa a Macao, al Giappone, e inizia la sua opera di colonizzazione, che – più o meno profonda che sia – costituisce in un certo modo la traiettoria e, al tempo stesso, la base della propagazione del Vangelo in quelle grandi regioni ormai non più inaccessibili, o difficilmente accessibili, per via di terra. Dal canto suo l'altra potenza iberica cattolica, la Spagna, per merito del genovese Colombo, scopriva addirittura nuovi, insospettati paesi alla colonizzazione e all'ambizione evangelizzatrice della Chiesa: milioni di uomini delle razze più diverse apparivano sull'orizzonte del cattolicesimo. Entrambe le nazioni iberiche ricevono dal papato una specie d'investitura privilegiata, civile ad un tempo e religiosa, fatta di diritti e doveri (v. PADROADO, PATRONATO); si inizia, così, un'epoca nuova, di feconda, sebbene non scevra di pericoli, collaborazione ecclesiastico-statale per l'evangelizzazione delle nuove terre scoperte o riscoperte. Su questo binario si avvia, dunque, la diffusione del Vangelo per un secolo e mezzo ca., fino alla creazione della centrale missionaria specializzata, la S. Congregazione de Propaganda Fide nel 1622.

Il cammino del cristianesimo, in questo periodo di tipo coloniale, che si avvale dei vecchi Ordini religiosi, ma soprattutto dei nuovi, sorti nel frattempo, come i Cappuccini e i Gesuiti, è segnato dallo stesso cammino della colonizzazione, dal punto di vista geografico e storico, con qualche generoso sconfinamento oltre quei limiti. Le missioni lungo tutto il perimetro dell'Africa, punteggiato di fortezze portoghesi, ebbero inizio in questo periodo, sebbene non ottenessero risultati durevoli (v. AFRICA). Migliori fortune ebbe, invece, l'apostolato alle Indie orientali (Goa, diocesi nel 1534), alle quali dette decisivo impulso l'apostolato di s. Francesco Saverio (v.); tutta l'Asia colonizzata dal Portogallo, o entro la sua sfera d'influenza, veniva « occupata » missionariamente nei suoi punti più in vista, con l'erezione di diocesi ordinarie, a cominciare dall'India, e poi anche al Siam, al Camboge, alla Birmania, alle Filippine, alla Cina, al Giappone, missioni tutte iniziate sullo scorcio del sec. XVI. E subito dopo, all'inizio del sec. XVII, anche la Cocincina e il Tonchino (v. ASIA e le voci dei singoli paesi).

Nella sfera d'influenza spagnola, ossia prevalentemente nelle Americhe, e, in un secondo tempo, di nuovo nelle Filippine, è il medesimo processo che si afferma, ma maggiormente in profondità; con le missioni, infatti, la Chiesa prende possesso di quelle terre, riuscendo a fondarvi non solo i primi centri di propaganda, ma le prime nazioni cristiane (v. AMERICA e le voci delle singole nazioni americane), e parecchie già in questo primissimo periodo di poco più che un secolo. A metà del sec. XVI (1546), infatti, il Messico aveva già un'arcidiocesi (Messico, città), con cinque diocesi suffraganee.

Il periodo successivo a questo regime di patronato, – che, però, continuò ancora nelle Americhe, e, in certa misura, anche in Asia – si distinse per una duplice penetrazione, geografica e morale: geografica, in quanto il cristianesimo si spinse oltre le primitive fortezze delle nazioni colonizzatrici, avventurandosi nelle regioni interne; morale, per il conseguente più diretto contatto con le popolazioni indigene. Un saggio di questa maggiore e più efficace penetrazione missionaria, nel sec. XVII, è dato dai risultati ottenuti nell'Impero cinese, specialmente in seguito all'attività del p. Matteo Ricci (v.), e nei paesi dell'Indocina, specialmente nei Regni dell'Annam, del Tonchino (v. le singole voci e RHODES). Questa duplice penetrazione, che si attua con il concorso di nuove famiglie religiose, soprattutto delle Missioni Estere di Parigi e dei Lazzaristi, viene anche facilitata dalla nuova e crescente influenza della Francia, in Oriente (Cina, Siam, Indocina) e in Occidente (Canadà), e fortemente promossa dalla nuova Congregazione de Propaganda Fide (1622), che, incuneando nelle antiche diocesi di patronato – soprattutto nell'Asia – i nuovi « vicariati apostolici », commessi a missionari d'altre nazioni non portoghesi, allarga gli orizzonti del mondo missionario, potenziandone la fecondità.

Con la fine del sec. XVII, dunque, si può dire che la Chiesa aveva posto piede in tutti i paesi dell'Asia e delle Americhe, anche se, di fatto, i suoi missionari non erano ancora presenti in ogni terra, causa la penuria del personale e le difficoltà di accesso; comunque, sopra tutti quei territori era ormai estesa la rete delle unità ecclesiastico-missionarie, che ne indicavano la « occupazione » almeno *de iure*.

Il sec. XVIII, l'epoca delle massime controversie giurisdizionali e metodologiche e delle persecuzioni cruente in Estremo Oriente, vide l'apostolato spingersi ancora oltre i confini raggiunti, penetrando nel Tibet (1703), poi in Corea (1784), con una punta alle Isole Caroline (1710).

Finalmente, con il sec. XIX, due altre grandi parti del mondo, l'Africa e l'Australia, o meglio, le isole dell'Oceania, entrano in pieno nell'orbita della Chiesa missionaria, che dispone di nuove forze, provvidenzialmente sorte proprio in quell'epoca.

Qualche decennio prima della metà del secolo (1833: vicariato dell' Oceania orientale; 1841: vicariato delle Due Guinee) vengono create le prime missioni, che si potrebbero dire « centrali », in quanto destinate ad una reale penetrazione in profondità negli arcipelaghi dell'Oceania e nell'interno del continente africano: penetrazione che, di fatto, avvenne con ritmo continuativo, e che si realizza fino al giorno d'oggi dalle regioni dei grandi laghi dell'Africa centrale, per opera dei Padri Bianchi, alle tribù più inaccessibili e più restie del centro inesplorato della Nuova Guinea, per opera dei Missionari dei SS. Cuori di Picpus e dei Padri del Verbo Divino.

È ancora del secondo ventennio del sec. XIX la prima evangelizzazione delle diverse tribù indiane del nord-ovest e del nord del Canadà, per iniziativa di mons. Provencher (v.) degli Oblati di Maria Immacolata, i quali occuparono quasi tutte le regioni fino all'Oceano Glaciale, andando a scovare gli Eschimesi nei loro iglù, e scrivendo quella che fu chiamata l'« epopea bianca » (v. CANADÀ; GROLLIER, P.-H.; TACHÉ, A. A.).

Con questo si può dire che la carta geografico-missionaria del mondo, almeno nelle sue linee generali, era completa, e l'apostolato cattolico penetrava pure, in certa misura, nel cuore di queste unità geografiche, gettandovi il seme evangelico.

Fanno eccezione le terre cosiddette « chiuse » alla propaganda evangelica: l'Afganistan, l'Arabia, il Tibet, il Nepal, il Sikkim, la Mongolia esterna, il Turkestan cinese. A questi paesi si dovrebbero aggiungere quelle regioni di religione prevalentemente musulmana (indipendenti o colonizzate) dove, pur essendo legalizzata e riconosciuta la libertà religiosa, di fatto il missionario non può penetrare, o solo di passaggio, e con molte limitazioni; sono l'Īrān, l'Īrāq, la Turchia, la Siria ed altri paesi vicini; ed erano, fino a pochi mesi fa, alcuni Stati autonomi dell'India, ora conglomerati nell'Indostan, e alcune regioni dell'Indonesia, o porzioni di territori coloniali inglesi od olandesi, proibiti sotto colore di sicurezza personale.

Astraendo da questi ultimissimi territori, il totale delle popolazioni dei grandi paesi chiusi al Vangelo assomma a ca. 32 milioni di ab. Tale il cammino del Vangelo attraverso questi quattro ultimi secoli, con la relativa « occupazione » ecclesiastica territoriale.

BIBL.: G. Schmidlin, *Manuale di storia delle missioni cattoliche*, vers. it. di G. B. Tragella, 3 voll., Milano 1927-29; R. Streit, *Die kath. Weltmission. Zahlen und Zeichen*, Hünfeld 1928; vers. it., *Le missioni cattoliche: numeri e figure*, Roma 1929; L. Descamps, *Histoire générale comparée des missions*, Parigi 1932; Joh. Thauren, *Atlas der kath. Missionsgeschichte*, Mödling b. Wien 1932; Fr. X. Montalban, *Manuale historiae missionum*, Sciangai 1935; P. Lesourd, *Histoire des missions catholiques*, Parigi 1937; G. B. Tragella, *L'Impero di Cristo: le missioni cattoliche nel mondo*, Firenze 1941; GM, p. 119 sgg.; G. Monticoni, *Atlante delle Missioni cattoliche dipendenti dalla S. Congr. di Propaganda Fide* [Roma 1949].
Giovanni Battista Tragella

PROPAGAZIONE DELLA FEDE, OPERA PONTIFICIA della: v. OPERE PONTIFICIE MISSIONARIE.

PROPIZIATORIO (ebr. *kappōreth*, Settanta ἱλαστήριον). - Lamina d'oro che copriva la parte superiore dell'arca dell'alleanza (v.). Di spessore imprecisato, misurava due cubiti e mezzo (= ca. m. 1,31) di lunghezza e uno e mezzo (= m. 0,78) di larghezza (*Ex.* 25, 17; cf. 26, 34; 30, 6; 31, 7; 37, 6).

Alle estremità laterali erano collocati due cherubini d'oro battuto, forse genuflessi, volti l'uno verso l'altro, le ali spiegate sul p. e lo sguardo abbassato verso la sua parte centrale (*ibid.* 25, 18 sgg.; 37, 7 sgg.), dove si concepiva presente la maestà di Jahweh (*Num.* 7, 89).

Molto si è discusso sul significato e sulla funzione del p., concepito spesso come una semplice chiusura dell'arca. Pare, invece, che il nome *kappōreth* sia derivato all'oggetto dalla pratica espiatoria compiuta su di esso nel giorno di *kippûr* o espiazione (*kipper* « espiare », « purificare »); onde i Settanta avrebbero tradotto sostanzialmente bene con ἱλαστήριον (strumento, mezzo di espiazione o propiziazione), che le antiche versioni latine hanno reso con *propitiatorium*. I Settanta, che in *Ex.* 25, 17 fanno sentire la forza aggettivale di ἱλαστήριον (ἱλαστήριον ἐπίθεμα), l'usano poi abitualmente come sostantivo neutro (*ibid.* 25, 18-22; 31, 7; 35, 12; 38, 5-8; *Lev.* 16, 2. 13 sgg.; *Num.* 7, 89 ecc.).

Nel giorno dell'espiazione il sommo sacerdote aspergeva il p. prima con il sangue di un giovenco, poi con quello di un capro (*Lev.* 16, 11-15). L'importanza che si annetteva al p. è insinuata anche dall'espressione *bêth hakkappōreth* (« casa del p. »: *I Par.* 28, 11), per indicare il Santissimo. Anche l'*Epistola agli Ebrei* (v.), descrivendo il Tabernacolo (*Hebr.* 9, 1-5), fa convergere tutto verso il p., adombrato dai cherubini (9, 5).

Il significato dei riti compiuti sul p., quasi punto o mezzo di contatto dell'umanità peccatrice con Dio, spiega perché s. Paolo (*Rom.* 3, 25) esprima con ἱλαστήριον la funzione mediatrice ed espiatrice di Cristo. La Volgata con *propitiatio* ha fatto scomparire la probabile allusione al p. del tabernacolo mosaico.

BIBL.: H. Lesêtre, *Propitiatoire*, in DB, V, col. 748 sg.; G. A. Deissmann, *Mercy seat*, in *Encyclopaedia Biblica*, III, coll. 3027-35; A. Deissmann, Ἱλαστήριος *und* Ἱλαστήριον. *Eine lexikalische Studie*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 4 (1903), pp. 193-212; A. Médebielle, *Expiation*, in DBs, III, col. 51 sg.; J. Herrmann, Ἱλαστήριον, in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Test.*, III, Stoccarda 1930, p. 319 sg.; F. Büchsel, Ἱλαστήριον, *ibid.*, pp. 321-324; P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, p. 201 sg.; A. Clamer, *Le Lévitique* (*La Ste Bible* di L. Pirot - A. Clamer, 2), Parigi 1940, p. 50 sgg.
Teodorico da Castel San Pietro

PROPOSITO. - Va inteso, qui, come atto del penitente, ed è la volontà di non peccare per l'avvenire. Non deve essere quindi una velleità, né d'altra parte è necessario che includa una vera e propria promessa o il voto di evitare tutti i peccati. Il p. può essere duplice: *esplicito* e *formale*, se è emesso con un atto speciale e distinto dalla contrizione; *implicito* e *virtuale*, se è già incluso in un altro atto in cui necessariamente è richiesta, p. es., la contrizione.

I. NECESSITÀ. – Per la validità del Sacramento della Penitenza si richiede almeno un p. implicito, il quale necessariamente è contenuto in ogni vera e universale contrizione, poiché una vera contrizione consta di due momenti distinti: detestazione dei peccati passati e volontà di evitarli in futuro. Chi detesta un atto già compiuto nel passato, necessariamente deve avere la volontà di evitarlo in futuro; in caso contrario la detestazione non sarebbe né vera né sicura. Questa è la sentenza comunemente ritenuta dai moralisti; ma ad essa si oppongono il Bellarmino (*De Sacramento Poenitentiae*, l. II, Venezia 1599, cap. 6) e il Concina (*Theol. dogm. mor.*, Roma 1749, *de Sacr. poen.*, l. I, diss. 3, cap. 1, q. 8), esigendo un p. esplicito. Quest'ultimo fonda la sua argomentazione sul fatto che

il Concilio Tridentino esige un « propositum non peccandi de coetero » (sess. XIV, cap. 4, *de Poen.*). Questa ragione è falsa, tanto è vero che il Concilio, enumerando gli atti espliciti del Sacramento della Penitenza da parte del fedele, enumera soltanto la contrizione, confessione e soddisfazione, senza alcun cenno della necessità di un p. esplicito. Come l'atto di fede e di speranza sono richiesti implicitamente in questo Sacramento, così si deve dire del p. In pratica è quasi impossibile avere una sincera contrizione senza un vero e reale p., perché parte essenziale di essa; come non è possibile credere alla misericordia e giustizia di Dio senza l'atto di fede e ottenere il perdono, unitamente alle grazie per evitare in futuro le occasioni del peccato, senza l'atto di speranza. Tuttavia per la maggior efficacia del Sacramento è meglio un p. esplicito universale e particolare secondo le necessità del penitente.

Per chi si pente dei peccati mortali per un motivo particolare, al fine della validità stessa del Sacramento, si richiede almeno che abbia un'abituale avversione verso ogni peccato mortale: così insegna la maggior parte degli autori, per quanto la sentenza non sia condivisa da tutti i moralisti.

II. Qualità. – Il p. deve essere *vero*: occorre cioè che realmente si voglia fare ciò che si promette, come effetto della volontà attuale che comanda una determinata azione e ne proibisce altra, benché in futuro possa venire meno a questa esigenza imperativa: la costanza quindi non rientra nella reale efficienza del p. Si richiede solo che in questo momento sinceramente ed efficacemente si proponga di non più peccare, poiché l'oggetto del p. è l'attuale volontà, non il futuro evento che non può essere in nostro potere ed è subordinato a diverse circostanze che, presentemente, la ragione umana difficilmente può valutare. Da ciò segue che bisogna ben distinguere il p. dalla persuasione del penitente: si può avere un buon p., ma nello stesso il timore che, per l'esperienza già avuta in passato, si ricada in peccato per l'incostanza e la fragilità della natura umana. In questo caso se il p. è corroborato dalla fiducia nella divina Grazia, si ha certamente un vero e sincero p. In questa materia non si debbono confondere gli atti della volontà con quelli dell'intelletto: il p. è atto della volontà, la persuasione dell'intelletto.

Il p. deve essere *efficace*, cioè si richiede che la volontà muova l'intelletto ad usare tutti i mezzi necessari, sia positivi che negativi, per evitare il peccato, le occasioni prossime e per ripagare il danno che eventualmente fosse derivato dal peccato. Chi vuole il fine deve anche volere i mezzi per raggiungerlo. Anche per questa qualità si richiede che il penitente abbia attualmente la seria volontà di usare tutti i mezzi per rimuovere il peccato.

Infine il p. deve essere *universale*, in quanto deve estendersi all'esclusione di tutti i peccati mortali. In ciò si distingue dal dolore che abbraccia soltanto i peccati commessi, mentre invece il p. si deve estendere anche ai peccati non perpetrati. Tuttavia non è necessario un p. particolare per ogni singolo peccato, ma basta il p. generale di non voler più peccare mortalmente. Per i peccati veniali si richiede il p. fermo ed efficace, come per i mortali; non è tuttavia necessario che sia universale. D'altra parte però, sebbene il Concilio Tridentino (sess. VI, can. 23) insegni che è impossibile, senza uno speciale privilegio, evitare tutti i peccati veniali, niente proibisce tuttavia che in pratica si emetta il p. fermo ed efficace di evitare tutti e i singoli peccati veniali, anche semideliberati.

Bibl.: oltre i comuni trattati di teologia, nel *de poenitentia*, cf. G. Kiselstein, *De virtuali proposito non peccandi de coetero*, in *Revue ecclés. de Liège*, 15 (1923-24), pp. 370-74; E. Ranwez, *De proposito confitentis*, in *Collat. Namurcenses*, 21 (1926-27), pp. 26-33; V. Couche, *De proposito firmo non peccandi de cetero*, in *Collat. Brugenses*, 27 (1927), pp. 253-56; G. Kiselstein, *Contritio requisita in Sacr. Poenitentiae ad remissionem venialium*, in *Revue ecclés. de Liège*, 23 (1931-32), pp. 105-108. Giuseppe Damizia

PROPOSIZIONE. - Dal lat. *pro-ponere*, « porre innanzi ». Vi corrisponde il gr. πρότασις (προ-τίθημι), riferito, per lo più, alla p. come *premessa* del sillogismo (v.). Accanto a « propositio » il lat. ha sovente « enunciatio » (da *ex-nunciare*, « dire, manifestare, esporre »; cf. gr. ἀπόφανσις).

P. è l'espressione verbale (eventualmente, simbolica, algebrica: v. LOGICA SIMBOLICA) del giudizio, ossia dell'affermazione e negazione: πρότασις... λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατά τινος (Aristotele, *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 16). P. è quindi sentenza, frase « enunciativa » (λόγος ἀποφαντικός) e si distingue dalla semplice φάσις o λέξις σημαντική che può essere espressiva di soli sentimenti, stati d'animo (la « oratio affectiva » nelle sue varie forme, interrogativa, imperativa, esortativa, ecc.). Poiché è proprietà dell'affermazione essere vera o falsa, Aristotele qualifica la frase enunciativa « quella in cui è contenuto il vero o il falso »: ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσται ὑπάρχει (*Perih.*, cap. 4). In logica tuttavia sono dette p. anche le parti di una condizionale, di cui almeno l'« ipotesi » non è in sé né vera né falsa. Grammaticalmente ogni frase espressiva è p.

Come espressione del giudizio (v.), la p. ne segue la struttura e le modalità. Può quindi assumere varie forme. Essenziale è in essa soltanto l'espressione di un predicato, ossia una qualunque affermazione: « Omnis oratio qua aliquid affirmatur vel negatur propositio est » (Quintiliano, 7, 1, 9); e in questo è l'unità logico-formale cui è possibile ridurre la molteplicità strutturale-materiale delle p., amplissima. Accanto alla p. *nominale* che indica per lo più l'appartenenza ontologica o almeno logica di un attributo a un soggetto, ed è, morfologicamente, nelle lingue a flessione, *binaria* (l'uomo è ragionevole), c'è la p. *verbale* che può essere anche a un solo termine (*leggo, piove*) e quindi, eventualmente, monosillabica. La p. poi è *semplice*, come negli esempi proposti, o collegata con altre p. in periodi più o meno organicamente complessi secondo l'indole sintattica degli idiomi. La coordinazione più stretta si ha quando una p. è in funzione di un'altra, senza la quale non è semanticamente compiuta (p. es., la « ipotesi » nella condizionale: « *se la virtù è un bene* » *va desiderata*; o in genere la p. dipendente: « *avendo paura* », *fuggì*). Nella pienezza del discorso la p. poi si flette in ulteriori accidentalità secondo le varie determinazioni di complemento e relazione che specificano e individuano i predicati.

Dal punto di vista logico la p. è, quanto all'estensione del soggetto (quantità), *universale*, se il predicato è affermato o negato di tutti i soggetti di una determinata classe (p. es., ogni corpo è pesante), *particolare*, se soltanto di alcuni fra essi (p. es., alcuni corpi sono radioattivi), *indefinita* se è imprecisata l'estensione del soggetto (p. es., si dissero cose importanti). Quanto al rapporto predicato-soggetto (materia), la p. può essere *necessaria* (p. es., in ogni triangolo la somma degli angoli equivale a due retti), o *contingente* (p. es., l'albero non ha frutti). Considerando insieme il rapporto predicato-soggetto e il significato gnoseologico della p., essa è *analitico-razionale* se il predicato è contenuto nella nozione del soggetto e quindi da esso derivabile *a priori* (v.), *sintetico-empirica* se invece il predicato è aggiunto al soggetto mediante l'esperienza.

La logica aristotelica ha sviluppato principalmente la p. nominale e in particolare i rapporti di opposizione fra p. nominali, in funzione della quantità e della qualità o « forma » (l'affermazione e negazione) della p. Importante è la legge sull'estensione del predicato, secondo cui nella p. affermativa il predicato è, per sé, particolare, nella negativa universale (*A è B* = *A è alcuno*, *non tutti i B*; *A non è B* = *A è nessuno dei B*). Quanto all'opposizione (opposizione è nell'affermare e negare uno stesso univoco predicato di uno stesso soggetto: τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, μὴ ὁμωνύμως: *Perih.*, cap. 6, 17 a 34), fondamentale è la divisione delle p. in *contradditorie* e *contrarie*. Due p., a uguale soggetto e predicato, sono contradditorie se si oppongono nella quantità e qualità, ossia una è universale, l'altra particolare, una affermativa,

l'altra negativa (*ogni frutto è dolce – qualche frutto non è dolce*); contrarie se, entrambe universali, si oppongono nella qualità, ossia una nega, l'altra afferma (*ogni frutto è nutritivo – nessun frutto è nutritivo*). Mentre fra due contraddittorie c'è incompatibilità assoluta nel vero e nel falso (mai entrambe vere, mai entrambe false e pertanto sempre fra di loro dialettiche, cioè una derivabile dalla remozione dell'altra, perché semplice sua negazione), due contrarie possono, nel caso di un predicato non essenziale, essere entrambe false (cf. *op. cit.*, cap. 7 e 14; s. Tommaso *ad hunc locum*).

In merito alle ulteriori divisioni delle p., a parte quelle prevalentemente morfologiche: *condizionale, copulativa, disgiuntiva, causale, eccettiva, esclusiva, reduplicativa* (va notato che il valore di verità in queste p. non si commisura ai loro singoli elementi ma alla loro struttura formale: vera, p. es., è la p. *se Dio non esiste, non si dànno valori morali assoluti*), va ricordata la divisione della p. in *assertoria*, semplice affermazione di un predicato, *modale*, esprimente il modo logico di appartenenza del p., (p. es., l'uomo è necessariamente imperfetto) e *problematica*, esprimente la possibilità del predicato (p. es., può guarire; cf. *Perih.*, cap. 12-13). Fra le proprietà delle p. va notata la « convertibilità » o trasponibilità del predicato in luogo del soggetto, secondo le leggi dell'estensione del predicato (*nessuna virtù è odiosa – nessuna cosa odiosa è virtù; tutte le virtù sono desiderabili – alcune cose desiderabili sono virtù*).

BIBL.: C. Alamanno, *Summa philosophiae*, I, sez. 1ª, *Logica*, Parigi 1885, pp. 237-55 (dottrina e testi di s. Tommaso). V. bibl. della v. LOGICA: cf. J. Froebes, *Logica formalis*, Roma 1940, pp. 98-175 (esposizione comparata di autori e indirizzi diversi); U. Viglino, *Logica*, ivi 1941, pp. 214-48; A. Lalande, *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 822-23.

Ugo Viglino

PROPOSIZIONE, PANI della. - Dodici pani rituali offerti a Dio ogni sabato su apposita mensa nel Santo, dove restavano per tutta la settimana.

Sono chiamati *léḥem pānîm* « pane della faccia » o della presenza (*Ex.* 25, 30; *I Sam.* 21, 7 ecc.), perché posti davanti a Dio; *léḥem tāmîdh* « pane perpetuo » (*Num.* 4, 7); *léḥem qōdheš* « pane santo » (*I Sam.* 21, 5. 7); dopo l'esilio, anche *léḥem ham-ma'ărekheth* « pane del mucchio » (*I Par.* 9, 32; 23, 29; *Neh.* 10, 33), a motivo della disposizione sulla mensa. Le versioni greche hanno promiscuamente: ἄρτοι τοῦ προσώπου (*I Sam.* 21, 6; *Neh.* 10, 33; Aquila più servilmente: προσώπων), ἄρτοι ἐνώπιοι (*Ex.* 25, 30), οἱ ἄρτοι οἱ προκείμενοι (*ibid.* 39, 18 [36]), più spesso ἄρτοι τῆς προσθέσεως (*ibid.* 40, 21; *I Sam.* 21, 6; *I Par.* 9, 32; 23, 29 ecc.; cf. *Mt.* 12, 4 ecc.: *panes propositionis* della Volg., con inversione dei termini in *Hebr.* 9, 2).

I p. della p. erano, almeno in epoca tardiva, azimi (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, III, 6, 6; *Mĕnāḥôth*, V, 1); per ognuno s'adoperavano due decimi di efa (ca. sette litri e mezzo) di fior di farina (*Lev.* 24, 5: stacciata undici volte, secondo *Mĕnāḥôth*, VI, 7); venivano fatti, dopo l'esilio, a spese del tesoro del Tempio (*Neh.* 10, 33), in apposita sala (*Tāmîdh*, III, 3; *Middôth*, I, 6), da determinati leviti (*I Par.* 9, 32), in forma di schiacciate grosse un dito, rivoltate in su alle estremità laterali. Si disponevano sulla mensa (*Ex.* 25, 23-30) in due pile di sei, sollevati l'uno dall'altro mediante una specie di gabbia di fili d'oro. Con i pani si offriva anche incenso purissimo (*Lev.* 24, 7; *Siphrā'*, fol. 263, 1; i Settanta aggiungono: « sale »). I pani della settimana precedente dovevano essere consumati dai sacerdoti nel luogo santo. Per l'eccezione di *I Sam.* 21, 1-6, in vista della grave necessità di David e del suo seguito (cf. *Mt.* 12, 4; *Mc.* 2, 26; *Lc.* 6, 4), Achimelech richiede un minimo di purità legale. I p. della p. non sono (contro Kennedy) una sopravvivenza di religione premosaica, che avrebbe provveduto un cibo alla divinità. La superiorità e il carattere spirituale di questo rito risulta dal fatto che i p. della p. venivano semplicemente presentati a Dio e non scomparivano, come in altri culti, in maniera misteriosa. La legge non faceva, in proposito, alcun mistero (*Lev.* 24, 9). Il numero di dodici si è voluto mettere in rapporto con i mesi dell'anno o con i segni dello zodiaco, anziché con le tribù d'Israele.

Il rito dei p. della p. si mantenne fino al 70 d. C. (*I Mach.* 4, 51; *II Mach.* 1, 8; 10, 3; *Hebr.* 9, 2).

BIBL.: H. Lesêtre, *Pain*, in DB, IV, col. 1957 sg.; A. R. S. Kennedy, *Shewbread*, in *Dict. of the Bible*, IV, p. 495 sgg.; E. Kalt, *Schaubrote*, in *Biblisches Reallexikon*, II, col. 610 sg.; F. X. Kortleitner, *Archaeologia Biblica*, 2ª ed., Innsbruck 1917, p. 63 sgg.; H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Test. aus Talmud und Midrasch*, III, Monaco 1926, pp. 722-33; P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, v. indice; A. Clamer, *Le Lévitique* (*La Ste Bible* di L. Pirot - A. Clamer, 2), Parigi 1940, p. 177 sg.

Teodorico da Castel San Pietro

PRO PREFETTI APOSTOLICI e PRO VICARI APOSTOLICI: v. PREFETTURA APOSTOLICA; VICARIATO APOSTOLICO.

PROPRIETÀ. - Termine giuridico indicante il rapporto di sovranità eminente o dominio che una persona (individua o collettiva, privata o pubblica) viene ad acquistare, in virtù di titoli legittimi, su una determinata cosa, sì da poterne disporre liberamente in modo esclusivo, per il suo bene proprio coordinato al bene generale.

Si distingue dal semplice *possesso* (v.), che esprime solo il fatto dell'attuale disponibilità dell'oggetto; e dall'*usufrutto*, che dà il diritto al semplice godimento dei frutti di una determinata cosa, escludendo quello dell'appartenenza della cosa stessa.

SOMMARIO: I. Nozione e principi generali. - II. Concezione individualistica del diritto di p. - III. Concezione collettivistica. - IV. Concezione personalistica e dottrina della Chiesa. - V. Il diritto di p. con particolare riferimento all'ordinamento italiano. - VI. Acquisto. - VII. Soggetto. - VIII. Oggetto. - IX. Limitazioni. - X. Cessazione. - XI. Tutela. - XII. Diritto canonico. - XIII. Il diritto di p. nell'etnologia.

I. NOZIONE E PRINCIPI GENERALI. – Il termine p. è spesso sostituito dal termine *dominio*, il cui uso è anzi precedente (insieme a *mancipium*) nel diritto romano. Il diritto di p. è infatti una specie del diritto di dominio che in quanto è di persona verso altre persone è *ius iurisdictionis*, mentre se è di persona su cosa prende il nome di *ius proprietatis*. Principio fondamentale del pensiero cristiano è che nessuna persona può essere ridotta a cosa, cioè a semplice strumento di un'altra persona, e quindi non può essere oggetto del diritto di p. (v. SCHIAVITÙ).

In quanto dominio, il diritto di p. dà una facoltà sulla cosa di per se stessa indeterminata e indefinibile, dipendendo la sua concreta determinazione dalle mutevoli circostanze economico-sociali: per cui esso appare storicamente in vario modo limitato e circoscritto secondo la sua inserzione in un complesso sociale più o meno organizzato. Di qui la necessità di un regime di p. in cui il diritto di p. viene a concretizzarsi secondo il movimento economico-sociale infinitamente variabile. Secondo il principio dell'*elasticità del dominio*, il diritto di p. si espande più o meno secondo la maggiore o minore compressione che subisce dai diritti concorrenti privati e pubblici. Questo esprimono le definizioni del diritto di p. derivanti dalla tradizione giuridica romana: *ius ac potestas in re propria tum utendi tum abutendi quatenus iure civili permittitur*; *ius de re corporali perfecte disponendi nisi lex prohibeat*. Altri preferisce la definizione « la signoria più generale sulla cosa, sia in atto, sia per lo meno in potenza » (Bonfante).

Queste definizioni sono tuttavia incomplete, perché non indicano la causa finale della p., la quale, non avendo in sé un valore assoluto, ma di pura strumentalità per il perfezionamento umano individuale e sociale, solo alla luce di questa finalità deve essere definita.

La sociologia contemporanea si occupa principalmente del regime di p. per determinare le leggi sociali-economiche delle varie forme di p. nelle successive fasi di cultura e nei diversi periodi storici. In questa analisi il positivismo evoluzionistico e sociologico esclude ogni giustificazione al diritto naturale della p., considerato

come un semplice prodotto di istinti egoistici o di pressioni sociali: di qui la sua preoccupazione di studiare soprattutto i regimi sociali primitivi, con l'intenzione preconcetta di dimostrare la mancanza in essi di ogni forma di privata appropriazione (cf. E. D. Laveley, *De la propriété et de ses formes primitives*, 4ª ed., Parigi 1891). I seguaci del materialismo storico e dialettico (v.) fanno dello sviluppo storico del regime di p. l'essenza stessa del divenire sociale fondato sulla lotta di classe: da un primitivo comunismo dovuto a deficienza di esigenze economiche, l'umanità tende al comunismo della sovrabbondanza dei beni, realizzata dalla società perfettamente organizzata (cf. F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Zurigo 1884). Ma uno studio obiettivo delle fasi culturali e storiche, se mostra una variabilità continua del regime di p. secondo la diversità di tempi e luoghi, rivela anche il fatto costante dell'appropriazione come un diritto inviolabile ed esclusivo, rivendicato da individui, famiglie e gruppi, e non solo per motivi economici, ma soprattutto come assicurazione di libera attività e libero sviluppo e come affermazione di potenza. Anche nell'economia primitiva si trova sempre la p. privata, circondata da un rispetto intrinsecamente sacro (cf. R. Lowe, *Primitive society*, Nuova York 1920; M. Mauss, *Traité d'ethnographie*, Parigi 1947 [v. infra, n. V]). Tre tipi di p. si sono costantemente affermati: quello familiare, strettamente legato al progresso dei singoli; quello pubblico, riguardante la vita di tutto il gruppo sociale sia internamente sia nei rapporti con altri gruppi; quello religioso, diretto alle necessità del culto. Se in determinate forme di cultura (periodo patriarcale) il soggetto delle tre fondamentali appropriazioni può materialmente essersi trovato riunito nella stessa persona, formalmente i tre tipi di appropriazione sono sempre rimasti ben distinti, quale espressione delle esigenze naturali verso la famiglia, lo Stato e la religione, che rappresentano i pilastri della socialità umana (cf. L. Sturzo, *La società, sua natura e sue leggi*, Bergamo 1949). Le lotte perenni, che l'appropriazione ha provocato nella storia, indicano il doppio valore di potenza e di libertà, che il diritto di p. ha nella vita sociale, quale strumento di liberazione e di affermazione della propria personalità, di cui storicamente si è preso coscienza.

Il problema, quindi, del diritto di p. non può risolversi soltanto alla luce di considerazioni economiche, ma secondo il valore che si attribuisce agli individui, alla società e alla religione. Vengono pertanto ad essere tre le concezioni filosofiche fondamentali sul diritto di p.: l'individualistica, la collettivistica e la personalistica, secondo che si concepisce l'uomo come essenzialmente individuo atomistico, o come del tutto sottomesso alla realtà sociale, o infine come persona realizzante nella comunione sociale il suo valore umano.

II. CONCEZIONE INDIVIDUALISTICA DEL DIRITTO DI P. – Partendo dall'assolutezza dell'individuo egoistico, dall'ottimismo della libera iniziativa, dall'essenzialità fondamentale dell'attività economica, la concezione individualistica vede nel diritto di p. una facoltà inerente alla stessa essenza dell'individuo, quale espressione di libertà illimitata, e avente come fine unicamente l'interesse particolare del singolo. Essa è propria del liberismo economico (scuola di Manchester) e si fonda sulle dottrine del liberalismo (v.) filosofico-sociale, che ha elaborato in senso strettamente individualistico la formulazione giuridica dell'istituto della p. privata, data dal diritto romano e approfondita dai giusnaturalisti.

L'istituto giuridico romano della p. privata era sorto come difesa dell'istituto della famiglia, considerata come unità inviolabile sociale-economica: tutto ciò che era acquistato dai figli era sempre appartenza del *paterfamilias*. Durante l'Impero il disgregamento sociale della famiglia e l'incremento del capitalismo economico, portò a un regime più strettamente individualistico, ma insieme a maggiori limitazioni statali della sua primitiva assolutezza e perpetuità, in riferimento alle più complesse superiori esigenze del pubblico bene e secondo il principio *expedit rei publicae ne quis re sua male utatur* (I, 8, 2). Ci sono dei titoli di appropriazione privata, anteriori alla legge civile, dettati dal *ius gentium*, quale espressione concreta universale del diritto naturale: essi si fondano sulla *occupatio rei nullius* con l'intenzione di appropriazione. È anche riconosciuto il titolo del lavoro, ma in via subordinata, nei modi di acquisto dell'*accessio* e della *specificatio* (Gaio, *Inst.*, II, 65 § 2, 1).

Le definizioni del diritto di p. date dai glossatori e commentatori del diritto romano (Bartolo, Hotman), alla luce dell'assolutezza e perpetuità del dominio e della necessaria limitazione derivante dalla vita associata, furono riprese dai giusnaturalisti, che si posero il problema del fondamento e giustificazione della p. privata, soprattutto contro l'assolutismo monarchico. Per diritto naturale tutte le cose sono a disposizione di tutti e ciascuno (*ius omnium in omnibus*); ma il contratto sociale, dando luogo alla vita associata, pone l'esigenza dell'appropriazione privata di alcuni beni, fondata sull'occupazione o su un accordo vicendevole (Grozio, *De iure pacis et belli*, II, cap. 2), e insieme la necessità del diritto civile che la garantisca.

Con il Locke si inizia la concezione liberale della p. individuale. Il diritto di p. è da lui connesso intimamente con quello della libertà individuale che, esigendo il diritto del lavoro, quale espressione della libera disposizione di sé, pone anche il diritto dell'appropriazione assoluta dei frutti della propria attività. I beni materiali, che per sé sono a disposizione di tutti, vengono appropriati dall'individuo solo in quanto questi li impregna del suo lavoro e quindi della sua personalità (*Two treatises on government*, Londra 1690, II, cap. 5), dando loro quel carattere di assoluta inviolabilità che esso ha per natura. Per cui «si deve intendere per p. quella che gli uomini hanno tanto sulle loro persone che sui loro beni» (*ibid.*, cap. 2). Sotto l'influsso illuministico la p. è considerata come elemento integrante del trinomio liberale dei fondamentali diritti dell'uomo: libertà, fraternità, uguaglianza. Ma l'individualismo utilitaristico, che è alla sua base, rende vano il principio della fraternità, e fa sì che il principio dell'uguaglianza non comporti un intervento statale a determinare una equità sociale-economica, ma una semplice garanzia politico-giuridica della libera appropriazione e disposizione di ciò che si è appropriato: quindi libera concorrenza economica e conservatorismo contro le classi nullatenenti. Il codice napoleonico definisce la p.: *le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue* (art. 544). Si giunge persino ad ammettere la facoltà di distruggere ciò ch'è proprio, senza tener conto del danno derivante alla comunità (J. Pothier, *Traité de la propriété*, Parigi 1831, p. 4).

Sotto l'egida dei codici liberali, il liberismo economico ha dato il massimo sviluppo all'attuale capitalismo, caratterizzato dallo sfruttamento dei detentori del capitale verso i lavoratori e dalla violenta lotta economica determinante la distruzione della piccola e media proprietà a favore di pochi monopolizzatori, che sotto la veste dell'anonimato controllano tutta la vita economica mondiale. Ne è risultato un dispotismo economico totalitario che ha determinato le più gravi reazioni sul campo politico-sociale.

La voce della Chiesa ha fortemente condannato la concezione individualistica, per la sua natura antisociale. La p. privata deve essere difesa come un'esigenza di natura; ma essa ha una struttura e funzione sociale, che esclude ogni monopolismo e impone una tale distribuzione dei mezzi mondiali di produzione, una tale retribuzione dei lavoratori, che faciliti a tutti l'accesso alla p., quale garanzia di libero sviluppo sociale degli individui, delle famiglie, delle libere associazioni, degli Stati, di tutta la collettività umana e della Chiesa. La libera iniziativa è fondamentale; e la p. privata che ne deriva è necessaria per natura: ma ugualmente necessario per natura è che tutta l'attività economica sia guidata dalla retta ragione, e perciò dalla morale e dall'intervento statale, quale direzione al bene comune. Lo Stato non può abolire la libera iniziativa e la p. privata; ma deve far sì che tutti siano veramente liberi, e tutti possano godere dei beni economici ed accedere alla p., quale garanzia efficace, voluta dalla natura, per la pienezza della loro vita umana

(cf. Pio XI, *Quadragesimo anno*, nn. 19, 25, 37, 41, 42, 43; Pio XII, *Radiomessaggio natal.*, 1941, n. 6; *Radiomessaggio*, 1° sett. 1944, n. 11).

III. Concezione collettivistica. – Essa invoca la distruzione della p. privata in favore di quella collettiva pubblica. Storicamente si è presentata prima sotto l'aspetto di comunismo negativo, e solo recentemente come comunismo positivo.

Il comunismo negativo deriva da un atteggiamento etico-ascetico, che impone il disprezzo dei beni materiali in favore e al servizio di beni superiori: al servizio dell'ideale unità della Stato, rappresentante il supremo bene umano, dice il platonismo (Platone, *Respubl.*, 462 C); al servizio della fratellanza universale realizzante nella carità il supremo bene divino, dice l'ascetismo cristiano dei Padri (s. Basilio, s. Giovanni Crisostomo, s. Ambrogio, s. Agostino). Mentre le concezioni platoniche della città ideale, riprese anche nel '600, restarono sul piano della pura utopia, l'ascetismo cristiano cercò delle parziali applicazioni concrete in alcune comunità primitive di fedeli (Gerusalemme, Alessandria), nei monasteri, negli Ordini mendicanti, e comunque servì ad orientare gli spiriti verso una partecipazione comunitaria dell'uso dei propri beni. Alcune sette eretiche medievali (albigesi, catari, fratelli Moravi, ecc.) non solo negarono il diritto della p. ecclesiastica, ma giunsero a forme apocalittiche di comunismo, determinando movimenti antisociali contro lo stesso istituto della famiglia e dello Stato.

Il comunismo positivo sorge nell'800, determinato da una concezione umanistico-materialistica che fa dei beni economici il valore fondamentale dell'uomo, e reso possibile dalla moderna concezione dello Stato totalitario. Esso si presenta sotto due contrastanti ideologie, aventi in comune la reazione all'individualismo (v.) e al capitalismo privato e l'assorbimento integrale delle forze private nella vita del tutto statale. Al totalitarismo economico del capitalismo esso oppone un totalitarismo statale inteso o come potenza politica o come impresa economica unitaria.

Lo Stato, come potenza politica totalitaria, deriva dalla stessa concezione liberale dello Stato assoluto (v. ROUSSEAU, J.-J.), ma soprattutto dalla dottrina hegeliana dello Stato come massima espressione dello spirito oggettivo e dall'irrazionalismo vitalistico, che fa della forza o potenza la categoria per l'affermazione della nazione o della razza. Esso, per realizzare la sua perfetta autonomia interna e il suo imperialismo all'estero, intende fare di tutta l'economia della nazione uno strumento unitario e perfettamente controllato, tendente alla massima produzione in vista specialmente del potenziamento militare. La p. privata è di fatto abolita, anche se apparentemente se ne mantengono le forme: essa infatti non è più capace di assolvere il suo fine fondamentale, cioè di dare alle persone, alle famiglie e ai gruppi associati il loro libero sviluppo umano e il raggiungimento del loro proprio fine voluto dalla natura. La Chiesa ha più volte condannato questo asservimento totale della persona umana e di tutte le sue esigenze di libertà religiosa, familiare, morale, culturale e civile, proclamando che solo un'effettiva libera p. privata può insieme salvaguardare il vero bene delle persone e degli Stati, che non sono fine ma strumento per il conseguimento della civiltà umana nella pacifica collaborazione dei cittadini e dei popoli (Pio XI, *Ubi arcano*, 1922; *Quadragesimo anno*, 1931; *Charitate Christi*, 1932; *Mit brennender Sorge*, 1937; Pio XII, *Summi Pontificatus*, 1939; *Alloc. natal.*, 1939; *Radiomessaggio*, 1° giugno 1941; *Radiom. natal.* 1941 e 1942; *Radiom.* 1° sett. 1944; *Radiom. natal.* 1944). Lo Stato, come impresa economica unitaria e totalitaria, fa della politica uno strumento per organizzare una tale economia di produzione, che sia capace di assicurare il massimo benessere economico a tutti secondo il loro effettivo lavoro, e assicurare così la massima felicità (socialismo di Stato). C'è alla base un'esigenza di giustizia sociale, un avvenirismo di perfetta felicità terrena; ma anche un materialismo, che fa del benessere economico il massimo bene, e una subordinazione assoluta dell'individuo al tutto sociale. Il Babeuf, facendo sue le idee enunciate dal Morelly (v.), invoca, durante la rivoluzione francese, il comunismo in nome del principio liberale dell'uguaglianza: nel *Manifeste des Egaux* redatto dal Buonarroti (cf. G. Sencier, *Le Babouvisme après Babeuf*, Parigi 1912, p. 21) si esige che lo Stato sia unico proprietario e diriga tutta l'attività economica, senza che i cittadini abbiano libertà di scelta per il lavoro e libera disposizione dei frutti del loro lavoro. Il Saint-Simon (v.) vuole sopprimere tutte le distinzioni sociali non fondate sul lavoro e la capacità tecnica: lo Stato deve diventare un'azienda economica diretta da tecnici per il massimo benessere della collettività. I sansimoniani vedono nella p. uno strumento di lavoro; la rendita senza lavoro è ingiusta; l'eredità dei beni deve quindi essere soppressa; lo Stato deve essere il distributore della p., cioè dei mezzi di produzione a chi è capace di dare il massimo profitto.

Si sviluppa contemporaneamente una concezione di socialismo associazionistico, che rivendica la p. a delle collettività private di lavoratori (Owen, Fourier, Proudhon). Il Proudhon (*Qu'est-ce qu'est la propriété*, Parigi 1847) definisce l'attuale forma di p. individuale un furto. Ma questo associazionismo per divenire una realtà si orienta sempre più verso il positivo intervento statale, anche se a parole condanni il capitalismo di Stato (cf. E. Vandervelle, *Le socialisme contre l'Etat*, Parigi 1918, p. 167) e cerchi di costituire « corporazioni pubbliche, sotto il controllo dello Stato » (id., *Le collectivisme et l'évolution industrielle*, ivi 1921, p. 12).

Marx (v.) inizia la formulazione organica del collettivismo totalitario, portata poi al suo massimo sviluppo dal bolscevismo (v.) russo ad opera di Lenin (v.) e Stalin. Con la dottrina del plusvalore si distrugge ogni legittimità al capitale e si considera il lavoro come unica fonte del valore dei beni prodotti: ma non è l'individuo lavoratore che deve essere il proprietario dei mezzi di produzione né di ciò che produce, bensì la collettività dei lavoratori. Con la dottrina della lotta di classe inquadrata nella teorica del materialismo storico e dialettico si considera la storia del regime di p. come storia di sopraffazione e di potenza della classe proprietaria contro la classe lavoratrice: tutto l'attuale grado di civiltà e tutta l'espressione giuridico-religiosa e culturale dell'attuale società deriva dalla p. capitalistica sfruttatrice dei proletari. La rivoluzione di questi unita alla fatale disgregazione del mondo capitalistico porterà la classe proletaria al potere politico dello Stato, e mediante questo distruggerà tutte le altre classi e le sovrastrutture ideologiche derivanti dalla loro supremazia economica, si approprierà di tutti i mezzi di produzione, obbligherà tutti al lavoro secondo le loro capacità e darà a ciascuno una retribuzione conforme all'effettivo contributo alla produzione unitaria. Da questa dittatura del proletariato dovrebbe sorgere uno Stato non più potenza politica, ma immensa e totalitaria impresa economica diretta al benessere materiale di tutti. Ma è evidente che per giungere a tanto la dittatura del proletariato dovrà estendersi a tutte le nazioni: di qui la dottrina staliniana dello Stato-guida per la rivoluzione mondiale. Il valore naturale della p. privata ha costretto lo stesso Stalin a concedere il diritto di una qualche p. individuale, escludendo tuttavia i mezzi di produzione e tenendola così regolata, da toglierle ogni significato di garanzia di libertà individuale e sociale.

Leone XIII nella *Rerum Novarum* condanna la concezione socialistica come inetta, ingiusta e sovversiva; essa preclude infatti agli stessi proletari la libera disposizione dei frutti del proprio lavoro e quindi la possibilità di migliorare le loro condizioni di vita (n. 4). Il diritto della p. privata è naturale all'individuo quale essere ragionevole che con le sue cure deve provvedere a sé e ai suoi (nn. 5-6), è un'espressione della stessa persona umana; e il consenso universale degli uomini lo conferma (nn. 7-8). Senza il diritto di p. privata e della libera trasmissione dei beni si distrugge l'istituto familiare, antecedente per natura allo Stato (nn. 9-11). Il collettivismo sovverte l'ordine sociale e riduce tutti i cittadini in totale schiavitù (n. 12).

Pio XI, nella *Quadragesimo Anno* e nella *Divini Redemptoris*, mette in evidenza l'effettiva distruzione dei

fondamentali valori umani determinata dal materialismo comunistico e dal bolscevismo; e pone in guardia anche contro tutte le tendenze socialistiche moderate e riformistiche, per i loro principi e le loro finalità contrarie a una vera concezione della persona umana e della società.

Pio XII conferma tali condanne : « la rivoluzione sociale si vanta di innalzare al potere la classe operaia : vana parola e mera parvenza di impossibile realtà! Di fatto voi vedete che il popolo lavoratore rimane legato, aggiogato e stretto alla forza del capitalismo di Stato; il quale comprime e assoggetta tutti, non meno la famiglia che le coscienze, e trasforma gli operai in una gigantesca macchina di lavoro » (*Discorso*, 13 giugno 1943, n. 6).

IV. Concezione personalistica e dottrina della Chiesa. – Difende la necessità naturale della p. privata, ma considera questa come avente strutturalmente e funzionalmente un valore sociale. Si basa sulla distinzione del diritto di p. da quello di uso della medesima : l'uso dei beni materiali è per natura aperto a tutti gli uomini; ma esso non si può attuare concretamente senza la p. privata, che è fonte di lavoro e di ricchezza; la distribuzione della p. privata e l'uso della medesima deve portare al massimo benessere individuale e sociale, in vista del potenziamento della persona umana nel suo inserimento comunitario.

Aristotele, contro l'individualismo e il collettivismo, afferma che « è preferibile il sistema della p. individuale integrata con la comunanza dell'uso » (*Politica*, l. II, 1263 a), così « la p. tende a divenir comune pur restando individuale » (*ibid.*). La p. individuale è infatti un'esigenza di natura, poiché « l'amore verso se stesso non è effetto di capriccio, ma di natura » (*ibid.*). L'interesse e la dilezione sono le due molle fondamentali che la natura ha posto nell'uomo, per renderlo capace di giungere alla pienezza della sua felicità; appropriazione e comunicazione si integrano a vicenda per il perfezionamento umano attuato dalla virtù. « Ciascuno avendo la p. per sé, fa parte agli amici del godimento, e a sua volta ne gode » (*ibid.*). Lo Stato, che dall'armonica collaborazione dell'attività appropriatrice e sociale dei suoi cittadini riceve la possibilità della sua autosufficienza, deve intervenire con l'educazione morale e con savie leggi, atte a impedire i deleteri egoismi di chi non è ancora sufficientemente educato.

Il cristianesimo vede la p. privata alla luce della sua dottrina della Provvidenza divina e della universale carità fraterna. L'uso dei beni materiali è dato potenzialmente a disposizione comune di tutti gli uomini, che, servendosi di essi per le loro necessità e per il loro progresso, elevano l'*universalitas rerum materialium* a rendere a Dio gloria perfetta. Ma questa potenziale disposizione di uso comune non può divenire attuale senza il lavoro faticoso dei singoli, che si appropriano dei beni materiali e li trasformano in ricchezze per il bene proprio e di tutta l'umanità. Ne derivano necessariamente delle disuguaglianze sociali, che solo la vera carità può appianare, trasformando il potente proprietario in un gerente responsabile, che amministra e potenzia i beni affidatigli da Dio, per attuare la provvidenza divina per il bene suo e del suo prossimo (s. Basilio, *Omelia*, VI : PG 31, 276).

Da qui la splendida definizione che s. Tommaso dà della p. privata : *potestas procurandi et dispensandi* (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 66, a. 2). Tre motivi egli assegna per convalidare l'esigenza e il valore naturale del diritto di p. privata : "*primo, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit...*; *alio modo quia ordinatius res humanae tractantur...*; *tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur*" (*ibid.*).

Struttura e funzione, quindi, sociale della p. individuale, che diventa mezzo strumentale e provvidenziale di ricchezza per il bene dell'individuo e della comunità : "*quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum*" (*ibid.*). Lo Stato deve intervenire con le sue leggi a stabilire il concreto regime della p. individuale, a sancire i legittimi titoli di appropriazione, escludendo ogni arricchimento smodato o contro natura (v. usura) e indirizzando tutta l'attività economica al bene generale. Ma è la virtù morale che assicura l'uso comune della p. individuale : prima di tutto la giustizia commutativa, che attui non semplicemente il giusto legale ma quello etico; la giustizia generale (sociale), poi, che, perfezionata dalla vera amicizia e soprattutto dalla carità, fa che la persona, mediante la parsimonia, trasformi il *superfluo* con liberalità e magnificenza in provvidenza generosa per il bene sociale.

La necessità naturale della p. privata e la sua struttura e funzione sociale sono state sviluppate profondamente dal pensiero cristiano contemporaneo, al fine di costituire un ordine cristiano sociale conforme al valore personale e comunitario dell'uomo, contro gli egoismi distruttori del liberalismo economico e la schiavitù soffocatrice del collettivismo totalitario.

Nella *Rerum Novarum* Leone XIII rivendica la necessità naturale della p. privata e l'inviolabilità del suo diritto, come essenziale alla dignità della persona, alla stabilità della famiglia, allo stesso benessere e ordine sociale; e afferma che la giustizia sociale si attua non con la distruzione della p. privata, ma con l'opportuno intervento nella vita economica dell'azione educatrice e caritativa della Chiesa, della legislazione e coordinazione sapiente per il bene comune da parte dello Stato e con il libero sviluppo e potenziamento delle associazioni professionali.

Nella *Quadragesimo Anno* Pio XI approfondisce il problema della p. e del lavoro alla luce dei nuovi dispotismi economici e statali determinati dal capitalismo privato e dal totalitarismo statale economico e politico. Egli difende come dottrina costante della Chiesa una "*duplicem dominii rationem, quam individualem vocant et socialem, prout singulos respicit vel ad bonum spectat commune*". Il diritto della p. individuale è voluto dalla natura, e la pubblica autorità non lo può abolire o frustrare praticamente senza violare i diritti delle persone, delle famiglie e delle libere associazioni, e quindi i fondamenti stessi della vita associata. Tuttavia il regime concreto della p. può variare secondo i tempi e le circostanze; ed è compito delle leggi positive stabilire un tale ordinamento della p. privata, che, assicurando il massimo sviluppo agli individui alle famiglie e alle libere associazioni, sia coordinato al massimo bene di tutti. Ma più che dall'intervento dello Stato, l'uso comune della p. privata può solo essere assicurato dalle virtù morali secondo la dottrina tomista. I titoli naturali per l'acquisto della p. sono l'*occupatio rei nullius* e l'industria esercitata a nome proprio. Ma il grave problema contemporaneo riguarda la p. dei beni prodotti dalla cooperazione del capitale messo a profitto mediante il lavoro altrui. Ingiuste le pretese di rivendicazione esclusiva sia dei capitalisti (individualismo) che dei lavoratori (collettivismo) : la produzione economica è frutto sociale di vari elementi che insieme collaborano non solo per il bene proprio ma anche per il bene di tutta la comunità. Giusto quindi il salario, in cui il lavoro non è considerato come merce né come unica causa di appropriazione : esso però deve esser tale da esprimere la dignità personale e sociale del lavoratore e permettergli la costituzione e lo sviluppo della famiglia, il miglioramento di condizione e infine la formazione di un risparmio, che gli consenta di accedere alla p.

Questo accesso di tutti alla p., contro la distruzione monopolistica delle piccole e medie p. e contro il capitalismo statale, è costantemente difeso nei discorsi di Pio XII, quale vera garanzia sociale della libertà individuale, familiare, sociale e religiosa della persona umana. La p. è considerata come « spazio vitale della famiglia » (*Discorso*, 1° giugno 1941, n. 13), come strumento necessario per l'elevazione del proletariato e della pace sociale (*Discorso*, 1° sett. 1944, nn. 7-14). Lo Stato deve intervenire non tanto con le nazionalizzazioni, che possono permettersi solo in casi di evidente necessità pubblica (*Discorso*, 11 marzo 1945), ma con il favorire un'equa distribuzione della p. (*Discorso*, 1° giugno 1941, n. 10) in particolare quella terriera (*ibid.*, n. 14), una collaborazione effettiva tra datori di lavoro e operai (*ibid.*, n. 11), uno sviluppo dell'artigianato e delle piccole e medie industrie

(*Discorso*, 13 giugno 1943, nn. 8-9). Ma Pio XII pone il problema dell'accesso della p. soprattutto sul piano internazionale (*Messaggio natalizio*, 1942, n. 26); e infatti gli attuali dispotismi economici e totalitarismi statali impediscono la vita dei popoli più poveri : solo un libero accesso alle fonti delle materie prime e una libera immigrazione verso terre bisognose del lavoro umano possono permettere che tutti lavorino e tutti possano attuare quella p. di beni, che assicuri la pace dei popoli nel libero sviluppo della persona umana e dei suoi valori (*Discorso*, 1° giugno 1941, n. 15).

Il problema della p. e dell'accesso alla p. delle forze del lavoro trova, nell'economia contemporanea, il suo oggetto precipuo nella retta costituzione dell'*impresa*, in cui capitale e lavoro si vengono ad incontrare per la produzione di ricchezza e da cui dipende tutta la prosperità sociale. Pio XII, riprendendo l'insegnamento della *Quadragesimo anno*, afferma : « un pericolo si presenta quando si esige che i salariati, appartenenti ad un'impresa, abbiano il diritto di cogestione economica... Ora né la natura del contratto di lavoro, né la natura dell'impresa comportano necessariamente da se stesse un diritto di tale specie » (*Discorso*, 3 giugno 1950). « Ma ciò non vieta agli imprenditori di farvi partecipare l'operaio in qualche forma e misura, come non impedisce allo Stato di conferire al lavoro la facoltà di far sentire la sua voce nella gestione aziendale in date aziende e in dati casi in cui lo strapotere del capitale anonimo abbandonato a se stesso nuoce manifestamente alla comunità » (*Lettera della Segreteria di Stato di S. S. al Presidente della XXV Settimana sociale*, Torino sett. 1952). Bisogna ottenere soprattutto, insiste il Sommo Pontefice, « che la dignità personale del lavoratore, ben lungi dal perdersi sull'ordinamento generale dell'impresa stessa, porti questa a una maggiore efficienza, non solo materialmente, ma anche e innanzitutto procurandole i valori di una vera comunità » (*Discorso*, 31 genn. 1952). Questi caratteri personalistici comunitari dell'impresa, nelle sue diverse forme, guidano il pensiero cristiano per stabilire quel « nuovo ordinamento delle forze produttive del popolo » che il S. Padre auspicava nel suo discorso dell'11 marzo 1945 (cf. *Conclusioni della XXV Settimana sociale*, Torino sett. 1952).

BIBL.: A. Schatz, *L'individualisme économique et social*, Parigi 1907; J. Haessle, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII*, Friburgo in Br. 1923; J. Perez Garcia, *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud Divum Thomam Aquinatem*, Friburgo 1924; R. G. Renard - L. Thotabas, *La fonction social de la propriété privée*, Parigi 1930; P. Larkin, *Property in the eighteenth century with special reference to England and Locke*, Cork 1930; C. Spicq, *Comment construire un traité thomiste de la propriété?*, in *Bulletin thomiste*, 8 (1931), pp. 62-68; J. Henry, *Thomisme et propriété privée*, in *Collect. Mechlin.*, 18 (1932), pp. 119-23; A. A. Berle - G. C. Means, *The modern corporation and private property*, Nuova York 1933; J. M. De Semprum y Gurrea, *El sentido funcional de la proprietad*, Madrid 1933; J. Maritain, *Personality, property and communism*, in *Univ. of Toronto Quarterly*, 3 (1934), pp. 167-84; R. Brunet, *La propriété privée chez st Thomas d'Aquin*, in *Nouv. rev. théol.*, 66 (1934), pp. 914-27; M. Cordovani, *Il diritto di p. in s. Tommaso d'Aquino*, in *Economia*, 15 (1937), p. 117 sgg.; H. Vizioz, *Personne et propriété*, in *Personne humaine en péril*, Semaines sociales de France, Clermont-Ferrand 1937, p. 369 sgg.; P. Desqueyrat, *La propriété, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être*, Parigi 1939; R. Gonnard, *La propriété dans la doctrine et dans l'histoire*, ivi 1943; A. Brucculeri, *La funzione sociale della p.*, 4ª ed., Roma 1944; P. Pavan, *La vita sociale nei documenti pontifici*, Milano 1945; E. Borne, *La propriété et son évolution*, Tolosa 1945; J. Leclercq, *Travail, propriété*, Lovanio 1946; E. Mounier, *Dalla p. capitalistica alla p. umana*, trad. it., Brescia 1947; L. Sturzo, *La società, sua natura e sue leggi*, Bergamo 1949; U. Viglino, *La funzione sociale della p. e il suo fondamento metafisico*, in *Doctor Communis*, 2 (1949), pp. 19-37; J. Bourke, *La morale thomiste et la question de la possession matérielle*, in *L'activité philos. contemp. en France et aux Etats-Unis* (più autori), I, Parigi 1950, p. 302 sgg.

Tullio Piacentini

V. IL DIRITTO DI P. CON PARTICOLARE RIFERIMENTO ALL'ORDINAMENTO ITALIANO. – Senza definire la p., il Cod. civ. ital. (art. 832) stabilisce che « il proprietario ha diritto di godere e disporre delle cose in modo pieno ed esclusivo, entro i limiti e con l'osservanza degli obblighi stabiliti dall'ordinamento giuridico ».

Sulla base di questo articolo e del complesso delle norme che regolano la materia, può affermarsi che il diritto di p. è anzitutto autonomo, ossia, considerato nella sua intima natura e secondo quanto viene riconosciuto indistintamente da tutti (salvi gli errori nel determinare quale debba esserne il soggetto), non è concepito in funzione o in dipendenza di terzi, ma come signoria immediata della persona sul bene che ne forma l'oggetto. In secondo luogo è esclusivo (salvi i limiti posti dalla legge o spontaneamente assunti), in quanto il soggetto del diritto può far valere la p. che gli compete verso chiunque e su tutti, e appunto perché dominio pieno, può essere, da chi ne è titolare, illimitatamente ristretto non solo nelle sue attribuzioni intrinseche (per quanto esso stesso comporta di diritti), ma anche nella durata e nella compartecipazione attiva di altri al titolo stesso sostanziale di p. Infine, data la natura della p., che è diretta sovente a beni che per diritto naturale e quindi intrinseco hanno già una propria destinazione, il diritto stesso, pur rimanendo intanto sostanzialmente nei riflessi dell'autonoma ed immediata relazione del soggetto con i beni che ne costituiscono l'oggetto, può legittimamente ricevere dalla legge anche positiva (che di quella naturale è custode ed interprete) limitazioni di varia entità.

Ne deriva in pratica che il diritto di p., benché sia il diritto reale per eccellenza, può nondimeno ridursi talmente da condensarsi nel solo titolo. È infatti nota la distinzione tra p. o dominio perfetto (comprendente non solo la relazione psichico-morale della persona ai beni posseduti ma anche la loro utilità) e p. o dominio nudo, che comporta il solo titolo senza alcuna attuale utilità sulla cosa per il titolare. È evidente, però, che anche in questo caso solo apparentemente la p. si riduce al solo titolo : non solo perché i limiti estremi sono stati voluti dal titolare (che quindi ha esercitato il suo pieno potere nel destinare come ha voluto i suoi beni), ma anche perché al momento nel quale i diritti di terzi cesseranno (per convenzione precedente, o per interventi susseguenti convenuti o spontanei) la p. naturalmente ritornerà a lui stesso che ne rimase il titolare. E si avrà pertanto un altro elemento della p. che è quello dell'interna perpetuità. A ciò è dovuto anche il fatto che la p. è imprescrittibile passivamente, ossia essa non viene a mancare nel soggetto per il solo fatto del non uso dell'oggetto che la sostanzia; lo può solo mediante usucapione da parte di terzi secondo le norme morali e giuridiche proprie del caso.

VI. ACQUISTO. – La p. viene acquistata dalle persone fisiche o dagli enti morali privati e pubblici mediante fatti giuridici di diritto naturale o riconosciuti dalla legge o tradizionalmente ammessi dagli usi e dalle costumanze. I titoli che effettuano l'acquisto sono originari o derivati. Benché la dottrina tradizionale, fin dalla remota antichità, abbia riconosciuto la forma di titolo originario esclusivamente all'occupazione (v.) di beni non appartenenti ad altri e fatta con l'animo di divenirne padrone (e in realtà in senso strettissimo questa sola è titolo originario), tuttavia le leggi, per l'enorme affinità in moltissimi effetti esistenti tra questo titolo e altri che per sé non sarebbero originari, trattano come originari anche l'invenzione, ossia il ritrovamento di cose altrui (artt. 929, 932); l'accessione tanto naturale, come nelle alluvioni (art. 941), nelle avulsioni (art. 944), nelle isole ed unione di terra nel fiume (art. 945), nell'alveo rivierasco rimasto asciutto dalle acque (art. 942) e abbandonato (art. 946), quanto artificiale, come nelle semine, nelle piantagioni, nelle costruzioni (artt. 934-38); la specificazione (art. 940), l'unione (art. 939), la commistione (ivi) e l'usucapione (artt. 1158-67).

In riferimento all'occupazione, originariamente fattore principalissimo di acquisto di p., specialmente di beni immobili terrieri, basta ricordare che oggi essa ha perduto quasi completamente la forza e l'importanza, data, soprattutto in determinate regioni, la perfetta e totale distribuzione dei beni della terra; tuttavia si ha ancora occupazione vera e propria negli animali volatili, terrestri e acquatici che formano oggetto di caccia e di pesca (artt. 923-26), e specialmente nel tesoro, benché questo costituisca come un titolo a parte e speciale di acquisto della p. (art. 932).

Titoli di acquisto completamente derivati, ossia dovuti a spontanea volontà degli interessati, sono considerati invece tutte le forme di contratti; misti, derivati cioè da diritto naturale e da volontà delle persone, sono le successioni a causa di morte; forzosi, per volere di legge, tutti gli altri modi che il legislatore stabilisce e diversi dai precedenti indipendentemente o contro volontà del soggetto.

VII. Soggetto. – Soggetto della p. è esclusivamente l'uomo, ossia chiunque è capace almeno radicalmente di comprendere l'utilità dei beni sotto tutte le accezioni e volersele attribuire come mezzi per ottenere determinati fini. Pertanto dalla p. non sono esclusi neppure i pazzi e i bambini incapaci attualmente di discernimento. Anche le persone morali sono soggetto di p.

Nelle distinzioni dei soggetti in concreto bisogna guardarsi tuttavia dal pericolo di confondere la p. individuale con quella privata e la collettiva con la pubblica, anche se in taluni fattori possano rispettivamente convenire. La distinzione tra p. privata e p. pubblica comporta esclusivamente che i beni che ne formano l'oggetto sono di persone rispettivamente di diritto privato (anche se morali) e di diritto pubblico; quella tra p. individuale e p. collettiva, invece, denota che i beni che ne formano l'oggetto sono rispettivamente di individui nella prima e della collettività in quanto tale nella seconda. La p. collettiva simboleggia e sfocia quasi naturalmente nei suoi estremi nel collettivismo o comunismo, ove nessuno è in concreto effettivamente proprietario di uno o più oggetti; mentre la p. pubblica ha soggetti e oggetti ben distinti e determinati senza alcuna comunione di beni.

Tuttavia una certa rassomiglianza, moltissimo limitata però e sempre volontaria, con la p. collettiva (non però pubblica) ovunque in uso è la comunione di beni (ossia la p. di determinati beni che appartengono a più persone in comune). In questa comunione, detta anche comproprietà o condominio, ogni partecipante ha diritto a tutta la p., benché limitato appunto dalla partecipazione di altri; comunque è proprio dell'istituto che i beni siano attribuiti ai singoli condomini non *pro diviso*, ossia parzialmente, ma in tutta la loro entità (artt. 1100-39).

VIII. Oggetto. – Ogni cosa che può comunque avere utilità può costituire oggetto della p. In quanto apportatrici di detta utilità le cose che formano l'oggetto della p. sono meglio chiamate beni (art. 810).

IX. Limitazioni. – Si è già accennato che il diritto di p., comportando in via di principio la massima ampiezza di godimento e di disposizione dei beni che lo formano, non esclude di necessità il diritto ad autolimitazioni da parte del proprietario, mediante convenzioni più o meno larghe ma sempre volontarie; per esse si cede in parte o in tutto l'utilità della cosa, escluso, in ogni caso, il solo titolo. Sono esempi tradizionali di queste limitazioni la concessione di uso (art. 1021), di usufrutto (artt. 978-1020), di abitazione (art. 1022), di servitù prediali (artt. 1027-99), di enfiteusi (artt. 957-77), e simili, fatta ad altri su propri beni.

Altre però ve ne sono che possono chiamarsi legali, in quanto disposte dalla pubblica autorità per il raggiungimento del bene comune. Esse sono contenute nelle varie legislazioni e sono più o meno estese e più o meno gravi. Quella italiana parla delle seguenti: il proprietario non può fare atti di emulazione, non può cioè usare dei suoi beni in modo che senza averne alcun beneficio arrechi molestia agli altri (art. 833); tutti i cittadini possono essere espropriati nell'interesse superiore del bene comune da determinati beni (art. 834); i cittadini sono parimenti soggetti a requisizioni temporanee dei loro beni nei casi di urgenti e gravi necessità militari o civili (art. 835); determinati beni, abitualmente o in contingenze straordinarie, possono essere sottomessi all'ammasso (art. 837); gli oggetti di p. privata che hanno interesse artistico, storico, archeologico, etnografico sono sottoposti a varie limitazioni disposte da leggi speciali (art. 839); le p. immobiliari urbane sono in moltissimi centri sottoposte a dettagliate norme di piani regolatori (art. 869); altrettanto vale per le costruzioni e la conservazione di edifici in località dichiarate sismiche (art. 872); altre limitazioni sono quelle delle distanze nelle costruzioni (art. 873), nei muri di confine o meno (artt. 874-76), nelle costruzioni in aderenza (art. 877), nei muri di cinta (art. 878), e altre minori delle quali agli artt. 883-89; infine limitazioni varie riguardanti le luci e le vedute (artt. 900-907), lo stillicidio (art. 908) e le acque (artt. 909-21).

Particolarissimo interesse riveste il caso di limitazione non dei diritti di p. ma del diritto alla p. o meglio alla sua estensione quantitativa. È relativamente facile comprendere il diritto dello Stato ad intervenire a limitare l'assoluta libertà di disposizione che il proprietario ha in linea di massima sui suoi beni quando questi, soprattutto se costituiti da terreni che potrebbero facilmente essere destinati a cultura razionale con conseguente maggior profitto del bene comune e sociale, sono abbandonati o comunque non sfruttati come potrebbero. Più difficile può invece sembrare il quesito se sia lecito o meno allo Stato apporre dei limiti all'estensione della p. in maniera cioè che sia stabilito per legge quale quantità di beni immobili, terrieri in genere, il cittadino possa avere in p., e se sia lecito allo Stato espropriare quei beni che superano i limiti stabiliti. Di fatto in alcune nazioni l'una e l'altra limitazione al diritto di p. sono state disposte, p. es., in Italia ove i principi sono entrati nella stessa Costituzione (artt. 43-44) e già in via di attuazione mediante leggi speciali emanate relativamente ai latifondi.

X. Cessazione. – I fattori che provocano o causano la perdita del diritto di p. sono vari, né tutti sono dovuti alla sola volontà del proprietario. In primo luogo questa viene perduta mediante negozi giuridici a ciò naturalmente o positivamente stabiliti, principalmente la vendita, la permuta, la donazione, il testamento. In secondo luogo mediante abbandono giuridico dell'oggetto in p. ossia mediante derelizione avvertita e deliberata a tutti gli effetti con l'intento di interrompere definitivamente il legame morale-giuridico che unisce l'oggetto alla persona, anche se nessuno di fatto succeda nel diritto di p. In terzo luogo mediante prescrizione acquisitiva o usucapione da parte di terzi operante indipendentemente e in opposizione alla volontà del precedente proprietario; il diritto di p. però in questo caso cessa solo per il precedente proprietario quando lo acquista il nuovo titolare. Infine mediante provvedimenti di pubblica autorità, ossia mediante espropriazione allo scopo di ricompensare i creditori di debitore insolvente oppure di rendere effettuabile un'opera di pubblico interesse.

XI. Tutela. – Il diritto di p. è tutelato da tre azioni. La prima è quella di rivendicazione; per essa il titolare può reclamare da chiunque la possiede o detiene, anche se dopo la domanda questi abbia per proprio fatto cessato di possederla o detenerla, la cosa che costituisce l'oggetto della sua p. L'azione di rivendica è imprescrittibile, salvo naturalmente il caso di usucapione (art. 948). La seconda è l'azione di regolamento dei confini. Quando il confine tra due fondi è incerto, ciascuno dei proprietari può chiedere che venga stabilito in giudizio; questo terrà conto di ogni specie di prova legittima o si atterrà al confine delineato dalle mappe catastali (art. 950). La terza è la cosiddetta azione negatoria. Per essa il proprietario può agire per far dichiarare l'inesistenza di diritti affermati da altri sulla cosa, chiedendo contemporaneamente che cessino, qualora ci siano, turbative o molestie di ogni genere (art. 949). Il Codice aggiunge l'azione per apposizione di termini quando questi tra fondi contigui siano divenuti irriconoscibili (art. 951), ma questa può ridursi alla seconda di cui all'art. 950.

XII. Diritto canonico. – Per volontà divino-positiva prevalente la Chiesa cattolica e la Sede Apostolica hanno diritto nativo di acquistare, ritenere e amministrare i beni temporali liberamente e indipendentemente dalla potestà civile per il raggiungimento dei loro fini (CIC, can. 1495 § 1). Anche le singole chiese e le altre persone giuridicamente erette dall'autorità ecclesiastica hanno il diritto a norma dei sacri canoni di acquistare, ritenere e amministrare i beni temporali (*ibid.* § 2). I beni appartenenti alla Chiesa cattolica o alla S. Sede o ad altra persona morale legittimamente eretta, tanto quelli corporali che gli altri sono beni ecclesiastici (can. 1497 § 1) e si chiamano

sacri se destinati al culto divino mediante consacrazione o benedizione, preziosi se hanno un notevole valore intrinseco o di arte o di storia (*ibid.* § 2). La Chiesa può acquistare i beni temporali in tutti i modi legittimi di diritto naturale e positivo coi quali ciò è lecito agli altri (can. 1499 § 1); tutti i beni ecclesiastici, a chiunque appartengano, sono sottomessi alla suprema autorità della Sede Apostolica (*ibid.* § 2).

BIBL.: A. Mortara, *I doveri sociali della p. fondiaria*, Roma 1913; A. Vermeersch, *La funzione sociale della p.*, ivi 1920; J. Tonneau, *Propriété*, in DThC, XIII, coll. 757-846; G. Perticone, *La p. e i suoi limiti*, Roma 1930; J. Daniélou, *La propriété privée et sa fonction*, in *Etudes*, 217 (1933), pp. 165-81; G. Palacio, *Concetto cristiano della p.*, Milano 1937; J. Leclercq, *Travail et propriété*, Namur 1937; L. Bellini, *La p.*, Milano 1938; C. Peltrone, *La p.*, Roma 1938; G. Soleri, *La p.*, Torino 1943; F. Storchi, *L'encicl. « Quadragesimo anno »*, Roma 1944; I. Giordani, *L'insegnamento sociale dei Papi*, ivi 1944; V. Fallon, *Principi di economia sociale*, Torino 1946, pp. 126-86; P. E. Taviani, *La p.*, Roma 1946; F. Ferranti, *Il libro della p.*, Milano 1951; L. Barassi, *P. e comproprietà*, ivi 1951. Lorenzo Simeone

XIII. Il diritto di p. nell'etnologia. – Gli etnologi evoluzionisti si sono rappresentata l'umanità primitiva come il regno del caos morale, nel quale in fatto di p. si sarebbe praticato un comunismo sconfinato, nella convivenza dei singoli avrebbe dominato il pretto egoismo, « la lotta per l'esistenza », nelle relazioni vicendevoli dei gruppi poi il « bellum omnium contra omnes ». L'etnologia moderna viceversa ha dimostrato l'infondatezza di queste teorie, sostenute solo su presupposti materialisti e apriorismi filosofici. Essa ha, inoltre, chiarito che i popoli primitivi riconoscono un molteplice diritto di p., nonché la sua funzione sociale e il suo fondamento morale e religioso. Varia soltanto il modo.

Presso i popoli etnologicamente più arcaici (gli Andamanesi, i Negritos delle Filippine, i Semang della Malesia, i Negrilli dell'Africa, i Fuegini della Terra del Fuoco, ecc.) il territorio della caccia e della raccolta non è p. della singola persona, né della singola famiglia, ma del gruppo locale, ordinariamente formato da 30-70 persone, parenti consanguinei con le loro mogli. Tale p. consiste nel possesso di ca. 30-70 km². in media di terreno con determinati confini, entro i quali solo i membri del gruppo possono esercitare la caccia e la raccolta. I membri degli altri gruppi locali non possono accedervi se non con il consenso del gruppo proprietario, consenso che si dà solo nel caso che il rispettivo territorio non sia a quelli più sufficiente per la caccia e la raccolta. Nel gruppo ogni singola famiglia conserva la sua libertà e indipendenza economica; ognuna ha una propria capanna, dove il marito e la moglie portano la loro caccia e raccolta. Essi hanno l'obbligo di sostentare i genitori, divenuti impotenti al lavoro. La p. delle armi e degli strumenti, delle vesti e degli ornamenti che ciascuno si è fatto, o ha ricevuti, della barca che si è costruita, della capanna che la donna ha eretta, è regolata nel senso che tutto quanto il marito, la moglie o il figlio hanno fatto con il proprio lavoro, come pure tutto ciò che è stato loro regalato, è p. individuale. Sicché proprio in questo primo stadio di civiltà, nota il p. W. Schmidt, si riscontra il numero relativamente maggiore di proprietari.

Questo diritto di p. viene concepito ed armonizzato con i doveri sociali verso i non-abbienti, ed è quindi pervaso di amore e sentimento altruistico. Presso i popoli in questione si ha una grande gioia nel fare doni agli altri. Dei suddetti Fuegini è stato scritto : « Sembra che vogliano possedere solo per poter donare ». Il Koppers, loro esploratore, riferisce al riguardo la seguente loro osservazione : « Quando vuoi regalare qualche cosa, dà una cosa buona. Colui che riceve il regalo, lo noterà subito e racconterà a tutti che sei un brav'uomo ».

Presso alcuni di questi popoli le visite di amicizia si verificano spesso in luoghi distanti più giornate di cammino e durano più giorni. Durante tali visite hanno luogo in comune danze, giuochi, cacce e raccolte, e si gareggia in doni vicendevoli. Volentieri dànno in prestito le proprie cose senza esigerne compenso, ciò anche quando il prestatore si trova poi in una necessità, che potrebbe essere soddisfatta con l'imprestito. Nel caso però che colui che ha preso a prestito ne avesse ottenuto un profitto, deve condividere l'utile con il proprietario, sebbene raramente, a metà. Ciò che si presta, viene sempre puntualmente restituito. Gli esploratori sono unanimi nell'affermare la completa onestà di questi popoli : non toccano le cose dell'esploratore, anche se lasciate incustodite; e cose dall'esploratore dimenticate o perdute, gli vengono riportate, rincorrendolo e rintracciandolo anche a grande distanza.

La p. caratteristica dei popoli pastori è quella dei greggi e delle mandrie, onde hanno i mezzi di sussistenza. Mentre i popoli raccoglitori non possono usufruire degli animali, se non quando li hanno uccisi, i popoli pastori hanno tutto l'interesse che il bestiame si moltiplichi, perché la loro ricchezza è nei grandi greggi. L'accrescimento o meno del gregge e della mandria, oltre che dall'abilità e avvedutezza del pastore, dipende anche da condizioni indipendenti dalla sua volontà. Epidemie e disastri naturali, come lunghe siccità, possono distruggere interi greggi e ridurre i proprietari alla miseria, costringendoli a mettersi, per poter vivere, alle dipendenze di altra famiglia più fortunata; così tra i pastori si hanno i primi esempi di servitù o schiavitù. Dal bestiame si traggono non solo carni, latte con i suoi prodotti, sangue dei buoi (in Africa) per cibo, ma anche pelli, e quindi cuoio e feltro, per le vesti, le tende, ecc. Tutto ciò è p. comune familiare, eccetto se si tratta della dote portata dalla sposa, perché in questo caso è p. personale. Sono parimenti p. personali le armi e ciò che è proprio del cavaliere. Tra i popoli pastori assumono particolare considerazione il cosiddetto prezzo della sposa e la dote. Il prezzo della sposa può essere di 20-50 renne presso i Samoyedi, di 20-60 buoi presso gli Africani e di 5 cammelli presso gli Arabi, che vengono considerati come compenso delle spese fatte dalla famiglia per la sposa stessa. Per lo più la dote consiste in vesti e ornamenti, utensili ed altri oggetti di uso femminile, o anche in alcuni animali domestici, di cui spesso non si può disporre senza il consenso della sposa stessa. Il valore della dote per i Samoyedi e i Tungusi equivale alla metà del prezzo della sposa, presso gli allevatori di cavalli dell'Asia centrale ad un quarto o alla metà. Colui che ruba, deve risarcire il decuplo, come fra i pastori tibetani. Siccome i pastori sono nomadi, il territorio per loro interessa meno che per i raccoglitori, benché ne abbiano in più grande misura per il pascolo delle mandrie e dei greggi. Esso è p. tribale. Tutta la p. passa in eredità al figlio maggiore del patriarca della famiglia.

Ciò che distingue i popoli raccoglitori e pastori da quelli agricoltori e totemisti in fatto di p. terriera si è anzitutto che questa diviene per questi ultimi un luogo di dimora fissa e stabile. Con la coltivazione delle piante il campo acquista uno specifico valore economico per il sostentamento della vita e diviene p. personale del coltivatore, che vi fissa la sua abitazione, il suo magazzino e vi alleva e mantiene i suoi animali domestici (il maiale e il pollame). Siccome il campo è coltivato principalmente dalla donna, usando il bastone da scavo e poi la zappa, è la donna che ne gode il diritto di p., diritto che essa trasmette alle sue figlie, insieme con la casa, gli strumenti, gli utensili, i vasi, ecc. Gli uomini possiedono gli alberi fruttiferi che hanno piantato, le armi e le cose personali; quando poi sorgono le società segrete, queste si riservano il luogo di riunione della società, la casa, le maschere, ecc. Nelle feste d'iniziazione le donne devono fornire i cibi. I popoli totemisti non conoscono né l'agricoltura né l'allevamento del bestiame, ma perfezionando gli strumenti ed i metodi di caccia hanno dato origine ad un'industria di caccia e ad un'organizzazione di tribù, detta in etnologia « tipo superiore di caccia e di organizzazione sociale ». Il diritto di p. territoriale viene allargato, perché si riconosce alla tribù, come tale, un diritto collettivo superiore di p. su tutti i territori di caccia e di raccolta. Così è in Australia. Lo sviluppo dei mestieri, dell'industria, dell'arte e del commercio viene accentuando il diritto di p. personale.

Se, come ha rilevato il p. Schmidt, già nella civiltà dei raccoglitori la sensibilità giuridica generale era arrivata ad ammettere che il produttore di un oggetto ne fosse senz'altro il proprietario, essa appare più netta quando un oggetto è frutto di una lavorazione artigiana individuale. Nell'incrocio del totemismo con le altre civiltà, specialmente con quella degli agricoltori matriarcali, questa rilevante coscienza della p. individuale influisce anche in altre direzioni. Il p. Schmidt ha chiamato il totemismo anche « totemismo di commercio », perché vi si viene sviluppando il commercio sia individuale che di gruppo. Tra i membri dello stesso *totem* si nota grande solidarietà.

Nel corso dei numerosi e molteplici movimenti di popoli, che hanno portato alla formazione e allo sviluppo di nuove civiltà, anche la p. ha preso nuove forme. Con il predominio dei popoli pastori sui popoli agricoltori la p. terriera è assunta dall'imperatore, che poi la ripartisce tra i principi vassalli, trasformando gli agricoltori in servi della gleba, i quali finivano in tal modo per possedere solo beni mobili. Presso gli Annamiti si distinguono i beni della moglie e del marito ed i beni di acquisto in comune della famiglia, cui hanno ugual diritto gli sposi. Nella divisione dei beni familiari tra fratelli una parte speciale era riservata al culto degli antenati propri del gruppo e veniva affidata al fratello maggiore. Similmente nel Turchestan cinese la donna con il matrimonio conserva il diritto di p. e di uso dei suoi beni personali. Quando non ha più marito, l'usufrutto passa ai suoi genitori, se ha figli resta in famiglia. In caso di divorzio riprende non solo i suoi beni, ma anche il conguaglio di ciò che ne fu erogato per la comunità familiare. Fra gli antichi Messicani s'aveva la p. terriera del clan, delle singole famiglie, trasmissibile ai primogeniti, del demanio statale, amministrata dal sovrano, lavorata dai servi e dai liberi ed esente da tributi, e finalmente del tempio. Questa si incrementava sia con le donazioni dei nobili che divenivano sacerdoti, sia con l'assegnazione di parti del territorio conquistato dopo una spedizione guerriera vittoriosa.

I popoli primitivi non ritengono assoluto il diritto di p., ma lo considerano come un usufrutto concesso dal proprietario, che è il Creatore; perciò i popoli raccoglitori offrono a Dio il sacrificio primiziale, cioè sacrificandogli una parte, la prima, della preda appena catturata. I popoli pastori offrono il sacrificio primiziale, in determinati tempi dell'anno, o riservando a Dio un animale del gregge di preferenza bianco senza macchia e lasciandolo libero con apposito segno distintivo, appunto perché gli altri riconoscano che è stato riservato a Dio e quindi non utilizzabile dagli uomini; oppure offrono a Dio il latte, appena munto o un suo prodotto, come sarebbe il *kumis*, latte cagliato. Il sacrificio primiziale si osserva spesso anche presso i popoli agricoltori, come i Lolo, i Po, gli antichi Cinesi.

Per conseguenza presso i popoli etnologicamente più arcaici esiste ben distinto il diritto di p. personale, familiare e della comunità, diritto che poi assume forme varie nelle differenti civiltà, e concepito anche in funzione sociale e altruistica e fondato sulla religione, cioè come diritto derivato da Dio. Da ciò che è la p. presso gli attuali popoli raccoglitori, è giusto e lecito dedurre che essa in fondo non dovette essere diversa nei primordi dell'umanità. Perciò il p. Schmidt poté concludere recentemente : « Questo caos morale dei primordi non è mai esistito; fu solo un postulato necessariamente derivante dal pretenzioso evoluzionismo progressivo. La realtà constatata con indagini esatte presso gli stessi popoli più antichi ha recisamente smentito questo postulato ».

BIBL.: F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Eigentums und des Staates*, in *Anschluss an L. H. Morgans Forschungen*, 1ª ed., Zurigo 1884; 16ª ed., Stoccarda 1919; K. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 10ª ed., Tubinga 1917-18; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen, Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbona 1924, pp. 243, 495 sgg. e passim; O. Leroy, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*, Parigi 1925, pp. 8, 41-60; J. Lips, *Die Anfänge des Rechts auf Grund und Boden bei den Naturvölkern und der Begriff der Erntevölker*, in *Schmidt Festschrift*, Vienna 1928, pp. 485-94; H. Wintzer, *Das Recht Altmexikos*, in *Zeitschrift f. vergl. Rechtswissensch.*, 45 (1930), pp. 401-408; W. Schmidt, *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, 3 voll., Münster in V. 1937; R. Thurnwald, *Ethnol. Rechtforschung*, in *Lehrb. der Völkerkunde*, a cura di K. Th. Preuss, 2ª ed., Berlino 1939, pp. 280-306; L. Vannicelli, *La famiglia cinese. Studio etnol.*, Milano 1943, p. 173 e passim; W. Schmidt, *Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens und Afrikas*, in *Scientia*, 4ª serie, 37 (1943), pp. 94-106; W. Koppers, *La religione dell'uomo primitivo*, ivi 1945, p. 110; id., *Der Urmensch und sein Weltbild*, Vienna 1949, pp. 10 sgg., 192; W. Schmidt, *Das Menschenbild der Urkultur*, in *Wissensch. und Weltbild.*, II, Vienna 1949; id., *Geist und Ethos des Menschen der Urkultur*, ivi 1949; M. Hermanns, *Die Nomaden von Tibet. Die sozialwirtschaftl. Grundlagen der Hirtenkulturen*, in *A-Mdo und von Innerasien. Ursprung und Entwicklung der Viehzucht*, ivi 1949, pp. 220-27.
Luigi Vannicelli

PROPRIETÀ COLTIVATRICE. - Il regime fondiario basato sulla piccola p. c. permette la riunione nelle stesse mani di tutti i fattori della produzione. Il fondo rustico, con le sue pertinenze, che costituisce il nucleo centrale dell'azienda agricola, appartiene alla stessa famiglia contadina che lo coltiva con il lavoro delle proprie braccia.

La p. c. viene giustamente considerata la forma economico-sociale della vita rurale più idonea ad affezionare e legare alla terra il lavoratore, sviluppandone la personalità e il senso dell'ordine e della responsabilità sociale, sollevandolo da ogni controllo esterno. Essa inoltre tende ad eliminare totalmente i motivi di contrasto fra capitale e lavoro, immettendo nel ciclo della produzione il contadino proprietario con tutti i diritti e gli obblighi che sono propri del piccolo imprenditore agricolo.

Il regime di collaborazione familiare che regge la piccola proprietà contadina permette lo sfruttamento razionale delle capacità di lavoro dei vecchi, delle donne e dei bambini, attraverso l'assolvimento di funzioni più semplici, ma pur necessarie allo svolgimento della vita aziendale, che integrano la normale attività dei membri più validi, sotto l'azione coordinatrice del capoccia.

Non deve pertanto suscitare meraviglia il fatto che tale istituto sia sempre stato avversato non solo dalle correnti conservatrici, ma anche dai movimenti ispirati alle ideologie marxiste, che della distribuzione della terra ai coloni intendono servirsi soltanto come di strumento di propaganda politica preparatrice della dittatura proletaria e del collettivismo statuale.

Non tutte le zone agrarie sono però egualmente adatte a tale sistema di conduzione. La piccola p. c. trova il suo centro naturale di diffusione laddove la natura delle culture e del terreno non richiede largo impiego di capitali e di assistenza tecnica, dei quali mezzi può disporre soltanto la grande azienda industrializzata.

Indubbiamente la gestione cooperativa delle macchine e degli stabilimenti per la custodia e la trasformazione dei prodotti, il credito agrario, l'istituzione di casse rurali, nonché le numerose provvidenze legislative già in atto, di carattere fiscale (D. L. 24 febbr. 1948, n. 114 mod. dai D. L. 5 maggio 1948, n. 1242 e L. 29 luglio 1949, n. 473), possono contribuire alla soluzione del problema sociale agrario attraverso il potenziamento della piccola proprietà contadina, in applicazione dei principi sanciti dalla nuova Costituzione italiana (art. 44 : « ... la legge aiuta la piccola proprietà... »; art. 47 : « ... la Repubblica favorisce l'accesso del risparmio popolare alla p. diretta c. »).

Il S. Padre Pio XII, sviluppando i principi della morale sociale cristiana, ha riaffermato più volte quale esigenza della dignità della persona umana e fondamento naturale per vivere « il diritto all'uso dei beni della terra, cui risponde l'obbligo fondamentale di accordare una proprietà privata, possibilmente a tutti ».

Anche il Codice civile (art. 846 sulla minima unità culturale), del resto, è orientato nel senso di impedire la suddivisione della proprietà fondiaria, in caso di divisioni ereditarie e di trasferimenti, sia a titolo oneroso che gratuito, di proprietà o di costituzione di diritti reali

riguardanti terreni suscettibili di coltivazione. Infatti tale fenomeno rende più complessa la sistemazione edilizia, idrica e stradale dei fondi rustici, più difficile l'uso delle macchine, la rotazione delle colture e l'esecuzione dei lavori di bonifica e di miglioramento fondiario, ed ostacola il progresso tecnico produttivo, causando l'immiserimento e la proletarizzazione dei piccoli agricoltori.

Il summenzionato art. 846 del Codice civile precisa che deve intendersi « per minima unità culturale l'estensione di terreno necessaria e sufficiente per il lavoro di una famiglia colonica e, se non si tratta di terreno appoderato, per esercitare una conveniente coltivazione secondo le regole della buona tecnica agraria ».

L'aspetto sociale della p. c. si manifesta soprattutto nel bisogno di assicurare ai coltivatori la istruzione e qualificazione professionale, l'educazione morale e famigliare, onde garantire loro, con il concorso dello Stato, la preparazione civica e tecnica per l'assolvimento delle nuove e delicate funzioni che attendono il piccolo proprietario coltivatore diretto.

Occorre soprattutto impedire che la piccola proprietà terriera venga a costituire una economia chiusa, così come si verificò in Italia nel periodo feudale, con grave danno della collettività nazionale, ovvero si ponga al di fuori del progresso e della tecnica agraria, continuando ad usare mezzi e sistemi tradizionali che non sono più idonei a soddisfare le esigenze dell'agricoltura moderna.

La riforma fondiaria che è stata applicata recentemente in Italia con la legge di riforma stralcio (legge 21 ott. 1951, n. 841) in diversi territori nazionali suscettibili di trasformazione agraria e fondiaria, tende a sostituire ad un andamento aziendale a grande concentrazione fondiaria nuove piccole proprietà contadine che trovino nelle forme più varie di cooperative e di assistenza la possibilità di un loro mutuo e reciproco sostentamento.

Del resto, lo stesso indirizzo che sembra prevalere nella riforma della legislazione dei contratti agrari è diretto a trasformare i vari rapporti di lavoro in altrettanti strumenti di ascesa delle masse contadine alla proprietà della terra, assecondandone una ormai secolare aspirazione, non soltanto mediante una diversa ripartizione dei prodotti nella mezzadria e la determinazione arbitrale dell'equo canone nell'affitto, per una migliore retribuzione del lavoro agricolo e diffusione del risparmio, ma soprattutto mediante il riconoscimento giuridico del diritto di prelazione al colono nell'acquisto della proprietà del podere in cui risiede e lavora.

Bibl.: A. Serpieri, *L'azienda agraria*, in *Corso di economia e politica agraria*, II, Firenze 1941, p. 246; id., *Economia agraria*, Bologna 1946, p. 315; S. S. Pio XII, *Radio-messaggio natalizio 24 dic. 1942*, in *Messaggi natalizi*, Milano 1942, p. 70; G. Tassinari, *Economia agraria*, in *Appunti di economia e politica agraria*, I, Roma 1942, p. 386; Unione internaz. di studi sociali, *Codice sociale*, ivi 1944, art. 99, p. 90; I. C. A. S., *Per la comunità cristiana*, ivi 1945, art. 66, p. 79; V. Ciarrocca, *La proprietà fondiaria e i problemi della piccola p. c.*, in *Atti della XXI Settimana sociale dei cattolici italiani*, ivi 1948, p. 18. Bruno Rossi

PROPRIETÀ IMMATERIALE. - Il problema concernente la classificazione dei cosiddetti « diritti su beni immateriali » è stato gravemente agitato. Alla tesi che annovera tali diritti nella stessa categoria dei diritti reali si contrappone l'indirizzo che li considera come una classe autonoma di diritti patrimoniali, sia pure presentanti notevoli analogie di struttura rispetto ai diritti reali. La soluzione può trovarsi solo con lo stabilire se sia o meno carattere distintivo essenziale dei diritti reali la corporalità della cosa, questione che non è pacificamente risolta. Basti qui accennare che, anche se si assimilano tali diritti a quello, reale, di proprietà, è indubitabile trattarsi di proprietà che presenta speciali caratteristiche giuridiche, dipendenti dalla specialità del suo oggetto. Fatta questa riserva, può anche parlarsi di p. i., ovvero proprietà di beni immateriali o cose incorporali.

Una delle principali manifestazioni di tale p. i. è costituita dal diritto patrimoniale d'autore. Questo ha per oggetto un bene (opera dell'ingegno) che è esteriore rispetto alla persona e capace di avere una propria e distinta utilità economica.

Secondo l'espressione del Carnelutti, l'opera dell'ingegno è un'idea, ovvero un pensiero formulato e immesso in un *quid* esteriore che lo riceve, contenendolo (cosiddetto *corpus mechanicum*); essendo il prodotto dell'attività creativa del soggetto, è legata a quest'ultimo da un rapporto di natura genetica, il quale, peraltro, non pregiudica la sua esteriorità rispetto al soggetto. Invero, l'essere prodotto dall'attività del soggetto non esclude che l'oggetto costituisca un *quid* staccatosi dalla persona, ed esistente fuori di essa, non dovendosi confondere la genesi con l'esistenza. L'esteriorità non è eliminata neanche dalla conservazione dell'impronta personale del soggetto creatore (autore). Allo stesso modo, le parti materiali del corpo umano, una volta staccate da esso, sono cose, oggetto del diritto di proprietà di colui dal cui corpo si sono staccate. L'opera dell'ingegno, così concepita, è suscettibile, per sé medesima, di utilizzazione economica: questa, invero, è possibile non per le sole cose corporali.

I. Legislazione. - L'ordinamento giuridico tutela la possibilità dell'utilizzazione economica da parte dell'autore (art. 12 sgg. della legge 22 apr. 1941, n. 633 concernente la protezione del diritto d'autore, art. 2577, 1° comma, Cod. civ.): e quindi il diritto dell'autore sull'opera dell'ingegno, da lui creata, si configura come un diritto patrimoniale.

Tale diritto, come s'è detto, costituisce una delle principali manifestazioni della p. i.; più precisamente, viene denominato proprietà intellettuale, locuzione che ha avuto largo impiego.

Esso sorge in seguito a un atto di creazione intellettuale. L'art. 6 della legge sul diritto d'autore stabilisce: « Il titolo originario dell'acquisto del diritto di autore è costituito dalla creazione dell'opera, quale particolare espressione del lavoro intellettuale »; e questa norma è ripetuta testualmente nell'art. 2576 Cod. civ. La creazione dell'opera è condizione per l'acquisto del diritto d'autore: ed invero, l'opera dell'ingegno non può essere oggetto di diritto, se essa stessa non è creata e, quindi, non esiste. Prima dell'atto creativo, la libertà di dar vita, o meno, all'opera dell'ingegno non costituisce altro che una particolare manifestazione del generale diritto alla libertà. Naturalmente, occorre che questa creazione non sia rimasta allo stato interno: invero, l'idea non assume importanza sociale e rilievo giuridico fino a che non sia formulata esteriormente. È solo in questo momento che, prospettandosi la possibilità di una conoscenza dei terzi, sorge il problema concernente la tutela del soggetto della creazione di fronte agli stessi terzi, problema risolto dall'ordinamento giuridico con l'attribuzione, al suddetto soggetto, del diritto d'autore (v. anche proprietà letteraria).

Deve notarsi che il diritto patrimoniale d'autore non esaurisce tutti i poteri attribuiti all'autore. Nella citata legge sul diritto d'autore, agli artt. 12-19, concernenti la « protezione dell'utilizzazione economica dell'opera », fanno seguito gli artt. 20-24, concernenti la « protezione dei diritti sull'opera a difesa della personalità dell'autore (diritto morale dell'autore) ». Dunque, lo stesso legislatore classifica a parte quei poteri che non concernono l'utilizzazione economica dell'opera, e li raggruppa sotto l'unica denominazione di « diritto morale dell'autore ».

Quest'ultimo - che, nell'evoluzione storica, ha trovato la sua affermazione più tardivamente rispetto al diritto patrimoniale d'autore - costituisce un diritto privato avente per oggetto non l'opera dell'ingegno, bene patrimoniale, bensì il bene personale della paternità intellettuale (modo di essere morale della persona dello stesso autore): trattasi di diverso bene, non di diverso interesse relativo al medesimo bene. Inoltre, pur spettando, nel momento del suo sorgere, allo stesso soggetto cui spetta il diritto patrimoniale d'autore, può avere, successivamente, vita autonoma. Cosicché è certa la sua distinzione da quest'ultimo, a differenza del quale costituisce un diritto della personalità.

Una specie particolare del diritto patrimoniale d'autore è costituita dal diritto patrimoniale d'inventore. L'opera dell'ingegno può riguardare anche il campo industriale: si ha, allora, una particolare specie di opera dell'ingegno, vale a dire l'invenzione, la quale si caratterizza per il suo scopo pratico. Altra manifestazione della p. i. è ravvisabile nel diritto al nome extrapersonale, designante, anziché la persona, un ente extrapersonale.

Il nome (v.), pur acquistando particolare importanza sociale e giuridica in quanto serve all'indicazione delle persone, è pur sempre un mezzo generale del linguaggio, atto ad indicare qualunque ente pensabile. In conseguenza, deve indagarsi quale sia l'atteggiamento dell'ordinamento giuridico di fronte al nome extrapersonale, designativo di enti extrapersonali. Devesi premettere, a guisa di precisazione, che il nome extrapersonale serve a realizzare, anziché l'identità personale, l'identità di enti diversi dalle persone: serve a designare e distinguere non già le persone, ma enti da queste diversi. In conseguenza, la tutela giuridica, se esiste, investe un interesse relativo ad un bene che non costituisce un modo di essere personale; e il diritto soggettivo su tale bene si qualifica come undiritto su bene immateriale anziché come un diritto della personalità.

Non esiste una tutela del nome extrapersonale, di ampiezza pari alla tutela del nome personale. L'ordinamento giuridico ha voluto garantire alla persona (ad ogni persona) la tutela della propria identità personale, non già la tutela dell'identità di ogni sua cosa. Non spetta al soggetto il diritto all'uso esclusivo del segno distintivo attribuito a qualsivoglia cosa facente parte del suo patrimonio: ad es., ad un animale, ad una villa, ecc. Altrimenti, attraverso le troppo gravi limitazioni della libertà dei terzi, l'ordinamento giuridico si paleserebbe eccessivamente ingombrante ed invadente. Peraltro, tra gli enti extrapersonali, l'impresa ha tale importanza da esigere la tutela del nome che la designa, il quale chiamasi più specificamente, e nello stesso linguaggio legislativo (art. 2563 sgg. Cod. civ.), ditta.

Non può essere affrontato in questa sede il problema se la ditta propriamente designi l'impresa, o l'azienda, o entrambe. Certo è che la ditta, intesa come segno distintivo dell'azienda o dell'impresa, non è un segno distintivo personale, così l'azienda come l'impresa non essendo persone. Rispetto alla ditta così intesa, indubbiamente non può parlarsi di un diritto della personalità; al contrario, si delinea un diritto patrimoniale trasmissibile (cf. art. 2565), classificabile nella categoria dei diritti su beni immateriali.

Ma devesi porre in rilievo come la ditta sia anche un modo di designazione personale. Essa, invero, non è soltanto un segno distintivo dell'impresa, ma anche un segno distintivo del titolare dell'impresa. Ha, quindi, un duplice aspetto, oggettivo e soggettivo: accanto alla ditta oggettiva può parlarsi della ditta soggettiva, designante il titolare dell'impresa nell'esercizio della medesima.

Sotto ogni aspetto considerata, e quindi anche sotto quello oggettivo, la ditta presenta un collegamento, quanto alla sua composizione, col nome civile dell'imprenditore. Invero, nella composizione della ditta ha sempre rilievo la titolarità dell'impresa. Può avvenire che la ditta corrisponda pienamente al nome civile dell'imprenditore. Se non vi corrisponde pienamente, deve contenere almeno il cognome o la sigla di questi (art. 2563 cpv.; cf. art. 2566 per la sanzione consistente nel rifiuto della registrazione). La ditta, dunque, oltre ad avere un aspetto soggettivo (personale), presenta, anche sotto l'aspetto oggettivo, un collegamento con la designazione fondamentale della persona (nome civile).

Bibl.: E. Kohler, *Urheberrecht an Schriftwerken und Verlagsrecht*, Stoccarda 1907; E. Piola Caselli, *Tratt. del dir. di autore*, Torino 1927; N. Stolfi, *Il diritto di autore*, Milano 1932; P. Greco, *I diritti sui beni immateriali*, Torino 1948; UNESCO, *Bulletin des Droits d'auteur*, Parigi 1949. Adriano De Cupis

II. Principi morali. – Si pone il problema se la p. i. abbia fondamento nel diritto naturale.

Occorre innanzi tutto distinguere tra l'interesse esclusivamente morale, che si assomma nel riconoscimento della paternità dell'opera, e quello economico. Nessun dubbio che l'uomo per natura abbia dei diritti sul prodotto del proprio ingegno e della propria industria, ottenuto utilizzando cose di cui si ha la indiscussa proprietà. Fondamento di questo diritto è il fatto che la produzione è un modo originario di acquisto: dalle proprie doti e capacità l'uomo deve trarre i mezzi per raggiungere il suo fine. Limiti a questo diritto possono venire però dall'esercizio dell'attività produttrice, fatta alle dipendenze di altri o utilizzando cose altrui; e insieme dalla società, che, per il bene comune, può mettere limiti anche a questo genere di proprietà, attesa la funzionalità anche sociale dei beni materiali e immateriali. Questi limiti però non possono mai estendersi tanto oltre da rendere puramente nominale il diritto del titolare del dominio. Così pure, per diritto di natura, l'uomo ha diritti sui frutti che sgorgano dalle proprie azioni, come l'onore, la fama e i vantaggi di vario genere. È difficile però, atteso il solo diritto di natura, limitare l'estensione di questi diritti. Non fa quindi meraviglia come tra i teologi si trovino, per questo sforzo di ulteriore determinazione, diverse opinioni.

Per la retta intelligenza di queste varie opinioni vanno tenute presenti le seguenti osservazioni. I vantaggi economici inerenti ai cosiddetti diritti d'autore, oltre che essere di origine piuttosto recente (per la proprietà letteraria risalgono all'invenzione dell'arte tipografica e furono concessi in origine sotto forma di privilegi di principi) più che frutti del prodotto dell'ingegno, sono redditi dovuti per il contratto, a cui fu subordinata la divulgazione della scoperta o l'edizione dell'opera. La rivendicazione della paternità dell'opera, la fama che ne consegue ed il diritto al mantenimento del nome dell'autore sono invece diritti che conseguono il prodotto stesso dell'ingegno. La capacità di invenzione fa parte infatti dell'eccellenza della persona, che, in quanto è desunta dalla cosa, va riferita all'autore. Venendo l'autore indicato con il suo nome, ordinariamente questo è il mezzo necessario e inviolabile per cui la fama e gloria che ne conseguono possono e debbono essere attribuite all'autore.

Ciò premesso ecco le principali opinioni sul valore dei diritti d'autore in rapporto al diritto naturale. 1) Alcuni autori asseriscono che il principale diritto morale, vale a dire la ricognizione della paternità di un'opera, invenzione, ecc. ha la sua base nel diritto naturale; gli altri diritti morali e quelli economici invece derivano la loro forza dal diritto positivo, perché l'idea, una volta esternata, diventa patrimonio comune e non può più essere oggetto di proprietà (P. H. Marres, *De iustitia*, I, Ruremund 1879, pp. 28-29; A. Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, Bruges 1904, pp. 319-23). Perciò, atteso il solo diritto naturale, appropriarsi, per i propri fini, di un lavoro, di un'invezione altrui, già comunicata o di un'opera letteraria stampata non sarebbe illecito, salvo sempre il riconoscimento della paternità dell'opera. 2) Altri pensano che tutti i diritti morali ed economici derivano dal diritto di natura. Riservano cioè all'autore, p. es., non solo la prima edizione di un'opera letteraria, musicale, ecc., ma anche le edizioni successive, almeno per qualche tempo; altrimenti, dicono, il padrone sarebbe privato dei frutti del proprio lavoro (cf. A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, I, 11ª ed., Friburgo i. Br. 1910, n. 1076; A. van Gestel, *De iustitia et lege civili*, Groninga 1896, pp. 148-50; V. Cathrein, *Philosophia moralis*, Friburgo i. Br. 1927, pp. 324-26). La prima opinione sembra misconoscere troppo i diritti di natura sui frutti del proprio lavoro o ingegno. La produzione infatti è per sé, sia pure non in modo assoluto, come si è detto, un titolo originario di acquisto della proprietà. La seconda opinione invece pecca per incompletezza e imprecisione, non dando limiti esatti sull'estensione del diritto d'autore, in base al solo diritto naturale. 3) Altri autori infine si orientano verso questi concetti: ristampare o riprodurre in un tempo immediatamente successivo opere altrui, sarebbe vietato dallo stesso diritto naturale, se manca il consenso dell'autore. Trascorso questo tempo, ordinariamente fissato dalla legge civile, per quanto riguarda il diritto di natura, sono lecite le ristampe e le riproduzioni. Le versioni successive, poi, sono lecite a maggior ragione, perché il danno che ne deriva all'autore è ancor meno sensibile. Il Waffelaert,

seguito da altri, limita i diritti economici, in base sempre al diritto naturale, alla prima edizione (cf. G. I. Waffelaert, *De iustitia*, I, Bruges 1885, pp. 132-133; E. Génicot-I. Salsmans, *Institutiones theol. mor.*, I, 16ª ed., Bruxelles 1946, n. 477, p. 405).

In pratica l'opinione comune ritiene che le leggi civili riguardanti questa materia obblighino in coscienza, prima ancora della sentenza del giudice, essendo vere determinazioni di un diritto di natura, non del tutto chiaramente palese, fatta eccezione per le leggi che stabiliscono le tasse da pagarsi al fisco, in occasione di ogni ripetizione di qualsivoglia concerto od opera; quest'ultime leggi hanno solo valore fiscale.

(fot. Alinari)
PROSDOCIMO, santo - S. P. Particolare di un polittico di A. Mantegna (1453-1454) - Milano, Pinacoteca di Brera.

BIBL.: G. Kiselstein, *De dominio auctorum*, in *Rev. eccl. de Liège*, 17 (1925-1926), pp. 313-19; A. Jansens, *Le droit de l'auteur sur son oeuvre*, in *Coll. Mechl.*, 8 (1934), pp. 265-82; A. van der Haegehn, *Déontologie des conseils et brevets*, Bruxelles 1948; L. M. Mitchell, *Auteur (droits de l')*, in DSoc., II, coll. 828-50. Pietro Palazzini

PROPRIETÀ LETTERARIA. - La « più sacra e più preziosa delle proprietà » fu per la prima volta legalmente riconosciuta con un decreto dell'Assemblea nazionale francese relativo agli spettacoli, in data 13-19 genn. 1791, in cui veniva fatto divieto di rappresentare opere di autori viventi senza il loro consenso; due anni dopo, con legge 19-24 luglio 1793, si riconosceva il diritto esclusivo dell'autore di tutte le opere dell'ingegno.

In Italia la prima legge sulla p. l. fu quella del 19 fiorile, anno IX (9 maggio 1801) della Repubblica cisalpina, cui fecero seguito le leggi del Regno italico, l'Editto del 23 sett. 1826 per lo Stato Pontificio, il decreto 5 febbr. 1828 per il Regno delle Due Sicilie, il Codice civile del 1836 per il Regno di Sardegna e il decreto 22 dic. 1840 di Maria Luigia per il Ducato di Parma, Piacenza e Guastalla. Dopo l'unificazione questa materia fu regolata principalmente con i testi unici del 1865, 1882 e 1925 ed è attualmente disciplinata dagli artt. 2575-83 del Cod. civ., dalla legge 22 apr. 1941, n. 633 e dal r. d. 18 maggio 1942, n. 1369 (in vigore dal 18 dic. dello stesso anno), oltre che da alcune disposizioni di minore importanza. Il 9 sett. 1886 l'Italia aderì all'Unione internazionale di Berna, costituitasi tra Francia, Germania, Belgio, Spagna, Gran Bretagna, Svizzera, Haiti e Tunisia (cui più tardi si aggiunsero altre nazioni) per i rapporti con gli stranieri, ed ha poi adottato le modificazioni che la convenzione stessa ha successivamente subìto.

In base alle leggi vigenti, premesso che qualunque sfruttamento di un'opera letteraria o artistica è riservato all'autore e che la facoltà di pubblicare comprende l'uso della stampa e qualsiasi mezzo di riproduzione, oltre la trascrizione di letture a mezzo della stenodattilografia e la recitazione in pubblico di brani dell'opera, questa non può essere pubblicata, tradotta, riprodotta, eseguita o rappresentata senza l'autorizzazione dell'autore o dei suoi aventi causa; e poiché non è facile stabilire il limite tra esecuzione pubblica ed esecuzione privata di un'opera drammatica, il legislatore italiano ha stabilito che è pubblica l'esecuzione quando non è fatta nell'ambito della famiglia, quando, cioè, la rappresentazione è data fuori della cerchia ordinaria di una famiglia, di un convitto, di una scuola.

Il diritto esclusivo dell'autore comincia dalla data di prima pubblicazione e dura per tutta la vita dell'autore stesso, e per cinquant'anni dopo la sua morte. Per le opere pubblicate a spese e per conto dello Stato e delle pubbliche amministrazioni il diritto è stato limitato a vent'anni dalla pubblicazione, e per le opere in collaborazione la durata si determina sulla vita del collaboratore che muore per ultimo (v. anche PROPRIETÀ IMMATERIALE).

Sebbene i documenti legislativi di regola non siano compresi fra le opere tutelate dalle leggi sul diritto d'autore, tuttavia la S. Sede si è riservata il diritto di proprietà letteraria sul CIC.

BIBL.: oltre quella citata sotto la v. PROPRIETÀ IMMATERIALE, cf. M. Amar, *Dei diritti degli autori*, Torino 1874; E. Rosmini, *Legislazione e giurisprudenza sui diritti d'autore*, Milano 1890; U. Pipia, *Codice dei diritti d'autore*, Milano 1927. Renzo Frattarolo

PROPRIUM DE TEMPORE : v. TEMPORALE.

PROPRIUM SANCTORUM : v. SANTORALE.

PRÓSDOCE, santa, martire : v. BERNÍCE, PRÓSDOCE E DOMNÍNA, sante, martiri.

PROSDOCIMO, santo. - Secondo quanto si narra comunemente di lui, sarebbe stato discepolo di s. Pietro e da questo inviato a Padova quale primo vescovo; avrebbe poi evangelizzato Este, Altino, Vicenza, Treviso, Feltre, Asolo, quindi anche Oderzo, Concordia e Belluno; avrebbe battezzato la martire s. Giustina, presso la quale sarebbe poi stato sepolto.

La leggenda che narra tutto questo, piena di anacronismi e incongruenze, non è anteriore ai secc. XI-XII. Il Santo è nominato la prima volta nell'ag. 860 a proposito di una chiesa nel Veronese senza la qualifica di vescovo.

BIBL.: Lanzoni, p. 912 sgg.; A. Barzon, *S. P. apostolo*, ecc., Padova 1949. V. anche *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 5 (1951), p. 277. Pio Paschini

PROSELITO. - Fedele di origine non israelitica che aveva abbracciato la religione mosaica (προσήλυτος « sopraggiunto, aggiunto »). Filone (v.) considera la legge ebraica atta a fare del proselitismo in quanto è libera da limiti nazionali : barbari e Greci si convertono all'ebraismo (*De vita Mos.*). Fa riscontro Seneca : « Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo valuit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt ». I p., spesso detti φοβούμενοι (o σεβόμενοι) τὸν θεόν (*Act.* 10,2; 13, 16) sono fra i primi adepti di s. Paolo. Flavio Giuseppe parla dell'espansione del proselitismo giudaico, ma anche del suo arresto, dovuto probabilmente alla caduta di Gerusalemme e all'apostolato di s. Paolo. Poppea, moglie di Nerone, era favorevole agli Ebrei. P. veri e propri furono il re Izate d'Adiabene (Assiria) e sua madre Elena.

Idee universalistiche sono espresse in *Ps.* 36, 6-8; 93; 95-100; 145, e nella letteratura sapienziale. Ma dal 70 d. C. in poi prevalsero nel giudaismo le tendenze nazionali su quelle universalistiche. Sotto Hillēl (v.), che insegnava : « Ama le creature e conducile alla Legge », si crede entrato in uso il verbo *giyyār* (*gēr* « straniero » dimorante nel paese) « fare di qualcuno un p. » cioè convertirlo. Fu isti-

tuita una benedizione speciale per i p. ed inserita nelle « Diciotto benedizioni » (v. ŠEMŌNEH 'EŚREH); ma defezioni da parte di p. raffreddarono poi l'entusiasmo per il proselitismo.

L'atto di conversione presuppone un corso d'istruzione religiosa, l'invito alla riflessione sull'importanza del passo, il compimento del bagno rituale sotto gli occhi di testimoni, e per gli uomini il rito della circoncisione. Siccome il p. non aveva un padre ebreo, veniva designato « figlio del nostro patriarca Abramo » e considerato « p. di giustizia » a differenza del p. interessato o falso. I p. « di giustizia » partecipavano al banchetto pasquale, potevano offrire sacrifici compiendo il rito dell'imposizione delle mani, andavano aiutati e amati; i « p. falsi » erano considerati una piaga per Israele.

BIBL.: F. Goldmann, *Proselyt*, in *Jüdisches Lexikon*, IV (1930), coll. 1146-51; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I-II, Parigi 1934-35, v. indice; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3ª ed. di H. Gressmann, Tubinga 1936, v. indice. Eugenio Zolli

PROSERPINA : v. ORFICI MISTERI.

PROSPERO ANTICHI, detto il BRESCIANO. - Scultore, n. a Brescia, attivo a Roma dal 1580 ca., m. ivi nel 1599.

Appartiene al gruppo di artisti lombardi che cooperò, sotto i pontificati di Gregorio XIII e Sisto V, al rinnovamento della città, prolungando nella plastica un manierismo tra eclettico e accademico, destinato ad esaurirsi in forme stanche e monotone, prima del rinnovamento berniniano. Delle poche opere rimaste (numerose sono quelle in stucco, distrutte) una delle migliori è il *Presepe* della Cappella Sistina in S. Maria Maggiore, in cui P. appare ancora fedele alla tradizione sansovinesca e « deriva effetti pittorici alla lombarda dal fondo paesistico » (Venturi); la più nota è la colossale, goffissima statua di *Mosè* per la Mostra dell'Acqua Felice, nella quale il michelangiolismo si risolve in una vacua e teatrale ricerca di grandezza. Altre opere : *Il deposito di Gregorio XIII* nella Basilica Vaticana e i modelli dei quattro leoni alla base dell'obelisco di S. Pietro.

BIBL.: G. De Nicola, *Antichi P.*, in Thieme-Becker, I, p. 555; G. Baglione, *Le vite dei pittori, scultori, ecc.*, Roma 1642, p. 42; Venturi, X, III, Milano 1937, p. 574. Nolfo di Carpegna

PROSPERO di AQUITANIA. - Teologo gallo-romano, n. alla fine del sec. IV, m. verso il 455.

Compose, ca. il 426, il suo *Carmen de ingratis* in 1002 esametri (PL 51, 91-148), che è una difesa delle idee di s. Agostino intorno alla Grazia e alla predestinazione contro certi monaci di Marsiglia e di Lerins e vi riprende gli argomenti già esposti nella sua lettera a Rufino (*ibid.*, 77-90).

Nel 428 domandò alcune spiegazioni supplementari direttamente a s. Agostino (*ibid.*, 67-74), che gli rispose con il *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae* (che formavano primitivamente una sola opera), dei quali P. fa l'apologia nelle sue *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium* (*ibid.*, 187-202) in risposta ad alcuni dubbi espressi da due sacerdoti di Genova, Camillo e Teodoro. P. avrebbe anche desiderato una condanna formale delle idee professate a Marsiglia e a Lerino; ma non ottenne da papa Celestino che un appello alla concordia (*ibid.* 50, 528-30), rimasto, del resto, senza alcun effetto : Cassiano, infatti, pubblicò le sue *Collationes*, Vincenzo di Lerino il suo *Commonitorium*, Arnobio il giovane il suo *Praedestinatus*. P. replicò, difendendo appassionatamente il suo maestro, con il *De Gratia et libero arbitrio contra Collatorem* (*ibid.* 51, 213-76), *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium* (*ibid.* 155-74) e *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum* (*ibid.*, 177-86), scritti ca. il 432-34.

Dopo il 435, P. si stabilì a Roma, dove pubblicò le sue *Expositiones super psalmos* (*ibid.*, 277-426) e molto probabilmente anche alcuni *Capitula* annessi alla lettera 21ª di Celestino. Nel 450 ritornò sul problema della Grazia nel suo *De vocatione omnium gentium* (*ibid.*, 647-722), mitigando però il rigore della dottrina agostiniana e facendo ai suoi avversari alcune concessioni. Poco prima di morire, compilò una raccolta di sentenze : *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum*, in 392 articoli (*ibid.*, 427-96), che, secondo un procedimento a lui caro, mise in distici negli *Epigrammata s. Augustini* (*ibid.*, 497-532). Di P. si conserva anche una *Chronica*.

(fot. Enc. Catt.)

PROSPERO DI AQUITANIA - *Epigrammata*, 97 - 98 : PL 51, 528. Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 479, f. 48r (sec. IX).

Il pensiero di P., pertanto, subì delle variazioni : da principio agostiniano intransigente (in reazione contro Cassiano e i lerinesi), attenuò poi le sue espressioni e mitigò il suo pensiero, probabilmente sotto l'influsso di s. Leone, giungendo alla fine, intorno ai problemi della Grazia e della predestinazione, a concezioni moderate. Il Concilio di Orange (529) ricavò la maggior parte dei suoi canoni dal suo *Liber sententiarum*; e nell'epoca carolingia l'opera di lui tenne un posto di preferenza presso i teologi.

BIBL.: L. Valentin, *St Prosper d'Aquitaine*, Tolosa 1900; A. Hauck, *Prosper von A.*, in *Realex. für protest. Theologie*, XVI (1905), pp. 123-27; Bardenhewer, IV, pp. 533-41; M. Jacquin, *La question de la Prédestination aux Ve-VIe siècles : St Prosper d'A., Vincent de Lérins, Cassien*, in *Revue d'hist. ecclés.*, 7 (1906), pp. 269-300; M. Cappuyns, *L'auteur du « De vocatione omnium gentium »*, in *Rev. bénédictine*, 39 (1927), pp. 198-226; id., *L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme*, *ibid.*, 41 (1929), pp. 156-70; id., *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*, in *Recherches de théol. anc. et médiév.*, 1 (1929), pp. 309-37; Moricca, III (1932), pp. 812-46; U. Mannucci - A. Casamassa, *Istituzioni di patrologia*, II, Roma 1942, pp. 327-30. Cirillo Vogel

A torto viene attribuito a P. d'A. (l'autore è un pelagiano autentico) un carme composto verso il 415 in Aquitania, che descrive le devastazioni dei Vandali e dei Goti in Gallia e le sofferenze della popolazione che comincia a dubitare della Provvidenza divina. Scritto semplice e non senza un senso artistico.

BIBL.: ed. in PL 51, 617 sg. Opere : Manitius, p. 170 sg.; L. Valentin, *St Prosper d'Aquitaine*, Tolosa 1906, pp. 767-831. Sul pelagianismo dell'autore v. I. de Plinval, *Pélage*, Losanna 1943, pp. 241 sg., 404 sgg.; P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Parigi 1848, pp. 74-76, 223.

Erik Peterson

PROSTITUZIONE. - È l'attività sessuale esercitata fuori del matrimonio, soprattutto dalla donna e solitamente a scopo di lucro, con chiunque ne faccia richiesta. Si dice « soprattutto dalla donna », perché non mancano esempi di uomini; « solitamente a scopo di lucro » perché è questo il movente principale. Non di rado tale attività si presenta in forme pubbliche e addirittura organizzata come si trattasse di una normale prestazione di servizi. A tale attività organizzata si dà più propriamente il nome di p. Sua caratteristica fondamentale è la professionalità.

Per tale sua caratteristica la p. porta a risultanze assai diverse. Sul piano morale facilita, specialmente ai giovani, l'incontinenza nell'esercizio dell'attività sessuale; nel tempo stesso però allontana i pericoli di seduzione. Sul piano sanitario può essere facilmente un veicolo di malattie veneree.

I. P. E POTERE PUBBLICO, PARTICOLARMENTE IN ITALIA. - Nei suoi riguardi il pubblico potere ha assunto storicamente gli atteggiamenti più diversi : dalla proibizione più completa e drastica al riconoscimento esplicito.

Negli ultimi secoli gli atteggiamenti più diffusi tra i popoli civili furono due : tolleranza e regolamentazione della « casa », abolizione della medesima. Al secondo gruppo appartengono : Bulgaria, Cecoslovacchia, Danimarca, Finlandia, Francia, Germania, Gran Bretagna, Jugoslavia, Lussemburgo, Malta, Gibilterra, Norvegia, Olanda, Polonia, U.R.S.S., Svezia, Svizzera, Ungheria, Argentina, Brasile, Canadà, Messico, Stati Uniti, Giappone, vari Stati dell'India, Sud Africa, Nuova Zelanda, ecc. Al primo, tra gli altri, l'Italia. Il servizio di sorveglianza sulla p. fu disciplinato primariamente in Italia dal regolamento 15 sett. 1860, quindi con decreti ministeriali del 1888, con regolamento, approvato con regio decreto 27 ott. 1891, con il nuovo Testo unico della legge di pubblica sicurezza, approvato con regio decreto del 18 giugno 1931, n. 773, con regolamento, approvato con regio decreto 6 maggio 1940, n. 635.

L'attuale legislazione italiana non vieta la « casa », ma la disciplina. Innanzi tutto ne controlla l'apertura, riservandosi, p. es., di proibirla « ogni qualvolta lo ritenga opportuno nell'interesse della moralità pubblica, del buon costume e dell'ordine pubblico », e in particolare non permette che si usi « un locale che, per la sua ubicazione e particolarmente perché vicino ad edifici destinati all'istruzione, o all'educazione o al culto, oppure a caserme, a mercati o ad altri luoghi di pubblica riunione, può offrire, a giudizio dell'Autorità di pubblica sicurezza, occasione a scandalo » (Testo unico cit., n. 773, n. 192). Inoltre disciplina la vita stessa delle « casa ». Ad essa non possono essere ammesse le donne minorenni; per le maggiorenni deve constare che sono immuni da manifestazioni contagiose di malattie veneree; a tale scopo devono essere visitate periodicamente; nessuna donna poi può esservi trattenuta contro la sua volontà (art. 198). I maschi non possono esservi ammessi prima dei 18 anni (art. 196); anche dopo, non possono accedervi con armi di qualunque specie, o strumenti da punta o da taglio, atti ad offendere, oppure in stato di ubriachezza (art. 196); infine nella casa non si possono organizzare « i giochi, i balli, le feste di qualunque sorta, lo spaccio di cibi e bevande » (art. 195). Soprattutto è proibito detenere o somministrare sostanze stupefacenti (art. 204).

La legislazione dei vari Stati - o almeno di molti di essi - è notevolmente mobile. Così, in virtù della legge 13 apr. 1946, la Francia è passata dalla regolamentazione all'abolizione : ora però, esagerando forse le conseguenze antigieniche, dovute più che altro ad un'affrettata applicazione della legge, sono state presentate all'Assemblea proposte di riapertura.

Anche in Italia la tendenza abolizionista conta numerosi e decisi sostenitori. Sono noti i progetti di legge Merlin del P.S.I. e Caronia della D. C.: pur dissentendo in non pochi punti e di non poca importanza, convengono nel proporre l'abolizione della « casa » o in forma assoluta come si vorrebbe nel progetto Caronia (« È vietato nel territorio dello Stato l'esercizio dei locali di meretricio » [art. 1 del progetto]), o in forma più mitigata come vorrebbe la sen. Merlin (« È vietato in tutto il territorio nazionale e in ogni territorio sottoposto all'amministrazione di autorità italiane l'esercizio di case di p... intendendosi per "casa di p." qualunque stabile appartamento o altro luogo chiuso in cui due o più donne esercitano la p. » [art. 1 e 2 del progetto]). Il progetto Merlin, modificato in parte dal relatore della legge sen. Boggiano-Pico, è stato approvato dal Senato in data 5 marzo 1952 : si attende ora l'approvazione della Camera.

II. L'ATTEGGIAMENTO DEI MORALISTI. - Anche l'atteggiamento dei moralisti non è sempre stato (e forse non è ancora) del tutto uniforme. O più precisamente : i moralisti distinguono solitamente due questioni, quella *della liceità della p.* e quella *della sua tollerabilità* da parte dello Stato.

Quanto alla prima questione non esistono, né sono mai esistiti dubbi o dissensi fra i moralisti. Tutti all'unanimità e senza esitazione condannano la p. Per la morale cattolica infatti è pacifico che l'uso della facoltà sessuale è lecito solo nel matrimonio, ed anche là a certe condizioni; ogni altro uso di essa per qualsiasi motivo ed in qualsiasi forma è illegittimo. In particolare poi portano queste altre ragioni : 1) per il suo carattere di indiscriminatezza, la persona che si prostituisce e quella che se ne serve accettano in partenza la possibilità di aver rapporti sessuali anche con persone precedentemente legate dal vincolo matrimoniale, aggiungendo quindi all'immoralità dell'abuso della facoltà sessuale la colpevolezza specifica dell'adulterio; 2) la donna che si prostituisce si mette nell'occasione di adottare pratiche anticoncezionali o addirittura abortive, aggiungendo quindi alla malizia dell'abuso sessuale quella specifica dell'onanismo e dell'aborto; 3) tenendo presente come la p. è praticata, anche dove vige una regolamentazione, la donna si mette nell'occasione e quasi nella necessità di compromettere la propria salute, aggiungendo quindi alla colpa per l'abuso sessuale quella per la propria minorazione fisica. Per tutti questi motivi i moralisti condannano la p. in tutte le sue forme. Né importa molto ch'essa sia pubblica o privata, che avvenga in « case » o clandestinamente. Queste determinazioni potranno, caso mai, aggiungere altri motivi di condanna, non potranno sopprimere quelli indicati.

L'accordo cessa invece quando si passa a considerare l'atteggiamento che dovrebbe assumere lo Stato. A tale riguardo esistono - soprattutto esistevano in passato - due correnti : secondo alcuni, infatti, lo Stato può o addirittura deve tollerare la p.; secondo altri invece lo Stato deve proibirla.

La prima corrente, che ha i suoi maggiori rappresentanti nei professori dell'antico Collegio carmelitano di Salamanca (cf. *Cursus theol. moral.*, Venezia 1728; tr. XXVI, cap. 2, parte 4ª, § 2), e non manca nemmeno ora di qualche sostenitore (per es., J. Bricout, *Prostitution*, in *Dict. pratique des connaiss. religieuses*, V, col. 863) si fonda soprattutto su due ordini di ragioni : 1) l'autorità dei papi e di teologi come s. Agostino e s. Tommaso; è noto infatti che i papi tollerarono nei loro Stati la p.; ora se governanti così sensibili ai valori morali hanno tenuto un atteggiamento di quel genere, come lo si potrà proibire ad altri governanti ? È noto anche, che tanto s. Agostino quanto s. Tommaso furono tollerantisti. Del primo si cita solitamente un passo del *De ordine* l. II, cap. 4 (*Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*: PL 32, 1000); del secondo si ricordano soprattutto due passi della *Summ. Theol.* (1ª-2ªᵉ, q. 101, a. 3 ad 2 : *Sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur*; nonché 2ª-2ªᵉ, q. 10, a. 11 c.: *in regno humano illi qui praesunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur*). 2) L'altra ragione è che proibendo la p. si avrebbero mali maggiori.

La seconda corrente, che ha il suo più illustre rappresentante in s. Alfonso (cf. *Theol. mor.*, l. III, n. 434, ed. L. Gaudé, I, Roma 1905, pp. 678-79) e conta fra i suoi sostenitori quasi tutti i moralisti recenti (cf., p. es., C.

Frassinetti, *Comp. della teol. morale di s. Alfonso*, 8ª ed., Genova 1882, n. 154, p. 237; P. Scavini, *Theol. mor. universa*, I, 16ª ed., Milano 1901, n. 768; L. Wouters, *Tract. dogmatico-moralis de virtute castitatis... ed. altera*, Bruges 1932, p. 26; J. Aertnys - C. A. Damen, *Theol. mor.*, 11ª ed., tr. I, n. 603, Torino 1928, p. 411; L. Piscetta - A. Gennaro, *Elem. theol. mor.*, VII, 2ª ed., Torino 1934, n. 146, pp. 121-23 ecc.) fa notare che, ammettendo la « casa » e disciplinandola, lo Stato procura mali maggiori di quelli che evita, quando addirittura non diventa complice di « un'organizzazione, che assume l'aspetto di un servizio pubblico al quale la gioventù maschile avrebbe diritto per soddisfare un appetito irresistibile senza pericolo di contaminazione venerea » (J. Salsmans, *L'abolitionnisme*, in *Nouv. rev. théol.*, 52 [1925], p. 553 sgg.). Quanto poi all'autorità di s. Agostino e di s. Tommaso fanno notare che il primo aveva di mira solo la p. clandestina: onde si abusa delle sue parole, trasferendole senz'altro all'organizzazione minuziosa della *tolleranza*; s. Tommaso, poi, nei due passi citati, non fa che enunciare il principio generale della tolleranza senza la minima applicazione alla p.; anche qui si abusa della sua autorità, attribuendogli un'applicazione ch'egli non ha fatto per nulla. Riflettendo sulle diverse posizioni dei teologi non si riesce ad allontanare l'impressione che l'oggetto preso in esame dalle opposte correnti non sia sempre lo stesso. Sembra infatti che ciò che non vogliono escludere i cosiddetti tollerantisti sia la p. pura e semplice; a loro modo di vedere qualche forma di p. sembra storicamente ineliminabile e quindi lo Stato può e deve tollerarla. Invece ciò cui sembrano mirare i cosiddetti abolizionisti è una determinata forma di p., quella della « casa » regolamentata dallo Stato, quella ammessa in qualche modo come una forma legittima, per quanto pericolosa, di attività, giuridicamente protetta e fiscalmente perseguita. Sotto l'apparente diversità forse c'è maggior coincidenza di quanto potrebbe apparire ad un primo affrettato accostamento. Anche gli abolizionisti più accesi ammettono che la p. clandestina « si praticherà sempre e dovrà essere in qualche misura tollerata » (J. Salsmans, *op. cit.*, p. 553). Comunque, se divergenza c'è, non è nel principio, ma nella valutazione delle circostanze concrete che ne determinano e variano l'applicazione. Gli uni e gli altri ritengono che si deve cercare il maggior bene e tollerare il minor male; non concorderebbero nell'identificare dove stia il male minore e il male maggiore.

Tale divergenza non deve meravigliare. I riflessi sociali della tolleranza e della proibizione della p. sono molteplici e mutevoli; variano da luogo a luogo e da tempo a tempo; nello stesso luogo e nello stesso tempo presentano aspetti diversi e complessi; dipendono dal grado di evoluzione morale, dalle condizioni economiche e sanitarie delle singole società. Non farà meraviglia che teologi, vissuti in tempi e luoghi diversi, abbiano dato giudizi così disparati: ognuno ha guardato al suo tempo; ciascuno ha considerato le cose dal proprio punto di vista, con le limitazioni e le imperfezioni proprie della natura umana, limitata e ferita anche nei teologi più raffinati e negli studiosi più eruditi. Ciò deve obbligare a porre la questione con molta precisione e a non legarsi aprioristicamente a questa o a quella corrente di teologi. La questione dovrebbe porsi così: che cos'è meglio oggi, in Italia, a proposito della p. organizzata? Continuare nella tolleranza e nella regolamentazione o abolirla? E la risposta dovrebbe venire non dall'autorità di un gruppo di teologi, ma da una attenta considerazione della realtà italiana attuale. Da tale considerazione sembra che la tolleranza della « casa » non possa più ammettersi nemmeno in Italia. Indubbiamente la casa offre vantaggi per il bene comune: una certa protezione contro il diffondersi di malattie veneree e contro l'acuirsi e l'allargarsi della provocazione sessuale; ma genera inconvenienti gravissimi. Innanzi tutto contribuisce notevolmente ad affievolire il senso morale: per molti infatti non è facile distinguere fra « tollerare » e permettere, fra permettere e approvare; onde sono facilmente indotti a ritenere approvabile ciò che è soltanto tollerato per evitare mali peggiori; inoltre la casa facilita enormemente, specialmente ai deboli di volontà, la violazione della norma di condotta; infine essa rende quasi inevitabile l'organizzazione commerciale dell'abuso sessuale e la tratta delle bianche.

In ogni caso, comunque si risolva la questione indicata, è di assoluta necessità distinguere fra questione individuale e questione sociale, in questa fra p. clandestina e p. organizzata, a riguardo di quest'ultima fra il principio della tolleranza e la sua applicazione; nell'applicazione fra tempo e tempo, luogo e luogo.

Infine non si ripeterà mai a sufficienza che non tutto è risolto per il fatto che si approva un decreto o si emana una legge. Rimane da svolgere tutta un'opera di vigilanza e di disinfezione morale della radio, della stampa, della pubblicità, ecc. così da creare il minor numero possibile di ostacoli all'esattezza delle idee ed alle realizzazioni della volontà. Non si vede perché certe misure di protezione s'impongano per i veleni del corpo e si trascurino per quelli dello spirito. Tanto meno si può dire che uno Stato abbia eliminato seriamente la p. quando normalmente la quasi totalità dei giovani non può sposarsi in età conveniente o quando una donna rimasta sola – per fortuito incrociarsi d'eventi o malizia d'uomini – non ha altra via per procurare il pane a sé ed ai figli che il furto o il meretricio.

BIBL.: fra le trattazioni più recenti, dal punto di vista morale, si può vedere L. Scremin, *Consideraz. morali sulla tolleranza del meretricio*, appendice alla *Misc. Vermeersch*, Roma 1935; A. Bellini, *Misure di prevenz. e di redenz. riguardanti la p. dalle epoche remote ai tempi nostri*, in *Giorn. di dermatologia e sifilogia*, 1941, fasc. VI; L. Scremin, *La p. e la morale*, Milano 1945; A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, 6 voll., Vienna 1948-52, passim, in particolare I, pp. 351-61; P. Colini-Lombardi, *Cause della p. e rimedi*, in *Civitas*, 1 (1950), p. 47 sgg. Per la posizione di s. Agostino e s. Tommaso v. A. Dugré, *La tolérance du vice d'après st Augustin et st Thomas*, in *Gregorianum*, 6 (1925), pp. 442-46. Giovanni Battista Guzzetti

III. ETNOLOGIA. – La p. non esiste presso i popoli etnologicamente più antichi; presso quelli di civiltà posteriore esiste solo casualmente e sporadicamente.

1) Presso alcuni popoli totemisti una specie di p. delle donne è connessa con le cosiddette case dei giovani; quei recessi, cioè, che nella maggior parte dei casi sono istituiti proprio per tenere lontana la gioventù dalle donne della tribù, alle quali è severamente proibito l'accesso, sono il luogo dove, presso certi popoli, avviene uno sfrenato commercio di tutte le ragazze, o di una determinata parte di esse, con i giovani del clan. Ordinariamente si ha questo caso, come nota il p. Schmidt, quando, volendo conservare i giovani liberi per le imprese guerresche, il matrimonio viene ritardato il più che si può, spesso fino al trentesimo anno di età. La p. è così congiunta con le case dei giovani presso i Nandi dell'Africa orientale, i Bororo dell'America meridionale e presso parecchie tribù dei Dravida e dei Munda nell'India anteriore, presso gli abitanti delle isole di S. Crux, Yap e Palau in Micronesia, dove partecipano a queste sregolatezze anche gli uomini e le donne sposate. Presso i Masai ed i Zulú dell'Africa esiste poi tale specie di p. anche senza l'istituzione delle case dei giovani.

2) Vi è inoltre la p. sacra, che è duplice: casuale e stabile. In India è congiunta con il culto di Durga, Kali o Parvati, la sposa di Šiva; vi sono sètte induiste, come quella dei Sciakti, che ha seguaci nell'Assam e nel Bengala, e quella dei Thug, proibita nel 1840, che in determinate feste religiose compiono vere e proprie orgie. Nei templi si hanno però anche donne consacrate alla p. per i devoti, le quali dai Portoghesi furono chiamate « baiadere », donne danzatrici. Esistono anche baiadere ambulanti, invitate a danzare in pubblico nelle feste. Secondo Strabone, in Armenia le figlie di alcune famiglie erano consacrate ad Anahita e si davano ai suoi adoratori. Presso gli antichi Assiri e Babilonesi esistevano varie forme di p. sacra. Erodoto riferisce che in Babilonia era uso che ogni donna una volta nella sua vita doveva darsi nel tempio di Mylitta, e doveva lasciare il denaro che ne riceveva al tempio stesso. Con il culto di Ištar, detta madre procreatrice (= *ummu alittu*, da cui forse viene il nome di Mylitta di Erodoto) e prostituta degli

dèi, era connessa la p. sacra. Nei templi di Ištar le prostitute sacre occupavano edifici speciali. Durante le feste di Ištar di Assur avvenivano orgie in un luogo detto casa delle donne (*bīt aštamme*), o casa dell'amore (*bīt ru'āmi*).

Il culto di Ištar dalla Valle dei due Fiumi (Tigri ed Eufrate) era penetrato dovunque si era diffusa la civiltà assiro-babilonese fino nell'Impero microasiatico degli Hittiti. Simile al culto di Ištar era quello della dea 'Ăšērāh dei Cananei. Le sacre meretrici sedevano nel tempio. Il guadagno della p. esercitata in onore della dea era devoluto all'erario del tempio o veniva speso nei sacrifici. Lo stesso avveniva nel culto di Afrodite e di Venere dei Greci e dei Romani. Si dice che in Acrocorinto, Afrodite Pandemos aveva un celebre fano, dove servivano la dea mille meretrici. Nella valle del Gange le vergini, prima del matrimonio, erano forzate a concedersi nel tempio dedicato a Jaggernaut. Lo stesso uso esisteva a Pondicherry ed a Goa e presso gli antichi Fenici. Oggi si ritiene che tutti questi culti siano preindoeuropei e presemitici ed inoltre congiunti con una mitologia lunare; la loro origine si deve etnologicamente ricercare, benché non direttamente, come nota il Koppers (v. *op. cit.* in bibl., p. 264), nelle società segrete delle civiltà primitive matriarcali agrarie. Anche delle feste di primavera presso certi popoli, ad es. i Tai, è stato rilevato il carattere erotico. Sono feste in cui avvenivano pubblicamente, con canti alternati tra i giovani dei due sessi, con giuochi e danze, i fidanzamenti tra la gioventù di due o più villaggi riuniti per l'occasione, ma avevano anche un carattere magico, perché si credeva che i riti sessuali determinassero la fecondità dell'annata. Anzi si attribuivano alle feste effetti anche più ampi. Infatti, i Tai della provincia cinese del Kuang-si ritenevano, secondo quanto riferisce il Beauvais, che se queste riunioni fossero impedite o proibite per una causa qualunque, le messi dell'annata non sarebbero giunte a maturazione e numerose malattie epidemiche avrebbero afflitto la popolazione.

3) Un'altra specie di p. è quella connessa con l'ospitalità. Il König nel suo studio sul « Diritto dei popoli polari » lo dice un uso secondo il quale il capo di famiglia o del clan offre all'ospite non solo l'alloggio e il sostentamento, ma anche la moglie o la figlia. Secondo lo stesso autore questo uso è molto diffuso presso i popoli artici, però egli non ne trovò tracce presso quelli dell'Asia settentrionale centrale, eccettuati i Tungusi (Udche). È stato viceversa riscontrato presso le tribù della costa della Columbia inglese e nel Madagascar, dove si offre la figlia. Tale p. sarebbe un segno di grande onore e affezione verso l'ospite. Gli Eschimesi ritengono una tale ospitalità come generosa. Alla p. di ospitalità si ricongiunge il cosiddetto matrimonio con la cintura, che esiste fra i T'u-jen, popolo turco-mongolo della provincia cinese del Kan-su, perché è occasionato dall'uso di offrire per la notte una figlia o una donna ad un ospite di passaggio. Quando il padre offre la figlia a qualche ospite di passaggio, scrive il p. Schram, missionario del luogo, l'ospite deve dare la sua cintura in cambio e lasciarla alla figlia. L'ospite se ne va al mattino e forse non tornerà mai più. Ma se la ragazza resta incinta, le vengono fatti abiti nuovi e un cappello e la pettinatura da donna maritata. Sono invitati alcuni vicini, la cintura viene posta sul feltro rosso disteso sul suolo; la ragazza s'inginocchia e fa la grande prostrazione alla cintura, ai suoi parenti e agli astanti, dicendosi moglie dell'ospite. In seguito ella darà al suo figlio il nome dell'ospite ed ella stessa sarà chiamata con lo stesso nome da tutti i suoi vicini. I figli che nasceranno ulteriormente continueranno ad essere chiamati sempre con il nome dell'ospite. Strano però che a questi figli non viene riconosciuto alcun diritto di eredità nella famiglia della loro madre, essendo considerati come figli di una donna maritata ad un individuo qualunque di altra famiglia.

4) Si può chiamare p. sporadica od occasionale quella che sarebbe una specie di *ius primae noctis*. Presso i Masai dell'Africa orientale gli uomini appena sposati offrono la propria moglie a uno o due ex-compagni di guerra. Secondo il Merker quest'usanza è frequente, ma non generale; se però il marito rifiuta la concessione, viene ingiuriato ed i compagni gli rubano alcuni buoi, senza che egli possa portarne querela. Gli antichi autori riferiscono che fra i Nasamoni e gli Angili, due tribù libiche, lo *ius primae noctis* era concesso a tutti gli invitati dello sposalizio. Gargilaso de la Vega dice che in Perù, nella provincia di Manta, i matrimoni erano permessi a condizione che la sposa si desse prima a tutti i parenti e gli amici. Secondo Diodoro Siculo nelle isole Baleari la sposa, durante la prima notte, era considerata come proprietà comune di tutti gli invitati, poi diveniva proprietà esclusiva del marito. Il Langsdorf parla di un uso simile anche in Nuka-Hiva, dove però era richiesto il consenso della sposa. Sembra che un uso del genere sia esistito anche in Cina, dove durante la prima notte la sposa è lasciata a disposizione degli amici dello sposo, se è vedova ai giovinastri del paese. Presso alcuni altri popoli, come quelli del Nuovo Galles, presso i Riverina, ed i Wa-taita dell'Asia centro-orientale, lo *ius primae noctis* è connesso con la cerimonia del ratto della sposa, che poi viene messa a disposizione dei suoi rapinatori. Fra altri popoli questo *ius* era riservato al sacerdote, così per gli Eschimesi, i Caraibi al *Piache*, nel Nicaragua (entro il tempio); presso altri ancora al capo o al re : così era presso alcune tribù brasiliane, presso i Tahus dell'antico Messico, presso gl'indigeni di Teneriffe (nel sec. XV), i Bagele nell'Adamua; al re presso gli antichi Adirmachidi (Erodoto) e sulle coste del Malabar, dove la sposa passava otto giorni nel Palazzo del re; in Russia i grandi proprietari lo hanno preteso fino al sec. XVIII.

Alla p. si riattacca l'uso dei detti Masai, secondo il quale sono permessi i rapporti sessuali tra i membri di una stessa classe di età, siano essi sposati o no; una donna, inoltre, può avere rapporti con tutti i compagni di classe di suo marito. In ogni modo è necessario il consenso di essa per questi rapporti entro la detta classe, solo che se esso è rifiutato continuamente, il marito deve pagare una multa. Qualche cosa di simile si ha nel *pirrauru* in Australia (v. POLIANDRIA). Presso gli stessi Masai esiste anche l'uso di scambiarsi ogni tanto le mogli; i figli che nascono da questi scambi, benché appartengano al marito della madre, chiamano « padre » anche il padre naturale. L'usanza è stata constatata anche nell'America settentrionale, in Polinesia, in Groenlandia e altrove, come un segno di grande intimità d'amicizia, o di carattere nobile, o come un'offerta per ottenere un favore dagli dèi (così a Caindu nel Tibet orientale).

La p. si è sviluppata molto in civiltà più progredite, per cui è stata oggetto della legislazione. Presso gli antichi Messicani non erano permesse le case di tolleranza e si agiva contro le prostitute pubbliche, quando queste si davano per lo più senza pagamento, se ciò portava allo scandalo. Vi era la pena d'infamia per colui che faceva da intermediario : gli si bruciavano i capelli con fiaccole di pece. Nei casi più gravi, come quando la parte di intermediario era fatta da una donna maritata o da una persona nobile, vi era la pena di morte per impiccagione. Al tempo della conquista del Messico la sodomia era molto diffusa e non solo nelle città ospitali, ma anche nelle regioni limitrofe specialmente nelle provincie costiere del golfo del Messico. Per i colpevoli di sodomia vi era la pena dell'impiccagione, quella del rogo per i sacerdoti. Vi era la pena di morte per quelli o per quelle che portavano vesti non corrispondenti al proprio sesso, appunto per impedire la sodomia. Benché il delitto di bestialità fosse raro, vi era comminata la pena di morte. La stessa pena era stabilita per lo stupratore, il quale, tuttavia, andava esente da ogni pena, se lo stupro era avvenuto con una prostituta pubblica.

La p. ha avuto origine e si è sviluppata per un abbassamento dei valori morali e religiosi, abbassamento che si è riscontrato specialmente nelle civiltà dette, in etnologia, secondarie. Il p. Schmidt segnala la p. nel ciclo culturale, detto da lui del patriarcato libero. Del divorzio, dell'accrescersi della poligamia successiva e simultanea e della p., risentì primieramente e principalmente la donna, che fu avvilita ad un livello sconosciuto alle civiltà primitive e anche posteriori.

BIBL.: H. Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, vers. franc. di H. De Varignis, Parigi 1895, cap. 4; Fr. X. Kortleitner, *De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis*, Innsbruck 1908, pp. 129 sg., 240 sg.; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924, pp. 244 sg., 345; H. König, *Das Recht der Polarvölker*, in *Anthropos*, 1928-29, p. 140; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, Bologna 1929, I, p. 176; II, p. 354 sg.; M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 2ª ed., Parigi 1929, p. 287; P. L. Schram, *Le mariage chez les T'ou-jen du Kan-sou (Chine)*, nella collezione *Variétés sinologiques*, n. 58, Sciangai 1932, p. 130 sg.; R. Mohr, *Untersuchungen über Sexualethik ost-und zentralafrikanischer Volksstämme*, in *Anthropos*, 1938, p. 785; id., *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale ed orientale*, nell'*Arch. per l'antropol. e l'etnolog.*, LXX, Firenze 1940, pp. 277-78; R. Biasutti, *I popoli dell'India*, in *Razze e popoli della terra*, II, Torino 1941, p. 598; L. Vannicelli, *La famiglia cinese*, Milano 1943, pp. 211, 220, 378; W. Koppers, *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie*, in *Eranos-Jahrbuch 1944*, Zurigo 1945, pp. 219 sg., 264 sg. e passim; A. Ballini, *Le religioni dell'India*, in *Stor. delle relig.*, diretta da P. Tacchi-Venturi, I, Torino 1949, p. 458; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, *ibid.*, p. 230; W. Schmidt, *Geist und Ethos des Menschen der Urkultur*, in *Wissenschaft und Weltbild*, 2 (1949), fascc. 1-3. Luigi Vannicelli

PROSTRAZIONE (προσκύνησις). - È l'atto di buttarsi a terra toccandola con la fronte, segno della più profonda umiliazione e sottomissione.

Atto naturale che si riscontra nei diversi culti antichi, nella religione ebraica, nei rituali delle corti orientali. La S. Scrittura ne parla (*Gen.* 42,6; 43, 26, 28; *Ios.* 5, 15). Così i Magi venerarono Gesù Bambino (*Mt.* 2, 11); così lo stesso Gesù pregò nell'orto (*Mt.* 26, 39); così l'*Apocalisse* presenta gli anziani in adorazione (*Apoc.* 5,14; 19, 4). La p., in gran voga nell'antica corte persiana, non era ignorata a Roma (Svetonio, *Aul. Vitell.*, 2,5). Tertulliano la conosce come attitudine in una preghiera urgente (*Adv. Marcionem*, 3, 18). Anche la corte bizantina l'adottò nel suo cerimoniale e di qui entrò nella liturgia orientale, poi anche in quella occidentale. Il primo testimonio certo per la liturgia romana, molto tardo, si trova nel *Breviarium ecclesiastici ordinis*, composto ca. il 790-800, di origine franco-monastica, ove appare come ossequio all'altare all'inizio della Messa (M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, III, Lovanio 1951, *Ordo XVII*, n. 25, p. 179). L'attuale liturgia romana l'usa nel Venerdì Santo (Andrieu, *Ordo XXIII* del sec. VIII, *ibid.*, p. 271) all'inizio delle sacre funzioni e nelle solenni consacrazioni e benedizioni personali mentre si cantano o si recitano le litanie.

BIBL.: L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 254-55; A. Alföldi, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhof*, in *Mitteilungen d. deutsch. arch. Inst.; röm. Abt.*, 49 (1934), pp. 1-118 (studio fondamentale sul cerimoniale di corte romano e bizantino, che ebbe un largo influsso su quello papale e vescovile e di qui nella liturgia); Th. Klauser, *Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1949, pp. 12-13; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2ª ed., I, Vienna 1949, pp. 51-52; II, ivi, v. indice alle voci προσκύνησις, *prostratio*; M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen âge*, IV, Città del Vaticano 1941, v. indice alle voci: *prosternere (se)*, *prostratus*, *prostratio*, che permettono di farsi un'idea del largo uso della p. nella liturgia medievale. Giuseppe Löw

PROTAGORA: v. SOFISTI.

PROTASIO, santo martire: v. GERVASIO E PROTASIO, santi, martiri.

PROTERIO, santo. - Sconosciuto dai Martirologi latini, è commemorato dai greci il 28 febbr. Fu eletto patriarca di Alessandria dopo il Concilio di Calcedonia in cui l'eretico Dioscoro fu deposto (451).

I fautori di quest'ultimo però suscitarono continui disordini nella città, repressi dall'imperatore Marciano. P. inviò al papa s. Leone Magno nel 454 una professione di fede e nel 456 tenne un Sinodo contro alcuni vescovi, presbiteri e monaci eutichiani. Alla morte di Marciano (457), Timoteo Eluro, nell'assenza del prefetto di Alessandria, occupò la sede e si fece consacrare vescovo da due eretici. P. si rifugiò nel Battistero dove i seguaci di Timoteo lo raggiunsero e lo trucidarono insieme con sei chierici. Il suo corpo, ignominiosamente portato in giro per la città, fu bruciato e le ceneri disperse.

BIBL.: Mansi, VII, coll. 524-30; *Acta SS. Februarii*, III, Parigi 1865, pp. 735-42; *Synax. Constantinop.*, coll. 493-95; Fliche-Martin-Frutaz, IV, pp. 275-77. Agostino Amore

PROTESI. - Come « diaconico », è termine che serve a indicare, nell'architettura bizantina o da essa derivata, una delle due absidi minori che fiancheggiano la mediana sempre poligonale (v. PASTOPHORION).

Emilio Lavagnino

PROTESTANTESIMO. - Il termine « p. » entra nella storia, il 19 apr. 1529, quando la dieta di Spira confermò il decreto della dieta di Worms contro Lutero e proibì rigorosamente la soppressione della Messa e l'uso della violenza sotto il pretesto religioso (condanna implicita dell'affare Pack). Gli Stati, già passati al luteranesimo allora, presentarono una solenne « protesta », trasformata poi, il 25, in « strumento d'appello ». Le firme dei « protestatari » comprendevano 5 prìncipi: Giovanni elettore di Sassonia, Filippo langravio di Assia, Giorgio di Brandeburgo-Ansbach, i duchi Ernesto e Francesco di Luneburg (insieme), il principe Wolfango d'Anhalt e le 14 città: Nördlingen, Strasburgo, Norimberga, Ulma, Costanza, Lindau, Memmingen, Kempten, Heilbronn, Reutlingen, Isny, S. Gallo, Wissemburg, Windsheim. Fin dal 22 apr. una lega segreta raccolse un certo numero di coloro che furono da quel momento chiamati « protestanti ».

I. SIGNIFICATO ATTUALE DEL TERMINE E CARATTERISTICHE. – In seguito il termine assunse ben altro significato. Infatti Bossuet, nella sua *Histoire des variations des Eglises protestantes*, Parigi 1688, lo riferì a tutte la Chiese formatesi in seguito alla ribellione di Lutero, fuori della Chiesa cattolica, e distinse quattro principali gruppi di Chiese: luterane, calviniste, zwingliane, anglicane. Oggi lo zwinglianesimo può essere considerato quasi del tutto assorbito nel calvinismo e rimane la divisione tripartita. Però buona parte degli anglicani rifiuta la denominazione di « protestanti », mentre nei soli Stati Uniti sono pullulate non meno di 250 denominazioni protestanti diverse. Praticamente si ritengono oggi protestanti tutti coloro che, pur riallacciandosi in qualche maniera a Cristo, non appartengono alla Chiesa cattolica né alle Chiese separate d'Oriente, costituendo uno dei tre grandi rami del cristianesimo nel mondo. I punti comuni a tutte le branche protestanti possono ridursi a tre principali: la « riforma », soprattutto negli ambienti calvinisti, fu: *a*) antipapale; *b*) biblica; *c*) mistico-fideista.

1. *La « riforma » antipapale.* – Attaccò violentemente il primato del Papa, « l'Anticristo in persona » e di Roma, « la prostituta di Babilonia ». Su questo punto non c'è differenza né di tono né di acidità, tra Lutero, Zwingli e Calvino. È vero però che contribuirono efficacemente alla rivolta protestante la decadenza del papato, attraverso il conflitto Bonifacio VIII - Filippo il Bello e la « Cattività di Babilonia » in Avignone, il Grande Scisma, la lotta tra il Papa e il Concilio, e soprattutto la « secolarizzazione » dei pontefici del Rinascimento, da Sisto IV a Leone X. Troppa politica, troppo lusso, esagerato fiscalismo, eccessiva mondanità, cattivi esempi nella Curia romana, proprio al momento in cui, a causa della concentrazione dei poteri nei monarchi, dell'affievolirsi della feudalità, dello sviluppo del commercio, del sorgere del capitalismo dei banchieri, della fioritura delle arti e delle lettere, nel movimento rinascimentale, il nazionalismo era in continua ascesa e frantumava l'unità dei cristiani.

2. *La « riforma » biblica.* – Era necessario infatti opporre a quella del papa un'altra autorità indiscutibile e questa poteva esser solo la Bibbia. Si risalì alle origini del cristianesimo per realizzare quella « riforma », di cui Lutero, Zwingli e Calvino aspiravano ad essere i protagonisti. Si ebbe pure l'abilità di sbandierare un termine esplosivo: la riforma, e si accusò la Chiesa d'aver non soltanto corrotto la disciplina, ma d'aver mutato anche la

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

PROTESTANTESIMO - L'Editto di Nantes (13 apr. 1598). Incisione esposta alla mostra allestita nella Bibliothèque d'histoire du protestantisme français (1952) - Parigi.

dottrina. Di qui ebbe origine quel malinteso, dal quale non è stato possibile, fino a questo momento, uscire. Fin dal 1515, Lutero, parlando degli abusi, diceva in un discorso preparato per il priore dei Premostratensi di Leitzkau: « Ci sono grandi scandali, è vero; occorre denunziarli, occorre porvi rimedio, ma i vizi di cui voi parlate sono visibili a tutti. Purtroppo c'è un male, una peste incomparabilmente più dannosa e più crudele: il silenzio organizzato sulla Parola di verità o la sua adulterazione... di questo male nessuno si avvede, non lo si teme, non se ne sente il terrore » (*Luthers Werke*, ed. Weimar, I, 10-17, con la data inesatta del 1512). Qui è individuato il punto cruciale dell'opposizione tra p. e cattolicesimo. Il p. respinge l'autorità della Chiesa di definire e di imporre infallibilmente, in nome di Dio stesso dogmi di fede e pretende sistematicamente di provare, mediante la Bibbia, che la Chiesa cattolica è caduta nell'errore e che lo Spirito Santo ha dato la missione primitiva proprio agli uomini della « riforma ».

La « riforma », nelle sue innumerevoli divisioni sul vero senso della Bibbia, è unanime nel dichiarare che la Bibbia è l'unica regola di fede e che se la Bibbia è stata trasmessa alla Chiesa, non è tuttavia la Chiesa che ne garantisce la verità. La Bibbia, per il protestante, dice tutto, contiene tutto, spiega tutto, è chiara in tutto ciò che è necessario alla salvezza, è, in una parola, sufficiente a se stessa. Calvino formulò questa tesi in termini recisi nella sua *Institution chrétienne* (l. I, cap. 7, § 3): « Quanto all'obiezione che queste canaglie dei cattolici ci fanno, da chi, donde e come noi trarremo la persuasione che la Scrittura proviene da Dio, è come se qualcuno si mettesse a ricercare da dove noi apprendiamo a distinguere la luce dalle tenebre, il bianco dal nero, il dolce dall'amaro. La Scrittura, infatti, ha ben il modo di manifestarsi, in maniera, anzi, così notoria e infallibile, come le cose bianche e nere possono manifestare i loro colori e le cose dolci e amare manifestare il loro sapore ». E al paragrafo successivo, spiegò ancor più il suo pensiero: « Questa Parola non produrrà fede nel cuore degli uomini, se non è suggellata dalla testimonianza interiore dello Spirito Santo ». In ultima analisi il p. dà a ciascun individuo ciò che nega alla Chiesa. Ne viene di conseguenza: 1) la Chiesa di Gesù Cristo, visibile e gerarchica, può errare; il suo insegnamento non è garantito dalle promesse di Gesù Cristo, suo Fondatore, anzi può corrompere il deposito della fede, che le è stato affidato; 2) spetta a uno qualunque, sia pure assistito dal *testimonium Spiritus Sancti*, ritrovare la parola di Dio perduta dalla Chiesa; 3) una volta ritrovata la pura dottrina del Cristo, è possibile conservarla nella sua riconquistata perfezione sottraendola alle variazioni del senso individuale. Le continue « variazioni » dei protestanti dimostrano che il loro stesso principio appare falso, a giudicare dai frutti che ne son derivati.

3. *La « riforma » mistico-fideista.* – Essa ha preteso trarre dalla Bibbia, con il pretesto di restaurare la pura dottrina cristiana, il suo dogma centrale della giustificazione per la sola fede: « Da questo articolo – diceva Lutero – non si può nulla detrarre, dovesse pure crollare il cielo e la terra » (Articolo di Smalcalda, 1537). Questa dottrina si dice mistica, nel senso che Lutero e i suoi seguaci trovarono in essa una consolazione, che costituì per molti un'incantevole seduzione. Con Calvino, la dottrina così consolante della giustificazione per la sola fede, opera esclusiva di Dio senz'alcun concorso umano, assunse la forma metafisica della predestinazione. Il sentirsi e il sapersi predestinato produce un'ebbrezza indicibile; tutto diventa non necessario dopo una tale certezza. Si ebbe così una dottrina semplice, mistica, consolante, che opponeva alla corruzione, derivata dal peccato originale e che ciascuno poteva sperimentare in se stesso, la bontà infinita di un Dio, il quale salva quelli che vuole e soltanto quelli che vuole, infondendo in loro la

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

PROTESTANTESIMO - Benedizione della tavola in una famiglia protestante. Incisione di A. Bosse (sec. XVII), esposta alla mostra allestita nella Bibliothèque d'histoire du protestantisme français (1952) - Parigi.

fede e imputando loro la giustificazione. È sufficiente ora un accenno ai caratteri derivati della « riforma ». In genere, essa fu assoggettata allo Stato per impedire il moltiplicarsi delle sètte prodotte dal principio del « libero esame biblico »; fu antimonastica, perché il principio della giustificazione per la sola fede sopprimeva ogni nozione di merito personale, di ricerca della santità per mezzo dei voti religiosi e la pratica dei consigli evangelici. I prìncipi, interessati a conservare nel loro Stato l'unità delle credenze, ebbero così una felice occasione per mettere le mani nei beni dei monasteri. La « riforma » fu anche antiscolastica, perché era biblica, e respingeva l'intromissione della ragione umana nel campo della religione. Ciò non impedì, tuttavia, il successivo formarsi di una scolastica protestante, nei secc. XVII-XVIII. La « riforma », infine, fu antisacramentaria e antiliturgica, col sopprimere del tutto la Messa, centro della liturgia cristiana, col ridurre i Sacramenti da sette a due (Battesimo e Cena), svuotandoli inoltre della loro efficacia e considerandoli come semplici segni « eccitativi » della fede giustificante, col sopprimere il culto dei santi e delle immagini e, presso i calvinisti, anche il calendario liturgico.

II. EVOLUZIONE STORICA. – 1. *Mezzi di espansione.* – Lo sviluppo del p. fu favorito da un complesso di fattori convergenti. È da ricordare l'impiego della stampa e l'uso sempre crescente della lettura.

La stampa favorì largamente la rapida diffusione delle opere altisonanti di Lutero, poi di quelle di Zwingli e soprattutto di Calvino. Nell'apr. 1520 l'appello di Lutero alla nobiltà tedesca raggiunse in una settimana 4000 copie. Assai più che le grandi opere dei « riformatori », furono i libriccini, largamente diffusi nelle città e nelle campagne dai furbi colportori, tra specchi e nastri, a propagare le nuove idee. « Non si conoscerà mai abbastanza – dice H. Hauser – quale importanza ebbero i colportori e i grandi mercati del libro che funzionarono a Francoforte, a Lione, persino in Spagna, a Medina del Campo, dove il materiale che usciva dalle tipografie di Lione a Parigi arrivava a tonnellate » (*La naissance du protestantisme*, Parigi 1940, p. 58). Accanto al libro, occorre citare il canto, quello dei *Lieder* protestanti o quello dei salmi di Marot (v.). Altro mezzo di espansione di primaria importanza, la predicazione; il fatto doloroso che convien notare è che i novatori furono, in gran parte, dei religiosi, dei preti, dei « predicatori », spesso di grido. Se Calvino, avviato al sacerdozio, provvisto di beneficio parrocchiale, in Piccardia, non fu mai sacerdote, tra i « riformatori », Lutero a Wittemberga, Lang a Erfurt, Enrico da Zütphen a Brema, Link ad Altenburg, Güttel a Eisleben, Stiefeld a Esslingen furono tutti agostiniani; Eberlin de Günzburg a Ulma, E. de Kettenbach ugualmente a Ulma, Kempen ad Amburgo, Briesmann a Kottbus e a Königsberg, Mykonius a Gotha e Weimar, tutti francescani. Tra i domenicani, Bucero « riformò » Strasburgo; Urbano Rhegius, già carmelitano, fece proseliti ad Augusta; i benedettini Ambrogio Blarer e Ecolampadio a Basilea. In Svizzera Ulrico Zwingli apparteneva al clero secolare; tra i predicatori più illustri non vanno dimenticati Bernardino Ochino (v.), già generale dei Cappuccini, ed il canonico regolare Pietro Martire Vermigli, l'antico nunzio Pier Paolo Vergerio (v.), vescovo di Capodistria, il card. Odet de Châtillon (v.), che sposò in sottana rossa e berretta cardinalizia, il vescovo di Troyes, Caracciolo, deluso per non essere stato creato cardinale.

Influirono nella rivolta protestante i prìncipi laici, desiderosi di dominare sulle anime oltre che sui corpi, ed ecclesiastici, smaniosi di secolarizzarsi per fondare una dinastia (tipico il caso del gran maestro dell'Ordine Teutonico nel 1525) e un considerevole numero di vescovi-prìncipi tedeschi. Fu, inoltre, a causa dei notabili delle città, che il luteranesimo poté diffondersi e che il calvinismo riuscì a insediarsi a Ginevra e lo zwinglianesimo a Zurigo. Occorre anche ricordare tra i promotori della « riforma », per tutt'altre ragioni che per motivi religiosi, Gustavo Wasa, in Danimarca, Enrico VIII (soprattutto scismatico), Edoardo VI e, in maniera decisiva, Elisabetta in Inghilterra. Dopo la protesta del 1529, si può dire che il principio che penetra dovunque e s'impone a tutti e il *cuius regio, huius et religio*. Però le Chiese nazionali o costituite, come si dice in Inghilterra, sono lontane dall'essere tutto il p. Nei paesi stessi protestanti, e anche in territorio rimasto cattolico, sorsero dappertutto sètte che Lutero chiamò degli Schwarmgeister, cioè gli esaltati, i fanatici, mentre Calvino li denominò bizzarri deliranti e in Inghilterra furono detti non-conformisti o dissenzienti. Sono da ricordare gli anabattisti di Tommaso Münzer (v.), i seguaci di Carlostadio (v.), e Schwenkfeldiani, i ribelli di Münster e molti altri. Essi si rivolsero ai contadini scontenti e li spinsero alla ribellione contro i loro signori (così nacque la guerra dei contadini [1524-1525]), oppure sconvolsero un'intera città, Münster (1534) sotto Giovanni di Leyda e i suoi seguaci. In Francia, e soprattutto in Inghilterra, artigiani, « meccanici » (come furono chiamati in Francia), ossia cardatori di lana, tessitori, espressero il loro malcontento in una rivolta religiosa. Fattori economici, sociali, morali, politici interferirono dappertutto e senza stasi con i fattori intellettuali, teologici e mistici.

2. *Guerre di religione.* – Questa espressione tendenziosa è stata coniata nel sec. XVIII, al tempo cioè in cui i « filosofi » sentivano il bisogno di far credere che le religioni rivelate non servivano che a mettere gli uni contro gli altri, a scatenare guerre civili o internazionali,

per concludere che per la pace dell'umanità si doveva aderire alla sola religione naturale o, meglio ancora, non avere religione alcuna, infine praticare una tolleranza equivalente al totale indifferentismo religioso. Le guerre di religione ebbero in Germania, al loro tempo, il nome di Guerre di Smalcalda: prima guerra (1546-47), chiusasi con la vittoria dell'Imperatore e con lo sfaldamento della Lega di Smalcalda; seconda guerra (1551-52), che ebbe per risultato la disfatta dello stesso imperatore Carlo V. Esse sboccarono nella Pace di Augusta (1555), che rese legale la coesistenza in Germania del cattolicesimo con il luteranesimo. Le guerre di religione in Francia, dalla Congiura di Amboise nel 1560 all'Editto di Nantes (v.) nel 1598, furono comunemente chiamate nei documenti del tempo guerre o rivolte. Si ebbero in tutto 8 rivolte. L'Editto di Nantes vi pose fine, dando al calvinismo uno statuto di tolleranza politico-legale.

Ma occorre sottolineare che il fattore religioso, pur essendo presente in queste guerre, non ebbe nel complesso che una importanza secondaria. In Germania si trattava soprattutto dell'indipendenza dei principi di fronte all'autorità dell'imperatore, e lo prova soprattutto il fatto che nella prima guerra un principe luterano, Maurizio di Sassonia, era alleato dell'imperatore cattolico Carlo V, mentre nella seconda, tradendo l'Imperatore, fu alleato del re cattolico di Francia. Quanto alle 8 « rivolte » di Francia, tra il 1560 e il 1598, non è meno evidente che furono guerre di sovrani, troppo giovani per imporre la loro autorità di fronte alle grandi famiglie in lotta: Guisa da una parte, Châtillon e Borbone dall'altra. A maggior ragione, la lunga e nefasta guerra dei Trent'anni (1618-48), fu, in origine, una guerra di egemonia imperiale contro i principi luterani e, dopo che Richelieu ebbe il potere, fu una guerra di rivalità tra le case di Francia e d'Austria. In Inghilterra le guerre civili sotto Carlo I furono intraprese contro l'assolutismo del Re e per la supremazia legale del Parlamento.

3. *Evoluzione teologica.* – Tutta l'evoluzione teologica del p. è dominata dall'esercizio del libero esame. Tuttavia, cosa non segnalata abbastanza, il libero esame è stato costantemente respinto da tutti i maestri della « riforma ». Secondo la loro concezione, la ragione umana, completamente corrotta dal peccato originale, non poteva se non rimanere nell'errore. In ogni caso, nulla poteva dire sulla costruzione della dottrina cristiana. Tutto doveva provenire dalla S. Scrittura e dallo Spirito Santo. Ma i fatti erano in contraddizione con le parole. Diceva Lutero: la Bibbia afferma la tale cosa, io non conosco la Bibbia che mediante lo Spirito Santo, non mediante la mia ragione. Anche Carlostadio, poi Münzer, Zwingli, Schwenkfeld, Farel, Calvino si espressero, alla loro volta, come Lutero; ne seguì che su taluni punti essenziali lo Spirito Santo non diceva a uno quello che aveva detto all'altro. Ciascuno voleva leggere la Bibbia a suo modo, però ciascuno la spiegava come gli piaceva. L'appello allo Spirito Santo non fu che un pretesto, una convinzione soggettiva di fatto, non rimase che il *libero esame* di ciascuno (per i principali conflitti dottrinali determinati dal libero esame v. LUTERO, MARTIN, V). In tutti i contrasti si sentì duramente la mancanza di una autorità capace di risolvere i problemi, in nome di Gesù Cristo, e di restaurare l'unità, e si giunse fino alla creazione di confessioni separate, rompendo qualsiasi unione tra il luteranesimo e il calvinismo, a maggior ragione con lo zwinglianesimo. Ma altre sètte, assai più lontane dalla « Confessione di Augusta » (1530), pullularono ed ebbero come comune rifugio la Polonia, la Transilvania, più tardi l'Olanda: i battisti (v.), i sociniani o antitrinitari. In seno al calvinismo si verificarono analoghe divisioni. La questione dei « supralapsari » (gomaristi) e degli « infralapsari » (arminiani [v.]) sulla predestinazione fu particolarmente aspra. Dai puritani e presbiteriani, nella Scozia e in Inghilterra, scaturirono gli indipendenti e i congregazionalisti. Gruppi di vita effimera si avvicendarono in un secolo o due, come i familisti di Niclaes (1570), i chiliasti, che ricomparvero più tardi in America con il nome di irvingiani (v.), avventisti (v.), mormoni (v.). Dopo la guerra dei Trent'anni i latitudinari e gli erastiani sono la prova del disorientamento degli spiriti. Contro le loro deviazioni, il luteranesimo ufficiale si irrigidì in una ortodossia formalista e completamente scolastica. Ma un risveglio di pietà luterana, di ritorno alla Bibbia e al canto religioso, si ebbe, a partire dal 1710, con il pietismo ([v.] Spener, Frank). In Inghilterra si sviluppò il metodismo (v.) di J. Wesley, analogo al pietismo germanico. Ma le deviazioni non cessarono: quacqueri (v.), shakers (v.), hattémisti, swedenborgiani (v.), haugériti, fratelli moravi.

A cominciare dal 1770, il filosofismo (*Aufklärung*) introdusse il razionalismo nelle sètte protestanti. Lessing, Herder, Jacobi, Pestalozzi furono degli idealisti che più o meno misero nell'ombra il dogma. Il romanticismo (v.) si espresse nei sistemi di Schleiermacher e Novalis (v.). Ma soprattutto durante il sec. XIX il razionalismo (v.) seminò le maggiori rovine negli ambienti protestanti, luterani o calvinisti. È sufficiente nominare David Strauss (v.), Cristiano Baur, Alberto Ritschl (v.), Adolfo Harnack (v.), ai quali si devono aggiungere i numerosi esegeti, che cercarono di togliere alla Bibbia ogni carattere soprannaturale. In Francia, tali tendenze, conglobate nel nome di liberalismo, furono rappresentate da A. Réville (v.), Steeg, Ménégoz, Sabatier (v.), Jundt, Massebiau, Frank Puaux. Su tutti emerse come capo Augusto Sabatier. Il trionfo del liberalismo proseguì fino al 1910, quando si verificò un completo capovolgimento di situazione, fino ad arrivare alle posizioni protestanti attuali.

4. *Influsso del protestantesimo*: *a*) *sull'economia politica*: gli storici sono concordi nell'attribuire al calvinismo, soprattutto nella sua forma puritana e presbiteriana, un influsso notevolissimo nello sviluppo del capitalismo (v.). La Chiesa aveva condannato il prestito a interesse; Lutero si era mantenuto fedele a tale condanna: per lui *Fuggerei* (banca Fugger di Augusta) è sinonimo di *Wucherei* (usura). Calvino, invece, a Ginevra, fu più condiscendente; sostituì all'ascesi monastica quella del capo-famiglia, infaticabile, parco, severo con gli altri come con se stesso. Si giunse, così, a considerare come una benedizione del cielo e quasi un segno di predestinazione la riuscita negli affari. In tal modo nacque, come si esprime lo Hauser (*op. cit.*, p. 83), il « capitalismo protestante ». « Si potrebbe ritenere – aggiunge – che l'Olanda, la Zelanda, la Frisia non avrebbero visto nascere in seno ad esse i capitali del commercio internazionale, se non fossero state protestanti » (p. 84). Similmente in Inghilterra, prima, e in America, poi, il calvinismo favorì sotto varie forme i commerci più immorali, come quello dell'alcool e soprattutto quello degli schiavi. « L'ascesi protestante – conclude lo stesso autore – finì col fare una ben strana confusione tra la salvezza nel cielo e la ricchezza sulla terra. Il puritanesimo venne così ad identificarsi con capitalismo » (p. 85). *b*) *Nell'arte*: due atteggiamenti assai diversi vanno notati: i luterani permisero le immagini e salvarono almeno i capolavori dell'architettura e della scultura medievali (lo stesso si dica degli anglicani), i calvinisti all'opposto combatterono contro le immagini sacre e persino contro la Croce, apportarono mutilazioni, dovunque poterono giungere, alle antiche cattedrali; numerosi monumenti cattolici in Francia conservano ancora i segni della loro furia iconoclasta. Tuttavia, in terra protestante, progredirono la musica e il canto. È sufficiente ricordare Sebastiano Bach (1685-1750), la cui gloria eccezionale tuttavia non riuscì ad ecclissare quella del suo contemporaneo, Giorgio Federico Händel (1685-1759). Ambedue appartenevano ai gruppi pietisti ortodossi.

III. ESPANSIONE GEOGRAFICA E STATISTICA. – Il p. si è sviluppato in prevalenza nei paesi anglosassoni e nelle regioni scandinave. Esso ha risparmiato i paesi « latini ». Altrettanto nel Nuovo Mondo: l'America latina è rimasta nella quasi totalità cattolica, mentre il p. si è diffuso negli Stati Uniti. Quanto alle cifre, la loro esattezza è molto approssimativa, ed offrono un rapporto comparativo piuttosto che una statistica esatta.

1. *L'anglicanesimo.* Conta ca. 35.000.000 di adepti, così distribuiti : 20.000.000 in Inghilterra, 10.000.000 nei Domini (Canadà, Sud-Africa, Australia, Nuova Zelanda ecc.), 5.000.000 negli Stati Uniti (Nuova-York e soprattutto in Pennsylvania). Continuano in essa le tre tendenze tradizionali : High Church, Broad Church, Low Church : è recente (1951) il fatto di ca. 2000 ministri anglicani che accettano l'autorità del papa, ma vogliono rientrare nella Chiesa romana solo collettivamente. – 2. *Il luteranesimo* : gli si attribuisce la cifra, indubbiamente esagerata, di 84.000.000 di aderenti : ca. 40.000.000 in Germania, 6.000.000 in Svezia, 2.500.000 in Norvegia, 3.000.000 in Danimarca, 3.000.000 in Finlandia, 250.000 in Alsazia (Francia) e tutti gli altri negli Stati Uniti o in terra di missione. – 3. *La Chiesa riformata* (calvinista). Conta tra i 40 e i 45.000.000 di membri, dei quali 3.000.000 in Svizzera (zwingliani compresi), e il resto nella Scozia, in Inghilterra, negli Stati Uniti, nei paesi di missione, ca. 750.000 in Francia. – 4. *I metodisti o wesleyani.* Si attribuiscono 35.000.000 di correligionari, residenti parte in Inghilterra, parte negli Stati Uniti e in terra di missione. – 5. *I presbiteriani.* Contano 15.000.000 di membri tra la Scozia, gli Stati Uniti e i luoghi di missione. – 6. *I battisti.* Sono 13.000.000, ma, aggiungendo i fanciulli che essi escludono dalle loro statistiche, raggiungono la cifra di 35.000.000. – 7. *I congregazionalisti.* Oscillano tra i 6 e i 7.000.000, compresi i fanciulli. S'aggiunga la moltitudine notevolissima di piccole sètte, delle quali alcune, come, p. es., la *Christian science* o i mormoni, appena si possono dire cristiane. Sommando le cifre esposte, si avrebbe un totale di 256.000.000 : cifra indubbiamente esagerata, poiché il numero dei protestanti non oltrepassa in realtà i 200.000.000, di cui 120.000.000 in Europa, 60.000.000 negli Stati Uniti, 7.000.000 in Asia, 6.000.000 in Australia e Oceania, 4.000.000 in Africa, 1.500.00 nell'America del Sud.

In confronto, la più recente statistica cattolica, quella fatta dal can. Rupp nel 1949, riconosce alla Chiesa romana 422.000.000 di fedeli, anche se un certo numero di essi sono cattolici di nome e di battesimo, senza una regolare pratica della fede. Ma lo stesso vale per i protestanti, dei quali moltissimi non praticano affatto. La Chiesa ortodossa avrebbe all'incirca 200 milioni di membri, anch'essi più o meno praticanti. Il gesuita p. Naidenoff dopo uno studio approfondito, riduceva i cristiani *effettivi* a 350 milioni (invece degli 800 nominali), dei quali 200 di cattolici, 50-60 di ortodossi praticanti, 60-70 di protestanti fedeli.

IV. Tendenze attuali. – Come si è osservato, da 40 anni si sta manifestando nei diversi rami del p. un profondo cambiamento. I tempi del liberalismo sembrano tramontati. Come la Chiesa romana, obbedendo al b. Pio X, ha eliminato il modernismo (v.), così, e forse sotto l'influsso del suo esempio, il razionalismo è stato combattuto negli ambienti protestanti con esito ineguale, ma indubbio. Si osserva in seno al p. di oggi un doppio movimento, interno ed esterno. Il primo è ritenuto dai protestanti stessi come un ritorno al sec. XVI, dal triplice punto di vista dogmatico, liturgico e disciplinare. Il secondo, comunemente chiamato movimento ecumenico o movimento verso l'unità, potrebbe essere denominato, in opposizione al precedente, rinnegamento o ritrattazione del sec. XVI.

1. *Ritorno al sec. XVI.* – Tale espressione è dovuta al pastore francese George Casalis (*Positions protestantes*, Parigi 1947). Egli denuncia, in primo luogo, nel p. del sec. XIX e fino alla guerra del 1914 « tutte le forme dell'individualismo, del razionalismo, del sentimentalismo e l'incarnazione di questa anarchia spirituale in un certo numero di scuole teologiche e di frazioni opposte alla Chiesa ». Così per il passato; ma, aggiunge, « in seno a tale disgregazione e a tali incertezze mortali, ora si è manifestato un movimento dottrinale e spirituale assai preciso fin dall'ultima guerra (1914-18) e si afferma oggi, di giorno in giorno, come la corrente fresca e dominante della nostra Chiesa » (*ibid.*, p. 23). L'iniziatore di questo rinnovamento del p. in Francia e in Svizzera fu il prof. Auguste Lecerf. Il fattore decisivo, però, fu la creazione del neo-calvinismo, avvenuta verso il 1930 per opera di Karl Barth, teologo risoluto e combattivo, il quale ha orientato le Chiese riformate verso una restaurazione della dottrina calvinista pura, incluso il predestinazianismo da più di un secolo abbandonato dai calvinisti (cf. H. Roux, in *Protestantisme français*, Parigi 1945, pp. 189-97). Tra i rappresentanti più eminenti di tale restaurazione, si devono citare il predicatore Pierre Maury, il liturgista di Saussure (movimento di Cluny), i pastori Casalis, Chapal, Bosc, Jousselin, Yann Roullet, Hébert Roux, M. Goguel, e, soprattutto, Marc Boegner, presidente della Federazione delle chiese protestanti di Francia. Organi del movimento sono le riviste *Foi et Vie*, *Hic et Nunc*, *Le Semeur*, e le edizioni *Je sers.* Una delle più sorprendenti espressioni delle nuove tendenze fu la riunione, tenuta a Lione nell'apr. 1938, di una « assemblea costituente », di cui facevano parte i delegati di quattro chiese : riformata, riformata evangelica, libera e metodista. Queste quattro Chiese assunsero il nome di « Chiesa riformata di Francia ». L'assemblea pubblicò una dichiarazione nella quale, a giudizio del pastore Casalis, si poteva lamentare « un po' di pathos pietista », « un certo abuso delle formole cristiano-sociali » e un preambolo dal quale risultava l'avversione a ogni « conformismo dottrinale », specie, cioè, di lassismo teologico. Ma la dichiarazione accettava niente meno che : *a*) l'autorità sovrana delle Scritture come regola di fede e di vita; *b*) il simbolo degli Apostoli, i simboli ecumenici e la confessione di fede di La Rochelle (1570). Per il pastore Casalis, il libero esame non deve essere che la sottomissione totale alla Parola di Dio, contenuta nella Scrittura (*Positions prot.*, pp. 35-38). Nel 1934 Karl Barth intitolava una conferenza di vasta risonanza niente meno che : *Miseria e grandezza della Chiesa evangelica.* Gli facevano eco, nel 1946, il pastore Casalis : « La nostra chiesa come ogni Chiesa, in Francia, non raccoglie che un numero limitatissimo di uomini e donne : la maggioranza del popolo le sfugge » (*op. cit.*, p. 49).

2. *Ecumenismo o ritrattazione del sec. XVI.* – La seconda caratteristica di tutto il p. odierno, è una indiscussa ritrattazione del sec. XVI, per quanto non lo si voglia confessare apertamente. L'ecumenismo, in realtà, è appunto questo (v. ECUMENISMO).

Per misurare la vastità del movimento è sufficiente gettare uno sguardo sui membri, che hanno costituito il Consiglio ecumenico delle Chiese, riunito in Francia dal 30 genn. al 1° febbr. 1951. Vi parteciparono il dott. G. Bell, vescovo anglicano di Chichester, presidente del Comitato esecutivo, il dott. G. Fry, presidente delle Chiesa luterana degli Stati Uniti, il dott. E. Berggray, già vescovo luterano di Oslo, il dott. Marc Boegner, presidente della Federazione protestante di Francia, il dott. B. Oxnam, vescovo della Chiesa metodista degli Stati Uniti, Melle S. Chakko, della Chiesa sira ortodossa nelle Indie, il rev. L.E. Cooke, segretario generale dell'Unione congregazionalista d'Inghilterra, il rev. N. Goodall, congregazionalista, M. K. G. Grubb, anglicano, M. M. Karabinis, archimandrita della Chiesa greca di Parigi, M. A. Koechlin, presidente della Federazione delle chiese protestanti di Svizzera, M. M. Niemoller, presidente della Chiesa luterana di Hesse-Nassau, M. Panteleimon, metropolitano di Edessa (patriarcato di Costantinopoli), il rev. G. Sisco, segretario generale della Chiesa-unita del Canadà, la signora Leslie Swain, già presidente della Convenzione battista degli Stati Uniti, M. C. Taft, della Chiesa protestante episcopale degli Stati Uniti, il prof. T. M. Taylor, della Chiesa di Scozia.

Complessivamente, nel febbr. 1951, il movimento ecumenico per l'unione comprendeva 158 chiese (diffuse in 43 paesi dei cinque continenti) che fanno capo alle confessioni anglicana, ortodossa, dei vecchi cattolici, protestante, cioè : riformata, presbiteriana, metodista, battista, congregazionalista, ecc.

BIBL.: fonti : si rimanda a quelle indicate alle voci LUTERO; CALVINO; ZWINGLI; inoltre : C. Fabricius, *Corpus confessionum*, Lipsia 1928 sgg.; O. Shede, *Satiren und Pasquillen aus der Reformationszeit*, Hannover 1856-58; P. Balan, *Monumenta reformationis Lutheranae*, Ratisbona 1883-84; Th. di Beza, *Histoire des églises réformées au royaume de France*, Parigi 1883-89; *Archiv für Reformationsgeschichte. Texte und Untersuchungen*, dal 1904; H. Hauser, *Les sources de l'Histoire de France, XVIe siècle*, Parigi 1909 sgg.; B. Kidd, *Documents illustrative of continental Reformation*, Oxford 1910. Studi : E. e Em. Haag, *La France protestante*, Parigi 1877; *The American Church History Series*, 13 voll., Nuova York 1893-1901 (il I vol. porta una copiosa bibl., pp. 443-513); P. Imbart de la Tour, *Les origines de la réforme*, Parigi 1905, sgg.; W. R. W. Stephens, *History of the English Church*, 9 voll., Londra 1910; J. W. V. Wand, *A History of the modern Church*, ivi 1930; A. Dufourcq, *Histoire moderne de l'Eglise*, Parigi 1933; H. Hauser, *La naissance du protestantisme*, Parigi 1940; *Protestantisme français*, ivi 1945 (opera di un gruppo di pastori protestanti con conclusioni del p. Daniélou); *Positions protestantes*, ivi 1946 (opera di un gruppo di pastori protestanti e di pp. Domenicani); A. Fliche - V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, XVI e XVII, ivi 1948-50 ; S. Pesce, *Cattolicesimo e p. nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, Catania 1951. Si segnalano anche i numerosi scritti del Bossuet, in particolare la *Histoire des variations*, il cui valore non è sminuito dal tempo. Si vedano anche i periodici : *Foi et Vie* (protest.), le pubblicazioni dell'editrice *Je sers* (protest.) e la rivista cattolica *Irénikon*. Vedi anche bibl. alle voci CALVINO; LUTERO; RIFORMA.

Leone Cristiani

V. IN ITALIA. – 1. *Periodo delle origini.* – Le condizioni politico-religiose non erano in Italia le medesime in rapporto alla propaganda protestante e occorre notare che se non erano minori che altrove gli abusi nella vita e disciplina religiosa, erano però maggiori e migliori gli elementi che potevano contrastarli e sostenere lo spirito cattolico (v. RIFORMA CATTOLICA). Non mancavano in ogni modo di influire sullo spirito pubblico quell'insofferenza che era provocata dallo spirito di novità propria del tempo e quella reazione contro i mali che erano comunemente lamentati in tutta l'Europa cristiana. Se Lutero ebbe ammiratori da principio, come li ebbe poi anche Calvino, il riformismo italiano pretendeva però di procedere per vie sue, pur senza estraniarsi del tutto dalle correnti comuni.

a) *Le correnti.* – Difficile classificare i protestanti italiani del primo secolo, tuttavia si possono notare diverse correnti. Una si formò attorno allo spagnolo Juan de Valdes (v.); ai suoi insegnamenti si rifà il *Trattato utilissimo del Beneficio di Jesu Cristo Crocifisso* di fra' Benedetto da Mantova, redatto in elegante italiano da Marcantonio Flaminio (v.). Il *Beneficio* divulgò le idee del Valdes con la stampa, come l'Ochino le diffuse con la predicazione. Il luteranesimo irruppe in Italia da Venezia, ove Baldassare Altieri e Baldo Lupetino (zio di Flacio Illirico) tenevano rapporti con i capi della « riforma »; furono condannati il minorita luterano Girolamo Galateo (1530) e Bartolomeo Fonzio (1538), traduttore di Lutero. Il movimento passò a Padova con gli studenti tedeschi, in Istria, conquistando Pier Paolo Vergerio (v.), a Bassano provocando l'apostasia di Francesco Negri, autore della *Tragedia del libero arbitrio*, che con l'*Actio in Pontifices Romanos* del Paleario (v.) e il *Pasquillus estaticus* del Curione diffuse in Italia i motivi polemici di Lutero. Per la maggior parte però dei protestanti italiani Ginevra divenne presto la capitale spirituale, ove si rifugiarono al momento del pericolo. Al calvinismo s'ispirò Giacomo Aconcio nelle opere : *Il dialogo nel quale si scuoprono le astutie che usano i lutherani* e la *Somma brevissima della dottrina cristiana*. Per l'influsso di Michele Serveto si diffuse (soprattutto tra gli artigiani) in Italia l'anabattismo; seguaci della setta se ne trovano in Piemonte, Lombardia, Toscana, Veneto, i quali tennero convegni a Vicenza (1549) e a Venezia (1550).

b) *I mezzi di propaganda.* – In parecchie città d'Italia fu una cellula protestante. Per quanto i casi di Brescia, Bergamo, Vicenza, della Valtellina denuncino una minuta propaganda fra il popolo, numerose furono le defezioni fra gli ecclesiastici e le persone colte. Gli stessi mezzi di diffusione ne manifestano il carattere aristocratico. Il primo mezzo fu la stampa, che diffuse in Italia clandestinamente le opere degli eresiarchi d'oltr'alpe; Venezia divenne uno dei principali empori di libri protestanti, come lamentava Girolamo Querini e come scriveva Lutero a Zwingli. I libri venivano mandati anche a chi non li voleva : come ai Gesuiti di S. Maria in Strada, che ricevettero due casse contenenti, sotto alcuni libri cattolici, tutti libri protestanti. Nella prima metà del Cinquecento si moltiplicarono in Italia i decreti contro la stampa ereticale, finché nel 1549 si arrivò a un primo Indice; si ebbero anche pubblici roghi di libri; ma tali misure non furono sempre efficaci, perché i libri riuscivano a circolare magari con titoli, autori, copertine, spedizioni diversi, in modo che per scoprirne l'errore occorreva leggerne almeno una parte. Secondo mezzo furono le conversazioni e i circoli. A capo di questi, clandestini o quasi, c'era sempre un eretico occulto molto abile. I frequentatori erano sempre persone di carattere inquieto, critici aspri, demolitori, oppositori per sistema e pertanto uomini di immatura capacità critica, sentimentali ed estremisti per temperamento. Il terzo mezzo fu la predicazione, con la quale si tentò di inoculare nelle masse il nuovo spirito. I più celebri predicatori furono : Girolamo Galateo, Pietro Martire Vermigli, Bartolomeo Della Pergola, Baldo Lupetino, Giulio Terenziano, Gian Battista Pallavicini, Giuliano da Colle, Agostino Mainardi, soprattutto Bernardino Ochino. L'austerità della vita, l'ingegno distinto, l'abilità nel non scoprirsi, permise ad alcuni di predicare a lungo per tutta l'Italia.

c) *I centri principali.* – Il centro più importante fu quello di Napoli. Il Valdes, nella sua casa sulla riviera di Chiaia, formò un gruppo di discepoli entusiasti o di simpatizzanti : Scipione Capece, Galeazzo Caracciolo di Vico, don Ferrante Brancaccio, Pietro Agosto di Caserta, Giovanni Berardino Bonifazio di Oria, Scipione e Giovanni Antonio Lentulo di Lecce, Valentino Gentile, Giulio Cesare Pascale, Matteo e Alessandro Cardoini, Bernardino Ochino, Pietro Carnesecchi, Pietro Martire Vermigli, Jacopo Bonfadio, Marcantonio Flaminio, e tra le donne di alta condizione Giulia Gonzaga duchessa di Fondi, Vittoria Colonna marchesa di Pescara, Costanza d'Avalos duchessa di Amalfi, Dorotea Gonzaga marchesa di Bitonto, Roberta Carafa principessa di Maddaloni, Maria di Aragona moglie del principe Ascanio Colonna, Isabella Colonna principessa di Bisignano, Maria Cardona principessa di Sulmona, Isabella Villamari principessa di Molfetta, Caterina Cjbo duchessa di Camerino e Isabella Briseña Manrique, spagnola.

Fra coloro che si ricredettero vanno ricordati la Colonna e il Flaminio. A Modena fecero circolo intorno a Ludovico Castelvetro e a Valentino Filippo Giovanni Grillenzoni, Gabriele Faloppi, Francesco da Porto. L'accusa di Annibal Caro nel 1553 provocò la fuga del Castelvetro. A Ferrara, la duchessa Renata di Francia ospitò a corte nel 1536 Calvino, Luigi Du Tillet e il poeta Marot; cercò di difendere il novatore faentino Faino Faini, finanziò l'Ochino, tenne presso di sé le figlie di Olimpia Morata. Morto il marito, Ercole II, sospetta all'Inquisizione, tornò in Francia e nel suo castello di Montargis (Loiret) si manifestò apertamente ugonotta. Nel gruppo di Lucca primeggiava Pietro Martire Vermigli, canonico regolare che nel 1541, divenuto priore di S. Frediano a Lucca, vi organizzò una scuola chiamandovi eretici occulti : Paolo Lazise (per il latino), Celso Martinengo (per il greco), Emanuele Tremellio (per l'ebraico); guadagnò alle sue idee diciotto religiosi, che alla domenica diffondevano nella campagna le idee che il Vermigli insegnava dal pulpito della Cattedrale.

Chieri, con il giurista riformato Matteo Gribaldi Mofa, divenne centro della propaganda in Piemonte; ivi Celio Curione fu iniziato all'eresia dal predicatore carmelitano Giambattista Pallavicino, protestante occulto, e le discussioni religiose si tenevano da tempo, per cui Chieri ebbe titolo di piccola Ginevra; presso Calvino si trovarono rifugiati, in certi momenti, perfino quaranta chieresi sottrattisi all'Inquisizione. A Bergamo gli artigiani conquistati alle nuove dottrine, nella domenica si sparge-

vano ad insegnarle ai contadini. A Brescia nel 1528 si organizzò un'inchiesta per scoprire gli aderenti al circolo luterano della città. Passarono al protestantesimo i bresciani Celso Martinengo, conte di Barco, Vincenzo de' conti Maggi, Francesco Stella nipote del medico Bartolomeo, Girolamo Donzelino, Ippolito Chizzola e lo storico Jacopo Bonfadio. Anche nel territorio vi dovettero essere non rari eretici, se Baldassare Altieri, segretario di Hawel, riparò in territorio bresciano per sfuggire all'arresto e se il Vergerio poté cavalcare di paese in paese nella diocesi di Brsciea, seguito da cento «humiliati» tutti a cavallo.

Gruppo attivo fu pure quello di Vicenza, dove il Curione influenzò il Moreto, che vi teneva scuola fin dal 1536. Prima del 1536 si era parlato molto di riforma nella villa di Gian Giorgio Trissino. A Vicenza nel 1546 e anni seguenti si incontrarono il Tizzano, Valentino Gentile, Gribaldi, Alciati, Ochino, Biandrata, Camillo Renato, Francesco Negri, Niccolò Paruta, Giulio Ghirlanda, Francesco di Rovigo, Lelio Socini e un Pigafetta di Vicenza, per cui si sospettò che le adunanze si tenessero nella casa di quest'ultimo. Nel 1550 vi si tennero ancora adunanze anabattiste, numerose e segrete. Nel 1551 uno del gruppo, il Manelfi, rivelò in un Costituto del 12 nov. le adunanze di Vicenza e i più in vista ripararono nel cantone dei Grigioni. Ma gli anabattisti non scomparvero del tutto, perché il Gribaldi, nel 1552, inviava ai « fratelli di Vicenza » l'annuncio dell'esecuzione del Serveto. Indizi di anabattisti italiani si hanno più tardi, nel 1560 e nel 1573 : poi più nulla.

d) L'esodo degli eretici italiani. – Da principio si pensò di rimanere in patria, vivendo apparentemente da cattolici, per preparare la sperata apostasia italiana e attirare « con obliquo artificio » (la frase è di Ochino) le anime al p. Si può dire però che essi rimasero quasi tutti in Italia fino al 1542. In questo anno avvenne l'abbandono dell'Italia di due più noti, Bernardino Ochino e Pier Martire Vermigli con due dei suoi più intimi collaboratori : Celso Martinengo e Tremellio. Nel 1546 se ne andò Valentino Gentile; nel 1549 il vescovo di Capodistria, Pier Paolo Vergerio; nel 1551 il marchese Caracciolo e la Manrique; nel 1555 il Gribaldi e il marchese d'Oria; nel 1557 il Castelvetro; nel 1558 Renata di Francia; nel 1574 Fausto Socino e altri. In molte città estere formarono le comunità italiane, a capo delle quali furono messi ex frati ed ex preti, le capacità pastorali dei quali, frutto della educazione cattolica, permisero loro di svolgere un « pastorato » a volte notevole, per durata e influenza, come quello del Mainardi a Chiavenna.

e) La dimora degli italiani protestanti all'estero. – In seno alle comunità protestanti italiane scoppiarono molto spesso litigi causati dal radicalismo religioso, dalla insofferenza di disciplina e di legami, dai fatali malcontenti e dagli inevitabili bisogni di tutti i fuorusciti di ogni tempo. Gli eretici italiani fuggiaschi, stranieri dappertutto, senza patria, senza chiesa propria, finirono quasi tutti miseramente : senza discepoli, intolleranti d'ogni imposizione, emigrarono dalla Svizzera verso la Polonia e l'Ungheria, formandovi gruppi di anabattisti italiani; altri, con a capo il Vermigli e l'Ochino, si portarono in Inghilterra. Nascosti in patria e randagi all'estero, furono mal tollerati dai riformati per la loro insubordinazione. Nell'episcopato italiano alcuni furono sospettati d'eresia e, come il card. Morone, persino sottoposti a processo a torto. Furono deposti dall'ufficio un Centanni o Zantani, vescovo di Limisso a Cipro, e Vittore Soranzo vescovo di Bergamo e, più noto di tutti, Pier Paolo Vergerio, già ricordato. Questi, dopo l'apostasia pretese di tener un predominio sugli italiani all'estero. Il tentativo fallì perché gli italiani non volevano un altro papa e perché il Vergerio, superbo, instabile, non aveva qualità di capo. Dopo il Concilio di Trento non si può parlare di movimento protestante in Italia. Degli eretici italiani rimasti in patria molti si convertirono, come fra' Sisto da Siena dei Minori, che tornò alla fede sinceramente e scrisse molte opere in servizio della Chiesa. Nessuno degli eretici italiani all'estero si convertì, eccetto il Biandrata in Ungheria. In ultima analisi gli eretici italiani non conclusero nulla, né come dogmatizzanti né come riformatori.

2. *Il p. in Italia nel 1600 e nel 1700.* – Con la fine della seconda generazione protestante, la diffusione del p. era finita. Per l'accentuata reazione della Riforma cattolica, per esaurimento interno, in Italia non si parlò più di propaganda protestante. Solo pochi episodi documentano la presenza dei novatori in Italia. I valdesi, nelle loro valli di Savoia e Piemonte, si sforzano di mantenersi e diffondersi. I moti della Valtellina, nel primo ventennio del 1600, rappresentano il tentativo dei riformati svizzeri di conquistare la vallata, rimasta in definitiva cattolica per viva reazione degli abitanti. Nel 1700 si fece sentire in Italia l'influenza della versione italiana della Bibbia del Diodati, senza che assumesse vasta risonanza. Solo sul fine del '700 con il mutare di tattica del p. si ebbe un nuovo proselitismo e anche in Italia si stabilirono missioni protestanti.

3. *Il p. in Italia nel 1800 e 1900.* – La Società Biblica Britannica incominciò a diffondere Bibbie protestanti da Malta nel 1812. Cristiano Bunsen (1817-23), segretario dell'ambasciatore prussiano Niebuhr a Roma, al quale successe dal 1823 al 1838, organizzò per il primo luterani ed evangelici stranieri in Italia e fece proseliti fra gli italiani. Nel 1837 l'americano Roberto Baird, visitando i protestanti in Italia, vi trovò 25 ministri, scesi a 17 nel 1840. Per favorire la diffusione in Italia del p. si costituì a Nuova York nel 1839 l'Alleanza cristiana, condannata da Gregorio XVI nel 1844.

Contro la vantata e pretesa superiorità dei paesi protestanti sopra quelli cattolici, risposero Pio IX da Gaeta (8 dic. 1849), Balmes, Haullelle e Giacomo Margotti con *Roma e Londra*. I protestanti italiani si ripromettevano molto dalla caduta del potere temporale, come attestava il De Sanctis nel libro *Il papa* (1864). Invece dopo la « legge delle Guarentigie » le sètte rimasero sempre nella condizione di tollerate.

In seguito ai Patti Lateranensi i culti non cattolici sono considerati non più tollerati, ma ammessi. Nonostante la nuova favorevole situazione giuridica, il p. italiano è senza importanza nell'evoluzione religiosa d'Italia, per un trascurabile numero di seguaci, per il tradizionale disaccordo dottrinale, per l'obbligata polemica anticattolica che urta gli Italiani, per la consistenza della Chiesa cattolica (v. CHIESE PROTESTANTI ITALIANE).

BIBL.: D. Gerdes, *Specimen Italiae reformatae*, Leida 1765; Th. Macerie, *Hist. of the progress and the extinction of the Reformation in Italy in the sixteenth century*, Edimburgo 1827 (trad. it., Parigi 1835 : opera filo-protestante); C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, 3 voll., Torino 1865-66; E. Comba, *I nostri protestanti*, 2 voll., Firenze 1895-97; G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien*, Paderborn 1910; P. Chiminelli, *Bibl. della storia della riforma in Italia*, Roma 1921; G. Lanzoni, *Riforma e controrif. nella dioc. di Faenza*, Faenza 1925; G. K. Brown, *Italy and the reformation*, Oxford 1933 (indagine fino al 1550); F. C. Church, *The Italian Reformers 1534-64*, 2 voll., Nuova York 1932 (trad. it., Firenze 1935); F. Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V in Lombardia*, Bologna 1938; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze 1939; F. Lemmi, *La Riforma in Italia e i riformatori italiani all'estero nel sec. XVII*, Milano 1939; P. Paschini, *Eresia e Riforma Cattolica al confine orientale d'Italia*, ivi 1951. Sul p. moderno : G. Melis, *Anatomia del p. in Italia*, Siena 1893; J.-B. Frey, *L'effort protestant à Rome et en Italie*, Parigi 1919; J. Giordani, *I protestanti alla conquista d'Italia*, Milano 1931; D. Mondrone, *I protestanti in Italia. Loro propaganda e il dovere degli italiani*, Roma 1932; O. Giacchi, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano 1934; C. Crivelli, *I protest. in Italia*, 2 voll., Isola del Liri 1936; id., *Sguardi sul mondo protestante*, parte 1ª : *Le sètte*, parte 2ª : *Le missioni*, Roma 1949; F. Gaetani, *Il p. in Italia*, ivi 1950.

Luigi Fossati

VI. IL P. E LE MISSIONI. – Al principio il p., sia nel campo teorico che pratico, quasi non si preoccupò di diffondere le sue dottrine tra gli infedeli. Solo più tardi cercò di intraprendere un'attività, detta missionaria, che per le sue caratteristiche è ben distinta dalle vere missioni cattoliche.

Martin Lutero e i suoi più diretti discepoli presentano pochissimi elementi per poter parlare di una loro missionologia. Solo Giovanni Calvino ha un insegnamento positivo in materia perché secondo la sua dottrina la gloria di Dio e la sua maestà esigono che essa sia ricer-

cata e proclamata sempre ed ovunque attraverso la missione affidata agli eletti. Il concetto, poi, di Chiese nazionali impediva di fissare lo sguardo al di là dei propri confini, come pure la teoria della predestinazione. Si aggiungano ancora le divisioni tra i cosiddetti riformatori e la mancanza di un'organizzazione centrale.

Uno dei primi tentativi missionari fu compiuto da alcuni ugonotti, partiti per il Brasile (1555), con a capo N. D. de Villegaignon, il cui ritorno alla Chiesa cattolica fece fallire la spedizione, della quale si era interessato lo stesso Calvino. Nella medesima Chiesa riformata bisogna ricordare le missioni della Compagnia delle Indie orientali ed anche quelle della Compagnia delle Indie occidentali. Allo scopo di coordinare l'attività commerciale, militare e religiosa delle varie compagnie, nel 1613 fu nominato un governatore generale. Per tal motivo i nomi dei vari governatori generali sono ricordati nei documenti missionari del tempo. Il primo « Octroy », del 1602, non parla di religione né di Chiesa. Invece il secondo, del 22 dic. 1622, raccomanda la conservazione della fede pubblica nello spirito della confessione neerlandese. Infatti sulle navi della Compagnia furono sempre trasportati i pastori, che iniziarono la loro attività nelle varie località dell'attuale Indonesia. Contemporaneamente si pensò di organizzare la collaborazione missionaria in Olanda, fra cui va ricordato il « Seminarium Indicum » di Antonio Walaeus ed anche in missione non si trascurò l'educazione dei pastori-missionari.

Le missioni della Compagnia delle Indie occidentali non hanno la stessa importanza di quelle delle Indie orientali. Esse ebbero inizio nel 1624 per opera di Bastiaen Jansz Krol e durarono fino al 1664. L'Inghilterra cominciò ad interessarsi della sorte dei popoli delle Indie occidentali dopo la distruzione della « Armada » nel 1588, e fu aiutata dalle emigrazioni degli Scozzesi e dei puritani inglesi dopo il 1620. Carlo I nel 1628 diede alla « Massachusetts Company » una carta in favore della diffusione della religione tra i nativi. A quel tempo risale l'azione dei « Pilgrim Fathers ». Merita speciale menzione la missione di John Eliot tra gli Indiani. Lentamente, però, il formalismo e le dispute dottrinali raffreddarono quel poco entusiasmo che aveva, e di conseguenza le spedizioni divennero sporadiche e occasionali, senza una efficacia duratura. È vero che John Knox (v.) nel 1560 aveva previsto l'opera missionaria futura, ma la sua voce risonò nel deserto, come pure quella di Erasmo (1536). Qualche notizia di carattere missionario si trova nei viaggi di Hakluyt e nella storia delle Chiese riformate ed episcopaliane negli Stati Uniti d'America. Ma le rare scoperte che si fanno, stanno a dimostrare che le chiese ufficiali, eccetto quella dell'Olanda, mostrarono in generale uno spirito missionario alquanto fiacco.

È interessante mettere in rilievo i metodi seguiti dai loro pastori, che prendevano cura degli europei e molto meno dei pagani o neri, come chiamavano gli indigeni. Criticavano i Portoghesi di battezzare senza una preparazione sufficiente, ed essi agivano nello stesso modo. Non si preoccupavano degli elementi etnologici e psicologici dei popoli da evangelizzare, né troppo di apprendere la loro lingua. Qualche volta hanno difeso anche la professione delle religioni pagane e musulmana. L'insegnamento non era troppo curato e la letteratura religiosa poco abbondante. Siccome le missioni coloniali non erano state un terreno molto favorevole all'espansione missionaria, si ebbe una reazione da elementi esterni alle Chiese riformate. In primo luogo il pietismo di Giacomo Filippo Spener (1635-1705) e Augusto E. Francke (1663-1727). Quest'ultimo nel 1701 pubblicò il progetto di un seminario universale e divenne il fondatore della Missione evangelica germanica. Halle fu il centro del movimento missionario e di uomini come Ziegenbald, B. Schulze, C. F. Schwarz, J. Ph. Fabricius, C. F. Guericke, capaci e zelanti, dei quali parecchi diedero origine alla missione di Tranquebar. Dal pietismo trassero origine anche le missioni dei Fratelli moravi, i quali, secondo G. Warneck, in venti anni suscitarono più missionari che tutto il resto del p. in 200 anni. Nel frattempo la Chiesa in Inghilterra attraversava un periodo di razionalismo, ma grazie all'influenza di Zinzendorff sopra gli uomini del metodismo, John Wesley e Giorgio Whitefield, l'idea missionaria guadagnò terreno. In Inghilterra si ebbero le prime società missionarie, che nacquero spesso in opposizione al p. ufficiale, del quale abbandonarono non pochi principi fondamentali. La prima fu fondata nel 1691 sotto il nome di « Christian Faith Society for the West Indies ». Ad essa seguirono moltissime altre in Germania, Danimarca, Olanda e in altri paesi protestanti europei e americani. Si sono talmente moltiplicate da rendere quasi impossibile di darne una lista cronologica e indicarne la confessione di origine. Il primo effetto da esse prodotto fu quello di risvegliare, sebbene lentamente, l'interesse missionario delle chiese ufficiali. Nel frattempo le società continuarono la loro marcia nell'Asia, Oceania, America, Africa con l'aiuto di enormi capitali da parte dei paesi anglosassoni ed americano e in qualche territorio dell'Oceania e dell'Africa hanno preceduto l'apostolato dei missionari cattolici.

In tanta molteplicità di iniziative e di attività, si sentì ben presto la mancanza di unità e di coordinazione e si cercò di rimediarvi con riunioni interdenominazionali. Conferenze missionarie generali furono tenute a Liverpool (1860), a Londra (1878 e 1888), a Nuova York (1900). Quella di Edimburgo (1910) è stata una delle più importanti; ed anche quelle di Gerusalemme (1928), Tambaram (1938), e recentemente quella di Amsterdam. Nelle altre conferenze promosse dalla corrente ecumenica del p. le missioni non furono dimenticate. In tal modo le missioni protestanti sono riuscite a formare un enorme blocco di cooperazione, secondo norme e principi comuni. Hanno lasciato nell'ombra molte opposizioni di ordine dottrinale, per cui la loro predicazione si è svuotata sempre più di ogni contenuto teologico. Di conseguenza le attività di assistenza sanitaria sono state molto sviluppate, anche perché i protestanti dispongono largamente di mezzi finanziari. Le opere di educazione media ed universitaria sono state anche esse promosse sia per influire sulla massa sia per formare un'*élite* nei vari campi sociali.

Anche tra i nuovi popoli si sono formate le Chiese nazionali, indipendenti dalle antiche Chiese di origine. Attualmente se ne contano ca. 200, con piena libertà di azione e di dottrina. E da quanto si è detto, è chiaro che la metodologia missionaria protestante non è legata a nessuna organizzazione ecclesiastica ed ha fini quasi esclusivamente individualisti. Oggi essa va in cerca di vie nuove. Dopo le due grandi guerre mondiali il nazionalismo dei popoli di vecchia cultura e di quelli in via di progressiva evangelizzazione cerca di soffocare il messaggio universalista del Vangelo; gli elementi religiosi, che prima dormivano nelle anime da convertire, si ridestano troppo spesso al contatto di questa o di quella verità cristiana e inoltre l'invadenza monopolistica dei governi nel campo dell'insegnamento e dell'assistenza sanitaria hanno costretto il p. ad abbandonare i metodi individualisti per seguire metodi più ampi. È questo un compito molto arduo, che le conferenze missionarie potranno difficilmente risolvere.

Tutta questa attività missionaria viene sostenuta da una serie di studi missionologici, tendenti a dare una interpretazione missionaria della Bibbia. Le varie conferenze regionali, nazionali e internazionali del p., specialmente quelle di Edimburgo (1910) e Gerusalemme (1928), sono state accompagnate da un gran numero di pubblicazioni, che hanno fornito i materiali per formare una missionologia secondo i principi del p. Degli scrittori in materia si ricordano Adriano Saravia (1531-1613), Justus Heurnius (1587-1651), Antonio Walaeus (1573-1639), Gisberto Voetius (1589-1676), Giovanni Hoornbeek (1617-66), Gustav Warneck (1834-1910), che è stato il pioniere della teoria delle missioni nel p., ed altri ancora. Per loro merito la scienza missionologica dei protestanti può presentare una letteratura di alto valore scientifico, che nel campo storico può riuscire molto utile. Non si può negare che le loro opere hanno esercitato un largo influsso su molti autori cattolici.

BIBL.: T. Smith, *The origin and hist. of the mission. societies*, 2 voll., Londra 1824; J. S. M. Anderson *The hist. of the Church*

of England in the Colonies and Foreign Dependencies of the Brit. Empire, 3 voll., Londra 1856; W. Stevens Perry, *The hist. of the American Episcopal Church 1587-1883*, I, *The Planting and Growth of the American Colonial Church, 1587-1783*, Boston 1885. II, *The Organization and Progress of the American Church 1783-1883*, ivi 1885; L. von Rohden, *Gesch. der Rheinisc. Mission-Gesellschaft*, 3ª ed., Barmen 1888; R. Lovett, *The hist. of the London Missionary Society*, 2 voll., Londra 1899; J. Campbell Gibson, *Mission problems and Mission methods in South China*, Edimburgo 1902; H. Robinson, *The Missionary Prospect*, Londra s. d.; C. W. Th. van Boetzelaer van Dubbeldam, *De Gereformeerde Kerken in Nederl. en de Zending in Oost-Indie in de azgen der O. I. Comp.*, Utrecht 1906; id., *De protestant. Kerk in Nederl.-Indie. Haar ontwikkeling van 1620-1939*, 's. Gravenhage 1947; W. J. Townsend (ed altri), *A new Hist. of Methodism*, 2 voll., Londra 1909; R. Allen, *Missionary Methods, St. Paul's or ours*, Londra 1913; A. Eckhof, *De Hervormde Kerk in Noord-Amerika*, 2 voll., 's Gravenhage 1913; M. Galm, *Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestant. der Niederl.*, St. Ottilien 1915; H. D. J. Boissevain, *De zending in Oost en West verleden en heden*, I, 's Gravenhage 1934; II, ivi 1943; J. Richter, *Das Buch der deutsch. Weltmission*, Gotha 1935; H. W. Schomerus, *Missionswissenschaft*, Lipsia 1935; K. S. Latourette, *A hist. of the expansion of Christianity*, 7 voll., Nuova York-Londra 1937-45; H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Nuova York 1938; J. Thayer Addison, *The Cristian Approach to the Moslem*, ivi 1942. Giovanni M. del Cuore di Gesù

VII. Il p. e il metodo di avvicinamento. – La nuova situazione determinatasi nei rapporti tra protestanti e cattolici rende maggiormente attuale la possibilità di un ritorno dei fratelli separati e di conseguenza impone una revisione dei metodi di avvicinamento dei cattolici verso i protestanti.

Non si può negare che il p. moderno su molti punti ha tagliato le sue radici dottrinali e spirituali per perdersi nelle ideologie filosofiche e religiose, estranee alla dottrina dei primi riformatori. Il riesame di tutto il « Corpus reformatorum » ha avuto il vantaggio di far abbandonare il tenore polemico per dedicarsi piuttosto alla parte dottrinale costruttiva. Tutta questa attività di revisione e di nuovi studi, condotti anche da cattolici, ha fatto compiere sopra alcune questioni di grande importanza una salutare opera di chiarificazione.

Tuttavia le tre principali Chiese riformate con le loro numerose confessioni e gruppi offrono un terreno assai poco propizio ad una riunione in massa, specialmente se si guarda alle diverse Chiese particolari, che hanno dato origine a correnti moderne, fortemente influenzate dal razionalismo, positivismo e modernismo. Gli stessi protestanti si rendono conto delle difficoltà per una eventuale riunione e propongono una certa unità di buona intesa, lasciando da parte le profonde divergenze su punti dottrinali fondamentali, che la Chiesa cattolica non può tollerare. In questi tentativi molti trattano la questione dai più diversi punti di vista, costringendo così i cattolici ad uno studio molto complesso. Infatti per i neo-protestanti la S. Scrittura è il punto di partenza della loro dottrina e ne costituisce il contenuto oggettivo. Solo in essa è possibile trovare gli elementi che contribuiscono all'edificazione della Chiesa. Il principio stabilito presenta per noi cattolici una formola troppo vaga e soggetta a continue variazioni, dalla quale derivano una serie di profonde divergenze. Oltre a questi punti di separazione, ve ne sono molti altri ancora circa il valore dei meriti nell'opera della Giustificazione, circa il magistero infallibile della Chiesa, circa il Sacrificio della Messa, circa il culto della S.ma Vergine e il dogma dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione. Tutte queste profonde differenze dottrinali non devono far ritenere impossibile il ritorno di numerose denominazioni. Non mancano motivi di speranza, provenienti dal desiderio di unità, profondamente sentito da molti protestanti, sebbene esso abbia urtato contro forti difficoltà e sperimentato dolorosi fallimenti. Un passo verso l'unità è certamente rappresentato dalla fede in Gesù Cristo, riconosciuto come Dio fatto uomo, proclamata dal Consiglio ecumenico. Inoltre da molti è ammessa anche una certa tradizione. Specialmente, poi, nell'anglicanesimo sono sorti vari movimenti, fra cui quello di Oxford, per promuovere il ritorno a Roma. Non pochi gruppi di anime elette si sono riuniti sotto la Regola benedettina e francescana per soddisfare il desiderio di una vita più santa. Purtroppo, però, questi movimenti verso Roma sono contrastati dalla pesante eredità del giogo del passato e spesso da preconcetti politici ed anche razziali, che spostano su altri campi il problema della riunione.

Allo scopo di chiarire i punti dottrinali molti protestanti hanno nutrito un'eccessiva fiducia in diretti contatti tra teologi cattolici e protestanti. Le conversazioni di Malines ne sono un bell'esempio, ma troppo spesso pongono in maggiore evidenza i punti che ci dividono. Esse, però, devono essere condotte secondo le prudenti norme dettate dall'istruzione del S. Uffizio del 20 dic. 1949 (AAS, 48 [1950], pp. 142-47), che completa quelle del « monito » del 5 giugno 1948 (*ibid.*, 40 [1948], p. 257). La suddetta istruzione ricorda le prescrizioni canoniche al riguardo (cann. 1325 § 3, 1258, 731 § 2) ed indica le condizioni per i contatti legittimi ed utili tra cattolici ed altri cristiani. Raccomanda ai vescovi di vigilare sui vari movimenti verso la riunione alla luce delle lettere encicliche di Leone XIII: *Satis cognitum* (*Acta Leonis XIII*, XVI, Roma 1897, p. 157 sgg.), di Pio XI: *Mortalium animos* (AAS, 20 [1928], p. 193 sgg.), a cui si può aggiungere la recente *Humani generis* (*ibid.*, 42 [1950], p. 561 sgg.).

L'integrità della dottrina cattolica deve essere pienamente salvaguardata ed evitato ogni pericolo di indifferentismo. Il cosiddetto spirito irenico non deve condurre a nessun compromesso nel campo dottrinale. Richiede, inoltre, che le riunioni e le discussioni tra cattolici ed acattolici siano iniziate solo quando esse presentano tutte le garanzie di una vera utilità. Gli Ordinari sceglieranno allo scopo sacerdoti competenti e prudenti e non permetteranno che vi siano ammessi i laici se non bene istruiti e saldi nella fede. Non rientrano nella proibizione le unioni interconfessionali allo scopo di salvaguardare i principi di diritto naturale e l'azione sociale.

L'istruzione del 1949 dà per un triennio agli Ordinari la facoltà di concedere il permesso di tenere conferenze e riunioni locali purché si eviti ogni comunicazione « in sacris ». Le grandi riunioni pubbliche sono poco incoraggiate e per le interdiocesane, nazionali o internazionali, si richiede l'autorizzazione della S. Sede. Sia nelle discussioni che negli scritti deve traspirare una grande carità, che concili da ambo le parti la mutua comprensione, lasciando da parte l'enorme massa di letteratura dei secc. XVI, XVII, XVIII ed anche XIX, in cui non sono mancate invettive di cattivo gusto. Inoltre, come in qualsiasi opera di apostolato, anche nel promuovere la riunione dei protestanti alla Chiesa i cattolici devono ricorrere alla preghiera, sostenuta da una vita, santamente vissuta, per dare ai protestanti l'immagine di una Chiesa perfetta nella disciplina e nei costumi. - Vedi tav. III.

Bibl.: I. Giordani, *Crisi protestante e unità della Chiesa*, Brescia 1939; P. Manna, *I fratelli separati e noi*, 2ª ed., Roma-Milano 1942; C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, 2ª ed., Brescia 1944, p. 754 e sgg.; C. Boyer, *Unus Pastor*, Roma 1950. Silverio Paventi

PROTESTANTESIMO LIBERALE. - La concezione liberale, che si affermò con questo nome, oltre che nel campo politico, pure nel campo filosofico-religioso nel sec. XIX, presenta un'evidente affinità con il principio protestante del libero esame, ubbidisce ad analoghe esigenze nell'affermare la preminenza dalla valutazione individuale rispetto a quella dell'autorità sociale e religiosa. Perciò il movimento politico liberale trasse alimento dai principi e dalla tradizione protestante e a sua volta contribuì a far slittare il protestantesimo verso le posizioni più radicali nei confronti del cristianesimo come dottrina rivelata, come Chiesa, come culto. Il liberalismo nel protestantesimo assunse la fisionomia di un partito e di una corrente in antitesi all'ortodossia, conservatrice del dogma definito nelle « professioni di fede » dei secc. XVI-XVII, delle forme di culto ereditate

dall'età della « Riforma », d'una disciplina ecclesiastica, che faceva appello allo Stato per imporsi ai dissenzienti.

Sul terreno storico-biblico fa proprie le posizioni della critica razionalistica che respinge l'elemento miracoloso nei testi sacri, ricostruisce le origini cristiane prescindendo dalla tradizione ecclesiastica antica, e riconosce suoi rappresentanti D. F. Strauss, Ch. Baur, Bruno Bauer, Renan, Harnack; nel campo filosofico-teologico accoglie le interpretazioni del fatto religioso che dànno le filosofie idealistica, hegeliana, neokantiana, posivistica e cerca di giustificarle con una interpretazione « libera » delle S. Scritture. In questo ambito si può riconoscere nello Schleiermacher il primo formulatore della teologia liberale nei suoi « discorsi sulla religione » in cui, ad es., afferma che la Chiesa cristiana è sì una, però in essa ognuno deve avere la sua religione, quella che risponde al suo sentimento del divino; che la religione è da considerare una questione privata, estranea allo Stato. Nell'ambito politico-parlamentare i liberali protestanti si presentano fautori della piena libertà di coscienza, del principio della separazione tra Chiesa e Stato e generalmente militano nei partiti progressisti, tendendo ad identificare il cristianesimo con la cultura moderna e quindi a giustificare con idee cristiane modernizzate le concezioni nuove, anche di natura economico-sociale e politica. Così dal liberalismo protestante la teologia è ridotta, anche come disciplina d'insegnamento nelle facoltà teologiche, all'analisi filosofico-storico-critica dei testi biblici, con preferenza per quelli neotestamentari, a una interpretazione storico-sociologica del cristianesimo come idea e come fatto (ad es., nel Tröltsch), più recentemente come psicologia del fatto religioso (ad es., nell'Otto), ovvero come determinazione del contenuto esclusivamente etico del cristianesimo (Harnack). Così si possono caratterizzare le posizioni del p. l. alla fine del sec. XIX: *a*) fa leva sul motivo del libero esame e tende a identificarsi con il libero pensiero; *b*) accoglie integralmente il metodo storico nei riguardi della Bibbia e lo storicismo come principio di valutazione anche delle idee e vicende del cristianesimo; *c*) concepisce la religione come una semplice disposizione dell'animo, negando rilevanza all'adesione al complesso di dottrine delle Chiese; *d*) accetta ancora la Bibbia come base della religione, senza però riconoscerne la inerranza; *e*) respinge la dottrina trinitaria per professarsi generalmente per l'unitarismo; *f*) respinge la divinità metafisica di Gesù Cristo e *g*) i dogmi del peccato originale e della Redenzione per virtù del Sacrificio di Cristo; *h*) avvia consapevolmente a risolvere il cristianesimo nella religione dell'umano, quale prodotto dello svolgersi del pensiero e della vita. In questa prospettiva si comprende come i conservatori abbiano posto non semplicemente in sede teorica il problema se i cristiani liberali, che così pensano, siano da considerarsi ancora membri della Chiesa o ormai ad essi estranei. Né ha servito il tentativo di A. Ritschl di stabilire un compromesso tra il liberalismo protestante e l'ortodossia luterana con l'accettare taluni motivi della speculazione critico-idealistica e le concezioni della critica liberale in materia biblica, ma insieme con il mantenere quali dogmi centrali del cristianesimo la giustificazione e la riconciliazione per opera di Cristo, poiché nella scuola stessa del Ritschl sono riaffiorate le posizioni radicali del liberalismo teologico. Esso si è largamente affermato in Germania, Olanda, Svezia, nelle cerchie presbiteriane della Scozia, negli Stati Uniti d'America, nella Francia e nella Svizzera protestante, promovendo innovazioni nella disciplina e nel culto, accentuando la tensione con le cerchie ortodosse, le quali si costituirono in propri organismi per non accettare tali riforme (« vecchi-luterani », « vecchi-riformati »), mentre all'altro estremo si creavano « libere comunità », « libere chiese » su base puramente associativo-volontaria, specie nelle sètte degli Stati Uniti d'America. In queste è evidente la suggestione delle idee dell'ambiente; tale, ad es., il movimento dei « tedeschi cristiani » d'influsso razzista-nazionalsocialistico, tale l'atteggiamento filo-marxista di teologi tedeschi e inglesi dal 1945. Il p. l. è però oggi in crisi di fronte alla rinascita del senso della teologia e della Chiesa sia tra i luterani sia tra i riformati. Nel campo cattolico, esso ha sotto certi aspetti un parallelo nel modernismo.

Bibl.: F. Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, Lipsia 1891; 5ª ed., ivi 1926; C. Werckshagen, *Der Protestantismus am Ende des XIX. Jhdt.*, Berlino 1908; C. J. Cadoux, *Catholicism and christianity, a vindication of progressive protestantism*, Londra 1928; P. Tillich, *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Lipsia 1929; C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, tr. it., 2ª ed., Brescia 1944, p. 591 e sgg.: E. Rochat, *Le développement de la théologie protestante française au XIX^e siècle*, Ginevra 1945.
Mario Bendiscioli

PROTETTORATO. - I. Natura e origine. - Il p. religioso o missionario consiste in una convenzione per cui le potenze cristiane proteggono i cristiani o le istituzioni cristiane in paesi infedeli. Il suo ambito non è sempre il medesimo e si può estendere solo alle missioni dello Stato protettore, o a tutte le missioni senza riguardo alla nazionalità, od infine anche a tutti i cristiani del rispettivo paese non cristiano. Giuridicamente, dunque, il p. è una specie di servitù statale, che dà allo Stato protettore il diritto di intervenire in favore delle persone e degli oggetti protetti, come edifici religiosi, conventi istituti di carità, scuole, missioni. Il p. missionario ha avuto origine in seguito a convenzioni o a diritto consuetudinario e in genere a causa di una deficiente amministrazione della giustizia in certi paesi o per la necessità di proteggere la religione cristiana.

Sebbene il p. missionario possa dar luogo a facili abusi, dal punto di vista teologico esso si sostiene perché l'attività missionaria può essere protetta da convenzioni internazionali. Le basi teologiche, come anche i limiti e le condizioni del p., sono state fissate dal Suárez nel trattato *De fide* contro il p. Sanchez, che voleva l'intervento militare per convertire la Cina. La S. Sede, pur non escludendo il p. (AAS, 18 [1926)], p. 306 sgg.) ha cercato sempre di salvare gli interessi nazionali dei popoli non-cristiani e di tutelare il lavoro missionario da ingerenze politiche, come è facile rilevare dagli sforzi per avere una sua rappresentanza per l'erezione di una nunziatura a Pechino nel 1895 e nel 1918; per la formazione di un clero nazionale e l'introduzione della gerarchia indigena (Messaggio di Pio XI alla Cina, in AAS, 20 [1928], p. 245 sgg.). Nel diritto internazionale la protezione della religione cristiana, già prima in vigore (cf. Atti del Congo, 1895), è stata lentamente sostituita dal principio dalla libertà di coscienza e di religione (cf. Revisione degli Atti del Congo, 1919).

II. Sviluppo storico. - Il fondamento del diritto internazionale del p. si trova nelle cosiddette capitolazioni tra Stati cristiani e prìncipi maomettani, che risalgono al medioevo. Per mezzo di esse la sovranità statale del paese di dimora è abolita in favore della sovranità personale delle rappresentanze e cittadini dello stato stipulante. Si ebbero in seguito all'aumento delle relazioni commerciali con l'Oriente dopo le Crociate. J. Dindinger nella *Bibliotheca Missionum*, XV (Friburgo in Br. 1951, pp. 74-79) dà un elenco completo delle capitolazioni per l'Africa. Pisa fu il primo stato a stipulare un patto (1133) con un principe maomettano (Marocco). Seguirono, poi, Venezia (1217), Genova (1236), la Francia (1270), l'Aragona (1274), Firenze (1422). In tutte queste capitolazioni non si parla di missioni strettamente dette, cioè del diritto di propagare la fede cristiana. Perciò il termine p. missionario si deve intendere in senso largo, in quanto si trattava di paesi di missione. Le persone protette nei patti con le città italiane e con l'Aragona sono esclusivamente i cittadini dei paesi stipulanti. Il patto francese invece si estende a tutti i sacerdoti e religiosi. Nei tempi moderni la Francia fece sforzi per ottenere nel prossimo Oriente e nell'Africa settentrionale un p. universale su tutti i cristiani. Nel patto con la Turchia (1604) per la prima volta con parole chiare si dice che tutti i pellegrini di Gerusalemme dovevano viaggiare col permesso e sotto

la protezione del Re di Francia. Nel patto di Luigi XIV con la Turchia (1673) si concede al console francese il diritto di precedenza su tutti gli altri consoli. In un trattato susseguente (1685) nell'art. 19 è stabilito il diritto di p. della Francia su tutti i missionari cristiani. La Francia agiva di propria iniziativa e non per incarico della S. Sede, la quale si limitò a riconoscere il fatto compiuto. In atto di riconoscenza, Propaganda concesse ai consoli francesi del Levante le cosiddette onorificenze (corteo prima e dopo la Messa solenne a Natale, Pasqua e Pentecoste dalla porta della chiesa alla sedia d'onore e viceversa, l'onore dell'incenso prima degli altri fedeli). Malgrado ciò la Francia non ebbe mai esclusivamente il p. missionario. Di grande importanza fu anche il p. austriaco di carattere soprannazionale (1615), della Russia sugli ortodossi (1681, 1774) della Prussia (1761) e della Germania (1878): questi ultimi, però, soltanto in favore dei propri cittadini. Il p. missionario ebbe fine nel prossimo Oriente nel 1914 e rispettivamente 1923 con l'abolizione delle capitolazioni. Nel Trattato di pace di Losanna (1923) la Turchia assunse la protezione delle minoranze religiose sotto la sorveglianza della Società delle Nazioni. Le onorificenze liturgiche, riordinate in due accordi del 4 dic. 1926 (AAS, 19 [1927], p. 9 sgg.) non significano ritorno al p. ma sono un libero riconoscimento dei servizi prestati nel tempo passato.

III. Il p. missionario in Cina. – La prima capitolazione imposta alla Cina da una potenza cristiana fu l'articolo del Trattato di pace russo-cinese del 1727 in cui ai Russi fu concesso il diritto di erigere una chiesa a Pechino. Nei Trattati del 1844, dopo la guerra dell'oppio, gli Stati Uniti dell'America e la Francia ottennero il diritto di erigere nei cinque porti liberi per i propri sudditi chiese, ospedali e cimiteri. All'istanza di Lagrené, inviato straordinario di Francia, fu emanato il 20 febbr. 1846 un decreto imperiale in cui si permetteva la professione della religione cattolica; si autorizzavano i cattolici a costruire in tutta la Cina luoghi di culto, pregare, venerare crocifissi e immagini e predicare senza nessuno ostacolo; si ordinava che le chiese costruite sotto Kanghi fossero restituite al culto; che le autorità locali, che perseguitassero i veri cattolici, dovessero essere punite. Era, però, proibito agli stranieri di penetrare nell'interno per predicare, fuori dei cinque porti liberi. Il decreto, tuttavia, non fu pubblicato in forma dovuta e la Francia non poté intervenire ufficialmente in questo senso. Dimodoché la situazione rimase la medesima. Nel 1851 la Russia ebbe gli stessi diritti per i propri sudditi nelle città commerciali della provincia di Ili. Per i Trattati di Tientsin nel 1858 tra la Cina e gli Stati Uniti, l'Inghilterra e la Francia, la libertà religiosa fu estesa all'interno e fu permesso ai Cinesi di abbracciare la religione cristiana. L'art. 13 del Trattato francese stabiliva che una protezione efficace sarebbe data ai missionari che si recavano pacificamente nell'interno del paese, muniti di passaporti, secondo l'art. 2. Nessun ostacolo poteva essere opposto dalle autorità cinesi al diritto di ogni cinese di abbracciare liberamente il cristianesimo e nessuna pena doveva essere inflitta per questa ragione. Segue poi la formale revoca di tutte le leggi anticristiane precedenti. Essendo la Francia la sola potenza cattolica stipulante, ottenne il p. missionario comprendente tutti i missionari cattolici con passaporto francese di qualunque nazionalità. Nel Trattato di Pechino (1860) la Francia ottenne che i missionari potessero essere proprietari di immobili. Una sola cosa era stata dimenticata in tutti questi patti: il diritto della missione di erigere una scuola. La Francia però non ottenne dalla S. Sede l'estensione delle onorificenze liturgiche anche alla Cina. Dopo l'arrivo dei primi missionari tedeschi in Cina (1882), il governo tedesco fece sapere al governo francese che esso stesso avrebbe preso in mano la protezione dei propri missionari. Dopo qualche titubanza, Propaganda nel 1889 lasciò ai missionari tedeschi libera scelta tra il passaporto e il p. francese o germanico. Nella pace di Versailles (1919) la Germania rinunziò a tutte le pretese di p. in Cina.

Contemporaneamente alla Germania, anche l'Italia (1888) assunse il p. sui propri missionari. In un primo tempo Propaganda non aderì (Lettera di Propaganda dell'11 febbr. 1890 al vicario apostolico di Hongkong), ma poi dal 1902, tacitamente, acconsentì. Per mantenere il suo p. la Francia impedì negli anni 1881, 1885 e 1918 i tentativi di relazioni diplomatiche tra la Cina e la S. Sede domandate da parte della Cina. La delegazione apostolica eretta nel 1922 non aveva carattere diplomatico e nulla cambiava allo stato del p. in vigore. Nel febbr. del 1943 la Cina mandò un ambasciatore presso la S. Sede.

La S. Sede eresse nel 1946 una internunziatura in Cina, avendo la Francia il 28 febbr. 1946 nel patto di Chungking rinunciato a tutti i diritti provenienti dai trattati ineguali. Questo fatto e il passo della S. Sede abolirono il p.

Bibl.: Th. Grentrup, *Jus missionarium*, Steyl 1925, pp. 360-431; id., *Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des Völkerrechts*, Berlino-Lipsia 1928; M. Bierbaum, *Mission und Völkerrecht*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 23 (1933), pp. 289-307; H. Bernard, *La théorie du protectorat civil en pays infidèle*, in *Nouvelle revue théologique* (Tournai-Parigi), 64 (1937), pp. 261-83; anon., *La France abandonne ses privilèges en Chine*, in *Univers*, Lilla, 9 (1946), pp. 73-78.

Nicola Kowalsky

PROTETTORE CARDINALE - È il cardinale che, su richiesta di una società religiosa, viene designato dal Romano Pontefice, quale aiuto, consigliere ed assistente morale della stessa.

I. Storia. – Per quanto l'istituto del p. possa avere un addentellato con i *protectores* romani e con i *defensores* o *protectores* della storia ecclesiastica dei secc. VIII-X (Moroni, LV, col. 317), la sua origine, nel senso specifico attuale, si deve a s. Francesco che, tra il 1220 e il 1221, chiese ed ottenne, dal papa Onorio III, il card. Ugolino quale « pastore » di tutto il movimento francescano. Il Santo impose nella Regola di chiedere un cardinale che fosse *gubernator, protector et corrector* della fratellanza da lui istituita.

L'istituzione si estese anche ad altre religioni mendicanti e monastiche, anzi in queste ultime quasi ogni monastero venne ad avere il suo cardinale p. Lo scopo era principalmente quello di avere un patrocinatore nelle controversie e negli affari presso il Papa, ed anche un consigliere sapiente nel governo. Purtroppo, però, non tardarono ad avverarsi abusi, sia da parte dei p. che vollero troppo intromettersi nel governo effettivo delle società protette, sia da parte dei sudditi di queste che si trinceravano dietro il nome e l'autorità del p. per ricusare obbedienza ai propri superiori. Gregorio XI con la bolla *Cunctos Christifideles* del 25 maggio 1373 (*Bullarium Romanum*, IV, Torino 1859, p. 562) troncò tali abusi e determinò meglio le attribuzioni proprie del cardinale p., che rimasero tuttavia molto rilevanti: presiedere i Capitoli, eleggere il procuratore e il sindaco apostolico, dividere le province, interpretare la legge, confermare gli atti del Capitolo ecc.

Fu solo la bolla di Innocenzo XII *Christifidelium* del 16 febbr. 1694 (*Bullarium Romanum*, p. 594) che portò sull'argomento una legislazione sicura. La bolla innocenziana si rivolge a tutti i cardinali p. e non solo a quello dei Minori; toglie assolutamente al p. ogni autorità di ingerirsi nelle cause dei singoli membri della società protetta, e infine lo priva di ogni giurisdizione diretta, lasciandogli solamente un'autorità morale. Le disposizioni di Innocenzo vennero in seguito confermate da Clemente XI, con lettera del 9 maggio 1715, e la bolla innocenziana può dirsi la fonte immediata della disciplina attuale del can. 499. Nello sviluppo storico delle congregazioni a voti semplici l'istituto del cardinale p. non ha importanza per le congregazioni maschili, mentre per quelle femminili si assiste ad un ritorno quasi all'antica prassi di una ingerenza assoluta. Il fatto trova le sue ragioni nell'opposizione della Curia romana alla centralizzazione delle congregazioni femminili con Case di molte diocesi, dipendenti da una superiora generale di altra diocesi. Dato però che, in realtà, tali istituzioni si erano, nei secc. XVIII e XIX, moltiplicate e diffuse in tutte le parti del mondo, si ritenne necessario affidare l'istituto

ad un direttore supremo ed ineccepibile, il c. p. E sotto tale aspetto, questi fu di grande vantaggio allo svolgersi delle congregazioni femminili, perché fu di avallo al regime universale e contralizzato delle nuove istituzioni. Quando gli inconvenienti temuti non si ebbero, e l'esigenza di un regime centrale si dimostrò sempre più necessaria, le funzioni del cardinale p. vennero nuovamente ridotte ai limiti della bolla di Innocenzo XII. Il mutamento non fu portato da un atto esplicito unico, ma dalle correzioni che la S. Congr. dei Vescovi e dei Regolari faceva alle Costituzioni, prima di concedere l'approvazione.

II. Disciplina attuale. – Il can. 499 § 2 riassume tutta la legislazione attuale stabilendo che il cardinale p., tranne espressa e diversa prescrizione nelle costituzioni, non ha giurisdizione, né deve avere ingerenza alcuna nell'interna disciplina o amministrazione della religione o dei singoli, ma promuove il bene della stessa con il suo consiglio e patrocinio. Per assolvere tale compito il CIC e la prassi della Curia romana concedono al cardinale p. il diritto di avere libere relazioni epistolari con i singoli religiosi, senza che i superiori possano leggere le lettere inviate dal p. o spedite al medesimo; l'inoltro e l'esecuzione di certi rescritti, ecc. Alle volte viene richiesto su una determinata questione il parere del cardinale p.; altre volte si concede che possa presiedere all'elezione della Superiora generale al posto dell'Ordinario del luogo, cui spetterebbe tale diritto a norma del can. 506 § 6. Straordinariamente e per delega può avere poteri maggiori, quali di visita, correzione, ecc.

Ordinariamente la nomina viene fatta dalla Segreteria di Stato di Sua Santità, o sotto forma di semplice biglietto o per lettere apostoliche sotto forma di Breve. Le preci per ottenere il cardinale p. si possono rivolgere alla S. Congr. dei Religiosi che di ufficio le inoltra alla Segreteria di Stato; questa, avuto il previo consenso del cardinale, presenta il nome al Sommo Pontefice, il quale decreta la nomina.

In via ordinaria, il cardinale p. viene concesso solo alle religioni di diritto pontificio. Alcune società hanno quale naturale p. il Papa stesso.

Bibl.: B. Melata, *De card. protectore*, in *Analecta Eccl.*, 10 (1902) p. 17; A. Larraona, *Comment. can. 499*, in *Comm. pro religiosis*, 6 (1925), p. 127; P. Bastien, *Directoire canonique*, Maredsous 1933, p. 74; Bernardino da Siena, *Il card. p. negli Istit. relig., specialm. negli Ordini Francescani*, Firenze 1940.

Giulio Mandelli

PROTETTORIA PONTIFICIA. - La p. p. è una particolare tutela del Romano Pontefice estesa ad Ordini religiosi, abbazie, congregazioni religiose, pie istituzioni che godono questo insigne privilegio. Presa in senso ampio la p. p. si potrebbe riallacciare allo *ius tuitionis*, che i papi concessero nel corso dei secoli, specialmente nel periodo medievale, a patrimoni, a Stati tributari, a chiese, a diocesi, a monasteri, ad Ordini religiosi, a luoghi pii, a corporazioni, ecc., dando a questi protetti esenzioni, immunità, privilegi e prerogative (v. esenzione; obolo di s. pietro; privilegio). Presa in senso stretto la p. p. è invece uno sviluppo della funzione del cardinal protettore (v. protettore cardinale).

Spesso accadeva che il Sommo Pontefice ritenesse alcune di quelle p. che aveva avuto da cardinale.

Una specie di p. p. è quella accordata da Pio IV, nel 1565, ai palafrenieri pontifici la cui chiesa in Borgo Pio fu sottomessa alla protezione immediata del Papa e della S. Sede. Gregorio XIII il 25 luglio 1574 si dichiarò protettore del Collegio germanico-ungarico (V. C. B. Piazza, *Opere pie di Roma*, Roma 1679, p. 234). Paolo V ritenne nel pontificato la p. dell'Arciconfraternita della Dottrina cristiana, che poi affidò al cardinal vicario ed ai suoi successori. Benedetto XIV il 25 sett. 1754 dichiarò protettore dell'Arciconfraternita della *Via Crucis* al Colosseo o degli Amanti di Gesù e Maria, istituita poco prima da s. Leonardo da Porto Maurizio, il pontefice *pro tempore*. Pio VII da papa fu protettore della provincia della Sabina. Lo stesso Pio VII, nel concorrere al riattamento della chiesa collegiata dei SS. Celso e Giuliano ai Banchi in Roma, fa sapere che la chiesa è immediatamente soggetta ai sommi pontefici. E una conferma di ciò si ha con Pio IX che accettò la p. della stessa chiesa (*Notizie del giorno, anno 1847*, Roma 1847, n. 34). Gregorio XVI, da papa, ritenne la p. del Capitolo e della città di Pergola, assunta da cardinale (cf. *Prospetto del saggio degli alunni del Seminario di Pergola e studenti delle pubbliche scuole*, Pergola 1839, p. 6).

Delle p. ritenute dagli ultimi sommi pontefici, si può leggere l'elenco: dall'anno 1832: nelle *Notizie per l'anno 1832, 1833*, e sgg.; dall'anno 1851: nelle *Notizie per l'anno 1851, 1852*, e sgg.; dall'anno 1860: nell'*Annuario pontificio pel 1860, 1861*, e sg.; dall'anno 1873: in *La gerarchia cattolica e la famiglia pontificia per l'anno 1873, 1874*, e sgg.; dall'anno 1881: in *La gerarchia cattolica, la cappella e la famiglia pontificia per l'anno 1881, 1882*, e sgg.; dall'anno 1906: in *La gerarchia cattolica, la cappella e la famiglia pontificia, le amministrazioni palatine. Le sacre congregazioni e gli altri dicasteri pontifici, per l'anno 1906 1907*, e sgg.; dall'anno 1912: nell'*Annuario pontificio, 1912, 1913*, e sgg. Si può anche consultare, dall'anno 1908, A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, Parigi 1908, sgg.

Poiché la p. p. è riservata alla libera volontà dei papi, nel ritenere le p., già avute da cardinale, come l'assumerne delle nuove, non è possibile dire quale sia il criterio con cui il S. Padre concede questa sua protezione, però esso è sempre un atto di sovrana benevolenza verso questo o quell'Ordine o congregazione religiosa, chiesa, monastero o pia istituzione ecc., benevolenza che si dimostra con segni di particolare munificenza.

Bibl.: G. B. De Luca, *Il cardinale di S. R. C. pratico*, Roma 1680, cap. 15, nn. 1 e 16; Moroni, LV, p. 319 sgg.. Sui problemi connessi dell'esenzione e del cardinal protettore, v. le relative voci e inoltre: A. Fogliasso, *De extensione iuridici instituti exemptionis...*, Roma 1947, p. 90 sgg.

Guglielmo Felici

PROTEZIONE DEI LAVORATORI. - La protezione o tutela del lavoro è principio comune agli Stati contemporanei, proclamato spesso nelle carte costituzionali o in carte apposite, e precisato in molteplici leggi, relativamente ad organi o enti di elaborazione, applicazione, assistenza, controllo, nonché alla costituzione, svolgimento e risoluzione dei rapporti di lavoro.

L'Italia, con formola diversa da quella di testi di altri Paesi, si proclama Repubblica democratica «fondata sul lavoro» (art. 1), lavoro che «tutela in tutte le sue forme ed applicazioni» (art. 35 sgg.). Analogamente a numerose altre costituzioni, proclama inoltre da un canto che ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società, e d'altro canto riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro (art. 4). Un pieno riconoscimento giuridico, come diritto soggettivo, implicherebbe il riconoscimento anche del soggetto passivo del rapporto (ossia del datore di lavoro), ciò che può verificarsi in un regime collettivistico, in cui l'attività economica sia accentrata nello Stato; ma non altrettanto negli ordinamenti in cui l'iniziativa privata sia libera (art. 41), perché in essi l'imprenditore è appunto libero nella costituzione, organizzazione e direzione dell'impresa. Tuttavia può aversi un diritto soggettivo (con risarcimento dei danni nel caso di inadempienza), se e quando siano imposti dei limiti nel senso, p. es., di imporre un minimo di occupati ed allo stesso tempo la graduatoria nell'occupazione; ovvero di imporre una percentuale di occupati tra gli appartenenti a determinate categorie (anche qui con graduatoria), od infine di bloccare (cioè di vietare) i licenziamenti.

Ma il diritto al lavoro costituisce soprattutto un principio direttivo di politica economico-sociale, perché il pieno impiego costituisce la prima e maggiore tutela dei lavoratori ed un fattore essenziale di benessere e di ordine. Aggiunge pertanto la carta italiana che la Repubblica promuove le condizioni che rendano effettivo l'accennato diritto (art. 4). Quando non sia possibile il pieno impiego, dovrà provvedersi adeguatamente con assicurazione contro la disoccupazione involontaria (cf. art. 38).

Tra gli organi speciali è da menzionare anzitutto, per l'Italia (in parziale analogia, anche qui, con altri paesi), il *Consiglio nazionale dell'economia e del lavoro*, previsto dalla stessa Costituzione, ma non ancora istituito (dopo che ha cessato di funzionare nel 1925 il Consiglio superiore del lavoro, sorto con annesso ufficio nel 1902). Esso dovrà essere composto, nei modi da precisare con legge in corso di approvazione, di esperti e di rappresentanti delle categorie produttive, in misura che tenga conto della loro importanza numerica e qualitativa. È organo di consulenza delle Camere e del Governo; ha l'iniziativa legislativa (come era pure previsto per il Consiglio economico della Germania secondo la carta di Weimar del 1919) e può contribuire alla elaborazione della legislazione economica e sociale secondo i principi ed entro i limiti stabiliti dalla legge (art. 99), la quale potrebbe estendere le funzioni del Consiglio anche in altri campi, come quello della composizione delle controversie collettive.

La Costituzione francese del 1946 prevede che il « Consiglio economico » sia consultato obbligatoriamente sullo stabilimento di un piano economico nazionale, avente per oggetto il pieno impiego degli uomini e l'utilizzazione razionale delle risorse materiali (cf. art. 25).

In molti Stati per dirigere la politica e l'amministrazione pubblica del lavoro è istituito un Ministero apposito. In Italia esso presiede ai servizi relativi agli studi, ricerche, statistiche, ecc. in materia di lavoro, previdenza, assistenza sociale, alla mediazione dei conflitti sindacali per la stipulazione o revisione di contratti collettivi, alla preparazione di progetti di legge ed all'applicazione delle norme esistenti; sovraintende alle migrazioni interne, all'attività delle società cooperative, alla istruzione professionale, ai servizi del collocamento, ecc. Oltre commissioni centrali (come per l'avviamento al lavoro e l'assistenza ai disoccupati e per gli elenchi dei lavoratori ed i contributi unificati in agricoltura), ha quali organi locali gli uffici del lavoro e della massima occupazione, provinciali e regionali, i quali, tra l'altro, svolgono attività per la conciliazione delle controversie individuali e collettive locali (il direttore dell'ufficio presiede l'apposita commissione provinciale per il collocamento); e gli ispettorati del lavoro, costituiti, con varie vicende, sin dal 1906 (circoli regionali, uffici interprovinciali o provinciali, oltre un ufficio centrale ed un ispettorato medico), organi soprattutto di controllo, dell'osservanza da parte delle imprese delle norme tutelatrici del lavoro, con ampi poteri in specie di polizia di sicurezza. « Centri di emigrazione » possono essere costituiti dal Ministero, in numero non superiore a cinque, per l'assistenza dei lavoratori emigrati o rimpatrianti e loro famiglie. Anche qualche altro Ministero svolge funzioni di tutela dei lavoratori, nel delimitato campo della sua competenza specifica, come, ad es., Ministeri dell'industria e commercio, dei trasporti, della marina mercantile, i quali agiscono anche attraverso, rispettivamente, il corpo delle miniere (per la sicurezza nelle industrie minerarie), i circoli d'ispezione della motorizzazione civile e dei trasporti in concessione (per la prevenzione infortuni), gli uffici del lavoro portuale (presso cui sono istituiti consigli). La tutela dei lavoratori emigrati è compito specifico del Ministero degli affari esteri. Tra gli enti territoriali, le regioni (ed in specie quelle a statuto speciale) hanno potestà normativa, sia pure assai limitata, nella predetta materia. Preminente importanza hanno gli istituti di previdenza sociale e le associazioni sindacali, nonché l'Organizzazione internazionale del lavoro (v.). Da menzionare pure tra le istituzioni più notevoli: l'E.N.A.L. (Ente nazionale per l'assistenza ai lavoratori; trasformazione dell'Opera nazionale del dopolavoro, risalente al 1925), diretto a promuovere attività ricreative artistiche, culturali, ecc., nelle ore libere dall'occupazione, ed a coordinare iniziative di organismi similari; l'Ente nazionale per l'assistenza agli orfani dei lavoratori italiani; l'Opera nazionale per la protezione della maternità e dell'infanzia (anche indipendentemente dalle categorie lavoratrici); l'Opera nazionale per i pensionati d'Italia (per tutte le categorie della previdenza sociale); l'Ente nazionale di propaganda per la prevenzione degli infortuni; l'Istituto nazionale per l'addestramento e il perfezionamento dei lavoratori dell'industria; l'Ente nazionale di addestramento al lavoro commerciale; i vari istituti di patronato ed assistenza sociale (risultano approvati i patronati della Confederazione italiana lavoratori, delle A.C.L.I., dell'O.N.A.R.M.O., l'Istituto nazionale confederale di assistenza, promosso dalla C.G.I.L. e l'Istituto nazionale di assistenza sociale).

Un primo limite, primo in ordine di tempo ed anche, tuttora, di importanza, relativamente alla formazione del rapporto di lavoro, è quello che riguarda i minori e le donne, « mezze forze », spietatamente sfruttate in regime di liberalismo incontrollato. La legislazione vigente italiana (1934), che segue e riordina disposizioni prima frammentarie e poi più organiche (dal 1886), è ispirata a considerazioni non solo di tutela delle categorie più deboli, ma anche di ordine sociale (etico, sanitario ecc.).

Per principio generale è vietato adibire al lavoro i fanciulli minori degli anni 14 (in coincidenza con la cessazione dell'obbligo dell'istruzione); dispense possono essere disposte in confronto dei dodicenni per determinati lavori, e in date circostanze, dal ministro del Lavoro. Il limite di 14 anni è elevato invece fino a 18 anni per particolari lavorazioni, in specie per le donne fino a 21 anni; per queste è inoltre interdetto il lavoro sotterraneo in cave, miniere e gallerie. Per tutti i minorenni sono richiesti i requisiti dell'adempimento degli obblighi dell'istruzione e della comprovata idoneità fisica; quest'ultimo requisito è richiesto anche per gli adulti addetti a alcune lavorazioni industriali. È poi prescrizione generale che il lavoratore sia munito di apposito libretto di lavoro, rilasciato gratuitamente dal sindaco e da tenersi, nella permanenza del rapporto di lavoro, dall'imprenditore, inserendovi tutte le indicazioni relative al rapporto stesso, in aggiunta a quelle inserite, secondo la competenza, dal sindaco e dal medico, così da precisare tutti gli elementi dello stato professionale del lavoratore.

Importantissima è la disciplina del collocamento di recente rielaborata in Italia (1949). I principi fondamentali possono così riassumersi: 1) il collocamento è funzione pubblica e gratuita (in conformità ad un orientamento da lungo tempo e generalmente acquisito anche in convenzioni internazionali); 2) l'esercizio della funzione stessa, nell'intento dell'effettiva tutela della libertà di lavoro di tutti gli interessati, è di competenza dello Stato, attraverso i propri uffici provinciali del lavoro (sopra menzionati), delle loro sezioni staccate, dei loro collocatori e relativi coadiutori (anziché attraverso i sindacati professionali, salvo però la rappresentanza sia di lavoratori che di datori di lavoro presso la commissione consultiva centrale e quelle locali, le quali hanno anche funzioni deliberanti nell'ambito delle direttive emanate dal ministro del Lavoro, e decisorie su ricorsi contro alcuni provvedimenti indicati dalla legge, con possibilità di ulteriore ricorso al predetto ministro, il quale decide, sentita la commissione centrale); 3) di regola (salvo le ipotesi previste dalla legge) i datori di lavoro sono tenuti ad assumere i lavoratori, dei quali hanno bisogno, tra gli iscritti nelle prescritte liste, con richiesta numerica per categoria e qualifica professionale; 4) vanno preferiti i lavoratori che risiedono nella località nella quale si svolge il lavoro (o località viciniori), salvo il caso che sia ammessa la richiesta nominativa (individuante cioè la persona prescelta). Nell'avviamento al lavoro si deve tener conto complessivamente del carico famigliare; dell'anzianità di iscrizione nelle liste, della situazione economica e patrimoniale, desunta anche dallo stato di occupazione dei componenti del

nucleo famigliare e degli altri elementi concorrenti dello stato di bisogno del lavoratore, con riguardo nello stesso tempo allo stato sanitario del nucleo famigliare. Titolo preferenziale è riconosciuto a coloro che abbiano conseguito una qualifica professionale negli appositi corsi (v. n. 8); 5) per alcune categorie e lavorazioni speciali sono ammessi congrui adattamenti; 6) il nuovo sistema si applica, entro certi limiti, ai dipendenti delle amministrazioni dello Stato e degli enti pubblici; 7) è riorganizzata l'assistenza economica ai disoccupati con estensione dell'obbligo dell'assicurazione ai lavoratori agricoli ed agli impiegati senza limiti di retribuzione; 8) sono anche riordinati i servizi diretti all'addestramento professionale (corsi per disoccupati, corsi aziendali di riqualificazione, cantieri, scuola, con facilitazione per le piccole aziende e le botteghe artigiane).

Norme speciali vigono per garantire l'occupazione di ex-combattenti e categorie di minorati direttamente o indirettamente da eventi bellici (mutilati, invalidi, reduci da prigionia o deportazione, orfani, congiunti di caduti, ecc.), imponendo ai datori di lavoro di scegliere il proprio personale tra tali categorie per determinate percentuali, subordinatamente al possesso della necessaria idoneità. Analogamente dicasi per mutilati e invalidi del lavoro e per i dimessi da sanatori antitubercolari relativamente a servizi nei sanatori stessi.

È una delle obbligazioni essenziali ed inderogabili dell'imprenditore quella della tutela delle condizioni di lavoro. La norma generale è fissata dal codice civile (« l'imprenditore è tenuto ad adottare nell'esercizio dell'impresa le misure che, secondo le particolarità del lavoro, l'esperienza e la tecnica, sono necessarie a tutelare l'integrità fisica e la personalità morale dei prestatori di lavoro »: art. 2087); la legislazione speciale ne fa applicazione in ordine a determinate categorie di imprese e di lavoratori, con riguardo soprattutto all'igiene ed alla sicurezza e nell'intento quindi della prevenzione degli infortuni e delle malattie e con prescrizioni anche di consulenza e di assistenza medica. Tra le numerose disposizioni legislative di saliente interesse sono quelle contenute nel regolamento generale di igiene del lavoro (1927), concernente sia le aziende industriali e commerciali, sia quelle agricole (in ordine all'altezza, cubatura, superfice degli opifici, ai locali semi-interrati, all'illuminazione, temperatura, ricambio dell'aria, sedili, bagni e luoghi di decenza, dormitori, camere di allattamento, ecc.).

Molte altre disposizioni ancora, contenute in vari testi, riguardano il tempo della prestazione del lavoro. Principi, già vigenti prima della nuova carta repubblicana, sono stati da questa elevati sul piano costituzionale sotto il triplice aspetto della giornata lavorativa e (con prescrizione di irrinunziabilità) del riposo settimanale e delle ferie annuali retribuite (art. 36), per considerazioni anche qui, oltre che di tutela delle categorie più deboli (donne e fanciulli, previste nell'art. 37 della stessa carta), anche di carattere sociale (fisico ed etico), interessanti, seppur indirettamente, tutta la collettività nazionale, garantita così per quanto possibile nello svolgimento ordinato e nel migliore potenziamento complessivo dell'attività produttiva. La giornata lavorativa di 8 ore, che era una delle più vive rivendicazioni sindacali, trovò accoglimento dopo la prima guerra mondiale sia nel campo internazionale (Convenzione di Washington, 1919) sia in quelli nazionali (per l'Italia cf. la legislazione del 1923 e provvedimenti successivi). In caso di prolungamento dell'orario normale, sempre entro i limiti massimi, il prestatore di lavoro deve essere compensato per le ore straordinarie con aumento di retribuzione, fissato per lo più dai contratti collettivi con una maggiorazione superiore a quella minima prevista dalle leggi, le quali contengono pure disposizioni di dettaglio per l'applicazione del principio delle 8 ore in relazione ai vari tipi di attività ed alle categorie di personale (con esclusione di talune e adattamenti per altre), alle interruzioni o soste, più o meno lunghe e valutazione di esse, ai recuperi di eventuali interruzioni ecc.

Anche il lavoro notturno, non compreso in regolari turni periodici, data la maggiore onerosità di esso, deve essere retribuito con maggiorazione rispetto al lavoro diurno (cf. art. 2108 Cod. civ.). In materia (oltre una disciplina adattata alle donne ed ai fanciulli) si hanno disposizioni proprie per le lavorazioni del pane e della pasticceria e per i servizi pubblici di trasporto.

La settimana lavorativa nel suo complesso deve contenersi nelle 48 ore (40 per lavorazioni industriali in date circostanze); il riposo di un giorno deve coincidere di regola con la domenica (cf. art. 2109 del Codice civile ed apposita legge del 1934). Anche a tale riguardo sono precisate le eventuali cause di esenzione, di deroga, di adattamento e le relative conseguenze patrimoniali. Altre festività, retribuite, sono contemplate particolarmente, e così anche congedi straordinari (come in caso di matrimonio) da contratti collettivi.

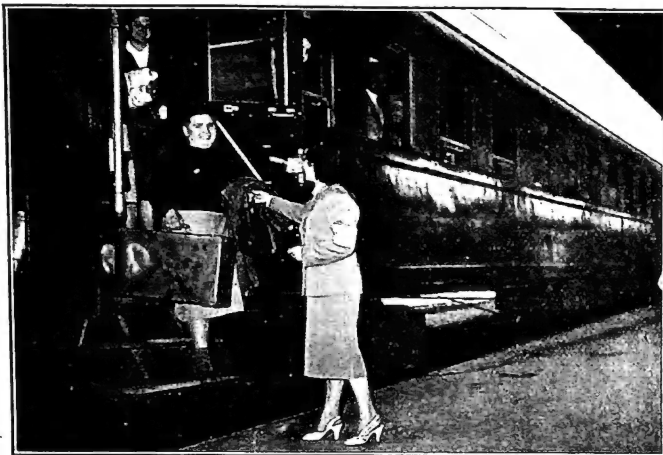
Infine il prestatore di lavoro, dopo un anno di ininterrotto servizio, ha diritto a un periodo di ferie annuali, retribuito; la durata di esso e le modalità sono fissate con legge (cf. art. 2109 citato; per gli impiegati privati la relativa legge del 1924), dai contratti collettivi, dagli usi, o secondo equità dal giudice.

Altre limitazioni ancora concernono la potestà di risoluzione del rapporto di lavoro, risoluzione che non può legalmente aversi nei casi e nei limiti di semplice sospensione del rapporto stesso (gravidanza, infortunio, malattia, richiamo o chiamata alle armi). Particolare tutela è prevista in date circostanze di tempo, luogo, industria, vietando, limitando e graduando il licenziamento dei lavoratori con particolari disposizioni per coloro che sono investiti di funzioni sindacali o di rappresentanza di lavoratori ad evitare rappresaglie contro di essi. Permane tuttavia il principio generale della libertà di recesso, salvo il debito preavviso e l'indennità di anzianità (in proporzione agli anni di servizio); la stabilità è riconosciuta in alcuni settori aziendali soltanto; la sua generalizzazione, salvo sempre s'intende il licenziamento per « giusta causa », cioè una infrazione disciplinare tale da non consentire la prosecuzione nemmeno provvisoria del rapporto, costituisce tuttavia una delle massime aspirazioni dei lavoratori.

La violazione delle norme protettive dei lavoratori può essere perseguita avanti le competenti giurisdizioni in sede penale (quando si tratti di reati, come è frequentemente previsto dalla legislazione sociale) ed in sede civile per la responsabilità patrimoniale, nonchè in sede amministrativa in molteplici casi (come per alcune assicurazioni e gli assegni famigliari).

BIBL.: v. LAVORO; LEGISLAZIONE SOCIALE; MALATTIE. Cf. inoltre: *Atti del I° Congresso internazionale di diritto del lavoro*, Trieste 1951, e bibl. ivi cit. Ferruccio Pergolesi

PROTEZIONE DELLA GIOVANE, ASSOCIAZIONE CATTOLICA INTERNAZIONALE DELLE OPERE per la. - L'Associazione esercita opera non di redenzione ma di preservazione in favore della giovane di fronte ai pericoli che può incontrare nei viaggi, sul lavoro, nella vita di studio: esercita e predispone servizio di vigilanza nelle stazioni, nei porti, negli aeroporti (*missions de gares*), ecc.; organizza e gestisce case-alloggio, e case-famiglia (*homes*), alberghi, mense, *clubs*, uffici di collocamento, di notizie, di informazioni, ritrovi festivi e culturali, case di convalescenza e di vacanze; è collegata con una vasta rete di alberghi « vigilati » in molti paesi del mondo; collabora con tutte le associazioni cattoliche per la gioventù, ed anche con associazioni acattoliche dirette allo stesso scopo. Con le sue « guide di viaggio » stabilisce i più vasti itinerari con i quali può seguire la giovane in qualunque paese vada. Il Comitato internazionale ha sede in Friburgo.

Fu fondata nel 1896 da Louise Raynold, con l'approvazione di Leone XIII, per la necessità di difendere la gioventù femminile dalla « tratta delle bianche ». Il Comitato internazionale ha la presidente nominata dalla S. Sede e come consulente ecclesiastico il vescovo di Friburgo. Diffusa nei 5 continenti, ha in Europa comitati nazionali molto attivi, specialmente in Austria, Belgio,

(fot. Vitullo)
PROTEZIONE DELLA GIOVANE - L'assistente di Stazione accoglie giovani venute senza recapito in cerca di lavoro (1952) - Roma.

Francia, Germania, Italia, Lussemburgo, Olanda, Portogallo e Spagna. L'Associazione ha tenuto 11 congressi internazionali; i più importanti a Budapest (1931), a Friburgo (1935) e a Roma (1948), dove convennero le rappresentanti di 23 nazioni. Patrona dell'Associazione in tutto il mondo è la B. Vergine del Buon Consiglio; delle giovani assistite s. Maria Goretti. Associata all'Unione internazionale delle leghe cattoliche femminili, la sua presidente è membro di diritto del Consiglio mondiale; ha voto consultivo nel « Vatican migration bureau » in Ginevra; fa parte delle riunioni dell'UNAC, delle organizzazioni non governative presso le Nazioni Unite (ONG).

Il Comitato nazionale italiano ha sede in Roma; sorse in Italia nel 1902 ad opera del prof. Rodolfo Bettazzi e della contessa Maria di Groppello Bray, con il primo comitato in Torino. Seguirono comitati a Milano, Firenze, Venezia, Genova, Napoli. Costituito il Comitato nazionale a Torino, esso ebbe il compito di coordinare e dirigere la diffusione e il collegamento della P. della g. in Italia. Nel 1930 la sede nazionale venne trasferita a Roma. Oggi la P. della g. conta 51 comitati e 29 segretariati; ha in efficienza 3051 corrispondenti parrocchiali (durante la guerra tale organizzazione capillare fu totalmente sconvolta), 29 uffici in stazione, 3 ai porti (Genova, Napoli, Venezia), 6 alle frontiere (Brennero, Chiasso, Domodossola, Modane, Tirano, Ventimiglia) con assistenza diurna e notturna ininterrotta. Nelle principali città e capoluoghi ha case-alloggio per l'ospitalità alle giovani di passaggio e case-famiglia per quelle lontane dalla famiglia o prive di essa, che si trovano isolate per lavoro, impiego, studio, ecc. Nel 1949 ha prestato assistenza a 81.200 giovani, delle quali due terzi minorenni e giovanissime.

Il Comitato nazionale italiano cura la pubblicazione del bollettino bimestrale, *La P. della g.*, ed il foglio indirizzi (F. I. T.), con il nome ed il recapito dei comitati, segretariati e delle corrispondenti, oltre alla segnalazione delle case-alloggio e famiglia, dei posti di frontiera, degli uffici di stazione, continuamente aggiornato. Tutti i comitati, segretariati e corrispondenti prestano assistenza, se preavvisati (areoporti, servizi interurbani, orari speciali). L'Associazione ha uffici di collocamento e di notizie, integrati dalla vastissima rete di corrispondenti in Italia e all'estero (praticamente in tutto il mondo) per assumere garanzie necessarie prima della partenza delle giovani per la località di lavoro. Ha ricreatori festivi; escogita iniziative per le vacanze; promuove corsi di qualificazione professionale e di studio; presta assistenza medico-legale, morale, spirituale. I singoli comitati si prestano secondo le necessità locali: assistenza alle mondariso nei viaggi e nelle soste e sui posti di monda, alle famiglie, alle emigranti nelle pratiche per l'espatrio, per il collocamento, per i viaggi, per il passaggio della frontiera; alle emigrate per mezzo dei comitati nazionali dei vari paesi, alle studenti « giornaliere » che affluiscono dalla periferia ai capoluoghi, esercitando soprattutto delicata e prudente sorveglianza nel raggio della stazione per evitare lamentati inconvenienti; gestiscono mense calde in prossimità delle scuole in piena collaborazione con le autorità scolastiche; assistenza alle domestiche per il collocamento e per l'assistenza di soggiorno, vigilandone la condotta, la formazione, la salute, controllando la moralità della casa che le ospita, relazionando le famiglie, tenendone le veci.

Tutte le prestazioni della P. della g. sono gratuite. La presidente del Comitato nazionale viene eletta dalla Assemblea generale. In tutto il mondo le signore che fanno servizio nelle stazioni, alle frontiere, ai porti, nei viaggi portano al braccio sinistro una fascia a colori bianco e giallo; quelle dei comitati un distintivo con la sigla A. M. (Ave Maria).

Bice Caracciolo

PROTEZIONISMO. - Il p. fa parte di quel sistema artificioso di espedienti e manovre che costituisce la politica economica.

I. P. E LIBERISMO. – 1. *Antagonismo.* – L'antagonismo tra liberisti e protezionisti riproduce quello annoso tra teoria e pratica: ancora meglio, tra le teorie incomplete e imperfette, e gli empirismi disordinati. Più precisamente, l'antagonismo è fra l'economia pura e l'economia pratica: ridotta questa, in difetto di una vera e propria scienza economica applicata, alla pratica degli affari e alla politica economica dei governi. Non essendo finora riuscita l'economia pura o teorica a dare soluzioni razionali ai problemi della realtà, i liberisti si scandalizzano a vuoto di fronte alla denuncia che gli scambi internazionali non assicurano vantaggi eguali e reciproci alle due parti contraenti, ed anzi danneggiano inevitabilmente una delle parti, permettendo l'indebito arricchimento dell'altra. Essi perpetuano, in tal modo, l'illusione dei primi economisti, i quali credettero che una scienza nuova della vita associata potesse, nelle sue applicazioni, prescindere dalle radicate consuetudini di una vicenda economica già vecchia di secoli, e dalle diverse condizioni di sviluppo delle nazioni, che tuttora si manifestano con lo squilibrio dei prezzi in genere, e dei prezzi del lavoro in specie.

A tale squilibrio, per non incorrere nei pericoli del p., bisogna rimediare con mezzi economici: sostituendo al barbaro preconcetto della lotta necessaria, e ai confusi episodi di questa lotta, il sicuro passo chiarificatore e ordinato della scienza, e una benefica divisione del lavoro internazionale in atmosfera di pacifici accordi e di liberi scambi, governati dal tornaconto (v.).

2. *Dal p. alla pianificazione.* – Mentre, però, il liberismo rappresenta uno stato naturale e logico del vivere economico, ed ha perciò un valore scientifico almeno come ipotesi e come tendenza ideale, il p. fa parte di quel sistema artificioso di espedienti e manovre che costituisce la politica economica: sistema di privilegi e di eccitanti che, per le ritorsioni e rappresaglie che provoca, si dimostra presto insufficiente e deve venire inasprito rovinando, come tutti gli eccitanti, la sanità materiale e morale degli individui e della società.

Il p. nacque dalla necessità di proteggere il sorgere, la conservazione e il prospero sviluppo delle industrie, dell'agricoltura e anche dei commerci nazionali, dalla concorrenza di similari industrie, agricolture e commerci stranieri. Si tratta di un correttivo ai minori prezzi delle

merci e del lavoro stranieri rispetto a quelli nazionali, che si attua principalmente portando quei prezzi al livello o al disopra di quelli nazionali, mediante il pagamento di diritti doganali sulle importazioni.

Altri espedienti della politica economica, nel quadro della medesima finalità, sono i premi alle esportazioni, i regimi di licenza per le importazioni, i contingentamenti e le compensazioni, i divieti all'introduzione di determinate merci o all'immigrazione, oltre a provvedimenti valutari di vario genere: vi si aggiungono disposizioni di carattere esclusivamente interno, come il controllo dei nuovi impianti industriali, la manovra delle tasse di fabbricazione, dei contributi, facilitazioni ed esenzioni fiscali, i finanziamenti statali diretti o indiretti, che completano il quadro di ciò che modernamente si dice « economia controllata », oppure « dirigismo », o « terza via ». Tutto ciò è destinato fatalmente a sboccare in una economia pianificata (v. PIANIFICAZIONE); e infine in una economia di Stato, nazionalista o comunista.

Come tutte le regolamentazioni innaturali, il p. può servire egregiamente per un determinato scopo, limitato, e per un tempo non lunghissimo: qualora però assurga a sistema ordinario di politica economica, e venga applicato su vasta scala, esso perde rapidamente di efficacia, sia per l'abitudine che i produttori vi fanno, e alla quale non potranno più rinunciare, sia per le reazioni e ritorsioni delle nazioni colpite dal sistema. A questo punto il p. comincia a provocare danni seri e crescenti al paese stesso che lo adotta, per le situazioni di privilegio che va costituendo a vantaggio di gruppi e categorie, specialmente per i meno meritevoli, e per il danno generale di tutti i consumatori, costretti a sopportare un continuo aumento dei prezzi: infine, per la crescente difficoltà dei traffici che consegue alla lotta di tariffe così provocate. Onde il p., una volta applicato in un paese, rapidamente si estende ad altri paesi, si radica e deve intensificarsi: la sua riduzione diviene sempre più difficile, e l'eliminazione quasi impossibile. La continua elaborazione di trattati di commercio e di nuove tariffe, le progettate unioni doganali e simili, non significano passi certi e decisivi sulla via dello smantellamento delle barriere doganali e verso l'auspicata libera mobilità delle merci, degli uomini e dei capitali: occorre agire sulle cause economiche del sistema, e non sulle sue pratiche manifestazioni.

II. NOTE STORICHE. - Storicamente il p. trova le sue origini nel sistema mercantile di Colbert in Francia e di Cromwell in Inghilterra nel sec. XVII: ma come idea e proposito di egemonia commerciale esiste fino dai tempi più remoti. Nelle sue forme attuali il p. si iniziò con la costituzione della confederazione degli Stati Uniti dell'America del Nord: la quale, dato il motivo occasionale del suo formarsi, nacque protezionista, pur attuando tra gli Stati componenti la più convinta ed entusiasta libertà di commercio. Gli « economisti » della fine del sec. XVII condannarono il p. con la celebrazione del libero scambio (*laissez faire, laissez passer*): e con la sua vittoria nella lotta iniziata nel 1838 in Inghilterra dalla scuola di Manchester, particolarmente dal Cobden, contro il dazio sul grano (*Corn laws*), conclusasi nel 1846 sotto il ministero Peel. Nel 1872 la Francia di Thiers tentò il p. per rifarsi della sconfitta, ma senza riuscirvi: riuscì invece in pieno la Germania di Bismarck nel 1879, per fondare solidamente la potenza industriale e militare dell'Impero tedesco. Da allora, l'uno dopo l'altro, con forme più o meno larvate o radicali, tutti gli Stati si andarono cingendo di barriere doganali: incitati a farlo, oltre che da ragioni commerciali e dalla necessaria difesa delle industrie utili per la guerra, dalle pretese sia dei primi movimenti operai a sfondo socialista, sia dei primi grandi *trusts* in varie branche delle industrie fondamentali, vere potenze economiche e politiche nell'interno dei singoli Stati.

(*fot. Vitullo*)
PROTEZIONE DELLA GIOVANE - L'assistente di Stazione invia alla « Casa alloggio » delle giovani venute senza recapito (1952) - Roma.

Questa fu la causa del rapido degenerare di un sistema che pure fu di qualche utilità in talune circostanze; ma che invece finì per avvelenare di gelosie, di invidie e di spirito di rappresaglia la vita internazionale per oltre mezzo secolo, preparando numerose guerre e infine lo scoppio delle due grandi conflagrazioni mondiali.

BIBL.: U. Rabbeno, *P. americano*, Milano 1893; N. Angell, *La grande illusion*, Parigi 1910; J. M. Keynes, *The end of « laissez faire »*, Londra 1926; W. Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, Monaco-Lipsia 1930; E. Cannon, *Rassegna delle teorie economiche*, Torino 1932; A. Gide-Rist, *Histoire des doctrines économiques*, Parigi s. a. Mario Baronci

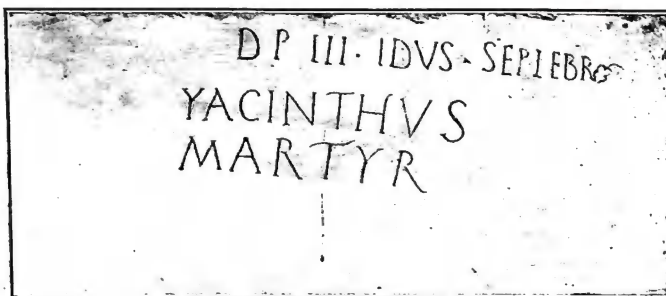
PROTIRO. - Si chiama p. un piccolo corpo di fabbrica addossata all'ingresso di una costruzione chiesastica, di un quadriportico o di un portico, nella forma più semplice costituito da una vòlta sorretta da due o più pilastri o colonne.

Gli esempi più antichi di p. si incontrano nell'architettura orientale dei primi secoli del cristianesimo. Risale al sec. V quello della chiesa di Egmiadzin costituito da una torretta addossata al prospetto dell'edificio. Anche il lato a ridosso della facciata del quadriportico dell'antica Basilica Vaticana, nelle ricostruzioni ideali che si hanno di quell'edificio, doveva avere un p. Questo ad ogni modo, in Italia, appare già nella chiesa dei SS. Martiri a Cimitile nel sec. VIII e quindi si diffonde con larghezza durante il periodo romanico. E ciò non solo negli esempi caratteristici e semplicissimi delle chiese romane di S. Prassede, S. Maria in Cosmedin, S. Clemente e S. Cosimato, ove il p. doveva avere veramente funzione protettiva per chi si intratteneva fuori della chiesa, o essere, quando il p. era a due ordini, il luogo dove si poneva il guardiano che custodiva l'ingresso della chiesa, ma anche in quelli dell'Italia settentrionale ove, come a Cremona, a Piacenza, a Modena, a Bergamo, a Ferrara, a Verona, ecc., assunse dignità di elemento decorativo destinato a dare imponenza all'ingresso della costruzione. In tale senso fra i più belli sono quello del S. Ciriaco d'Ancona, opera del sec. XIII, e quello della porta del fianco della parrocchiale di S. Quirico d'Orcia, le cui cariatidi che sostengono la breve vòlta sono da assegnare alla scuola di Giovanni Pisano. - Vedi tav. IV.

Emilio Lavagnino

PROTOCANONICI, LIBRI: v. BIBBIA.

PROTOCOLLO: v. DOCUMENTO.

PROTOEVANGELO. - Correntemente si designa così *Gen.* 3,15, perché contiene il « primo lieto annuncio » di salvezza per l'umanità dopo il peccato

(*fot. Enc. Catt.*)
PROTO e GIACINTO, santi, martiri - Iscrizione del martire G. rinvenuta il 21 marzo 1845 nel cimitero di Bassilla, ora nella cappella del Collegio Urbano De Propaganda Fide - Roma.

(*ibid.* 3, 1-8). Eva, per scagionare se stessa dall'accusa di Adamo, accusa il serpente; il quale, senza interrogatorio, viene colpito dalla condanna (v. 14). Qui s'innesta l'annuncio di una lotta senza tregua tra i due gruppi opposti del serpente con la sua discendenza, della donna con la discendenza di lei. Il secondo gruppo ne uscirà vittorioso.

Ecco il testo del p. secondo l'ebraico: « E ostilità porrò tra te e la donna, e tra il tuo lignaggio e il lignaggio di lei. Esso ti stritolerà il capo e tu lo colpirai al calcagno ». Dove la Volgata ha il plurale *inimicitias* il testo ebraico ha il singolare *'êbhāh,* « ostilità ». Il futuro « porrò » può indicare un fatto che si attua già dal momento in cui viene annunciato. « Stritolerà » e « colpirai » sono forme dello stesso verbo ebraico *šûph*, « schiacciare », « stritolare », attenuato nei Settanta con τηρέω in ambedue i casi. La Volgata traduce prima *conterere*, poi *insidiari*; l'antica latina, riproducendo i Settanta, *servare*. La differenza di significato sembra suggerita anche dal contesto, che vuole contrapporre due azioni di diversa efficacia. La variante classica è *hû'* (« esso »), da riferirsi a *zar'āh* (« seme » o lignaggio della donna), tradotto con il maschile αὐτός, in luogo del neutro αὐτό, dai Settanta (concordanza *ad sensum* con σπέρμα) e dall'antica latina con *ipse* (riferito a *semen*), mentre la Volgata ha *ipsa*. Le versioni, a differenza dell'originale, farebbero, dunque, pensare che a vincere il serpente sia un individuo. Questo, per la Volgata, è « la donna ».

Ma non si può dubitare che, nell'originale, il pronome maschile *hû'* supplisca il sostantivo *zar'āh* « seme di lei ». Maschile è la voce verbale *jĕšûphĕkhā*, e il suffisso pronominale in *tĕšûphennû*. Non è certo che l'*ipsa* della Volgata sia dovuto all'interpretazione mariologica, data fino dal tempo di s. Girolamo, quantunque non comunemente, come spesso si dice. S. Girolamo stesso (*Liber quaest. Hebr.*: PL 23, 943) rilevava sia l'identità del verbo in ebraico, sia la diversità del pronome.

La vittoria schiacciante sul serpente non si può riconoscere che a un campione dell'umanità, il quale sfugga ad ogni influsso o potere del maligno. È il Messia. Il significato mariologico del testo riposa soprattutto sulla tradizione, che nell'*ipsa* della Volgata ha trovato la sua classica espressione.

Il pieno significato del p. poté non essere percepito dai progenitori e dalle generazioni successive; ma, per quanto vago, fu un raggio di speranza nel quadro fosco dell'umanità decaduta. In tutt'altro senso è detto p. il più noto « vangelo dell'infanzia » (v. GIACOMO, protoevangelo di).

BIBL: G. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, in *Bibl. Zeitschr.*, 8 (1910), pp. 351-71; F. Ceuppens, *De Proto-evangelio, Gen. 3, 15*, Roma 1932; id., *De historia primaeva*, ivi 1934, pp. 137-224; L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit*, Breslavia 1934; T. de Orbiso, *La mujer del Protoevangelio*, in *Estudios biblicos*, 1 (1941-42), pp. 187-207, 273-89; T. Gallus, *Sensus allegorico-dogmaticus, sensus litteralis Protoevangelii*, in *Verbum Dom.*, 27 (1949), pp. 33-43; P. Bonnetain, *Immaculée Conception*, in DBs, IV, coll. 240-54. Teodorico da Castel San Pietro

PROTO e GIACINTO, santi, martiri. - Sono già ricordati nella *Depositio Martyrum* l'11 sett., sepolti nel cimitero di Bassilla sulla Via Salaria vecchia.

Alla stessa data sono commemorati nel *Sacramentario gelasiano* del sec. VIII di S. Gallo e nel *Gregoriano*, mentre il loro sepolcro è ricordato dagli *Itinerari* del sec. VII con l'indicazione « in spelunca ». Esso è stato identificato in una doppia cripta dove il 21 marzo 1845 fu rinvenuto il loculo intatto, con l'epitaffio di G. ancora *in situ* e i suoi resti carbonizzati. I sepolcri dei due martiri già nel sec. IV erano stati ostruiti da una frana ed il papa Damaso ne aveva curato la sistemazione con scala d'accesso ed un lucernario: opera del presbitero Teodoro. I sepolcri dei due martiri furono abbelliti (sec. V) per cura di un presbitero Leopardo, non meglio identificato (cf. E. Josi, « *Sepulcrum Hiacinthi martiris Leopardus presbyter ornavit* », in *Römische Quartalschrift*, 32 [1924], pp. 10-36).

Sono ricordati dalla tarda e leggendaria *Passio s. Eugeniae* (BHL, 2666), secondo la quale sarebbero stati fratelli e addetti come eunuchi al servizio di Eugenia. Dopo aver accompagnato la loro padrona ad Alessandria, sarebbero stati ceduti alla vergine Bassilla che avrebbero convertita al cristianesimo. Durante la persecuzione di Valeriano, sarebbero stati arrestati in seguito ad una sommossa popolare e, condotti in un tempio per sacrificare, le loro preghiere avrebbero ridotto in polvere la statua del dio. Il prefetto Nicezio li avrebbe allora fatti uccidere.

BIBL.: G. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive*, Roma 1845, pp. 238-72; *Acta SS. Septembris*, II, Parigi 1845, pp. 746-62; *Martyr. Hieronymianum*, p. 501 sg.; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 272; id., *Etude sur le légendier romain*, ivi 1936, pp. 171-86; *Martyr. Romanum*, p. 391; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, ivi 1942, p. 26; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 190-94. Agostino Amore

(*fot. Alinari*)
PROTO e GIACINTO, santi, martiri - S. P. Particolare della parete musiva di S. Apollinare Nuovo (sec. VI) - Ravenna.

PROTONOTARI APOSTOLICI. - Il titolo di protonotario si trova la prima volta nel sec. XIV (*Ordo romanus XIV*, cap. 70; cf. anche P. Hinschius, *Kirchenrecht der Kath. u. Prot.*, I, Berlino 1869, p. 412) a designare i notari aggiunti ai primi sette

notari regionari o tutti i notari della Sede Apostolica. Questi formavano un collegio con l'incarico di registrare tutti gli atti emanati dalla Curia Romana, e furono detti perciò *apostolici*. Oggi i p. a. costituiscono un collegio di sette prelati con il titolo di *protonotarii de numero partecipantium*.

I p. a., detti *extra collegium*, si dividono in tre classi: 1) p. a. *soprannumerari*, che non facendo parte del suddetto collegio ne possiedono quasi tutti i privilegi e si suddividono in: *a*) p. a. soprannumerari *ad vitam*, che sono i canonici prelati delle basiliche patriarcali di Roma, Lateranense, Vaticana e Liberiana; *b*) p. a. soprannumerari *durante munere*, che sono i canonici delle chiese cattedrali di Concordia, Firenze, Gorizia, Padova, Palermo (Metropolitana e Cappella Palatina), Treviso, Udine, Venezia; 2) p. a. *ad instar*, i quali a loro volta si suddividono in: *a*) p. a. *ad instar ad vitam*, che sono quelli insigniti di tale dignità dal Sommo Pontefice; *b*) p. a. *ad instar durante munere*, che sono i canonici della collegiata di S. Maria *ad martyres* (Pantheon) in Roma e delle chiese metropolitane di Bologna, Cagliari, Malta, Modena e Strigonia; 3) p. a. *titolari o onorari*, nominati dal Papa o dal Collegio dei p. a. di numero partecipanti. Sono anche p. a. titolari tutti i vicari generali e vicari capitolari ed i canonici di alcuni Capitoli.

I principali uffici dei notai partecipanti fin dal sec. xv erano: compilare le relazioni autentiche nei concistori pubblici e semipubblici (Pio II, cost. *Cum servare in rebus ordinem*, 12 giugno 1459, in *Bullarium Romanum*, V, Torino 1860, p. 152); compilare le bolle per la collazione dei benefici fatte in Concistoro, o almeno sottoscriverle, dopo che i predetti benefici fossero stati conferiti, *forma breviore per viam camerae*, in virtù delle costituzioni di Alessandro VI (*In eminenti*, 22 ag. 1500) e di Pio V (*Pontifice dignum*, 24 luglio 1570). La sottoscrizione di queste bolle più tardi veniva fatta dal segretario del Collegio dei protonotari. Era ancora ufficio dei p. a. raccogliere nei concili i voti e redigere gli atti. Adriano VI con il *motu proprio*: *Cum una Sancta Catholica* del 1522 (Moroni, LVI, Venezia 1852, p. 1 sgg.) disponeva che i p. a. di numero partecipanti intervenissero sempre alle cappelle, sotto pena di scomunica. Con la cost. *Romanus Pontifex* del 16 nov. 1585 (*Bullarium Romanum*, VIII, parte 4ª, Torino 1863, p. 621) Sisto V portò il numero dei p. a. a 12. Con la cost. *Laudabilis sedis* del 15 febbr. 1586 (*Bullarium Romanum*, VIII, cit., p. 624), determinò meglio i privilegi, dando tra l'altro al Collegio: *a*) la facoltà di creare, previo esame, dottori in teologia o in altra facoltà (Urbano VIII restrinse il numero dei promovendi a 4 per anno, Benedetto XIV lo elevò di nuovo a 6 per anno); *b*) il diritto di creare notai pubblici; *c*) di legittimare i figli nati *ex quovis illicito et damnato coitu*; *d*) di darsi propri statuti; *e*) di essere famigliari, commensali e prelati domestici del Pontefice; *f*) l'esenzione da ogni giurisdizione degli Ordinari; *g*) di nominare ogni anno un protonotario onorario; *h*) l'uso dei pontificali; *i*) e dell'altare portatile. Gregorio XV (cost. *Inscrutabili divinae Providentiae* del 22 giugno 1622: *Bullarium Romanum*, XII, Torino 1867, p. 690), Urbano VIII, e Benedetto XIV (*De Servorum Dei beatif. et canoniz.*, I, cap. 17, n. XXXIII) stabilirono che un p. a. di numero partecipante avesse parte nella compilazione dei processi di beatificazione e canonizzazione. Questo p. a. scelto dal Papa era consultore della S. Congr. dei Riti (attualmente è invece Prelato officiale). Alessandro VII col breve *Ex Romani Pontificis Supremi* del 4 sett. 1656 (*Bull. Rom.*, t. XVI, Torino 1869, p. 227) confermò queste disposizioni.

Gregorio XVI con la cost. *Neminem certe latet*, dell'8 febbr. 1838 (*Acta Gregorii XVI*, II, Roma 1901, p. 248), ripristinò il Collegio dei p. a. di numero partecipanti, con tutti i privilegi, indulti ed onori del passato.

Il CIC non regolò la materia in questione, se non per quanto riguarda il p. a. prelato officiale presso la Congr. dei Riti (cann. 2013 § 2, 2073), Il riordinamento del Collegio però si ebbe sotto Pio XI con la cost. *Ad incrementum decoris* del 15 ag. 1934 (AAS, 26 [1934], pp. 497-521). In ordine di precedenza i p. a. di numero partecipanti vengono subito dopo gli assessori e segretari di Congregazione, mentre è controverso se tale precedenza spetti anche ai p. a. *extra collegium* nei confronti dei prelati uditori della S. R. Rota. Tra i *munera* dei p. a. di numero partecipanti vengono ricordati: rogare gli atti più importanti della Sede Apostolica, eccezione fatta per il tempo in cui essa è vacante, e gli atti della presa di possesso dei nuovi cardinali nei loro titoli o diaconie. Quattro membri del Collegio debbono poi sempre prendere parte alle canonizzazioni, concili, concistori pubblici e semipubblici per stenderne gli atti che fanno pubblica fede anche se sottoscritti da uno solo. I p. a. di numero partecipanti laureati *in utroque iure* sono *ipso facto* prelati referendari della Segnatura Apostolica. Due di essi devono sottoscrivere (in luogo del soppresso Collegio degli abbreviatori *de parco maiore*) tutte le bolle della Cancelleria Apostolica. Spetta al loro decano pubblicare per la prima volta la bolla dell'Anno Santo. Durante il conclave spetta loro di custodire una delle Ruote. Quanto agli altri p. a. *extra collegium*, il *motu proprio* di Pio X *Inter multiplices curas* dispose che questi possono essere eletti conservatori degli Ordini regolari e di altri pii istituti, giudici sinodali ed infine commissari e giudici apostolici anche nelle cause beneficiali ed ecclesiastiche. Il p. a. deve prendere possesso del suo ufficio. I privilegi dei p. a. sono stabiliti nel citato *motu proprio* di Pio X e nella citata cost. di Pio XI, e ricalcano i privilegi spettanti agli altri prelati, emergendo per l'uso dei pontificali e dell'anello nelle sacre funzioni.

L'abito dei p. a. di numero partecipanti è quello prelatizio, di colore violaceo; per gli altri rimangono ferme le disposizioni del *motu proprio* di Pio X *Inter multiplices curas*. Per i p. a. titolari od onorari l'abito prelatizio deve essere di colore nero. Il *motu proprio* di Pio X stabilisce anche il rito delle Messe pontificali, i Vespri solenni e le altre funzioni pontificali dei p. a.

Bibl.: G. Andreucci, *De protonotariis apostolicis e numero partecipantium in curia Romana tractatus canonicus-theologicus*, Roma 1742; G. Marchesi Buonaccorsi, *Antichità ed eccellenza del p. a.*, Faenza 1751; G. Riganti, *De protonotariis apostolicis tam de numero partecipantium quam supranumerum*, Roma 1751; T. Ortolan, *Cour romaine*, in DThC, III, coll. 1965-68; B. Kurtscheid, *De quibusdam praelatis Romanae Curiae*, in *Apollinaris*, 8 (1935), pp. 64-71.
Guglielmo Felici

PROUDHON, Pierre-Joseph. - Pensatore politico ed economista francese, n. a Besançon il 15 genn. 1809, m. a Parigi il 19 dic. 1864. Di umile famiglia, dovette giovanissimo impiegarsi come tipografo. Superati nel 1838 gli esami di baccellierato, ottenne una pensione triennale dell'Accademia di Besançon; ebbe i primi contatti con Parigi, pubblicò i suoi primi lavori, poi tornò ad impiegarsi (1843) in una ditta di trasporti fluviali a Lione. Stabilitosi definitivamente a Parigi nel 1846, strinse relazioni con i circoli degli economisti e dei socialisti, vi conobbe Marx, Bakunin, Blanc.

Eletto rappresentante all'Assemblea nazionale nel 1848, volle tradurre i suoi programmi di riforma sociale in concrete proposte di moratoria generale dei debiti e di riduzione delle rendite; ma esse non ebbero seguito. Combatté decisamente la dittatura bonapartista: condannato, per certi suoi articoli, alla prigione, fuggì in Belgio; tornato in patria e riconosciuto, dovette scontarla. Uscito dal carcere, si illuse di convincere il nuovo Imperatore a porsi alla testa della rivoluzione sociale. Nel 1858, per il suo libro *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, venne di nuovo condannato; fuggito a Bruxelles, ebbe condonata la pena. Rientrò a Parigi alla fine del 1862.

Per la vastità e ricchezza dei suoi motivi, in cui confluiscono, con l'esperienza diretta di un complesso periodo storico, gli influssi delle più disparate correnti ideali, filtrati attraverso una cultura da autodidatta, il pensiero di P. è difficilmente inquadrabile in sistema. Pur inserendosi nella tradizione di Fourier, Saint-Simon, Cabet, pur mutuando da Hegel e dagli hegeliani di sinistra, attraverso i contatti con Marx e Bakunin, una impronta, alquanto estrinseca, di metodo dialettico, il suo

pensiero muove piuttosto da Rousseau, nel campo sociale, e dallo Smith, in quello economico. L'affrancamento dell'uomo dalla servitù e dalla disuguaglianza, teorizzato dal Rousseau sul piano politico e attuato dalla Rivoluzione Francese, deve, mediante la nuova scienza economica, estendersi al piano economico-sociale. Dopo la rivoluzione « politica » del cittadino, del borghese, è necessaria quella « economica », « sociale » del lavoratore. Criticato violentemente il caposaldo della società borghese, la proprietà (*Qu'est-ce que la propriété?*, Parigi 1840, ov'è il celebre grido : *La propriété, c'est le vol !*) egli analizzò con particolare crudezza le antinomie della struttura sociale del suo tempo (*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, ivi 1846) con una tendenza, tuttavia, a constatare queste antinomie, più che a tentar di risolverle. Da esse non si muove per una dialettica rivoluzionaria; il loro conflitto, al contrario, deve comporsi in un equilibrio di tensioni, equilibrio dinamico che è la « giustizia ». Nelle opere successive P. cercherà di dare un più preciso quadro della sua dottrina e di volgarizzarla in infiniti opuscoli e giornali. Nel campo economico propugna la restaurazione dello scambio diretto del lavoro con i beni, e, pertanto, l'abolizione della moneta e di tutto ciò che da essa deriva e si trasforma in capitale (« mutualismo »); nel campo sociale l'ordine nuovo deve costruirsi per libere trattative fra datori di lavoro e lavoratori organizzati, sulla base del principio di giustizia; la visuale s'allarga poi alla considerazione di fenomeni più ampi, come quello della guerra, di cui è accentuata la positività agli effetti del processo storico e sociale, e al problema dell'organizzazione internazionale, che vede strutturarsi, in armonia con le sue premesse, in una federazione di comunità democratiche, largamente decentrate all'interno.

Per P. la giustizia e l'eguaglianza economica son viste sempre in funzione soprattutto di libertà politica, e non soltanto di giustizia ed eguaglianza sociale : per questo sostanziale radicamento agli ideali classici della Rivoluzione (da cui derivano la difesa della piccola proprietà e la polemica contro ogni eccessiva inframmettenza statale) il suo poté essere definito un « socialisme pour les paysans » e poté apparire – ad un Marx ben più radicale – tipicamente « borghese ». Ma anche per questo egli influenza, attraverso lo scritto postumo su *La capacité politique des classes ouvrières* (1865) e l'« apostolato » soreliano, tutto un importante filone del sindacalismo e del pensiero politico francese. P. polemizzò con il cristianesimo tutta la sua vita : ne condannò il concetto di « carità » perché vi vide il tradimento della « giustizia », quello di « provvidenza » in quanto « mito » che poteva frenare ogni slancio rivoluzionario o riformatore; e, dichiarandone esaurita la funzione storica, intese a dare, ai valori che di esso riteneva « essenziali » un radicamento tutto terrestre. Per lui il cristianesimo si identificava con certi ambienti ecclesiastico-clericali della restaurazione e del secondo Impero : da ciò il gravissimo limite della sua critica e la sostanziale debolezza del suo tentativo di salvare, sul piano di un assoluto immanentismo morale anziché su quello di un cristianesimo recuperato nella sua autenticità, quei valori etici che tanto gli stavano a cuore. Tutte le sue opere furono poste all'Indice con decr. 22 genn. 1852.

BIBL.: opere : *Oeuvres complètes*, 33 voll., Parigi 1868-76 (nuova ed., ancora in corso, ivi 1924 sgg.); *Correspondance*, 14 voll., ivi 1874-75. Cf. inoltre D. Halévy, *P. d'après ses carnets inédits*, ivi 1944. Letteratura : in mancanza di una bibl. proudhoniana, necessaria per la complessità dell'opera sua e della sua fortuna, cf. J. Stammhammer, s. v. in *Bibl. d. Sozialismus u. Kommunismus*, 3 voll., Jena 1893-1900 ; Überweg, V, Berlino 1928, p. 70; H. P. Thieme, *Bibl. de la littér. franç. de 1800 à 1930*, II, Parigi 1933, pp. 533-37; S. Dreher - M. Rolli, *Bibl. de la littér. franç., 1930-39*, Ginevra-Lilla 1948, p. 337; G. A. De Brie, s. v. in *Bibliograph. philosophica, 1934-45*, I. Bruxelles 1950; E. Dolléans - M. Crozier, *Mouvement ouvrier et socialiste, chronol. et bibl. (1750-1918)*, Parigi 1950, p. 71. Principali « prese di posizione » su P.: C.-A. de Sainte-Beuve, *P.-J. P., sa vie et sa correspondance (1838-48)*, ivi 1872 (nuova ed., ivi 1947); K. Diehl, *P.-J. P., seine Lehre u. sein Leben*, 3 voll., Jena 1888-96,; A. Desjardins, *P.-J. P., sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, 2 voll., Parigi 1896; A. Mülberger, *P.-J. P., Leben u. Werke*, Stoccarda 1899; M. Augé - Laribé, A. Berthod, C. Bouglé etc., *P. et notre temps*, Parigi 1920; A. Cuvillier, *P.*, ivi 1937; A. Cornu, A. Cuvillier, etc., *A la lumière du marxisme*, II, 1, ivi 1937; G. Guy-Grand, *Pour connaître la pensée de P.*, ivi 1947; J. Bourgeat, *P. père du socialisme français*, ivi 1947; E. Dolléans, *P.*, 4ª ed., ivi 1948. Su particolari « temi » del pensiero di P.: Chen-Kui-Si, *La dialectique dans l'oeuvre de P.*, Parigi 1937; M. Amoudruz, *P. et l'Europe*, ivi 1945; H. De Lubac, *P. et le christianisme*, ivi 1945; P. Hauptmann, *Marx et P.*, ivi 1947.

Francesco Natale

PROUST, MARCEL. - Scrittore, n. a Parigi il 10 luglio 1871, m. ivi il 18 nov. 1922.

La sua vita si può riassumere nelle assidue visite ai più eleganti salotti parigini e nei lunghi anni di clausura, causata da una grave forma d'asma, fino alla morte, con le sole interruzioni di rapide escursioni notturne per le vie deserte, e nel lavoro assiduo di stesura della sua opera : *A la recherche du temps perdu*. Il primo volume della serie, *Du côté de chez Swann*, rifiutato da una prima casa editrice su consiglio di A. Gide, che doveva poi riconoscere il suo errore, fu coraggiosamente pubblicato da Grasset (1913); ma fu solo con il seguente, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, che il nome e la fama di P., sanciti dal premio « Goncourt » (1919), si sparsero in Francia e all'estero. La pubblicazione di questa cronaca-romanzo proseguì anno per anno, fiancheggiata dalla preparazione di raccolte di saggi e articoli (*Pastiches et mélanges*, 1919, e *Les plaisirs et les jours*, 1921), dando a P. il vanto di rinnovatore della prosa francese; si ebbero dunque : *Le côté de Guermantes* (1920); *Sodome et Gomorrhe* (1922); *La prisonnière* (1923); *Albertine disparue* (1925); *Le temps retrouvé* (1927). Più che di un « ciclo » di romanzi, si tratta in realtà di una lunga continua narrazione in cui il protagonista, seguendo il lento e mutevole flusso della coscienza, registra gli eventi della sua vita, dalla prima fanciullezza all'epoca in cui si ritira dal mondo per attendere esclusivamente alla creazione artistica. L'opera tramanda in grandi affreschi un'immagine della società francese fine secolo, della terza Repubblica, attraverso i suoi sfaldamenti e trasformazioni, fino alla prima guerra mondiale : ma per la prevalente attenzione del P. agli aspetti deteriori e moralmente censurabili e ripugnanti di quella società, l'immagine risulta prospetticamente deformata e offuscata. La lunga e minuta cronaca va ricondotta sempre al fuoco centrale del protagonista, nella cui interiorità sensibilissima e meditativa ogni evento esteriore acquista colore e peso definitivi. Lo stile personalissimo, che accoglie le più sottili sfumature della sensibilità e del pensiero critico – intesa la parola nel senso più lato – in periodi largamente architettati e ricchi di suggestioni sonore, fanno di P. il più cospicuo erede della tradizione simbolistica e post-romantica francese e inglese.

BIBL.: edizioni: *A la recherche du temps perdu*, 15 voll., ultima ed., Parigi 1948. Studi : ancora molto utile : L. Pierre-Quint, *La vie et l'oeuvre de M. P.*, ivi 1929; per notizie bibl. e una minuta analisi dell'opera : E. R. Curtius, *M. P.*, ivi 1928; B. Crémieux, *Du côté de chez P.*, ivi 1929; F. Casnati, *P.*, 2ª ed., Brescia 1944; H. Massis, *Le drame de M. P.*, Parigi 1937; importante per la critica del testo : A. Feuillerat, *Comment M. P. a composé son roman* (*Yale romanic studies*, 7), Nuova Haven 1934. Cf. inoltre : A. Maurois, *A la recherche de M. P.*, Parigi 1949.

Giulio De Angelis

PROVA, PATTO di. - Il contratto di lavoro presuppone nel lavoratore l'esistenza della capacità tecnica necessaria per le mansioni che deve esplicare. Per accertare preventivamente tale esistenza, e, più in generale, per assicurare il reciproco soddisfacimento tra le parti, può stipularsi un p. di p. (redatto in scritto, salvo diversa disposizione delle norme collettive), la cui natura giuridica è tra le più controverse in dottrina (contratto preliminare, condizione risolutiva di un contratto di lavoro o, all'opposto, sospensiva [*si placuerit*] o potestativa impropria, o patto addiettizio, o speciale rapporto di esperimento, o *emptio rei speratae*). Imprenditore e prestatore di lavoro sono rispettivamente tenuti a con-

sentire che si faccia, ed a fare l'esperimento che forma oggetto del patto.

Così disponendo, il nuovo codice civile (art. 2096) ha risolto una questione precedentemente controversa, nel senso che è sembrato più logico in relazione all'efficacia del vincolo contrattuale, e più equo in rapporto alla finalità della p.; dato che le parti hanno convenuto di procedere all'esperimento è giusto che siano tenute ad attuarlo, sotto pena in caso contrario di dover rispondere dei danni (la esecuzione in forma specifica non è infatti possibile in materia di lavoro). Durante il periodo di p. ciascuna delle parti può recedere dal contratto, senza obbligo di preavviso o di indennità; se però la p. è stabilita per un tempo minimo necessario, la facoltà di recesso non può esercitarsi prima della scadenza del termine. Compiuto il periodo di p., l'assunzione diviene definitiva e il servizio prestato si computa nell'anzianità del prestatore di lavoro. Non è stabilita nel codice la durata del periodo di p., durata che non sembra possa andare oltre un certo limite massimo, consentaneo al fine pratico della p. stessa; si potrebbe anche accedere alla tesi di una p. a tempo indeterminato, ma soltanto nel senso di una indeterminatezza iniziale, che non esclude la determinabilità successiva da fissarsi equamente dal giudice caso per caso. Altrimenti il p. di p. si presterebbe a facili elusioni della legislazione protettiva del lavoro, in specie riguardo alla risoluzione ed ai suoi effetti. Per gli impiegati, sono da ritenere sempre in vigore i termini massimi dell'apposita legge del 1924. Altre norme che deroghino alla legge soltanto in senso più favorevole al lavoratore, possono aversi nei contratti collettivi e negli usi, in particolare, ad es., per la cosiddetta « clausola di protesta » dei lavoratori dello spettacolo.

BIBL.: v. le trattazioni generali di diritto del lavoro. Inoltre: G. De Pascalis, *L'istituto dell' « assunzione in p. » nel contratto di lavoro secondo il nuovo codice*, in *Massimario di giurisprudenza corporativa*, 1943, p. 62; V. Cassì, *Il rapporto di lavoro in p.*, Milano 1950, e bibl. ivi cit. Ferruccio Pergolesi

PROVENCHER, JOSEPH-NORBERT. - Vescovo missionario, n. il 12 febbr. 1787 a Nicolet, nel Canadà inferiore, m. a St-Boniface il 7 giugno 1853. Ordinato sacerdote il 21 dic. 1811, passò i primi anni nei dintorni di Montréal. Nel 1818 gli fu affidato il ministero presso i coloni cattolici della Rivière-Rouge. Mons. Giuseppe Ottavio Plessis, vescovo di Québec, lo nominò vicario generale per il nord-ovest.

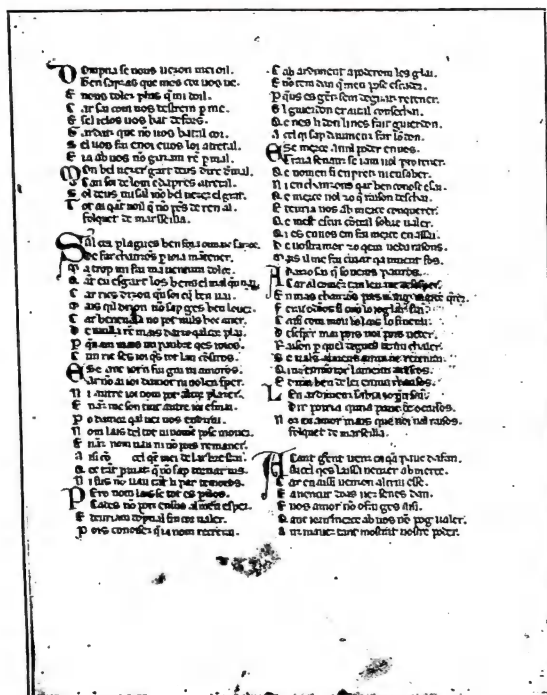
Il 1° nov. 1818 P. inaugurò la prima cappella per i coloni canadesi e tedeschi di St-Boniface. Nel medesimo anno, seguendo le istruzioni di mons. Plessis, aprì anche la prima scuola della regione. Il 1° febbr. 1820 fu creato vescovo titolare di Juliopolis e coadiutore per il nord-ovest canadese. Consacrato da mons. Plessis a Québec il 30 maggio 1822, tornò il 7 ag. 1822 a St-Boniface dove fino al 1840 non ebbe più di 3 sacerdoti. Lavorò non solo tra i coloni e meticci, ma iniziò pure la missione fra gli indiani; nel 1844 riuscì ad ottenere le « Suore grigie » per il vicariato. Per l'intervento di mons. Bourget di Montréal ottenne gli Oblati di Maria Immacolata per la missione del nord-ovest, dismembrata il 16 apr. 1844 dalla diocesi di Québec. Il 25 ag. 1845 i due primi oblati, il p. Pietro Aubert e il suddiacono Alessandro Taché, arrivarono a St-Boniface. Egli aprì la strada alla Chiesa cattolica nell'ovest e nel nord canadese.

BIBL.: A. Morice, *Dictionnaire historique des Canadiens et des Métis français de l'ouest*, Québec 1912, pp. 236-40; A. Morice, *Histoire de l'Eglise catholique dans l'ouest canadien* (1630-1905), I, Winnipeg 1912, pp. 121-369; D. Frémont, *Mgr P. et son temps*, Winnipeg 1935. Nicola Kowalsky

PROVENZALE, LINGUA e LETTERATURA. - Non v'è oggi, a propriamente parlare, una lingua p., ma soltanto un sistema di dialetti della Francia meridionale, distinto da quello dei dialetti francesi per un certo numero d'importanti caratteristiche, nel complesso più conservative. Esso comprende tutti i dialetti a mezzogiorno di un'ideale linea che, partendo a Occidente dall'estuario della Gironda, costeggia un tratto la Dordogna, s'alza ad arco intorno al Massiccio Centrale includendo Limosino ed Alvernia, scende poi al Rodano, lo taglia fra Vienne e Valenza, attraversa il Delfinato fino alla giuntura delle Alpi Cozie e Marittime, segue infine queste ultime, terminando al mare presso Monaco. Nel medioevo il dominio di tali dialetti era più esteso a nord, sin verso la Loira, comprendendo forse anche il pittavino; e su essi si elaborò, con caratteri di *koiné*, una lingua letteraria d'importanza non inferiore alle altre del nascente mondo neolatino. Dante la designò, dalla particella affermativa, come *lingua de oc*, per distinguerla dalle sorelle italiane, del *sì*, e francese, dell'*oil*; ma nell'uso s'è fissato, fin dal Duecento, il nome di p., a rigore improprio, riferendosi ad un'area linguistica assai più vasta della Provenza propriamente detta, più vasta anzi della stessa *Provincia* romana. A tale differenziazione linguistica del mezzogiorno dal settentrione della Francia contribuirono l'anteriore e più intensa romanizzazione, il diverso substrato prelatino (celtoligure al sud, gallico al nord), il diverso superstrato germanico (Visigoti, poi Burgundi nel sud, Franchi nel nord), infine tutte le condizioni storiche e geografiche che consentirono nel medioevo una notevole indipendenza al Ducato d'Aquitania e in genere a tutta la vita meridionale.

Il primo testo a noi giunto della letteratura p., in un manoscritto dell'abbazia di Fleury-sur-Loire, ora ad Orléans, è il frammento d'un poema didascalico-agiografico su Boezio, considerato come un martire del cristianesimo; tale poema, in lasse di decasillabi, dovette esser composto intorno alla metà del sec. XI da un Limosino che s'ispirò a una biografia latina e direttamente al *De consolatione philosophiae*. Di pochi decenni posteriore è un altro poema agiografico, il cui manoscritto, ora a Leida, ha la stessa provenienza del primo, benché il testo appartenga invece alla regione narbonese: la *Canzone di Santa Fede*, che narra, in lasse d'ottosillabi, la vita e il martirio della leggendaria Santa venerata ad Agen e a Conques, ispirandosi alle relazioni latine della sua passione e traslazione, ai miracoli che ne descrisse Bernardo d'Angers, in qualche parte anche al *De morte persecutorum* di Lattanzio. Ancora alla fine del sec. XI o alle soglie del XII si trovano alcune liriche sacre (un inno natalizio latino farcito di p., una preghiera alla Vergine, tutta provenzale, sullo schema di noti inni latini), in un manoscritto di S. Marziale di Limoges, ora a Parigi. Bastano questi elementi a dire il peso che nel sorgere della letteratura p., come delle altre neolatine, ebbero impulsi schiettamente religiosi.

Tradizioni di scuola, di cultura chiericale ebbero certo gran peso anche nel sorgere della lirica trobadorica, che della letteratura p. costituisce la parte maggiore e migliore. Non è caso che il monastero di S. Marziale a Limoges, una delle più operose fucine di poesia ritmica latina sin dal tempo dell'abate Odolrico (1025-40), si trovi nei domini di Guglielmo VII conte di Poitiers, IX duca d'Aquitania (1071-1126), il primo trovatore di cui siano pervenute a noi poesie, certo uno dei primi a praticare quest'arte, che dal *tropus* ecclesiastico ha tratto il nome, e dalla ritmica mediolatina dei tropari ed innari ripete moduli di versi e strutture strofiche. E proprio ai tempi di Guglielmo e nei suoi domini fu fondato dal predicatore Roberto d'Arbrissel (1101) quel monastero di Fontevrault il cui singolare ordinamento, ispirato alla glorificazione della Madre di Dio, attribuiva l'autorità su un convento misto non a un abate ma ad una badessa, non a una vergine ma ad una vedova: esaltazione mistica della donna da cui, secondo il Bezzola, Guglielmo avrebbe tratto spunto, riducendola ad intenzione profana, per quell'esaltazione della donna ch'è motivo centrale della poesia amorosa dei trovatori.

S'accetti o no tale ipotesi, è certo che fra l'amore profano dei trovatori e quello mistico d'un s. Bernardo o d'un

(fot. Enc. Catt.)

PROVENZALE, LINGUA E LETTERATURA - Poesie di « Folquet de Marseilla ». Cod. provenzale del sec. XIII (O) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 3208, f. 5r.

Guglielmo di St-Thierry vi sono punti di contatto non casuali. Ed è ormai assodato che, senza un riferimento continuo alla spiritualità cristiana e alla cultura mediolatina, tutta la poesia dei trovatori rimarrebbe incomprensibile. I tentativi d'illuminarne le origini richiamandosi a canti d'amore popolari, legati a vecchie tradizioni semipagane e indirettamente attestati da diffide e commonitorie delle autorità religiose (G. Paris), o risalendo direttamente a fonti classiche, soprattutto ovidiane (Schroetter), o cercando precedenti fuori del mondo neolatino, nella poesia arabo-andalusa dei sec. X e XI (Burdach, Ribera, Nykl, Menéndez Pidal), ove abbiano dimenticato o trascurato quel presupposto immanente, sono riusciti a prospettive false o unilaterali. A non tener presenti i modi dei testi sacri e della loro esegesi medievale, si rischia di non comprendere le strutture ellittiche e il tematismo sovrapersonale della poesia trobadorica, di lasciarsi sfuggire il significato intimo persino dei termini-chiave ricorrenti nel suo linguaggio. Non si comprenderà, p. es., un termine centrale come *joi*, trasfigurato da modificazione del sentimento a valore assoluto dello spirito, se non si ricordi l'uso tecnico di *gaudium* e *delectatio* nella filosofia agostiniana e nei mistici (Casella, Spitzer); sfuggirà il senso della coppia caratteristica *joi* e *joven*, se non ci si richiami al versetto dell'Introito: *ad Deum qui laetificat iuventutem meam* (Errante).

Ma nella poesia trobadorica, pur persistendo modi e forme della cultura religiosa, l'esperienza religiosa non è più esclusiva, né dominante. Da essa si vengono svincolando i valori d'una spiritualità e d'una letteratura laica ed aristocratica, in cui il rapporto fra amante ed amata è assimilato, oltre che alla devozione religiosa, anche al rapporto feudale tra vassallo e signore, e l'amore, anche dove non è crudamente sensuale e cerca di spiritualizzarsi attraverso una conclamata gratuità, anche dove è sentito ed esaltato come principio d'elevazione morale, persino di castità, è però sostanzialmente amore adultero, extramatrimoniale. Il riferimento all'eresia catara che questa concezione ha suggerito a qualche critico (Péladan, Rahn, De Rougemont) è però eccessivo. Il « ben celare », il designare la dama mediante pseudonimi (*senhals*), non sono precauzioni d'esoterismo ereticale, ma atteggiamenti di discrezione pratica, spesso puro pretesto per svincolare la lirica da una condizione di troppo immediato autobiografismo; e il *solatz* cui sospirano i trovatori è diletto mondano e letterario, che può essere idealizzato come crisma di cortesia, ma resta ben lontano dalle pretese sacramentali del *consolamentum* cataro.

Si tratta, in ultima analisi, d'un fatto di costume, ben comprensibile nell'ambiente dei ricchi castelli feudali, come lo sarà il cicisbeismo nei salotti settecenteschi; e sono un gioco di società « contrasti » e « partimenti » e « questioni » e « corti d'amore », con le loro sottigliezze casistiche. Senonché l'importanza dell'« amore cortese » trascende codesti aspetti pratici e contingenti, per assumere, nella storia della civiltà occidentale, il significato d'una scoperta. Non solo i rapporti sociali fra i sessi s'instaurano su un nuovo piano che, per certi aspetti (idee di « corteggiare », « cavaliere », ecc.) si prolunga fino ai giorni nostri; ma nell'esperienza amorosa si scopre un tono nuovo dello spirito, sconosciuto all'*eros* classico, un valore umano più intimo ed universale, per cui l'amore, questa « scoperta del sec. XII » (Seignobos), diventa il simbolo d'una civiltà. Fra l'istintività bruta del senso, realtà naturale mai sconfessata, e il rigorismo della legge morale e religiosa, sempre riconosciuta come superiore, si viene ritagliando un mondo del sentimento, rischioso nella sua ambiguità, sottilmente morbido nella sua squisitezza, aristocratico ed intellettualisticamente raffinato nelle sue estrinsecazioni, pressoché inesauribile come fonte di suggestione letteraria. Il teorico, si vorrebbe dire il Machiavelli, di codesta autonomia della vita sentimentale, regolata da un minuzioso galateo *iuxta propria principia*, fu Andrea Cappellano con il suo trattato *De Amore*, composto intorno al 1185 e condannato poi nel 1277 dal vescovo Stefano Tempier; ma egli non fece se non sistemare un complesso d'atteggiamenti che si possono cogliere allo stato nativo nella lirica trovatoresca, la quale appunto intorno a questo perno ideale trova la sua unità.

Non s'intenda d'altra parte quest'unità in senso troppo statico. Son lontani i tempi in cui a un Diez la poesia provenzale poteva sembrare uniforme come l'opera d'un solo autore. Tutta la critica recente tende a meglio individuare e definire, entro l'unità della tradizione, rappresentata, nei canzonieri a noi giunti, da ca. 2700 liriche d'oltre 400 autori, le singole personalità di questi e i vari modi e la varia validità della loro ispirazione. L'attenzione s'appunta sugli iniziatori, che creando la loro poesia hanno fondato una poetica; mentre monotonia, convenzionalismo, assenza di ispirazione, sono più facilmente difetto degli epigoni, i quali hanno versificato entro i limiti e sui modelli d'una tradizione già costituita. Si vede così come l'esaltazione della donna e dell'amore sentimentale s'affacci in Guglielmo IX accanto a vecchi e pur vivaci motivi di maliziosa satira antifemminile, e d'esuberante, talor grossolana sensualità (onde la definizione di « trovatore bifronte »). Si vede, di contro alla nascente scuola poetica cortese, di cui è additato il capo nella persona d'un vassallo di Guglielmo, Ebolo visconte di Ventadorn, levarsi con robuste invettive e sarcastiche parodie il canto sdegnoso di Marcabruno (testi databili: 1133-48), che riscatta l'umiltà della propria condizione sociale con la consapevolezza d'un'arte tesa, in un linguaggio difficoltoso, ad orgogliose prove formali, e con il senso quasi profetico della propria missione, onde i suoi sirventesi hanno accenti biblici a sferzare la corruzione dei costumi e ad esortare alla crociata contro gli infedeli di Spagna. Si sente il fascino di un'ispirazione sognante e sottilmente contraddittoria nel tema (che non è, come taluno credette, allegoria religiosa) dell'amore lontano, cantato da Giaufré Rudel, principe di Blaia (m. alla seconda Crociata). Si riconosce in Bernardo di Ventadorn (attività: 1158-80), il miglior rappresentante della scuola di Ebolo, la voce più limpida della poesia trobadorica, che s'effonde con spontanea musicalità in canti di tenerezza estatica e di soave nostalgia d'amore,

soleggiati d'immagini radiose e commossi da un'alacre prontezza d'intuizioni. Di fronte al suo *trobar leu*, cioè facile e leggiadro, quale praticarono anche l'elegante Pietro Roger e l'appassionata Beatrice contessa di Dia (la più notevole tra le diciassette poetesse che segnano la partecipazione femminile al movimento trobadorico), si colloca il *trobar clus*, oggi si direbbe ermetico, di Rambaldo d'Aurenga (1150-73), con la sua esasperata ricerca d'asperità lessicali, sorprese foniche e concettuali, nuove strutture, dominate con aristocratica sicurezza; e più tardi il *trobar ric* d'Arnaldo Daniello (1180-1210), fervido maestro di stile e di tecnica, vero « fabbro », più che cesellatore, d'ardue esperienze formali (si ricordi la « sestina ») che suscitarono l'ammirazione e l'imitazione di Dante e del Petrarca. Echi marcabruniani e cortesi s'intrecciano in Cercamondo e Bernardo Martín, e con più consapevole ansia di perfezione in Pier d'Alvernia (1158-80); *trobar clus* e *trobar leu* si succedono in Giraldo di Bornelh (1165-1200), che Dante salutò « poeta della rettitudine » e che fu veramente un sermoneggiatore sostenuto, ma non profondo, un moralista severo, ma non fino al ripudio dell'amore cortese, come Marcabruno. Accanto alle note amorose, satiriche, morali, altre ne suonano: p. es., in Bertrando del Born (1181-94) il gusto antiborghese delle armi e della prodezza, l'esaltazione spettacolare della guerra. Né manca la nota religiosa ad ispirare componimenti significativi, dal doloroso canto di penitenza che Guglielmo IX compose durante un'infermità, nel pensiero della morte, ai canti di crociata di Marcabruno e di Pier d'Alvernia, alla preghiera e professione di fede di quest'ultimo.

Negli anni a cavaliere fra i due secoli la poesia trobadorica è in pieno fiore. I nomi si fanno più numerosi, ma al tempo stesso meno significativi, attenuandosi e tenendo a livellarsi nella moda le note distintive. Pietro Vidal, tolosano (1180-1206), trova accenti felici in un brioso umorismo fantastico e sentimentale; Rambaldo di Vaqueiras (m. dopo il 1205) si compiace di variar toni e generi, dal giullaresco all'epicheggiante; Folchetto ostenta nella sua giovanile attività poetica (1180-95) qualità di cultura e di dottrina raziocinante, che lo porteranno più tardi al vescovato di Marsiglia (ma alcune poesie religiose già a lui attribuite sono probabilmente dell'omonimo Folchetto di Romans). E si ricordino ancora: Gaucelmo di Cabestanh, con i suoi accenti di malinconia; Arnaldo di Maruolh, con la sua grazia stanca e un po' prolissa; Rigaldo di Berbezieux, con le sue curiose comparazioni attinte ai *Bestiari*; Raimondo di Miraval, Gaulcemo Faidit, Peirol, il Monaco di Montaudon, ecc. S'approssima la decadenza, non causata, ma soltanto affrettata dalla guerra albigese, dalla manomissione regia dei grandi feudi, dal conseguente venir meno di quella vita elegante che aveva alimentato la poesia « cortese ». Nella seconda metà del secolo, la voce più notevole è quella che il tolosano Pietro Cardinal (1225-72) leva a gridare il proprio orrore per le violenze commesse contro la sua terra, la propria violenta reazione contro il prepotere politico ed economico del clero; egli non difende però l'eresia, e conserva anzi un sincero e profondo sentimento religioso: uno dei suoi canti migliori è rivolto alla Madonna. L'infervorarsi del culto mariano è del resto un carattere dell'epoca, e alla Vergine levarono canti anche altri trovatori, da Perdigon e Amerigo di Belenoi nella prima metà del secolo, a Folchetto di Lunel e Deodato di Pradas nella seconda. Un tentativo di conciliare l'ideale cortese con il nuovo afflato di religiosità è quello di Guglielmo di Montanhagol (1233-58), del quale si discute se, e fino a che punto, sia da considerare precursore degli stilnovisti.

Questo porta a considerare la diffusione conseguita nel frattempo dalla poesia trobadorica. Già all'inizio del sec. XII, da Rambaldo di Vaqueiras, Pietro Vidal, Amerigo di Peguilhan, fino ad Ugo di Saint-Circ, trovatori provenzali sbarcano a Genova, scendono in Piemonte, traversano la Lombardia fino alla Marca Trevigiana: i marchesi di Monferrato, i conti di Savoia, i Malaspina, gli Estens, Ezzelino da Romano, gareggiano nell'accoglierli ed onorarli. Altri numerosi, come già Marcabruno, valicano i Pirenei e visitano le corti d'Aragona e di Castiglia: qui visse a lungo quello che fu detto « l'ultimo dei trovatori »,

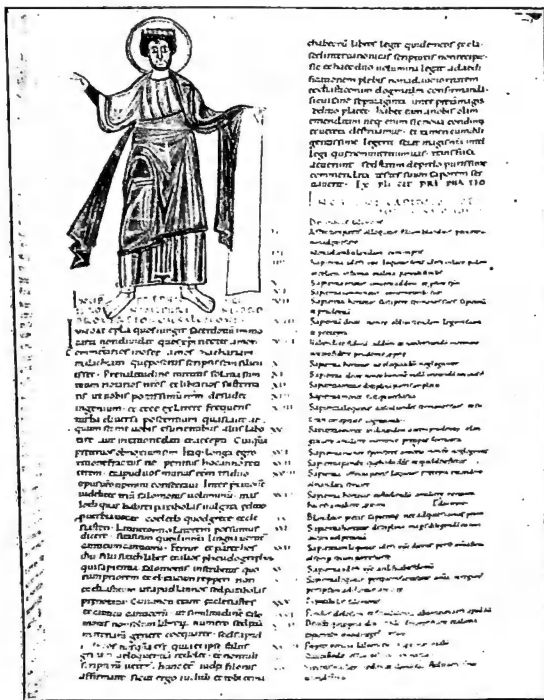
(*fot. Biblioteca Ambrosiana*)

PROVENZALE, LINGUA E LETTERATURA - Canzone di Guglielmo di Saint-Leidier con melodia. Codice provenzale del sec. XIV (G.) Milano, biblioteca Ambrosiana, cod. R. 71 Sup., f. 75r.

Giraldo Riquier (1254-82). A gara sorgono poeti catalani, i quali, da Guglielmo di Berguedan al suo omonimo di Cervera (detto Cerveri), adottano il p. come lingua letteraria; tra essi lo stesso sovrano Alfonso II (1162-96). Così nell'Italia settentrionale, dalla fine del sec. XII all'inizio del XIV, da Pier della Cavarana a Ferrarino da Ferrara, il p. è lingua della lirica cortese, e in p. scrivono con proprietà il bolognese Rambertino Buvalelli e il mantovano Sordello, i genovesi Lanfranco Cigala e Bonifacio Calvo come il veneziano Bartolomeo Zorzi, persino toscani come Dante da Maiano e Terramagnino da Pisa. In regioni geograficamente e linguisticamente più lontane, come Galizia, Sicilia, Germania, o dove già era una gloriosa tradizione letteraria, come nella Francia settentrionale, sorgono scuole poetiche le quali ripetono i modi provenzali nella lingua materna. La poesia dei trovatori si pone così come punto di partenza di tutta la lirica europea; e se oggi, dopo la scoperta delle *khargias* mozarabiche, con cui si risale fino alla metà del sec. XI, non si può più ripetere che quelli dei trovatori furono i primi versi lirici in una lingua neolatina, ben si può ripetere che il loro fu il primo movimento letterario in cui si esprime un'alta e complessa coscienza d'arte, un movimento decisivo alle radici di tutta la moderna poesia occidentale.

L'opera dei trovatori è notevole anche dal punto di vista musicale: le 264 melodie pervenute mostrano una tecnica strettamente legata a quella del canto gregoriano, con minori ampiezze ma con maggior quadratura di disegno, con più spiccata tendenza a consolidare il ritmo in periodi brevi e il senso tonale in modi più vicini agli attuali maggiore e minore.

Minore fu l'importanza della letteratura p. in altri campi. Si credette un tempo (Fauriel) alla primogenitura

(fot. Enc. Catt.)

PROVERBI, Libro dei - Prologo di s. Girolamo al libro dei P. seguito dall'indice dei capitoli dello stesso libro. La miniatura raffigura Salomone - Biblioteca Vaticana, cod. Pal. lat. 4, f. 70 r. (sec. IX).

meridionale anche nell'epica, ma i pochi poemi e noi giunti, fra cui spicca il lungo *Girart de Roussillon*, sono posteriori alla fioritura francese e da essa dipendenti (*Fierabras, Ronsasvals*, ecc.). Provenzale fu tuttavia il primo poema sulla Crociata d'Oriente, di cui resta un frammento rimaneggiato (*Chanso d'Antiocha*); e a poemi storici diedero origine nel sec. XIV la guerra albigese e quella di Navarra. La poesia romanzesca dà un notevole romanzo arturiano, il *Jaufré*, e soprattutto un delizioso romanzo cortese, la *Flamenca* (prima metà del sec. XIII); ma poco altro, e quel poco di scarso rilievo. La poesia didascalica è rappresentata da diversi *ensenhamens* e dal macchinoso *Breviari d'Amor* di Matfre Ermengau (m. nel 1322); la drammatica da alcuni misteri della fine del sec. XIII (*Esposalizi de nostra Dona Santa Maria*) o del XIV (*Passion* del ms. Didot; *Jeu de s. Agnès*). In prosa si hanno, nate per lo più da un'interpretazione fantasiosa di testi lirici, *vidas* e *razos*; cioè biografie e dichiarazioni aneddotiche, preposte in alcuni canzonieri alle poesie dei singoli trovatori; poi opere edificanti e didascaliche, vite di santi, sermoni, traduzioni di testi sacri : una produzione che, indipendentemente dal suo scarso valore intrinseco, conferma la compiutezza di funzioni letterarie per cui l'antico p. era veramente « lingua ». E di questa lingua si compilano anche grammatiche, le prime d'un idioma moderno : le *Razos de trobar* del catalano Raimondo Vidal, che sono anche un trattato di poetica, il *Donat proensal* d'un Ugo Faidit identificabile con Ugo di Saint-Circ, *faidit* cioè esule in Italia : opere dunque ad uso di stranieri.

Ma a partire dal sec. XIV, nella Provenza stessa la tradizione letteraria e linguistica richiede ormai d'essere sorretta artificialmente. Nel 1323 si fonda a Tolosa il *Consistori del gai saber*, e questa prima accademia moderna bandisce i « giuochi florali », annui concorsi poetici (vinti la prima volta da Joan de Castelnou, con un canto alla Vergine protettrice), e il suo cancelliere, Guglielmo Molinier, compone un largo trattato di grammatica e poetica, le *Leys d'amors*. Ma leggi e giuochi e concistoro non possono arrestare la decadenza, dovuta alle mutate condizioni storiche. Assai prima dell'Editto di Villers-Cotterets (1539) il francese s'è imposto in tutto il Mezzogiorno come lingua dell'alta società e della letteratura (si pensi a G. Phebus, A. De la Sale, C. Marot); mentre i dialetti, sempre più frammentati, si prestano solo a qualche opericciuola popolare, a qualche genere tradizionale come i *Noëls* recitati nell'ottava di Natale.

Non risollevano il p. dall'ambito dialettale tentativi di rinascita quali s'hanno alla fine del Cinquecento con il guascone Du Bartas, nel Seicento con il tolosano Pietro Goudelin (Goudoli), nel primo Ottocento con la scuola di Marsiglia e il parrucchiere-poeta Jasmin. Lo risolleva bensì il movimento fondato nel 1854 da sette giovani, fra i quali erano temperamenti schietti di poeti : Giuseppe Roumanillo, Teodoro Aubanel, Federico Mistral (v.); ma è una rinascita effimera. La lingua dei *félibres* (così questi poeti chiamarono se stessi, adottando l'oscuro termine con cui un canto popolare religioso designava i dottori che disputarono con Gesù) era il dialetto arlesiano trasformato da un sottile lavoro di selezione filologica e d'affinamento estetico; ma essa non giunse mai a vera completezza di funzioni letterarie, e la rapida evoluzione dello stesso arlesiano parlato, la resistenza di altri dialetti fortemente caratterizzati, la mutua incomprensibilità fra i meno vicini e il conseguente ormai abitudinario ricorso di tutti alla lingua ufficiale dello Stato, il francese, come lingua di conversazione e di cultura, fan sì che lo stesso capolavoro di Mistral, *Miréio*, non sia più accessibile oggi al popolo per cui fu scritto. Il felibrismo contemporaneo, sopravvissuto alla morte del Mistral e alle due guerre mondiali, è e resta letteratura dialettale.

BIBL.: lessici : F. Raynouard, *Lexique roman*, Parigi 1838-1844; E. Lévy, *Provenzal. Supplementwörterbuch*, Lipsia 1894-1924; id., *Petit dictionn. provençal-français*, 2ª ed., Heidelberg 1923; (moderno) F. Mistral, *Lou tresor dóu Félibrige*, Avignone 1878-86. Grammatiche : V. Crescini, *Man. d'avviamen. agli studi provenz.*, Milano 1926; E. Koschwitz, *Histor. Grammatik der Feliberspråche*, Greifswald 1894; J. Ronjat, *Grammaire istor. des parlers provençaux modernes*, Montpellier 1930-41. Storia letteraria : J. Anglade, *Hist. sommaire de la littér. méridion. au moyen âge*, Parigi 1921; A. Jeanroy, *La poésie lyrique des troubadours*, Tolosa-Parigi 1934; A. Viscardi, *Stor. delle letterature d'oc e d'oïl*, Milano 1952; tutte con indicaz. bibliogr. Molte e notevoli sono le antologie trobadoriche (Appel, Bartsch-Koschwitz, Lommatzsch, Hill-Bergin, Cavaliere, ecc.); la più recente : M. De Riquer, *La lirica de los trovadores*, I, Barcellona 1948. Per il felibrismo : E. Ripert, *Le Félibrige*, Parigi 1924. Repertori bibliogr. : A. Pillet-H. Carstens, *Bibliogr. der Troubadours*, Halle 1933; C. Brunel, *Bibliogr. des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Parigi 1935; P.-L. Berthaud, *Bibliogr. occitane 1919-1942*, ivi 1946. V. inoltre : U. Sesini, *Le melodie trobadoriche nel canzoniere provenzale della Bibl. Ambrosiana R. 71 Sup.*, Torino 1942. Aurelio Roncaglia

PROVERBI, LIBRO dei. - Terzo (dopo *Giobbe* e i *Salmi*) dei libri didattici del Vecchio Testamento, primo dei « sapienziali ». Ad esso si è ispirato, non di rado, l'*Ecclesiastico* (v.), benché ci siano tra i due libri assai notevoli differenze di forma e di contenuto.

Accanto al nome di *P.* (Παροιμίαι, *Proverbia*), si trova quello di *Parabole* (Παραβολαί, *Parabolae*), che rende più letteralmente il titolo preposto al libro nella sua redazione definitiva : *Mišlê* (*Šĕlōmōh*), *Parabolae* (*Salomonis*), nelle versioni latine (*Prov.* 1, 1). Nel Talmud è corrente il titolo abbreviato *Mišlê*, più raro *Sēpher ḥokhmāh*, a cui risponde il titolo di Σοφία, usato talora dai Padri (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 28, 14 : PG 20, 397; cf. ἡ πανάρετος σοφία in *I Clem.* 57, 3 : PG 1, 324), di *Sapientia Salomonis* (s. Cipriano, *Testimon.*, II, 14; III, 56 : PL 4, 768 [737]. 781 [791]).

Māšāl (v.), che è reso solo approssimativamente con « proverbio », significa similitudine, paragone, parabola, breve detto sentenzioso, che serve a inculcare una verità o un principio di ordine morale e pratico : è la parabola più propriamente detta (*Ez.* 17, 2; 24, 3), la similitudine e l'esempio, il detto di uso popolare (più precisamente proverbio : *I Reg.* 5, 12; *Iob* 13, 12; *Prov.* 1, 1.6; 10, 1; 25, 1; 26, 7.9), il motto spiritoso e sarcastico (*Ez.* 12, 22 sg; 18, 2 sg.; *Mi.* 2, 4; *Hab.* 2, 6), le parole di motteggio

e l'oggetto del medesimo (*Deut.* 28, 37; *I Reg.* 9, 7; *Ier.* 24, 9; *Ez.* 14, 8 ecc.). Nei *P.* il *māšāl* va dalle forme elementari di semplici massime (capp. 10-22, 25-29) ai curiosi proverbi numerali (6, 16-19; 30, 15-31), ai quadretti vivaci e alle pitture di caratteri (23, 29-35; 24, 30-34; cf. 6, 6-11; 26, 13-16, ecc.), alle immaginose presentazioni della sapienza e del suo contrario, la stoltezza, talora con il procedimento della personificazione (7, 6-27; 9, 1-6; 13-18). Anche la forma poetica varia: dal distico, quasi costante nelle due raccolte salomoniche, al tetrastico, frequente nelle altre, alla strofa di dieci e più versi nei capp. 1-9. Particolare rilievo merita il *māšāl* numerale, che raggruppa, per certe caratteristiche comuni, determinati oggetti, definendone il numero in due momenti: prima con un'unità in meno, poi con la cifra che effettivamente si voleva indicare, a cui segue l'enunciazione degli oggetti numerati: nel libro dei *P.* quasi costantemente quattro (30, 15 sg. 18 sg. 21 sgg. 24-28. 29 sgg.: sette, in 6, 16-19), con previa menzione di tre (si noti l'eccezione di 30, 24); ma negli altri libri, specialmente profetici, il numero completo è anche il due (*Iob* 40, 5; *Ps.* 62, 13), il cinque, qualche volta il sette (*Iob* 5, 19) e perfino l'otto (*Mi.* 5, 5) e il dieci (*Eccli.* 25, 7).

Il libro dei *P.* ha un'unità solo redazionale. Le varie collezioni si raggruppano intorno a due principali. Anche nell'interno delle singole collezioni è difficile o impossibile scoprire un'unità e una disposizione logica, succedendosi le sentenze alle sentenze senza nesso evidente.

Indizi più positivi della molteplicità delle collezioni sono, oltre la diversità dello stile e della dottrina, la ripetizione di sentenze molto simili, o addirittura identiche, i titoli conservati all'inizio delle singole raccolte. Dopo la diffusa introduzione dei capp. 1-9, viene ripetuto (10, 1) il titolo di 1, 1, perché a questo punto inizia la prima collezione salomonica (10, 1-22, 16). Seguono due minori collezioni (22, 17-24, 22; 24, 23-34) di «detti dei savi»: la prima viene introdotta (22, 17) senza titolo; ma lo presuppone la piccola introduzione di 24, 23. La seconda collezione salomonica (25-29) è opera degli «uomini di Ezechia re di Giuda» (25, 1). A questa fanno seguito i «detti di Agur figlio di Jāqeh di Maśśā'» (30, 1), che sembrano limitarsi a 30, 1-14, seguiti dai proverbi numerali (30, 15-33). Allo stesso modo i «detti di Lamuel, re di Maśśā'» (31, 1), si riducono a nove versetti (31, 1-9: fuggire le male femmine, corruttrici dei re, e l'abuso del vino), distinguendosi nettamente per la forma d'acrostico (ventidue distici, rispondenti alle lettere dell'alfabeto) il carme finale sulla donna virtuosa (31, 10-31): ritratto vigoroso della sposa e della madre di famiglia ideale.

I Padri e gli interpreti del medioevo attribuirono il libro dei *P.* tutto intero a Salomone, ingannati dal titolo di 1,1 e dalla traduzione erronea dei nomi di Agur (v.) e di Lamuel (v. in 31, 1), presi, non di rado, come pseudonimi o nomi simbolici di Salomone. L'unità d'autore non è più difesa. La diversità dell'ambiente storico e culturale si riflette in maniera troppo evidente nelle singole collezioni sopra elencate. Non c'è nessuna difficoltà seria contro l'origine salomonica del contenuto delle due collezioni 10, 1-22, 16 e 25-29. Per questo nucleo centrale tutto il libro poté venire denominato da Salomone come il *Salterio* da David. La lingua di queste due collezioni è del periodo migliore; la forma del *māšāl* è semplice ma efficace; frequenti gli accenni ad una monarchia che attraversa un periodo di splendore (16, 12-15; 20, 8.26.28), mentre non si allude mai a sciagure nazionali. Il contenuto di queste due collezioni può considerarsi come un saggio dei tremila «proverbi» detti da Salomone, secondo *I Reg.* 5, 12 (Volg. 4, 32). La seconda collezione fu fatta dagli «uomini di Ezechia» (25, 1); la prima può essere notevolmente anteriore, senza giungere all'età salomonica. È difficile determinare quando alle due collezioni salomoniche siano state unite le minori, e quando il libro abbia raggiunto la sua forma definitiva, con la lunga introduzione dei capp. 1-9, che hanno l'aspetto di un trattatello sulla natura e l'utilità della sapienza. Scendere, per quest'ultima parte, fino all'età ellenistica non sem-

(*fot. Enc. Catt.*)

PROVERBI, Libro dei - *Incipit* del libro dei P. o delle *Parabole* di Salomone. La miniatura rappresenta *il giudizio di Salomone*; nel tondo in basso Salomone giovane - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 2, f. 31 v (sec. XV).

bra giustificato: differente, infatti, è il modo di concepire la sapienza in confronto dei libri della *Sapienza* e dell'*Ecclesiastico*, influenzati, il primo soprattutto, dalla cultura greca.

I capp. 1-9, benché abbiano il carattere prevalente di una generica esortazione a seguire la sapienza, trattano pure della fuga delle compagnie malvage (1, 8-19; 2, 10-22), specialmente delle male femmine (5; 6, 20-35), dei riguardi doverosi verso il prossimo (3, 17-33), della prudenza nell'impegnarsi (6, 1-5), della fuga della pigrizia (6,6-11). Nota predominante è l'invito a seguire la sapienza (cap. 8), convitante alla propria mensa (9, 1-6), cui si contrappone il banchetto della follia (9, 13-18).

Vario e slegato è il contenuto delle due collezioni salomoniche, nelle quali si passa dall'affermazione che i figli, secondo che sono buoni o cattivi, formano la gioia o la tristezza dei loro genitori (10, 1), alla condanna delle ricchezze male acquistate e all'esaltazione della giustizia (10, 2 sg.), quindi alla stigmatizzazione della pigrizia (10, 4 sgg.) ecc. Anche dove c'è una certa unità di contenuto, come in 10, 11-21 (saggezza nel parlare), sono intercalate massime sulla ricchezza e sulla povertà, sull'uso diverso che il giusto e l'empio fanno dei propri guadagni (10, 15 sg.). Ogni aspetto della vita individuale, familiare e sociale vi viene considerato. Particolare rilievo ricevono la dignità e il compito del re, del quale si delinea il modello in 16, 10-15; 20, 26-21, 1. Cf. 25, 2-7; 29, 2-14.

Lo stesso carattere di massime e di consigli slegati gli uni dagli altri hanno le due collezioni di detti dei savi (22, 17-24, 22 e 24, 23-34), che trattano del modo di comportarsi con il prossimo, particolarmente povero e indifeso (22, 22-28; 24, 11-18), dello stare alla mensa (23, 1 sgg.), della docilità richiesta per una buona educazione (23, 12-28), e dànno una vivace pittura dell'ubriaco (23, 29-35) e del pigro (24, 30-34). Il re è concepito vicino a Dio nell'esortazione ai sudditi di non provocare la collera né dell'uno né dell'altro (24, 21 sg).

I detti di Agur (non individuabile) cominciano con

(*per cortesia del sen. G. Treccani*)

PROVERBI, Libro dei - *Incipit* del libro dei P. o delle *Parabole* di Salomone. Bibbia di Borso d'Este, eseguita tra il 1455 e il 1461, vol. I, f. 270 v. Modena, Biblioteca Estense.

una professione dell'inaccessibilità e trascendenza di Dio (30, 1-4) e della immutabilità della sua parola (30, 5 sg.). Agur ama l'aurea mediocrità, per cui non vuole né povertà né ricchezza, che espongono egualmente a pericoli morali, ma soltanto il necessario alla vita (30, 7 sgg.). Nei *měšālîm* numerali (30, 15-31) esalta egli pure il re (v. 29 sgg.). Lamuel (personalità ignota) traccia la figura di un buon principe (31, 2-9). Segue il quadro della donna virtuosa (31, 10-31).

Il libro dei *P.*, come altri sapienziali, offre notevoli analogie con la dottrina dogmatica e morale del Nuovo Testamento; per cui viene citato 25, 21 (*Rom.* 12, 20) a proposito di certi atti di cortesia da compiersi anche verso il nemico, del male del quale non si deve godere (24, 17 sg.). Una libera utilizzazione di 25, 6 sg. si ha in *Lc.* 14, 8 sgg. *Prov.* 20, 22 (cf. 24, 29) vieta di rendere male per male : superata la legge del taglione, si avvicina a quella della carità (cf. *Rom.* 12, 17; *I Thess.* 5, 15; *I Pt.* 3, 9). Il motivo del non ripagare il nemico con la sua moneta è la fiducia non nell'intervento di Dio vendicatore (*Deut.* 32, 35), ma nella protezione di lui.

Nella sua parte più recente e più dottrinale, il libro dei *P.* prelude lontanamente alla Rivelazione cristiana del mistero trinitario con la presentazione della sapienza come qualcosa di distinto da Dio creatore : 8, 22-31 ; cf. 1, 20; 9, 1-6 ecc. Bisogna riconoscere, tuttavia, che i *měšālîm* di contenuto direttamente dogmatico sono pochi. *P.* è un libro eminentemente pratico, per la condotta della vita. Ma alla base delle direttive pratiche stanno premesse o principi che toccano il fondamento stesso della religione. La morale di *P.* riposa sul timore di Dio (1, 7), ossia su un profondo sentimento della dipendenza da lui, unito ad una confidenza quasi filiale (3, 5-8).

P. presenta innegabili somiglianze con la letteratura sapienziale degli altri popoli dell'Oriente. In particolare, tra 22, 17-24, 20 e lo scritto dell'egiziano Amen-em-ope (v.) le somiglianze sono talmente numerose e precise da non potersi considerare fortuite. Teoricamente il problema potrebbe risolversi o per la dipendenza di *P.* dall'egiziano o di costui da *P.* o, finalmente, di ambedue da una fonte comune. La prima e la seconda soluzione hanno trovato meno patrocinatori della terza.

Per il testo dei *P.* il fatto più notevole è la diversità molto forte che corre tra il masoretico e i Settanta. Con il primo concordano sostanzialmente la *Pěšitta*, il Targum, le versioni greche di Aquila, Simmaco e Teodozione, la Volgata. La traduzione di s. Girolamo, molto affrettata (in tre giorni tradusse *Proverbi*, *Ecclesiaste* e *Cantico dei cantici* : cf. *Praef. in libros Salomonis* : PL 28, 1241), riproduce, in sostanza, un testo ebraico anteriore di poco all'epoca dei Masoreti. Con i Settanta coincidono le versioni copte, siro-esaplare e l'antica latina. La versione dei Settanta presenta caratteri di eccessiva libertà. Ci sono divergenze di senso (p. es., 13, 2.4 sgg. 9 sg.), testi tradotti due volte (14, 22; 22, 8 sg.; 25, 20) e numerose aggiunte (o si parafrasa il testo precedente o si esprime il medesimo concetto con qualche variazione nelle immagini); ma le aggiunte possono essere talvolta (cf. 11, 16; 27, 20 sg.) tracce di un testo ebraico più antico e migliore di quello masoretico. Le omissioni sono relativamente poche : 1, 16; 4, 5a. 7; 7, 25b; 8, 29ab. 32b. 33; 11, 4; 13,6; 15,31; 16, 1-3. 6-9; 17, 19b; 18, 8.23 sg.; 19, 1 sg.; 20, 14-19; 21, 5. 18b; 22,6; 23,23; 25, 9a. 19b. Trasposizioni si hanno sia d'intere sezioni (la prima parte delle parole di Agur, 30, 1-14, viene dopo 24, 22, ossia dopo la prima collezione dei detti dei saggi; la seconda parte delle parole di Agur, 30, 15-33, e le parole di Lamuel, 31, 1-9, dopo 24, 34, ossia dopo la seconda collezione delle parole dei saggi), sia di singoli *měšālîm*, specialmente della prima collezione salomonica (p. es. : 16, 7 dopo 15, 28; 20, 22 sgg. dopo 20, 9). La Volgata ha pochissime aggiunte in proprio, rispetto al testo masoretico e ai Settanta : p. es., 14, 21c. Invece un terzo delle addizioni dei Settanta sono comuni alla Volgata. Piuttosto che d'influsso dell'antica latina sul traduttore della Volgata, sembra trattarsi di posteriori interpolazioni. Il testo masoretico e la Volgata, purgata dalle interpolazioni, sono notevolmente più brevi dei Settanta e abbastanza d'accordo tra loro. Ambedue rappresentano un testo sinagogale, liberato, nei primi secoli dell'èra cristiana, dalle addizioni conservate nei Settanta.

BIBL.: i *P.* hanno avuto pochi commentatori nell'antichità cristiana, benché siano stati molto usati occasionalmente; più numerosi i commenti scritti nel medioevo e dal periodo del Rinascimento. Cf. H. Höpfl - A. Miller - A. Metzinger, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, 5a ed., Roma 1946, p. 324. Recenti cattolici : J. Knabenbauer, Parigi 1910; G. Mezzacasa, Torino 1921; H. Wiesmann, Bonn 1923; A. van der Heeren, Bruges 1935; G. Girotti (*La S. Bibbia*, comment. da M. Sales-G. Gi-

rotti, *Il V. T.*, 6), Torino 1938, pp. 5-124; H. Renard (*La Ste Bible* di L. Pirot - A. Clamer, 6), Parigi 1946, pp. 25-187; A. Vaccari (*La S. Bibbia... a cura del Pont. Ist. Bibl.*, 5, II), Firenze 1950, pp. 13-85. Recenti non cattolici: G. F. French, Londra 1909; C. Steuernagel, Tubinga 1923; W. O. E. Oesterley, Londra 1929; G. Kuhn (*Beiträge zur Wissenschaft vom Alt. u. Neuen Testament*, 57), Lipsia-Stoccarda 1931; B. Gemser, Tubinga 1937. Per le questioni di critica testuale e letteraria: G. Mezzacasa, *Il l. dei P. di Salomone. Studio crit. sulle aggiunte greco-alessandrine*, Roma 1913; A. Vaccari, *Salomon Proverbiorum auctor*, in *Verbum Domini*, 8 (1928), pp. 111-16; D. Gallucci, *Principio ed elementi essenziali della morale nel l. dei P.*, in *Scuola catt.*, 59 (1931, II), pp. 364-70; id., *Il timor di Dio nel l. dei P. ibid.*, 60 (1932, II), pp. 157-68; id., *Sapienza e follia, ibid.*,, pp. 36-47; D. Buzy, *Les maschals numériques de la sangsue et de l'almah* (*Prov. 30, 15-16. 18-20*), in *Rev. bibl.*, 42 (1933), pp. 5-13; A. Robert, *Les attaches littér. bibliques de Prov. I-IX*, in *Rev. bibl.*, 43 (1934), pp. 42-68, 172-204, 374-84; 44 (1935), pp. 344-65, 502-25; J. Schmidt, *Studien zur Stilistik der altestam. Spruchliteratur* (*Alttestam. Abhandl.*, 13, 1), Münster 1936; H. Duesberg, *Les scribes inspirés. Introd. aux livres sapientiaux de la Bible. Le livre des Proverbes*, Parigi 1938; P. van Imschoot, *Sagesse et esprit dans l'Ancien Test.*, in *Rev. bibl.*, 47 (1938), pp. 23-49; id., *De « proverbiis » sapientium*, in *Coll. Gandaven.*, 25 (1938), pp. 141-45; J. Schildenberger, *Die altlatein. Texte des Proverbien-Buches untersucht und textgeschichtl. eingegliedert. I. Die alte afrikanische Textgestalt*, Beuron 1941.

Teodorico da Castel San Pietro

PROVIDENCE, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Rhode Island (U.S.A.), suffraganea di Boston, copre oggi un territorio di 1085 migliaq. con una popolazione totale (censimento del 1950) di 791.896 ab., dei quali 435.865 sono cattolici.

I franco-canadesi immigrati nello Stato formano ancora oggi una parte importante della popolazione cattolica. Nella diocesi di P. sono 534 sacerdoti dei quali 173 religiosi di 11 diverse congregazioni, 136 parrocchie, 119 cappelle, 25 missioni, 40 congregazioni femminili con 1716 religiose, 2 seminari e scolasticati, 3 collegi, 3 ospedali. La diocesi di P. fu eretta il 17 febbr. 1872 per lo Stato di Rhode Island e la parte sud-est del Massachusetts. Questa parte divenne poi la diocesi di Fall River (14 marzo 1904). La città di P. fu anche la sede della diocesi di Hartford, eretta da Gregorio XVI il 28 nov. 1843, sino al 1847.

Le prime vestigia di cattolicesimo che si possono rintracciare risalgono al 1780, quando l'armata francese diretta da Rochambeau si accampò a Newport e a P.; si sa che vi erano cappellani con le forze armate. Poco dopo (febbr. 1783) l'Assemblea legislativa coloniale annullò la legge contro la religione cattolica romana. La rivoluzione di Guadalupe che seguì la Rivoluzione Francese causò l'immigrazione di un certo numero di famiglie francesi a Newport e a P. La prima Messa, celebrata in una chiesa fabbricata *ad hoc*, fu detta a P. nel nov. 1837.

BIBL.: A. Dowling, s. v. in *Cath. Enc.*, XII, pp. 509-10; *The Official Catholic Directory*, Nuova York 1950, pp. 478-84.

Gastone Carrière

(per cortesia dei Missionari di S. Carlo)

PROVIDENCE, DIOCESI di - Facciata della chiesa di S. Bartolomeo ufficiata dai Missionari di S. Carlo - Providence.

« PROVIDENTISSIMUS DEUS ». - Lettera enciclica di Leone XIII (18 nov. 1893) diretta a promuovere e disciplinare gli studi della S. Scrittura (*Acta Leonis XIII*, 13 [1893], pp. 326-64; *Acta Sanctae Sedis*, 26 [1893-94], pp. 269-92; *Enchiridion Biblicum*, Roma 1927, nn. 66-119).

Il prologo, presentata la Scrittura come fonte di rivelazione soprannaturale, dichiara che scopo della lettera è difendere il patrimonio di quella e incrementarne lo studio. La 1ª parte dimostra l'eccellenza della S. Scrittura e l'importanza del suo studio dall'uso che ne hanno fatto Cristo e gli Apostoli, dalla ricchezza dei suoi insegnamenti dogmatici e morali, dalle affermazioni e dalla prassi dei Padri e della Chiesa (*Ench. Bibl.*, nn. 66-84). La 2ª parte, indicate rapidamente le posizioni degli avversari della Bibbia, espone le norme da seguirsi nell'insegnamento di questa, a cominciare dalla preparazione dell'insegnante, del quale si tracciano i compiti, per l'introduzione e per l'esegesi. In questa prenderà come fondamento la Volgata, senza trascurare i testi originali e le altre versioni, e seguirà le regole d'interpretazione comunemente accettate: esame accurato delle parole in se stesse, del contesto e dei passi paralleli, con il sussidio di tutte le cognizioni, anche profane, che aiutano a comprendere il testo sacro (*ibid.*, nn. 85-92). Per intendere il senso, talora assai recondito, delle Scritture, l'esegeta non perda mai di vista il magistero della Chiesa, depositaria delle medesime e interprete autorizzata, l'analogia della fede e l'interpretazione dei Padri. Potrà l'interprete cattolico giovarsi anche degli studi degli eterodossi, ma tenendo presente che questi non possono giungere al midollo delle Scritture. La Bibbia va studiata in funzione della teologia, di cui deve essere l'anima. A sua volta, una soda formazione teologica e l'attaccamento al magistero della Chiesa renderanno l'interprete atto a difendere il patrimonio dei libri sacri (*ibid.*, nn. 93-102). Per assolvere più efficacemente questo compito difensivo, sia esso fornito della conoscenza delle lingue antiche, di quelle, particolarmente, in cui la Bibbia fu scritta, nonché di una sana critica, non dimenticando poi mai che la Bibbia, non avendo intendimenti scientifici, fa uso spesso di un linguaggio corrente e popolare, anche dove tocca, o sembra toccare, le scienze. Nessun contrasto può esserci tra le notizie date dalla Bibbia e quelle della storia profana bene accertate (*ibid.*, nn. 103-109). Canone supremo per la retta interpretazione e la difesa della Scrittura è il fatto della sua ispirazione divina e della conseguente immunità dall'errore (*ibid.*, nn. 110-12). Chiude l'enciclica un'esortazione (*ibid.*, nn. 113-19) a tutti i cattolici ad approfondire gli studi biblici o a cooperare, in qualche modo, al loro progresso. Li promuovano per primi i vescovi e tutto il clero si dedichi « a studiare le sacre lettere con sommo affetto di riverenza e di pietà » (*ibid.*, n. 119).

La *P. D.* ha segnato un deciso rifiorimento degli studi biblici tra i cattolici e una difesa contro l'incipiente crisi modernista. Superata questa per l'intervento energico del b. Pio X (encicl. *Pascendi*), Benedetto XV (v. SPIRITUS PARACLITUS) riprenderà e applicherà gli insegnamenti e preciserà alcuni punti

controversi dell'enciclica leoniana; alla quale, quarant'anni dopo (30 sett. 1943), si riallaccerà la *Divino afflante Spiritu* (v.) di Pio XII, per dare uno sguardo al cammino compiuto dall'esegesi cattolica dopo lo storico documento di Leone XIII e prendere posizione di fronte a nuovi problemi maturati nel frattempo.

BIBL.: tra i primi commenti alla *P. D.* : J. Brucker, *L'apologie biblique d'après l'encyclique P. D.*, in *Etudes*, 61 (1894), pp. 545-65; 62 (1894), pp. 619-41; J. B. Nisius, *Die Encicl. P. D. und die Inspiration*, in *Zeits. f. kath. Theologie*, 18 (1894), pp. 627-86; S. M. Brandi, *La questione biblica e l'encicl. P. D.. di S. S. Leone XIII*, Roma 1894; M.-J. Lagrange, *A propos de l'encycl. P.*, in *Revue biblique*, 4 (1895), pp. 48-64. In seguito i principi della *P. D.* sono stati esposti in tutti i manuali cattolici d'introduzione allo studio della Bibbia. Di recente, F. Asensio, *Los principios establecidos en la encicl. P. D.*, in *Estudios bíblicos*, 5 (1946), pp. 245-270. La *P. D.* è rievocata nei vari commenti alla *Divino afflante Spiritu*, tra i quali : A. Bea, « *Divino afflante Spiritu* ». *De recentissimis Pii PP. XII litteris encyclicis*, in *Biblica*, 24 (1943), pp. 313-322; J. Levie, *L'encyclique sur les études bibliques*, in *Nouvelle rev. théol.*, 68 (1946), pp. 648-70, 766-98, specialmente 648-61.

Teodorico da Castel San Pietro

PROVINCIA ECCLESIASTICA. - È l'unione di più diocesi – dette, in tal caso, comprovinciali o suffraganee – in un'unica circoscrizione territoriale, con a capo un arcivescovo o metropolita, che è di regola il vescovo della più importante di esse, detta per questo sede arcivescovile o metropolitana (v. METROPOLITA). *

PROVVIDENZA. - I. NOZIONE ED ESISTENZA. – Indica in generale il governo divino del mondo in quanto l'intelligenza divina abbraccia l'intero sviluppo degli esseri, sia nel suo complesso come nelle singole parti, e lo guida al proprio fine : la p. costituisce così il momento conclusivo della divina causalità dopo la creazione (v.) e la conservazione. La p. consiste propriamente in un atto di intelligenza in quanto prospetta il « piano di sviluppo » di una cosa che preesiste nella mente del Creatore. Sia il termine latino *providentia* come il greco πρόνοια considerano la p. come una « anticipazione » da parte della divina intelligenza del corso degli eventi secondo l'espressione di Proclo : πρόνοια... ἔση τὸ ὄνομα διὰ ὕπερ νοῦν ἐνέργειαν (*In Tim.*, 40 Bc, ed. C. Diehl, I, Lipsia 1903, p. 415, 21 sgg.). S. Tommaso perciò pone la p. come la parte principale della virtù della prudenza e la definisce *ratio ordinis rerum in finem* (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 22, a. 5), ch'egli accosta alla definizione tradizionale di Boezio: «Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae omnia disponit » (*De consol. philos.*, l. IV, prosa 6 : PL 63, 814). Stabilito dalla volontà il fine da conseguire, appartiene alla ragione mediante la prudenza determinare i mezzi opportuni per conseguirlo e in questo senso la p. è un attributo dell'intelletto divino, il quale però suppone la volontà del fine (*Sum. Theol.*, *loc. cit.*, ad 3).

L'esistenza della divina p. può rendersi evidente a tutti gli uomini, secondo i gradi di certezza che la riflessione filosofica e la fede cristiana ottengono sul mistero della divina operazione : questa certezza quindi si inizia con la conoscenza naturale a tutti accessibile e si compie con la fede e la riflessione teologica. Specialmente lo spettacolo del mirabile ordine dell'universo (5ª via) dimostra l'esistenza di un primo principio ordinatore, che guida ogni essere al proprio fine: perciò il finalismo immanente della natura, che senza conoscere arriva al fine, attesta la direzione di un principio superiore a questo finalismo (già riconosciuto fin dall'antichità nell'armonia d'insieme del macrocosmo e del microcosmo) è diventato oggi più evidente con i progressi dell'astrofisica sull'organizzazione del mondo siderale, della microfisica per le strutture del mondo subatomico e della microbiologia che ha, nel campo della fisiologia, della genetica e dell'embriologia, trovato le ultime individualità costitutive dell'organismo vivente. Non è possibile che questo imponente complesso di elementi e di forze, i quali convergono verso scopi particolari e globali ben definiti e costanti, si trovi nella materia in quanto tale e così essi si muovano e arrivino al termine senza la guida di una mente che li abbracci nelle singole parti e nell'insieme, e questa è precisamente la p. Il ricorso al « caso » (v.) nulla spiega, perché i fenomeni naturali non sono saltuari, ma costanti e costitutivi e tendono al conseguimento dell'*optimum* come osserva s. Tommaso (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 2, a. 3 : 5ª via) e ciò mostra operante nella natura l'ordine di un intelletto supremo, come già vide la perspicacia dei filosofi post-socratici, il quale « ... evidentibus indiciis et rationibus ostendit res naturales providentia regi » (*Prol. in lib. Iob*, ed. Parm., t. XIV, 1 col. a). È un errore pertanto attribuire al caso e al fato o alla necessità cieca il divenire della natura, come facevano non pochi presocratici ed in particolare Democrito ed Empedocle (cf. H. Diels, *Doxographi graeci*, 2ª ed., Berlino 1929, p. 321, a 14, sgg.).

L'esistenza della p. sembra invece dubbia nella storia degli eventi umani perché in essi, osserva ancora s. Tommaso, pare manchi ogni ordine in quanto non sempre ai buoni toccano i benefici né ai cattivi le disgrazie e neppure ai buoni sempre le disgrazie e ai cattivi i benefici in questa vita, ma indifferentemente ai buoni e ai cattivi toccano i beni e i mali : « Hoc est quod maxime corda hominum commoveat ad opinandum res humanas providentia divina non regi » (*loc. cit.*). Ma nulla è più deleterio della negazione della p., perché una volta tolta la divina p. vengono a mancare negli uomini il timore e la riverenza di Dio e con ciò si scatenano tutti i vizi : « Nihil enim est quod tantum revocet homines a malis et ad bona inducat quantum Dei timor et amor » (*Prol. in lib. Iob*, ed. cit., XIV, 1 col. b). L'unica difficoltà reale pertanto contro l'esistenza della p. è l'esistenza del male : ma essa non è tolta, né riferendo il male ad un principio per sé stante (dualismo gnostico e manicheo) e neppure riducendolo a momento necessario dello sviluppo del tutto (il « negativo » della dialettica hegeliana). L'unica soluzione del problema del male è quella della teologia (v. MALE).

La presenza della divina p. nella storia umana può essere suggerita anche da ciò che potrebbe chiamarsi il principio della incommensurabilità dell'atto politico con il suo esito effettivo nel rapporto che ogni uomo ha verso la società. Infatti chi detiene il potere politico e prende le proprie decisioni non domina per questo lo svolgersi degli eventi, che possono subire arresti improvvisi o fughe precipitose rompendo ogni logica immediata dei fatti e sventando la più accurata preparazione, come la più recente storia dell'Europa conferma. Ciò significa che il timone della storia umana non si trova nelle mani dell'uomo ma di un Principio assoluto, a cui va riferito comunque il bene che dal male può scaturire in simili crisi dell'umanità, secondo l'avvertimento di Kierkegaard : « È vero che la ingiustizia ha avuto spesso conseguenze felici : ma noi dobbiamo allora essere grati non a questo uomo o a quello stato ma alla P. » (*Diario*, trad. it., I, Brescia 1948, p. 10).

II. DOTTRINA CATTOLICA. – Afferma espressamente l'universalità della divina p. : « Universa quae condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter » (Conc. Vat., sess. III, cap. 1 : Denz-U, 1784).

La presenza attiva di Dio nel mondo e nel corso della storia è l'argomento di tutto l'insegnamento della S. Scrittura, che ha per tema la sollecitudine continua di Dio per l'uomo : già nella creazione Dio mostra un interesse del tutto speciale per l'uomo; subito dopo la caduta decide di salvarlo promettendo il Redentore. Così l'asse della storia umana è da Dio orientato nel senso di una « storia di salvezza » (*Heilsgeschichte*, O. Culmann) che si svolge per tappe successive : la scelta anzitutto del popolo eletto con Abramo, la guida di Mosè e l'azione ininterrotta dei Profeti, il compimento dell'Incarnazione del Verbo e della

istituzione della Chiesa fino alla fine del mondo. Perciò la S. Scrittura espone il contenuto concreto della divina p.: i libri storici esprimono la divina p. nel suo svolgersi temporale; i libri profetici ne contengono la presenza o l'annunzio anticipato; i libri sapienziali svolgono i motivi reconditi di consolazione ch'essa porta all'uomo e fra essi la *Sapienza* e il libro di Giobbe mostrano il valore che ha la sofferenza del giusto. L'azione divina è secondo la S. Scrittura il fattore principale della storia: « Non concesse il Signore neppure ai Santi di raccontare tutte le sue meraviglie... : perché il Signore sa ogni cosa e osserva i segni dei tempi, annunzia il passato e il futuro e rivela le tracce delle cose occulte » (*Eccli.* 42, 17-19). « Egli tutte le cose porta con il verbo della sua potenza » (*Hebr.* 1, 3). « In lui noi viviamo e ci muoviamo e siamo » (*Act.* 17, 28). Il problema perciò della p. si risolve nella presenza attiva di Dio nella natura e nella storia; essa è presenza ordinaria nella conservazione del cosmo e straordinaria mediante le profezie e i miracoli del Vecchio e del Nuovo Testamento, i quali sono i modi e i momenti dell'attuazione dell'unico piano di salvezza della umanità con la Redenzione in Gesù Cristo (cf. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, 2ª ed., Zurigo 1948, p. 59 sgg., 107 sgg.).

Quest'unità del piano divino di salvezza (*Heilsplan*) verso l'umanità decaduta risalta con perfetta continuità nei primi passi della Chiesa apostolica ed in particolare nei discorsi di s. Pietro, s. Stefano e di s. Paolo: l'ebraismo e il cristianesimo sono le due tappe uniche in cui si è attuata successivamente la divina « dispensazione » per la salvezza dell'uomo (cf. *Act.* 2, 15-36 [discorso di s. Pietro alla Pentecoste]; 7, 2-53 [discorso di s. Stefano ai farisei]; 13, 15-41 [discorso di s. Paolo ad Antiochia]). Questo svolgimento del piano divino di salvezza che costituisce la struttura intima della storia umana è detto da s. Paolo οἰκονομία (*Eph.* 1, 10; sull'uso del termine nel senso di p. divina in atto, cf. G. Kittel, *Theol. Wörterb. z. N. T.*, V, p. 154 sgg.).

Il nucleo centrale quindi della divina p. è indicato dalla Rivelazione in un fatto soprannaturale, che s. Paolo ha chiamato il « mistero di Cristo » in quanto il « piano di salvezza » non è altro che lo sviluppo storico nel Vecchio e nel Nuovo Testamento della « linea di salvezza come linea di Cristo » (*Heilslinie als Christuslinee*, in O. Cullmann, *op. cit.*, p. 92 sgg.).

È soprattutto il pensiero di s. Paolo: « In lui (Cristo) noi abbiamo la redenzione per mezzo del suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua Grazia, di cui fu largo a noi in ogni sapienza e prudenza, facendoci riconoscere il mistero della sua volontà ch'egli aveva in sé prestabilita per tradurla in atto nella pienezza dei tempi: è (il mistero) di raccogliere tutte le cose in Cristo, sia le celesti come le terrestri » (*Eph.* 1, 9-10; cf. *Col.* 1, 26 sgg.).

Ma se la divina p. si esercita come l'emanazione gratuita della divina liberalità, essa si attua tuttavia per gradi a seconda della natura delle cose a cui si applica. La teologia perciò distingue una p. generalissima o naturale, che si estende a tutte le nature, compresi gli esseri inanimati e privi di ragione, come difende s. Tommaso contro Mosè Maimonide (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 22, a. 2). Viene poi la p. speciale, che riguarda le creature razionali e più precisamente l'uomo ch'è il soggetto della « storia sacra » e della divina rivelazione (*ibid.*, 1ª, q. 22, a. 2, ad 5). Infine c'è la p. specialissima, ch'è il proposito della divina predestinazione che anzitutto riguarda l'umanità del Verbo Incarnato e poi gli eletti che trionferanno con Cristo nella beatitudine eterna con cui si chiuderà la storia dell'umanità: « Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum » (*ibid.*, 1ª, q. 22, a. 2, ad 4). In questi due ultimi sensi si parla anche di p. soprannaturale.

Deve tuttavia star saldo che la divina p. attinge immediatamente ogni essere nella propria singolarità individuale e riguarda ciascuno in modo immediato, poiché l'intelletto divino contiene la misura prima di ciascuna cosa fin nei minimi particolari (*ibid.*, *loc. cit.*, a. 3). Ma s. Tommaso aggiunge che la divina p. lascia intatta la natura propria delle cose stesse, sia in quanto nell'esecuzione del piano divino naturale e soprannaturale Iddio non toglie l'ordine della subordinazione ontologica delle cause, ma piuttosto se ne serve come strumento dell'esecuzione del piano divino, sia specialmente in quanto la creatura spirituale non trova da parte della p. alcun ostacolo all'esercizio della sua libertà; che anzi è compito proprio della divina p. stabilire non solo la realtà degli eventi ma anche il modo del loro accadere, necessario per le cause necessarie e libero per le libere (*ibid.*, *loc. cit.*, a. 4 ad 1). Il punto più arduo in questa materia è di precisare la natura del « concorso » della divina mozione sulle creature libere, e ciò vale tanto nell'àmbito della libertà naturale, quanto nell'ordine soprannaturale della Grazia e della predestinazione (v.): le soluzioni avanzate dalle varie scuole (la *delectatio victrix* agostiniana, la *praemotio physica* tomista, la *scientia media* molinista) dipendono dal diverso orientamento metafisico delle rispettive teologie e non possono intaccare il nucleo rivelato della divina p.

III. Cenno storico. – La nozione della divina p. segue il concetto che l'uomo con il progresso della cultura si è fatto di Dio: i termini stessi greci πρόνοια e θεός si rapportano all'atto del vedere. Si deve tuttavia dire che tanto la filosofia greca come la filosofia araba non giunsero che ad un concetto imperfetto della divina p. sia perché non si svincolarono del tutto dalla dottrina del « fato », sia soprattutto perché non considerarono l'esistenza dell'uomo nella prospettiva del « piano di salvezza » manifestato dalla divina Rivelazione. Ciò non toglie che si possa ammettere che gli stessi libri deuterocanonici, e in particolare la *Sapienza*, possano avere attinto al pensiero greco, come sembra provato per i libri dell'*Ecclesiaste* e della *Sapienza* (cf. P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, in *Alttestamentliche Abhandlungen*, I, IV, Münster 1908, p. 109 sgg.); si deve però aggiungere che il significato biblico della p. è ben più profondo di quello filosofico perché esso afferma a un tempo l'assoluta onnipotenza e indipendenza dell'azione di Dio e la piena libertà dell'uomo, due elementi essenziali al concetto di p. che il pensiero greco non riuscì mai a chiarire completamente.

Nell'antico pensiero greco, mancando ogni nozione della personalità di Dio, la p. non ha rilievo ed è identificata con la necessità (ἀνάγκη) e il fato (εἱμαρμένη) e la fortuna (τύχη) come fanno Parmenide e Democrito secondo la testimonianza di Aezio (H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., Berlino 1934, 28 A 32; I, 223, 21 sg.).

Fra i tragici, mentre Euripide sembra accentuare la ineluttabilità del fato per gli stessi dèi, Sofocle si mostra più liberale nel presentare l'intervento divino nelle vicende umane: è su quest'ammissione che si fonda la credenza antica nelle divine « epifanie » o interventi della divinità a favore dei mortali e nella pratica della « divinazione » (μαντική) che supponeva una divina ispirazione e quindi l'influsso diretto della divinità (cf. W. Nestle, *Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles*, Berlino-Lipsia 1933, pp. 56 e 106). Ma sembra che sia stato Platone il primo che ha affermato la distinzione fra gli « eventi che avvengono secondo p. » (εἰς πρόνοιαν) e quelli « secondo necessità » (H. Diels, *Doxographi graeci*, 2ª ed., Berlino 1929, p. 321,10). Platone infatti afferma che il mondo è, secondo ogni probabilità, davvero un animale vivente intelligente prodotto per opera della p. di Dio: il mondo è veramente concepito come un organismo che è tenuto unito dall'anima (ψυχὴν ἐν σώματι ξυνίστας τὸ πᾶν συνεκτεκταίνετο: *Tim.* 30 A. C.; ed. Stallbaum, Lipsia 1899, p. 509 b). A Platone si collegano gli sviluppi degli stoici e dei neoplatonici intorno al problema della p. Il pensiero di Aristotele sembra avere la sua espressione definitiva nel principio che Dio conosce unicamente se stesso; perché egli è potentissimo, pensiero del pensiero: αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ τὸ κράτιστον, νόησις νοήσεως νόησις (*Metaph.*, XII, 9, 1074 b 34): contro la tradizione della prima Patristica (Clemente Alessandrino, *Protrept.*, V, 66, 4: *Strom.*, II, 14 e 21; Origene, *Contra Celsum*, I,

21 e II, 27) e della stessa scuola aristotelica, secondo la quale Aristotele avrebbe negato a Dio la conoscenza (e quindi ogni p.) delle cose fuori di sé e certamente delle cose materiali perché indegne della sua dignità. S. Tommaso nel suo commento ne ha difeso invece la convenienza (*In XII Metaph.*, ed. Cathala, lect. II, nn. 2614-16) ed è stato seguito da Egidio Romano (cf. *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee 1944, p. 12) che attribuisce ad Averroè, ad Algazel e a Mosè Maimonide l'ammissione di una p. soltanto universale (*op. cit.*, pp. 22-40, 62 sgg.). La negazione esplicita della p. sui singolari si trova certamente in Epicuro il quale, contro Platone e gli stoici, attribuisce espressamente agli dèi la « non-p. » (ἀπρονοησία : cf. H. Usener, *Epicurea*, Lipsia 1887, p. 246 sgg.). La dottrina della p. era invece un caposaldo del pensiero stoico; come Platone, anche gli stoici e Poseidonio concepiscono il mondo come un organismo vivificato dall'*Anima mundi* e tutto pervaso dal λόγος σπερματικός della Ragione e p. di Giove cosicché il cosmo un vivente animato e razionale (Ζῷον ἔμψυχον καὶ λογικόν: Diog. Laerzio, VII, 139; ed. Cobet, Parigi 1929, p. 189, 8).

Fra gli stoici hanno trattato espressamente della p., fra gli altri, Crisippo, Seneca e Cicerone e il problema della p. è al centro della polemica fra stoici ed epicurei, i quali rimproverano a Platone (*Leg.*, 889 B 892 B), come al primo Aristotele (nel *Protrettico*) e agli stoici il principio che fa precedere la natura (φύσις) dall'arte (τέχνη) divina e concepisce Dio come artefice (τεχνίτης) del mondo. Nella scuola peripatetica, Alessandro di Afrodisia prende le difese del libero arbitrio contro il fatalismo della concezione stoica, nel *De fato* ove distingue : 1) gli atti che hanno la causa in se stessi, cioè la natura, 2) gli atti secondo ragione, 3) gli atti compiuti in vista di un fine, ove il fato è relegato unicamente nella sfera degli atti naturali; soltanto così si può salvare la libertà dell'atto umano (τὸ ἐφ' ἡμῖν).

Plutarco (v.), che polemizza aspramente in vari scritti contro gli epicurei, subordina il fato o necessità fisica alla p. (come già Platone : *Tim.*, 29 D), e questa svolge in tre ordini, 1) la prima è la volontà del Primo Dio su tutte le cose, 2) la seconda è quella dei secondi dèi nell'àmbito dei corpi celesti che producono gli effetti del mondo sensibile, 3) la terza è l'assistenza che prestano gli spiriti tutelari o δαίμονες all'uomo e alle sue istituzioni e intraprese di accordo con Poseidonio (cf. H. Diels, *Doxographi graeci*, ed. cit., p. 324 a 4). Il trattato di Plotino sulla p. (*Enn.*, III, 2-3) si avvicina di molto, secondo il Bréhier, al dogma cristiano (*Notice*, III, Parigi 1924, p. 21); sul problema della p. si hanno gli opuscoli di Proclo, *De providentia et fato et eo quod est in nobis*, e *De decem dubitationibus circa providentiam*, che sono stati conservati nella traduzione latina di Guglielmo de Moerbeke del sec. XIII (1ª ed. di V. Cousin, *Procli platonici opera*, I, Parigi 1820). Una sintesi della p. platonica e del fato stoico si trova nel *Commentario al Timeo* (capp. 147-25) di Calcidio ch'ebbe molta fama e influsso nell'alto medioevo.

Si può pertanto concludere che la concezione greca della p. non si liberò mai completamente dalla dipendenza della necessità, sia essa di natura e di ragione. Il giudeo Filone, in un trattato sulla p., di cui Eusebio ha conservato alcuni frammenti, benché insista come gli stoici sulla p. universale, non ha però negato quella particolare perché ammette, secondo la Bibbia, gli interventi miracolosi di Dio a favore degli uomini (cf. H. A. Wolfson, *Philo*, II, Cambridge, Mass., 1948, p. 292 sgg.). Il problema della p. ha attirato in modo particolare l'attenzione dei Padri della Chiesa per confutare gli errori più diffusi sulla natura di Dio, i quali facevano capo in varie forme alla comune radice del dualismo greco (manicheismo, gnosticismo, p. mediata, fatalismo...) e secondo il particolare indirizzo dottrinale alcuni di essi accettano, trasformandole nel clima cristiano, vaste suggestioni del pensiero greco (come s. Agostino, s. Basilio, lo Pseudo Dionigi dal neoplatonismo). I capisaldi della difesa che i Padri fanno della divina p. sono : l'assoluta onnipotenza di Dio, che si estende fino alle cose e persone singole, e l'intangibilità della libertà umana. Il *De Civitate Dei* di s. Agostino è l'opera più vasta e significativa della patristica sul problema della p. : vanno segnalate anche le sei vigorose orazioni di s. Giovanni Crisostomo sulla p. (PG 50, 749-74) e la trattazione di Boezio in *De cons. philos.* (4-5).

Nel pensiero moderno il problema della p. ha avuto speciale risultato in Leibniz, che ha scritto la *Theodicea* per difendere la divina p. contro tutte le varie forme di fatalismo. In Hegel si compie la risoluzione senza residui della p. teologica, fondata nella « fede » della divina assistenza, nella concezione della storia come sviluppo dello Spirito o Ragione assoluta « ch'è anch'esso fede nella p., soltanto in altra guisa », perché soltanto a questo modo si può eliminare il caso e attingere il vero (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung*, ed. I. Hoffmeister, Lipsia 1944, XV a, p. 122). Al contrario, con ben più alto intuito della presenza di Dio nella storia, il Vico (v.) concepì lo sviluppo graduale del genere umano mediante il principio della « eterogenità dei fini », che afferma l'infallibile direzione della divina p. la quale sa trarre dalle stesse passioni umane effetti benefici di umano incivilimento e progresso (cf. la conclusione della *Scienza Nuova*, specialmente §§ 1003-1009, ed. F. Niccolini, Bari 1928, p. 161 sgg.).

A questo modo il problema della p. costituisce il punto d'incontro conclusivo dei più ardui problemi della filosofia e della fede circa il senso e l'esito della natura e della vita dell'uomo.

BIBL.: sotto l'aspetto strettamente teologico : Fr. Diekamp, *Theol. dogm. manuale*, I, Parigi-Roma 1933, p. 251 sgg.; A. D'Alès, *P.*, in DFC, IV, coll. 433-74. Trattazione analitica : A. Lemonnyer, *La p. selon l'Ecriture*, in DThC, XIII, coll. 935-41; H. D. Simonin, *La p. selon les Pères grecs, ibid.*, col. 941-60; A. Rascol, *La p. selon st Augustin, ibid.*, coll. 961-84; R. Garrigou-Lagrange, *La p. selon la théologie, ibid.*, coll. 985-1023; W. T. Davison, s. v. in *Enc. of Religion and Ethics*, pp. 415-20; A. Lehmkuhl, *Die göttliche Vorsehung*, Colonia 1923, pp. 12-16; J. Ranft, *Der Vorsehungsbegriff*, Eichstätt 1928; L. Kalweit, *ibid.*, *Vorsehung*, in *Religion in Gesch. u. Gegenw.*, V, Tubinga 1931, coll. 1716-18; H. Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlino 1932; H. E. Hengstenberg, *Von der göttlichen Vorsehung*, Münster 1940. Sotto l'aspetto filosofico : G. Wunderle, *Grundzüge der Religionsphilos.*, 2ª ed., Paderborn 1924, pp. 177-87; A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1932, pp. 57 sgg., 102; W. Ch. Greene, *Moira, Fate Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass. 1944 (cap. 11, *Fare and Providence*, pp. 331-98); E. Frank, *Philosophical understanding and religious Truth*, Oxford 1935, p. 129 sgg.

Cornelio Fabro

PROVVISTA CANONICA. - È l'atto con il quale la competente autorità ecclesiastica concede a norma dei sacri canoni un ufficio ecclesiastico.

SOMMARIO : I. Nozione e cenni storici. - II. La p. c. nel diritto vigente. - III. Requisiti di validità. La libera collazione. - IV. Elezione, postulazione, presentazione. - V. La p. c. nei moderni concordati. Il diritto italiano.

I. NOZIONE E CENNI STORICI. – Nessun ufficio ecclesiastico può essere validamente ottenuto senza la p. c. Questo principio, espressamente consacrato nel CIC (can. 147) e che è completato dall'altra massima per cui al Sommo Pontefice spetta il diritto di riservarsi la collazione o conferimento dei benefici nella Chiesa universale (can. 1431), riassume la dottrina sempre strenuamente riaffermata dalla Chiesa attraverso secolari lotte contro le ingerenze esterne.

Il fondamento dogmatico e logico di tale dottrina, per cui la Chiesa afferma la propria esclusiva competenza nella nomina dei titolari degli uffici o benefici ecclesiastici, si fa poggiare sulla stessa natura della Chiesa, di società perfetta (cioè, secondo la terminologia pubblicistica moderna, di ordinamento originario), quindi sovrana nel proprio ordine, per l'esercizio delle attività relative al raggiungimento dei suoi fini. Da ciò consegue ovviamente la sua piena libertà e indipendenza nella nomina dei propri ministri. Le numerose eccezioni che ancora oggi nella pratica si vedono ammesse, con una più o meno grande ingerenza del potere laico nella nomina di parroci, canonici, vescovi, si spiegano dai canonisti non come una rinunzia al diritto della Chiesa, né come un trasferimento di esso all'autorità civile, ma solo come

una concessione dell'esercizio del diritto, sotto speciali condizioni, e subordinato sempre all'approvazione della Chiesa medesima. In proposito si è autorevolmente insegnato: « questa partecipazione del potere laico all'esercizio del diritto di nomina, qualunque sia la forma ed il motivo della concessione, è sempre un atto che promana dalla Chiesa e che ad essa necessariamente risale... ogni e qualunque diritto o privilegio che abbia avuto o possa avere lo Stato sulla materia suddetta, è una grazia, un favore, una benigna concessione della Chiesa. Bisogna però distinguere attentamente la vera concessione dalla semplice tolleranza, che si ha quando la S. Sede per qualsiasi giusto motivo non protesta contro lo Stato, il quale esercita in via di fatto un diritto o privilegio, che non ha ottenuto dalla competente autorità ecclesiastica » (Cappello). Perciò se storicamente fu possibile una positiva ingerenza laica, non solo nella scelta degli ecclesiastici, ma anche nella loro investitura, questo, secondo la dottrina canonica, è avvenuto sempre per abuso e non mai perché la primitiva costituzione della Chiesa lo comportasse.

Dal sec. VI al sec. XI l'investitura degli ecclesiastici da parte dei laici fu più o meno largamente praticata. Dopo i primi secoli, nei quali già gli imperatori romani cristiani esercitavano in materia una certa influenza, la stessa collaborazione fra la Chiesa e lo Stato veniva a favorire una qualche ingerenza di quest'ultimo nella provvista degli uffici della Chiesa. Specie in Francia, con i Merovingi e i Carolingi, lo Stato avocava a sé il diritto di nominare vescovi e abati, che d'altra parte esercitavano poteri civili come funzionari del Sovrano. Solo nel 1075 Gregorio VII, per tagliare alla radice i mali di questo sistema e principalmente la simonia (v.) esercitata su larga scala dall'imperatore Enrico IV (v.), con il traffico dei vescovati e delle abbazie, emanò il celebre decreto che interdiceva ai laici di conferire e agli ecclesiastici di ricevere qualsiasi investitura che non fosse fatta secondo i canoni. Ne originava la grande lotta delle investiture (v.) conclusa con il Concordato di Worms (v.). In quest'epoca Ivo di Chartres elaborava la nota dottrina (accolta poi in detto concordato da Callisto II) che separava nell'investitura la concessione della giurisdizione inerente all'ufficio dal conferimento dei beni temporali annessi al medesimo. Famosi contrasti in materia si ebbero ancora nei secoli successivi, fra l'altro con l'Inghilterra, composti poi concordatariamente. E sempre in questa forma o con indulti la Chiesa in seguito regolò l'ingerenza laica nelle provviste di benefici nei vari Stati, salvo dove l'ingerenza avveniva senza o contro la volontà della S. Sede, in attuazione dei vari sistemi di relazione fra Stato e Chiesa – gallicanesimo (v.), regalismo (v.), giuseppinismo ecc. – ispirati alle dottrine anticurialiste, sostenute da Marsilio da Padova (v.), L. Richer (v.), Febronio (G. N. Honthein [v.]), Van Espen (v.) ecc.

In pratica non è sempre facile distinguere dove termini la vera concessione e dove cominci la semplice tolleranza; dove la prima abbia realmente carattere spontaneo o giustificato da un accordo bilaterale, e dove debba cercarsene l'origine nella nebbiosa antichità di consuetudini più o meno abusive o in imposizioni più o meno aperte del potere civile. Certo è peraltro che la Chiesa ha sempre tenuto a mettere chiaramente in evidenza che, comunque possano i prìncipi o altri laici influire nella scelta e nella designazione dell'ecclesiastico, l'effettivo conferimento a questi della facoltà di esercitare la sua missione non può derivargli da altra potestà se non dalla sua. Così fu interpretato, fra l'altro, il diritto di nomina dei vescovi già spettante ai vari Stati, e in particolare a quello francese, come una semplice designazione: « rex Franciae unum *nobis* nominare, *et... per nos... provideri* » (Concordato 1516: A. Mercati, *Raccolta di conc. su materie eccles. tra la S. Sede e le autor. civili*, Roma 1919, p. 236).

II. La p. c. nel diritto vigente. – La dottrina della Chiesa che disciplina la p. c. è esposta nel CIC in due punti: nel lib. I (*De personis*), al tit. IV, capo 1, *De provvisione officiorum ecclesiasticorum* (cann. 147-82), e nel lib. III (*De rebus*), al tit. XXV, capo 3, *De beneficiorum collatione* (cann. 1431-47); obbedendo così al concetto moderno che distingue in linea di principio la nozione di ufficio ecclesiastico da quella di beneficio, potendovi essere, come vi sono, uffici non beneficiali. Il CIC ha voluto reagire, in questo modo, alla sistematica della dottrina precedente che tendeva a far coincidere la materia concernente gli uffici con quella dei benefici e in pratica le fondeva in un unico studio. Senonché, poiché di fatto il sostrato del beneficio è l'ufficio sacro, che anzi rispetto a quello ha ragione di causa e di fine (v. beneficio ecclesiastico), e d'altra parte non si dà in diritto canonico conferimento dell'ufficio beneficiale senza conferimento del beneficio ad esso unito, le norme sulla provvista dell'ufficio e del beneficio vengono a trovarsi in grandissima parte comuni e in ogni caso strettamente connesse ed unite, così da integrarsi e fondersi praticamente in una disciplina unitaria. I capisaldi del sistema risultante dalle norme in materia non si discostano dall'insegnamento tradizionale della Chiesa.

Già la dottrina *ante codicem*, definendo la provvista o provvisione « il complesso di quegli atti onde il beneficio (o l'ufficio) viene legittimamente conferito a persona capace di possederlo », vi distingueva tre atti o momenti che tuttora sono a base della disciplina vigente e così individuati: *a*) la scelta o determinazione della persona (*designatio personae*); *b*) il conferimento del titolo od ufficio con le facoltà e i diritti relativi (*collatio*; *institutio tituli collativa*); *c*) l'immissione nel possesso, ovvero investitura (*possessionis datio*, *investitura*).

Di queste tre fasi della p. c., la seconda (*collatio*) ne costituisce l'atto centrale, in quanto con essa si trasmette veramente il potere sacro, e si costituisce il titolare nel relativo grado della gerarchia di giurisdizione. La Chiesa pertanto lo riserva a sé come di sua assoluta competenza e non può riconoscerlo ad estranei o a laici, mentre può permettere che questi possano, con determinate condizioni, designare la persona da provvedere o darle il possesso del beneficio. La *collatio* corrisponde in sostanza alla missione canonica (v.) richiesta per l'assunzione nella gerarchia ecclesiastica (can. 109); senza di essa nessun valore si può attribuire alla designazione o imposizione della persona, né alla immissione o alla presa di possesso da chiunque compiuta, indipendentemente dalle pene canoniche sancite per chi conferisca o accetti illegittimamente (can. 2393-95). Chi andasse in possesso dell'ufficio senza la concessione della competente autorità ecclesiastica, sarebbe *intrusus*. L'*intrusio* poi, se avvenuta con la violenza, diventa *invasio*.

Qualora il Superiore ecclesiastico, insieme al conferimento, abbia anche la scelta della persona, si avrà una collazione « libera »; diversamente una collazione « necessaria », chiamata anche istituzione, conferma o ammissione, a seconda che il beneficio sia conferito su presentazione di un patrono (v. patronato, diritto di) o dietro scelta elettiva di un collegio.

Salvo il caso di collazione libera – in cui la persona è scelta dalla stessa autorità che procede alla p., e quindi la scelta stessa si considera solo una formalità introduttiva, che non conferisce, prima della collazione, alcun diritto alla persona designata –, i tre atti costituenti la p. del beneficio hanno efficacia diversa. Secondo la dottrina, la designazione della persona, se validamente fatta, attribuisce a questa un *ius ad rem* nei confronti del beneficio; la collazione conferisce invece un *ius in re*; mentre l'immissione in possesso non ha che importanza processuale. Ma si tratta di concetti su cui si controverte e che comunque rientrano nella più vasta questione circa la natura del diritto dell'ufficiale ecclesiastico sul beneficio (v.).

III. Requisiti di validità. La libera collazione. – Per la validità della p. c. si richiedono, con l'osservanza di determinate forme, requisiti di varia natura, sia obiettivi, sia di competenza dei soggetti attivi, sia di idoneità del provvisto. Una vecchia regola dettava: « *Beneficia ecclesiastica dignioribus, statim, gratis, singula*

singulis, saecularia saecularibus, regularia regularibus, sine diminutione et legitime conferantur ».

Nel diritto vigente, definitivamente sistemata la materia attraverso una complessa evoluzione storico-giuridica, si richiede: *a*) che l'ufficio da conferire sia vacante di diritto, a pena di invalidità della provvista. La promessa per prossima vacanza non ha valore giuridico (cann. 150-51). Si volle così eliminare ogni *turpem expectationem mortis alterius*, abolendosi le cosiddette aspettative anticamente assai diffuse; *b*) che non si confeiscano due uffici incompatibili. Sono considerati incompatibili non solo gli uffici che non si possano adempiere simultaneamente dallo stesso titolare, ma anche due benefici uno dei quali sia sufficiente all'onesto sostentamento del beneficiario (cann. 156, 1439). Anche qui la norma è volta ad evitare gli abusi prodotti nei secoli passati dal cumulo dei benefici; *c*) che non si impongano nuovi oneri al beneficio, salvo il diritto dell'ordinario di prelevare pensioni entro stretti limiti (cann. 1440, 1429). Sono rigorosamente condannate poi come simoniache le ritenute sui frutti (annate), o gli indennizzi o tributi stipulati nell'atto della p. c., a beneficio del collatore, del patrono o di altra persona (can. 1441); *d*) che la vacanza di un ufficio non duri oltre sei mesi, salvo altro termine speciale posto dalla legge (can. 155); *e*) che la p. di qualsiasi ufficio consti da atto scritto; *f-g-h*) che, se si tratta di beneficio, la p. sia di per sé perpetua; che nessuno conferisca un beneficio a se stesso; che il provvisto accetti il conferimento (cann. 1436-38); che infine i benefici secolari siano conferiti ai soli chierici secolari, e quelli religiosi ai religiosi (can. 1442).

Oltre ai requisiti obiettivi sin qui esaminati, altri è necessario ricorrano sia da parte dell'autorità che deve provvedere alla p. c. (soggetto attivo), sia dell'investendo. Tra questi ultimi sono anzitutto lo stato clericale e il sacerdozio, richiesto in particolare per tutti gli uffici che importino una cura delle anime. Occorre pure avere raggiunta l'età minima richiesta pei vari uffici (così 30 anni per il vescovo, vicario generale o capitolare, ecc., 35 per il maestro dei novizi di una religione, 40 per il supremo Superiore di una religione, per il confessore di religiose, ecc.); possedere la scienza necessaria a ricoprire l'ufficio stesso, essere probo, di vita onesta, pietà, prudenza, ecc. e non essere ostacolato da impedimenti derivanti sia da incapacità generica (assenza dell'uso di ragione, ecc.), sia da infamia (v.), censura o irregolarità.

Quanto ai soggetti attivi della p. c., posto il principio che questa per sua natura è di spettanza dell'autorità ecclesiastica, a cui è in ogni caso riservata la *collazione* dell'ufficio, anche quando essa sia preceduta da una designazione da parte di terzi, si distingue tra collatori *ordinari* e *straordinari*. I primi sono i prelati forniti di giurisdizione ordinaria cui spetta *ex iure* la collazione degli uffici o benefici: tali sono il Papa nella provvista di tutti i benefici maggiori e gli Ordinari in quella dei benefici minori del proprio territorio. Tutti gli altri sono collatori straordinari, p. es., il metropolita o altro prelato che provveda per diritto devolutivo, in caso di negligenza, colpa o delitto nel corso di una provvisione ordinaria. Regola generale è che tutti gli uffici siano di libera collazione; in questo senso vi è sempre una presunzione *iuris tantum*.

Il Papa, in forza della sua suprema potestà giurisdizionale, ha il diritto di conferire tutti gli uffici della Chiesa; però in particolare gli spetta la libera collazione dei cardinalati e degli uffici vescovili, oltre quella delle altre dignità ed uffici minori per cui si sia riservato espressamente il diritto di provvedere. Ai vescovi compete di conferire liberamente tutti gli uffici minori della diocesi, compresi i canonicati, salvo i benefici gravati da un diritto di patronato. Manca invece ogni potestà di collazione ai parroci, i cui coadiutori devono essere scelti dal vescovo.

IV. Elezione, postulazione, presentazione. – Oltre alla libera collazione, le altre forme della p. c. sono:

1. l'*elezione*, che è la chiamata di una persona idonea ad un ufficio vacante, fatta da un collegio di persone a ciò competente. Tale è la forma di p. del massimo ufficio della Chiesa, il pontificato.

Le regole per gli altri casi di elezione ammessi, sono invece dettate dal CIC particolareggiatamente (cann. 160-78). Con l'accettazione dell'elezione, l'eletto acquista il diritto all'ufficio, ma deve chiedere entro otto giorni la conferma al Superiore (vescovo o S. Sede, can. 175).

2. La *postulazione*, che si ha quando un collegio elegge un candidato mancante di qualche requisito o avente qualche impedimento dispensabile e richieda (*postuli*) il Superiore competente a dare la conferma di volerlo ugualmente accettare. È insomma una domanda di grazia, sussidiaria all'elezione (cann. 179-82).

3. La *presentazione*, che si ha nell'esercizio del giuspatronato, del privilegio di nomina concesso in concordati o altrimenti, e in altri casi speciali (cann. 471 § 2, 525). Quanto al caso di patronato, v. la voce relativa. Per le presentazioni non di vero patronato, in base a concordato o altro atto (tali le nomine regie o statali) valgono le modalità desumibili dal tenore dell'indulto (can. 1471). Le presentazioni o elezioni popolari, ancora vigenti in qualche luogo, sono tollerate solo nel caso che la scelta o presentazione avvenga fra tre candidati proposti dal vescovo (can. 1452). In ogni caso il candidato presentato legittimamente, e accettato, deve avere l'*istituzione canonica* necessaria per occupare l'ufficio, a dare la quale è competente la stessa autorità ecclesiastica cui spetta la provvista.

L'ultimo atto della p., la immissione in possesso (v.), non è necessaria per perfezionare la p. medesima, avendo già il titolare il *plenum ius in re* per effetto della collazione. Esso ha però valore essenzialmente per fissare un termine *a quo* per l'esercizio effettivo dei diritti che spettano all'investito; in particolare per il possesso dei redditi temporali annessi all'ufficio e per la decorrenza dei termini di prescrizione (tre anni di possesso di buona fede) a favore del chierico, ove il suo titolo presentasse dei vizi (can. 1446).

V. La p. c. nei moderni concordati. Il diritto italiano. – La partecipazione degli Stati e dei laici in genere alla p. c., di cui si è visto sopra entro quali limiti possa essere ammessa dal diritto canonico, dopo essere stata subita od accolta dalla Chiesa attraverso secolari lotte, ai nostri tempi è normalmente regolata con patti concordatari che almeno in parte abolirono i vecchi istituti, attraverso i quali i regimi giurisdizionalisti avevano più o meno forzatamente imposto la loro ingerenza. Il contenuto di tale ingerenza, sia indebita sia ammessa dalla S. Sede, praticamente può ridursi a due manifestazioni opposte, che vennero indicate rispettivamente come *diritto di nomina* e *diritto di esclusiva*. Il primo investe la scelta della persona in modo positivo, mediante la designazione, o presentazione, di un candidato idoneo, affinché la Chiesa gli conceda l'istituzione canonica; il secondo in modo negativo, sotto la forma di un *veto*, escludente una persona meno grata, in modo da costituire per questa una incapacità a ricoprire l'ufficio o il beneficio. Di quest'ultima forma fu massima espressione l'ora soppresso e condannato veto (v.) per l'elezione del Pontefice. Le antiche forme di regio assenso, *exequatur* (v.), *placet*, ecc., sostanzialmente non erano in fondo che manifestazioni della seconda forma, però esercitata dopo la provvista, e perciò non ammesse dalla Chiesa, che invece talora l'accetta, come con il Concordato italiano, in forma preventiva.

Rinviando alle trattazioni sui diversi Stati per le notizie storiche o di diritto positivo in materia, basterà qui dare i lineamenti principali del sistema vigente in Italia. Conviene ricordare anzitutto come nel diritto preconcordatario lo Stato, pur non considerando in alcun modo i ministri del culto come suoi funzionari, si era riservato nelle forme dell'*exequatur* e del *placet* un potere sostanziale di approvazione sulla nomina dei titolari dei benefici ecclesiastici; si disinteressava invece della nomina dei titolari di uffici ecclesiastici non beneficiari anche importantissimi (p. es., il vicario generale). Questo, in base al concetto che il patrimonio ecclesiastico fosse in certo senso patrimonio della nazione, e che pertanto, lasciando libera la Chiesa di conferire i suoi uffici, si dovesse limitare tale libertà allorché i titolari di questi uffici dovessero essere ad un tempo gli amministratori di parte del patrimonio ecclesiastico.

Anche in base al Concordato dell'11 febbr. 1929 lo Stato italiano, mentre rinuncia a qualsiasi ingerenza sopra tutto quanto è attività della Chiesa in materia puramente spirituale, si riserva invece un certo potere di controllo su quella ch'è la sua vita patrimoniale. Perciò continua ancora a prendere in particolare considerazione tra gli ecclesiastici soltanto i titolari dei benefici. Per costoro solamente il Concordato stabilisce la regola (non applicabile a Roma e sedi suburbicarie) che essi debbano essere cittadini italiani (art. 22), e soltanto della nomina di essi si preoccupa. Infatti per l'art. 25 la nomina degli investiti dei benefici maggiori e minori e di chi rappresenta temporaneamente la sede o il beneficio vacante ha effetto dalla data della p. ecclesiastica, che sarà ufficialmente partecipata al Governo. Invece, ora come per l'innanzi, le autorità statali non debbono ricevere comunicazione di alcuna nomina ad uffici ecclesiastici, cui non sia unita l'amministrazione di un beneficio.

Però mentre per gli investiti di benefici in genere si tratta semplicemente di conoscenza della nomina senza che lo Stato abbia diritto di interloquire in materia, tale diritto invece gli è riconosciuto per i titolari dei benefici che importano un reale potere di direzione spirituale sui fedeli, e cioè vescovi e parroci. Il *placet* e l'*exequatur*, già mantenuti dalla Legge delle guarentigie per tali nomine, sono aboliti; in loro vece è stabilito (Concordato, artt. 19, 21, 24) che i beneficiati suddetti sono nominati esclusivamente dalle autorità ecclesiastiche competenti secondo il diritto della Chiesa (la S. Sede per i vescovi; i vescovi, di regola, per i parroci) senza che allo Stato competa alcun diritto di proposta, richiedendosi però, oltre al requisito della cittadinanza italiana, comune a tutti i beneficiati, quello che essi parlino la lingua italiana (*ibid.*, art. 22). Fermi detti requisiti, per addivenire alla nomina, la Chiesa deve inoltre (eccetto sempre Roma e sedi suburbicarie) procedere con le seguenti modalità: prima di procedere alla nomina di un arcivescovo o di un vescovo diocesano o di un coadiutore *cum iure successionis*, la S. Sede comunicherà il nome della persona prescelta al Governo italiano per assicurarsi che il medesimo non abbia ragioni di carattere politico da sollevare contro la nomina. Le pratiche relative si svolgeranno con la maggiore possibile sollecitudine e con ogni riservatezza, in modo che sia mantenuto il segreto sulla persona prescelta, finché non avvenga la nomina della medesima (*ibid.*, art. 19). Per la nomina degli investiti dei benefici parrocchiali è disposto invece semplicemente che esse sono dalla autorità ecclesiastica competente comunicate riservatamente al Governo italiano e non possono aver corso prima che siano passati trenta giorni dalla comunicazione. In questo termine il Governo italiano, ove gravi ragioni si oppongano alla nomina, può manifestarle riservatamente all'autorità ecclesiastica, la quale, permanendo il dissenso, deferirà il caso alla S. Sede. È da rilevare che mentre per i vescovi è specificato che al Governo non è dato sollevare obiezioni che non siano di ordine politico, allorché si tratta della nomina di parroci sono ammesse obiezioni per *gravi ragioni* di qualsiasi genere. Una volta seguita la nomina di un vescovo, lo Stato non possiede più, a termini del Concordato, alcun diritto di proporre misure contro di lui. Per i parroci invece, sopraggiungendo gravi ragioni che rendano dannosa la permanenza di un ecclesiastico in un determinato beneficio parrocchiale, il Governo italiano comunicherà tali ragioni all'Ordinario, che d'accordo con il Governo prenderà, entro tre mesi, le misure appropriate. In caso di divergenza tra l'Ordinario ed il Governo, la S. Sede affiderà la soluzione della questione a due ecclesiastici di sua scelta, i quali d'accordo con due delegati del Governo italiano prenderanno una decisione definitiva (*ibid.*, art. 21). Anche qui il Concordato accenna genericamente a gravi ragioni, senza limitarle solo a quelle di indole politica.

In armonia con le direttive ispiratrici delle norme suddette, per cui lo Stato riconosce piena libertà alla Chiesa sulla p. degli uffici ecclesiastici – salva la preventiva comunicazione, per le sue eventuali obiezioni, per le nomine dei parroci, vescovi ed arcivescovi –, lo Stato rinunziava inoltre nel Concordato al regio patronato sui benefici maggiori e minori e ad ogni privilegio relativo alle nomine e provviste di benefici relative al clero palatino (*ibid.*, artt. 25, 29).

BIBL.: E. Friedberg, *De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio*, Lipsia 1861; E. Hoffmann, *Die Lehre vom «titulus» und «modus provisionis»*, Vienna 1873; P. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, Berlino 1878; J. Hergenröther, *Über die kirchenrechtl. Begriffe der Nomination*, in *Arch. für kath. Kirchenr.* 31 (1878), p. 193 sgg.; F. Cavagnis, *Instit. iur. publ. eccles.*, Roma 1882; F. Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta delle investiture sino alla morte di Lod. il Bavaro*, Firenze 1882; C. Tarquini, *Jur. publ. eccles. instit.*, Roma 1889; F. Ruffini, *Lineam. stor. delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa in Italia*, Torino 1891; A. Galante, *Il beneficio eccles.*, Milano 1891; A. Giobbio, *Lez. di diplomazia eccles.*, Roma 1901; A. Scharnagl, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und Literatur des Investiturstreites*, Stoccarda 1908; F. M. Cappello, *I diritti o privilegi tollerati o concessi dalla S. Sede ai governi civili*, in *Civ. Catt.*, 1920, I, p. 338 sgg.; A. Ottaviani, *Institut. iuris publ. eccles.*, I, Roma 1925; M. Petroncelli, *La p. dell'ufficio eccles. nei recenti diritti concordatari*, Milano 1933; S. Romani, *De beneficiis paroecial. conferendis*, in *Jus pontif.*, 12, 13, 14 (1932-33-34); C. Caterbini, *L'intervento dello Stato nelle p. benef. secondo il Concordato*, in *Dir. ecclesias.*, 1939, p. 123 sgg.; G. Mollat, G. Cornaggia-Medici e altri, s. v. *Bénéfices ecclésiastiques*, in DDC, II, Parigi 1935 pp. 406-735; G. Stocchiero, *Il benef. eccles. in provisione*, Vicenza 1946. Arnaldo Bertola

PRUDENZA. - I. NATURA. – Fu definita da Aristotele (*Ethica*, l. VI, cap. 5; *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 47, a. 2, arg. *Sed contra*) retto discernimento intorno a ciò che si deve operare. Ora, se ciò che si vuol operare è orientato ad un fine particolare, ad es., la vittoria delle armi, il benessere del popolo, la p. sarà particolare (militare, governativa, ecc.). Ma se il fine dell'operare è quello ultimo di tutta la vita dell'uomo, allora si avrà la p. per eccellenza, virtù intellettuale e morale che giudica e comanda ciò che nei singoli casi si deve fare od omettere per agire onestamente. S. Agostino, seguendo Cicerone (*De offic.*, III, 47), parla della p. come della *cognitio rerum appetendarum et fugiendarum* (*Lib. de diversis quaest.*, q. 614: PL 40, 51).

Nella mitologia e nell'arte la p. è simboleggiata in un cocchiere (auriga della virtù) che, ritto sul cocchio, scruta la via, ed incita i cavalli, raffiguranti le altre virtù (*Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 58, aa. 4-5). In quanto scruta è virtù intellettuale, in quanto guida e tiene sulla retta via è virtù morale (*ibid.*, a. 3 ad 1; 2^a-2^{ae}, q. 181, a. 2 ad 3). A questa virtù, la più remota antichità sia pagana (Cicerone, *De invent.*, II, cap. 53; *De officiis*, I, cap. 5) che ebraico-cristiana (*Sap.* 8, 7; s. Ambrogio, *Exposit. in Luc.*, l. V, nn. 49, 62: PL 15, 1738) ha guardato come ad una tra le virtù fondamentali. La S. Scrittura (*Prov.* 3, 13-14; 4, 5-9; *Sap.* 6, 9; *Eccli.* 6, 18-37) esalta l'uomo prudente ed identifica la p. con la sapienza, poiché è proprio del sapiente ordinare tutta la propria vita in ordine al fine ultimo, come appunto fa il prudente. Naturalmente nella S. Scrittura si attende soprattutto alla virtù infusa (v. appresso) e si contrappone la vera p. ad una *prudentia carnis*, che persegue i beni carnali come fine ultimo della vita (*Rom.* 8, 6-8).

Come virtù intellettuale la p. appartiene alla ragione pratica e la dirige nel regolare i nostri atti secondo le norme morali: non deve quindi confondersi con l'avvedutezza od il calcolo nel raggiungere l'utile, il bello o il vero e che pure possono chiamarsi p. in senso improprio (cf. *Mt.* 10, 16; *Lc.* 16, 8): essa dirige al fine ultimo. Neppure deve confondersi con le altre virtù intellettuali: non con la sapienza che ha per oggetto le cause più alte e divine ed assolute, né con la scienza il cui soggetto è pure universale ed assoluto: quello della p. invece è il singolare e relativo. Inoltre sapienza e scienza, come anche l'intelletto, altra virtù intellettuale, mirano al vero; la p. al bene. Si distingue poi dall'arte, perché questa tende al bello e dirige le azioni, specialmente esterne, nel loro essere fisico e non in quanto sono morali e rendono l'uomo moralmente buono. Come virtù della ragione pratica, la p. importa la conoscenza delle verità universali morali e, in modo assoluto, di quelle più vicine all'azione. Si distingue anche dalla coscienza (v.) morale pur avendo in

(fot. Anderson)
PRUDENZA - La p. Musaico del sec. XIII - Venezia, basilica di S. Marco.

comune il giudizio pratico che la coscienza deve emettere guidata dalla p.; la coscienza è un atto od una facoltà, non una virtù. La p. è la virtù del governo e della disciplina di tutta la vita morale, che orienta e regge l'azione, perché conosce i supremi principi dell'ordine pratico e sa applicarli alla vita pratica. L'atto poi con cui, dinanzi al caso pratico, si emette un giudizio nella moralità dell'atto è la coscienza; e perché quest'atto sia compiuto bene, la ragione pratica deve essere perfezionata dall'abito della virtù della p. Anche la coscienza è quindi un atto della virtù della p.

La p. è vera virtù morale, sia perché esige predisposizioni morali, sia per il suo oggetto. Questo è costituito dagli atti umani, intrinseci all'agente, sia esso una persona fisica od una comunità, in quanto debbono farsi od omettersi per operare onestamente. Sono suo oggetto anche le virtù morali ch'essa dirige come moderatrice ed alle quali è talmente legata che né essa può esistere in grado perfetto senza tutte le altre virtù morali, né queste senza la p. Così l'atto di qualsiasi altra virtù le appartiene non in quanto è atto di fortezza, castità ecc., ma in quanto è da porsi *hic et nunc*, cioè in quelle determinate circostanze di tempo e di ambiente, ed in ordine al debito fine. L'aspetto che in tale atto viene preso di mira dalla p. è la sua verità pratica, cioè la sua rettitudine o indirizzo al fine ultimo. Però la virtù della p. non bada solo alle circostanze estreme dell'atto di virtù da compiere, ma determina ancora in che modo e misura l'atto dev'essere compiuto (*medium virtutis*), il giusto mezzo in cui consistono le virtù morali, il giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto, tra il troppo e il poco. Per questa sua caratteristica vien detta misura e regola delle altre virtù e pertanto a ragione è considerata la prima virtù cardinale. Chi ha la p. possiede in qualche modo anche le altre virtù, ma chi non ha la p. non ha né la fortezza, né la giustizia, né la temperanza, perché è impossibile senza la p. scegliere rettamente i mezzi per il raggiungimento del fine (*Sum. Theol.* 1ª-2ªᵉ, q. 65, a. 1).

Psicologicamente la p. agisce esaminando i diversi mezzi per raggiungere in concreto il fine ultimo, giudica quali tra essi sono da attuarsi od omettersi e finalmente comanda l'esecuzione che ne consegue; si dice perciò che sono suoi atti il deliberare, giudicare e specialmente il comandare (« actus imperandi est principalis et proprius actus prudentiae » : *ibid.*, 2ª-2ªᵉ, q. 47, a. 8).

II. SPECIE. – Oltre alla p. naturale, finora considerata (p. acquisita), acquistata attraverso l'esperienza e con lo sforzo dell'animo rivolto al bene, esiste ancora, se si è in grazia di Dio, la p. infusa che si estende anche agli atti soprannaturali e dirige anche le virtù teologali, alle quali pure è subordinata, indicando quando debbano compiersi i loro atti.

Per essere perfetta, la p. in quanto è virtù intellettuale, richiede esperienza, tatto morale, docilità, sagacità e buon uso della ragione; in quanto è virtù morale : previdenza, circospezione e precauzione. Queste virtù, che nel linguaggio tradizionale latino sono chiamate *memoria, intellectus, docilitas, solertia, ratio, providentia, circumspectio* e *cautio*, sono dette dagli scolastici parti « integranti » della p. (*ibid.*, 2ª-2ªᵉ, q. 48, a. unic.).

Sono sue parti specifiche o soggettive : la p. personale (o monastica) che guida a ben dirigere se stesso e la p. sociale che dirige gli atti della società al bene comune e che si suddivide in p. militare, economica o famigliare e legislativa o politica, secondo le diverse comunità e forme di governo. Tra esse la p. personale è p. in senso pieno; quella legislativa la più perfetta (*ibid.*, 2ª-2ªᵉ, q. 50, a. 2).

Le parti « potenziali » o complementari sono il buon senso morale (*synesis*), l'abilità morale (*eubulia*) e la perspicacia morale (*gnome*) (*ibid.*, 2ª-2ªᵉ, q. 51, a. 2, ad 1).

III. GENESI E SOGGETTO REMOTO. – La p. naturale può essere favorita da predisposizioni psichiche e biologiche e dall'ambiente, ma di fatto s'acquista con la ripetizione di atti prudenti : per questo non esiste, di regola, nei giovani che mancano di esperienza e si perde quando le passioni, specialmente lussuria, avarizia e superbia, turbano l'intelletto o il volere e, indirettamente, per dimenticanza e non uso. La p. infusa si riceve e perde con la Grazia santificante.

IV. VIZI CONTRARI. – Per difetto, si oppone alla p. la imprudenza che si suddivide in numerosi vizi come la indocilità, la negligenza, l'imprevidenza, il difetto di precauzione, di circospezione, di memoria e delle altri parti soggettive o integrali della p., nonché nella temerità (contro l'eubulia) e nell'inconsideratezza, contraria al buon senso ed alla perspicacia morale. Per eccesso si hanno i vizi della p. della carne (*Rom.* 8, 6), l'astuzia e l'inganno sia mediante segni e parole (il dolo) che mediante le azioni (la frode).

I vizi contro la p., osserva s. Tommaso, se eccedono per difetto, hanno come fonte la lussuria, se per eccesso, l'avarizia (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 55, a. 8). Perciò mezzi efficaci per raggiungere la p. sono : 1) la fervente orazione al Dio di ogni lume; 2) il controllo delle passioni disordinate e specialmente dell'avarizia e lussuria; 3) la considerazione degli eventi *sub specie aeternitatis*.

V. DONO DEL CONSIGLIO. – In certi casi difficili, per agire con p. occorre uno specialissimo aiuto, che si ha con il dono del consiglio (v. DONI DELLO SPIRITO SANTO). - Vedi tav. V.

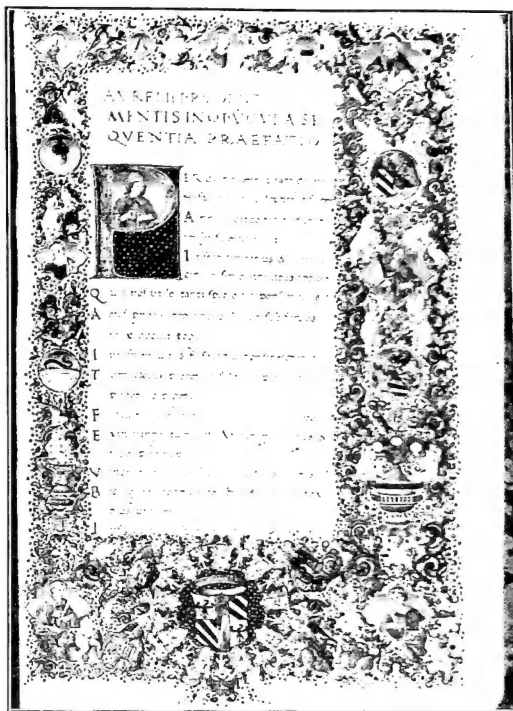
BIBL.: oltre i testi di teologia morale *de virtute prudentiae*, cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ᵃᵉ, qq. 47-56 con i commenti di C. R. Billuart, L. Lessio, Th. Pegues, H.-D. Noble; M.-A. Janvier, *La prudence chrétienne*, Parigi 1917; J. Leclercq, *La vie en ordre*, Bruxelles 1938, pp. 207-14; H.-D. Noble, *Prudence*, in DThC, XIII, coll. 1023-76; M. Castellano, *L'auriga delle virtù*, in *Tabor*, 5 (1951), pp. 485-91. Giovanni Pistoni

PRUDENZANI, SIMONE (SIMONE di GOLINO di PRUDENZANO). - Di Prodo (Orvieto), partecipò alla vita pubblica di Orvieto dal 1387 al 1440 ca. È noto solo per la sua attività letteraria.

Il Sollazzo (*Liber solatii*) è una raccolta di 18 ballate, che, con novellette prese dai *fabliaux*, sferzano i 7 peccati capitali e 11 derivati. Ogni vizio, incarnato in una persona, è punito dallo scherno degli uomini. Vivaci, lepide anticlericali, grassocce fino all'oscenità, hanno però un intento morale, confermato dall'acrostico conclusivo. *Il Saporetto* (*Liber saporecti*) è composto di 186 sonetti divisi in 4 parti, oltre l'*Introduzione*, che descrive le sei età dell'uomo. La 1ª e la 2ª (*Mundus placidus* e *Mundus blandus*) rappresentano la gaia vita alla corte di Pierbaldo, signore di Buongoverno, il quale prega l'amico Bonare di mandargli suo figlio Sollazzo per cantare le ballate del libretto omonimo e rallegrare la brigata. I pranzi e le cene, i canti e le danze, le battute di caccia della lieta corte sono descritti con tale sfoggio di particolari e precisione di linguaggio (umbro) da rendere prezioso il poemetto per la storia del costume, della musica e della lingua. Nella 3ª parte (*Mundus tranquillus*) l'autore si muta « de mondano in catolico » e, con una serie di sonetti accoppiati a proposta e risposta, contrappone alle superficiali obiezioni dell'uomo gaudente le osservazioni del saggio che dimostra la superiorità della virtù. La 4ª parte (*Mundus meritorius*) è l'apologia dell'ascetica cristiana, via al paradiso. Si alternano in 44 sonetti catechismo e preghiere: molti verseggiano, non male, orazioni liturgiche. In questi due ultimi « mondi » abbondano motivi interessanti la storia della casistica, della pietà, della fortuna di Dante. L'organicità dell'opera è, secondo il P., espressa dal titolo: « Sacci ch'ello se chiama Saporetto – D'erbette prima et puoi le spetie metto »: dunque una vivanda leggera in principio, poi drogata di virtù. Il suo valore poetico è quasi nullo; il suo apporto culturale considerevole; il suo significato spirituale notevolissimo: un'ascesa ragionata dalla vita gaudente, « non però ch'essa passi la misura », alla vita cristiana meritoria. Come il Sacchetti (che però lo supera di molto) il P. inizia nei suoi modi l'equilibrio umanistico.

BIBL.: opere: *Il Sollazzo, Il Saporetto, Rime varie*, pubbl. da S. De Benedetti, in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, 1913, supplemento n. 15. Studi: G. Pardi, *Storia dei supremi magistrati e reggitori di Orvieto*, in *Boll. d. Soc. Umbra di storia patria*, 1 (1895), p. 409; S. De Benedetti, *Spunti e motivi boccacceschi di un antico novelliere umbro*, in *Miscell. Renier*, Torino 1912, p. 682; A. Schering, *Studien zur Musik d. Frührenaissance*, Lipsia 1914; S. De Benedetti, « *Il Sollazzo* »: *contributo alla storia della novella, della poesia musicale e del costume nel Trecento*, Torino 1922; N. Sapegno, *Il Trecento*, Milano 1948, pp. 446-50.

Maria Sticco

PRUDENZIO. - Poeta latino-cristiano (n. nel 348, m. dopo il 405). Fra Saragozza e Calahorra che si vantano d'avergli dato i natali la preferenza va a Calahorra perché il Valerianus, che P. saluta come sua guida (*Peristeph. hymn.*, XI) è, secondo i codici Albeldense ed Emilianense, un vescovo di Calahorra. Della sua opera poetica P. parla in una breve autobiografia, come di una purificazione e di un coronamento della sua vita: infatti rievoca la sua infanzia, ricorda l'arte sua nel mentire unita ad altri vizi appresi dalla toga, deplora le colpe dei suoi anni giovanili, rammenta incarichi avuti nel governo di nobili città, i suoi gradi militari e forse quello di *comes primi ordinis* cioè di conte al seguito dell'imperatore. Con i suoi canti intende espiare i suoi demeriti: *Atqui fine sub ultimo - Peccatrix anima stultitiam exuat; - Saltem voce Deum concelebret si meritis nequit* (*Proem.* 34-35); poi enumera in linea generale i suoi canti: *Hymnis continuet dies - Nec nox ulla vacet, quin dominum canat* (*Cathemerinon*) - *Pugnet contra haereses* (*Apotheosis*) - *Catholicam discutiat fidem* (*Hamartigenia*) - *Conculcet sacra gentium* (*Psychomachia*) - *Labem, Roma, tuis inferat idolis* (*Contra

(*propr. Enc. Catt.*)

PRUDENZIO - Prefazione ai *Carmina*: PL 59, 767-70. Codice scritto da Antonio Sinibaldi fiorentino, forse per conto di Vespasiano Bisticci, terminato il 20 nov. 1481 - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 666, f. 7r.

Symmacum) - *Carmen martyribus devoveat, laudet apostolos* (*Peristephanon, Proem.*, 37-42).

L'opera di P. è lirica e didattica.

Lirici sono: 1) il *Cathemerinon* o innario del giorno con 12 inni che misticamente poetizzano i varii momenti della giornata e dove si trovano strofe diventate giustamente celebri, come quelle dedicate ai ss. Innocenti: « *Salvete, flores martyrum* » (vv. 125-32); 2) il *Peristephanon*, o poema delle corone: 14 componimenti in 3500 versi, di vario metro. È l'opera più caratteristica di P., dov'egli è veramente il cantore del martirio. P. non aveva predecessori nel genere e non reggono al paragone con il *pathos* della sua ispirazione gli stereotipati *Tituli* di Damaso, sebbene qua e là qualche passaggio P. ne elabori e trasfiguri. Poeta e non critico, ha preso molte volte l'argomento della sua lirica da leggende già molto lontane dall'obiettività dei primitivi documenti. Non sempre il tatto letterario e il buon gusto accompagnano l'autore in questa galleria di quadri brillanti di lirica esultante, appassionata, ricca di metri e di tecnicismo.

Didattici invece sono: 1) l'*Apotheosis*, difesa della Trinità e della divinità di Cristo contro le eresie e gli errori opposti dei patripassiani, dei sabelliani e dei giudei. È la formulazione dogmatica della tradizione, soprattutto di Tertulliano, i cui concetti ottengono appurata plasticità in 1084 esametri degni di Lucrezio. 2) La *Hamartigenia*, ossia origine del peccato, in 63 trimetri giambici e 966 esametri sul problema particolarmente cruciale a quel tempo. La dottrina è qui pure quella di Tertulliano *Contra Marcionem*; la forma poi è il maggior pregio di P., maestro nel poetizzare plasticamente le verità della fede e nell'animare le sue espressioni di ardore comunicativo. La presentazione del demonio come antagonista giurato della natura umana e la descrizione dell'inferno sono di una bellezza universalmente celebrata. 3) La *Psychomachia*, o lotta per l'anima, è il primo poema allegorico

(per cortesia del p. A. Walz O.P.)
PRÜMMER, DOMINIKUS. - Ritratto.

in grande stile rimasto dell'antichità. L'introduzione, di 68 trimetri giambici, descrive tipologicamente la vita di Abramo, la lotta della Fede (Cristo) contro i regni di Sodoma e Gomorra (i vizi) che tentano Lot (l'anima umana). Segue il grandioso quadro del poema in 915 esametri intensamente drammatici: la lotta tra la virtù cristiana e i vizi del paganesimo. Per quanto non manchino nell'antichità modelli parziali di questo genere di personificazione di entità astratte, tuttavia la concezione armonica di un'epopea allegorica col suo contorno scenografico, animata da una espressione poetica di nobiltà virgiliana, è gloria autentica di P. Nessun'opera sua lasciò traccia più profonda e duratura. L'arte medievale si servì di questo allegorismo vivente: miniature, codici, capitelli romanici diedero forma al mondo fantastico del poeta spagnolo.

Un'eco tardiva della lotta di s. Ambrogio contro Simmaco (m. nel 402), quando questo prefetto di Roma chiese che fosse restituita l'Ara della Vittoria in Senato, risuona (384) nei due libri di P. *Contra Symmachum*. Il *Dittochaeum* (duplice alimento) è una serie di 49 epigrammi tetrastici in esametri, per illustrare altrettanti quadri murali di qualche basilica cristiana in Spagna rappresentanti personaggi e scene del Vecchio e Nuovo Testamento.

Nel patrimonio letterario di P. sta la creazione della lirica cristiana e la sua indipendenza artistica, rompendo gli angusti limiti della metrica liturgica e della simmetria quasi matematica di s. Ambrogio e dando all'ispirazione nuove ali. Però P. è per esser letto; infatti il suo verseggiare travolgente escluse le sue odi dalla liturgia, salvo qualche frammento. Meglio di ogni altro si servì dei classici: Lucrezio, Virgilio, Orazio, senza perdere nulla della sua originalità.

La pompa della sua retorica meridionale e il simbolismo mistico e prolungato delle sue opere oscurano a volte il fondo e lasciano indecisi i profili del suo contenuto; nonostante i difetti rimane, però, un grande poeta lasciando una traccia profonda e duratura.

BIBL.: ediz.: F. Arevalo, *M. Aurelii Clementis P. Carmina*, 2 voll., Roma 1788-89 (di valore per la sua critica e ricco commento, ed. riprodotta in PL 59-60); J. Bergmann, in CSEL, LXI; M. Lavarenne, *Cathemerinôn*, Parigi 1933; *Psychomachia*, ivi 1943 (con trad. franc.); M. José Bayon, *Peristephanon de Aurelio P. Clemente* (vers. spagnola), Madrid 1943; id., *P. Himnos a los Mártires*, ivi 1946; J. Guillén, *Obras compl. de Aurelio P.*, in *Bibl. de Autores Crist.*, LVIII, ivi 1950 (con trad. spagnola). Versioni italiane: del *Peristephanon*, a cura di C. Marchesi, Roma 1917; del *Cathemerinon*, a cura di U. Monti, Firenze 1925. Studi: A. Puech, *P., étude sur la poésie lat. chrétienne au IVe siècle*, Parigi 1888; P. Chavanne, *Patriotisme de P.*, in *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 4 (1889), pp. 332-52, 385-413; F. Ermini, *Studi prudenziani*, Roma 1914; F. Arnaldi, *Cristianesimo e sensibilità moderna nell'arte di P.*, in *Atene e Roma*, nuova serie, 5 (1924), pp. 89-109; Moricca, II (1928), pp. 877-965; Z. García Villada, *Hist. ecles. de España*, I, II, Madrid 1929, pp. 155-209; R. J. Deferrari-J. M. Campbell, *A concordance of P.*, Cambridge (U.S.A.) 1932; M. Lavarenne, *Etude sur la langue du poète P.*, Parigi 1933; S. Colombo, *Note critiche su P.*, in *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano 1937, pp. 171-176; I. Rodriguez Herrera, *Poëta christianus*, Monaco 1938; R. García Villoslada, *Los origenes del patriotismo español*, in *Razón y Fe*, 116 (1939), pp. 341-57; M. Alamo, *Un texte du poète P. « Ad Valerianum, episcopum »*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 35 (1939), pp. 750-56; P. De Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrétienne*, 3a ed., Parigi 1947, pp. 695-721; J. Madoz, *P.*, in *Hist. gener. de las literat. hispan.*, I, Barcellona 1949, pp. 95-103; B. Altaner, *Patrologie*, Friburgo in Br. 1950, p. 360 (con amplia bibl.).
Giuseppe Madoz

PRUDENZIO di TROYES. - Teologo e scrittore di origine spagnola, m. a Troyes il 6 apr. 861, cambiò il suo nome di Galindo in P. e fu educato in Francia, dove divenne cappellano di corte, e poi successe ad Adalberto sulla sede di Troyes, pare nell'846-47.

Le sue opere sono in PL 115, 965-1458 e comprendono un florilegio dei Salmi ed un altro della S. Scrittura (1421-40): *Sermo de vita et morte gloriosae Virginis Maurae* (*ibid.*, 1367-76), santa che P. aveva conosciuto; *Annales* (*ibid.*, 1377-1420) in continuazione degli *Annali Bertiniani* dall'835 al '61, di grande valore per la storia dell'Impero carolingio; Incmaro di Reims ne corresse molte espressioni su Gottescalco (ed. G. H. Pertz, in MGH, *Scriptores*, I, p. 419 sgg.). Delle opere poetiche e delle lettere poco si è conservato (un piccolo poema sugli Evangeli: PL 115, 1419-20, ed. MGH, *Poëtae lat.*, II, p. 679 sgg.; lettera indirizzata al fratello vescovo: PL 115, 1367). Trattò l'argomento della predestinazione: *Ep. ad Hincmarum et Pardulum* (*ibid.*, 971-1010), ove con tono pacato difende la dottrina di s. Agostino (fine dell'849), su richiesta di Incmaro di Reims; *De praedestinatione contra Joannem Scotum* (*ibid.*, 1109-1336) nell'852; *Ep. tractoria ad Venilonem* (*ibid.*, 1365-68). P. è uno dei più decisi rappresentanti dell'agostinismo (v.) rigido del suo tempo.

BIBL.: Hefele-Leclercq, IV, p. 126; F. Lot-L. Halphen, *Le règne de Charles le Chauve*, Parigi 1909, p. 213; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, 2a ed., Parigi 1910, p. 452; H. Peltier, s. v. in DThC, XIII, I, coll. 1079-84. Mario Gaspari

PRÜMMER, DOMINIKUS. - Teologo moralista domenicano, n. a Kalterherberg il 3 sett. 1866, m. a Friburgo (Svizzera) il 9 giugno 1931. Religioso dal 1884, studiò a Venlo e a Lovanio, insegnò teologia a Venlo e a Düsseldorf; quivi fu priore dal 1903 al 1906. Quindi fu professore di teologia morale a Hawkesyard in Inghilterra (1906-1908) e poi a Friburgo (1908-31).

Molto apprezzato per la chiarezza dell'esposizione e la sicurezza della dottrina, scrisse: *Manuale theologiae moralis* (3 voll., Friburgo in Br. 1915; 10a ed. Barcellona 1946), ancora molto usato; *Vademecum theologiae moralis in usum examinandorum et confessariorum* (Friburgo 1921; 6a ed. Barcellona 1947), assai diffuso, e il *Manuale iuris ecclesiastici* (2 voll., Friburgo 1907-1909, adattato poi al CIC; 6a ed., ivi 1933). Scrisse molti articoli in varie riviste di cultura ecclesiastica.

BIBL.: anon., *Necrologio*, in *Analecta S. Ordinis Fr. Praed.*, 39 (1931), pp. 247-49. Alfonso D'Amato

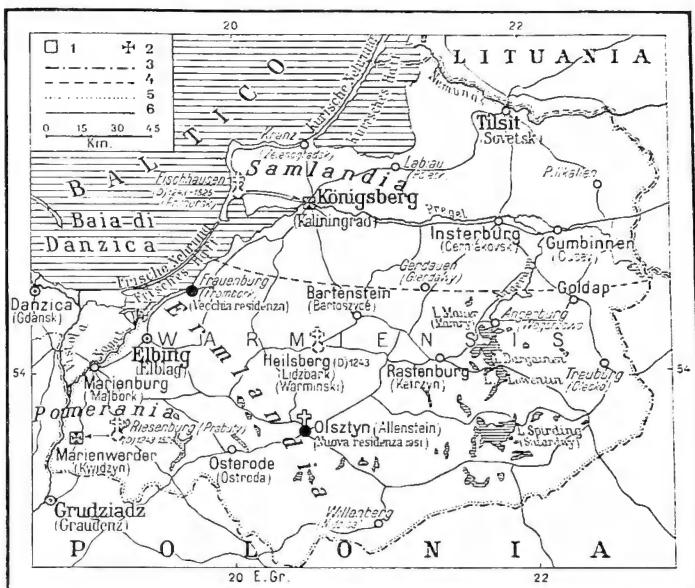
PRUNER, JOHANN EVANGELIST. - Teologo moralista, n. a Norimberga il 25 febbr. 1827, m. a Eichstätt l'11 luglio 1907. Compiuti gli studi teologici a Roma nel Collegio *Germanicum* e ordinato sacerdote nel 1849, svolse la sua attività di insegnamento ad Eichstätt nel Seminario vescovile, di cui fu dal 1862 anche rettore, esercitando larga influenza sugli studenti di teologia, che vi affluivano anche da altre diocesi. All'insegnamento associò intensa attività pastorale.

Di qui la nota di praticità, non disgiunta da solidità, delle sue opere, di cui le principali sono: *Katholische Moraltheologie* (Friburgo in Br. 1875-77, in 2 voll., 3a ed. 1902-1903), in cui sviluppa particolarmente la dottrina delle virtù, ed il *Lehrbuch der Pastoraltheologie* (Paderborn 1900, in 2 voll., 4a ed. 1923-28 a cura di J. Seitz e F. X. Thurnhofer). Il P. fu inoltre autore di numerose pie pubblicazioni.

BIBL.: Necrologio in *Pastoralblatt der Diözese Eichstätt*, 1907, n. 23. Pio Menossi

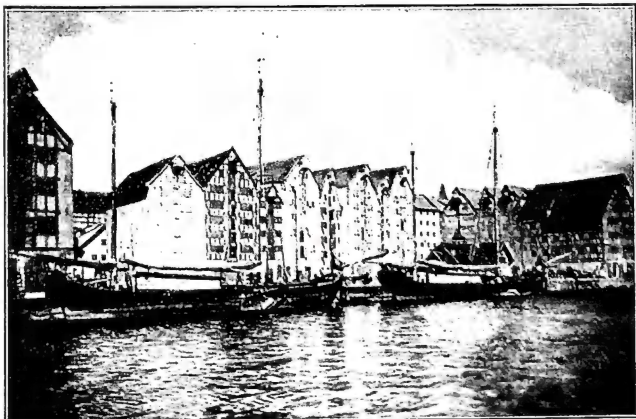
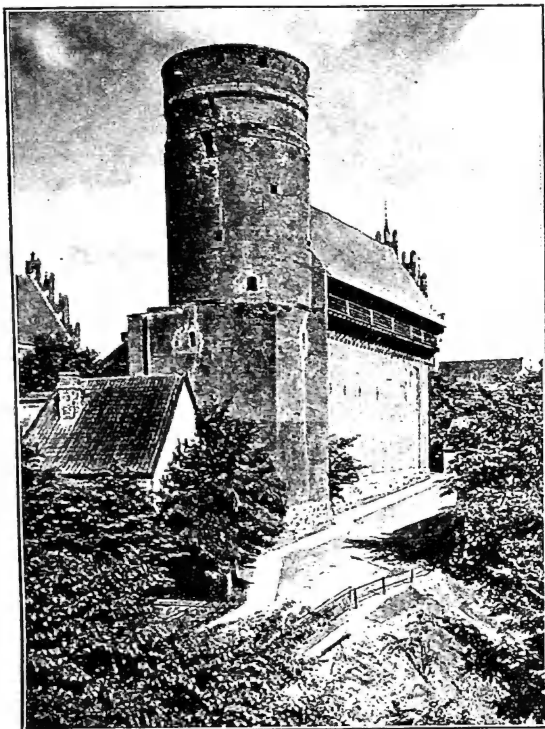
PRUSSIA ORIENTALE. - GEOGRAFIA. – Con questo nome (Ost-Preussen) si intendeva, nella tradizione tedesca (la P. O. passò alla Germania nel 1618), l'estremità NE del territorio del Reich, fra Lituania, Mazovia e Prussia occidentale.

Verso questa ultima regione il confine correva, prima del 1918, dal Frisches Haff al Soldau, tenendosi alquanto ad oriente della bassa Vistola. Creata, dopo la prima guerra mondiale, la Repubblica di Polonia (28 giugno 1919), il cosiddetto corridoio polacco, che metteva capo a Danzica, isolò dal resto della Germania la P. O., che terminava ad O. sulla Vistola, ma era stata mutilata del distretto di Memel (annesso alla Lituania). Entro questi limiti la P. O. misurava 36.991 kmq. con una popolazione, nel 1939, di 2,4 milioni di ab. (65 a kmq.). Si tratta di un territorio quasi tutto piatto o con deboli ondulazioni collinari (di poco superiori ai 300 m. al massimo), nelle cui ondulazioni trovan posto numerosi laghi, stagni e torbiere e che s'apre al Baltico con una costa bassa orlata da lunghi cordoni sabbiosi (ted. *Nehrung*, pol. *Mierzeja*). Una volta quasi tutta coperta di boschi (ormai ridotti ad appena 1/6 della superficie totale), la P. O. era stata convertita dalla colonizzazione tedesca (che risale al sec. XIII) in regione agricola che, sebbene non tutta fertile, produceva cereali in notevole quantità, ed inoltre patate, barbabietole da zucchero e ortaggi. Anche l'allevamento (bovini ed equini) vi era ben sviluppato. Nella popolazione l'elemento tedesco si distingueva dai Masuri, di stirpe slava (poco più di 120 mila, prevalenti nelle regioni interne), per quanto anch'essi ormai profondamente germanizzati; soprattutto i maggiori centri abitati (con la capitale Königsberg, che superava i 100 mila ab.) avevano assunto un aspetto tipicamente tedesco.

In base agli accordi di Potsdam ed al Trattato del 16 ag. 1945 fra Polonia ed U.R.S.S., la P. O. veniva divisa in due parti: quella meridionale (Masuria) aggregata alla nuova Repubblica della Polonia, nella quale forma in sostanza il voivodato di Olsztyn (Allenstein; 20.994 kmq. con 442 mila ab.); quella meridionale annessa all'U.R.S.S., come circondario autonomo di Kaliningrad (Königsberg; 10 mila kmq. con 400 mila ab.), dipendente dalla R.S.F.S.R. La frontiera tra le due unità corre press'a poco sul 54° 20' N.

(*fot. Enc. Catt.*)
PRUSSIA ORIENTALE - 1) Cattedrale; 2) Capitolo; 3) confine di Stato; 4) confine di Stato attuale; 5) confine di circoscrizione ecclesiastica; 6) ferrovie.

BIBL.: F. Mager, *Ostpreussen*, Amburgo 1922; anon., *Ostpreussen, Land und Leute in Wort und Bild*, Königsberg 1926; M. Friederichsen, *Ostpreussen*, Berlino 1928. Giuseppe Caraci

STORIA. – Il nome di P. O., più che costituire la designazione di un'unità geografica, è una definizione storico-politica e rimonta al 1772, quando, dopo la prima spartizione della Polonia, Federico II di P. ottenne la Pomerellia, alla quale impose il nome di P. occidentale. I territori dell'ex ducato di P., centro politico dello Stato costituito dall'Ordine teutonico nel medioevo, situati ad est della P. occidentale, ebbero così il nome di P. O.

Dopo le migrazioni dei Germani verso Occidente, l'odierna P. O. fu abitata da una popolazione baltica, i Pruzzi, pagani e di indole assai bellica; si tentò di convertirli al cristianesimo, ma tanto Adalberto di Praga quanto Brunone di Querfurt, i quali verso l'anno 1000 presero l'impegno di questa missione, trovarono morte violenta e subirono il martirio. Successivamente anche i re di Polonia si sforzarono di sottomettere i Pruzzi, ma senza successo. Risultati più concreti ottenne la missione evangelizzatrice, iniziata verso i primi anni del sec. XIII dal monaco cistercense Cristiano, che nel 1216 fu consacrato vescovo di P., ma accresciutasi l'ostilità dei Pruzzi, il duca Corrado di Masovia si rivolse verso il 1226 all'Ordine Teutonico per aiuto. Il duca Corrado, per mettere l'Ordine in condizione di domare gli infedeli, diede in donazione la Colmenia (*Terra Colmensis*: ted. Kulm, polacco Chelmno), probabilmente come base d'operazioni per la crociata contro i Pruzzi, al gran Maestro dell'Ordine, Ermanno di Salza. L'intervento dell'Ordine determinò in tempo assai breve la conquista

(*da G. Hauptmann, Deutschland, Berlino 1938, tav. 292*)
PRUSSIA ORIENTALE - Granai di Königsberg.

(da G. Hauptmann, Deutschland, Berlino 1938, tav. 286)
PRUSSIA ORIENTALE - Antico castello dell'Ordine teutonico. Allenstein.

e la cristianizzazione della P. O., ed Innocenzo IV, verso la metà del sec. XIII, suddivise il territorio nelle quattro diocesi di Kulm, di Pomesania, di Sambia e di Varmia. Alla cristianizzazione del territorio seguì quasi di pari passo le germanizzazione della P. O. e della massima parte dei paesi baltici. L'Ordine divenne la potenza predominante di quella zona d'Europa e la sua egemonia fu rotta solo nel 1410, con la battaglia di Tannenberg vinta dai Polacchi. Nel 1466, con la pace di Torun, conclusa con Casimiro IV, l'Ordine perse infine anche la sua indipendenza ed il Gran Maestro divenne vassallo della Corona polacca. Nel 1525 il Gran Maestro dell'Ordine, Alberto di Brandenburgo-Ansbach, passò al luteranesimo, secolarizzò i possedimenti dell'Ordine, trasmissibili da allora in poi in linea diretta ed indiretta, assunse il titolo di duca sotto l'alta sovranità del re di Polonia. Abiurarono la fede cattolica anche i vescovi di Pomesania e di Sambia, ma non quelli di Kulm e di Varmia. Nel 1562 Sigismondo Augusto, re di Polonia, riconobbe all'elettore del Brandenburgo ed ai suoi successori il diritto di successione nel ducato di P., nel caso in cui si fosse estinta quella linea della casata. Dopo la morte dell'ultimo duca Alberto Federico, l'elettore Giorgio Guglielmo prestò infatti nel 1621 a Sigismondo III omaggio quale duca di P. La P. O. fu sciolta da ogni vincolo verso la corona polacca con il Trattato di Wehlau (1675), quando Giovanni Casimiro riconobbe la piena sovranità dell'elettore Federico Guglielmo su di essa. Da allora in poi la P. O. fu parte integrante del Regno di Prussia, costituitosi nel 1701, e dopo la fine della prima guerra mondiale del Land P. L'accordo di Potsdam del 2 ag. 1945, in attesa del definitivo trattato di pace con la Germania, concesse in amministrazione alla Polonia tutti i territori ex-tedeschi ad oriente della linea Oder-Neisse, ivi compresa pertanto la P. O. Fu riconosciuta invece l'annessione della città di Königsberg, ribattezzata nel 1946 Kaliningrad, e del territorio adiacente alla Russia.

BIBL.: K. Lohmeyer, *Gesch. von Ost-und Westpreussen*, I (fino al 1411), 3ª ed., Gotha 1908; E. Caspar, *Hermann von Salza und die Gründung des Deutschordenstaates in Preussen*, Tubinga 1924; C. Krollmann, *Die Besiedlung Ostpreussens durch den Deutschen Orden*, in *Vierteljahrschr. für Sozial-und Wirtschaftsgesch.*, 21 (1928), pp. 280-98; A. Uckeley, *Ostpreussen*, in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, IV, 2ª ed., Tubinga 1930, coll. 830-36, con bibl.; E. Wermcke, *Bibliogr. der Gesch. von Ost-und Westpreussen*, Königsberg 1932-33; M. Hein, *Ostpreussen*, in A. Brackmann, *Deutschland und Polen*, Monaco-Berlino 1933, pp. 123-34; E. E. Stengel, *Hochmeister und Reich. Die Grundlagen der staatsrechtl. Stellung des Deutschordens*, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung, Germ. Abt.*, 58 (1938), p. 178 sgg.; *The Cambridge Hist. of Poland*, I, Cambridge 1950, passim. Silvio Furlani

PRZEMYSL : v. PREMISLIA.

PSELLO (Ψελλός), COSTANTINO (MICHELE). - Uomo politico alla corte di Bisanzio e poligrafo, n. nel 1018 a Costantinopoli, m. nel 1078 (?).

Dotato di cultura vastissima, occupò dapprima cariche amministrative e giudiziarie; segretario alla corte di Michele V (1041-42), godé il favore di Costantino Monomaco (1042-54) che nel 1045 lo nominò professore di filosofia all'Accademia di Costantinopoli. Nel corso di nove anni si dedicò al rinnovamento della cultura bizantina e dell'Accademia stessa. In séguito agli avvenimenti politico-religiosi che turbarono le relazioni tra Bisanzio e la Chiesa Romana, negli ultimi anni del Monomaco, cadde in disgrazia e come altri funzionari si fece monaco (assumendo il nome di Michele). Tuttavia l'imperatrice Teodora ebbe a ricorrere più volte ai suoi consigli, e sotto i di lei successori P. tornò alla corte, esercitandovi una parte preponderante. Nel 1071 concorse all'elezione di Michele VII Ducas, già suo alunno, e lo indusse a respingere le proposte di riunione con la Chiesa romana. Caduto di nuovo e definitivamente in disgrazia, morì povero e oscuro (la data del 1078, incerta, da alcuni è protratta di due decenni), vittima egli stesso di quelle arti e raggiri politici di cui aveva largamente usato senza scrupoli.

Ben più che alle sue fortune politiche, il nome di P. è rimasto legato a quel vasto movimento di restaurazione del pensiero platonico, di cui egli, se pure con tendenze eclettiche, fu l'anima in un momento in cui la cultura bizantina era decisamente dominata dall'aristotelismo di Fozio (v.). Con che egli ritornava allo slancio speculativo dei tre Cappadoci e soprattutto di s. Gregorio Nazianzeno (v.), il solo che, a suo giudizio, sia da preferire a Platone (cf. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, IV, p. LII). In ciò egli può dirsi precursore dei grandi platonici bizantini, che nel sec. XV instaurarono nella Firenze medicea, prima di Marsilio Ficino (v.), il culto di Platone. Fra le opere di P. vanno ricordate : *Expositio in Canticum canticorum*; *De omnifaria doctrina*; *Dialogus de daemonum energia seu operatione*; *De anima celebres opiniones*; *In psychogoniam platonicam*; *Expositio in oracula magica quae a Zoroastro prodiere*; *Expositio in oracula Chaldaica*; *Compendium in logicam Aristotelis* (ove sono riportati i versi mnemonici dei modi del sillogismo).

BIBL.: gli scritti di P. si trovano in PG 122, 477-1186, e nella Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη di K. N. Sathas, IV e V, Venezia 1874-1875). Su P., per attenersi agli studi più recenti, v. C. Zervos, *Un philosophe néo-platonicien du XIe siècle. Sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Parigi 1920; E. Renauld, *Etude de la langue et du style de M. P.*, ivi 1920. Fonte a cui tutti attingono sono le introduz. di Sathas, *loc. cit.* Per una più ampia bibl. v. M. Jugie, *Psellos*, in DThC, XIII, 1, coll. 1149-58 Bruno Nardi

PSEUDEPIGRAFI. - Sono così chiamati (gr. ψευδεπίγραφος «con falso titolo») dai protestanti, i libri detti apocrifi (v.) del Vecchio Testamento dai cattolici.

Anche autori acattolici (G. Beer, *Pseudepigraphen*, in *Realenc. für prot. Theol. und Kirche*, XVI, p. 229) riconoscono l'improprietà di tale denominazione, giacché non tutti gli apocrifi si presentano con pseudonimi come opere di antichi patriarchi o profeti.

Il primo a designare con termine analogo uno scritto apocrifo fu forse Cassiodoro (*Institutiones*, I, 5), il quale afferma che, secondo s. Girolamo, il libro della *Sapienza* sarebbe *pseudographus*, in quanto l'autore vero (creduto Filone di Alessandria) l'avrebbe presentato come opera di Salomone. Angelo Penna

PSEUDO-BOCCACCINO. - Nome creato dalla critica per designare uno sconosciuto pittore lombardo, la cui unica opera datata 1500 è la *Lavanda dei piedi*, dell'Accademia di Venezia (n. 599).

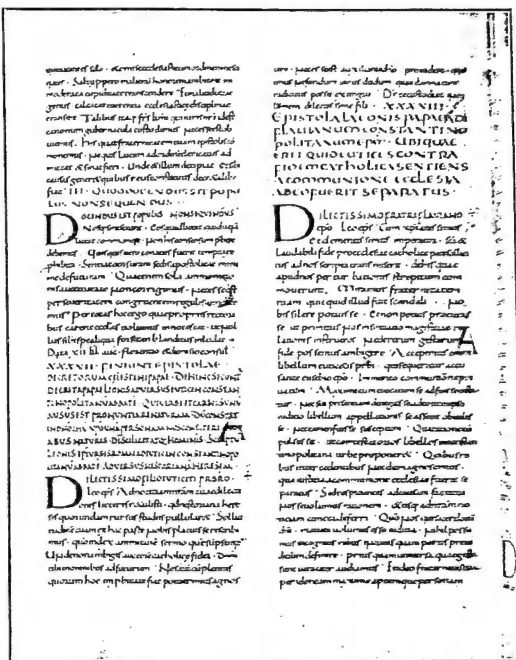
Da questa, prima attribuita a Boccaccio Boccaccino (O. Mündler, Cavalcaselle, Morelli), il Bode ha preso lo spunto per la costituzione di un gruppo di opere a se stante, indipendente dal Boccaccino, e creazione di una personalità determinata. Tra le opere attribuite la più importanti sono : a Bribano (frazione di Sedico, Belluno), *S. Niccolò*; *Madonna col Bambino, s. Rocco e s. Nicola*; a Milano, Brera: *Adorazione dei Magi* (n. 317); *Battesimo di Cristo* (in collaborazione con Marco d'Oggiono (n. 318); *Madonna e Angeli* (n. 789); *SS. Pietro e Giovanni Apostolo*, firmato «Iohes Augustinus Laudesis P.» (per il Suida è copia da un originale dello P. B.); ancora a Milano, contessa del Majno Soranzo, *Testa di giovanetta*; ivi, duca Gallarati Scotti, *Santa Martire*; ivi, Guido Cagnola, *Madonna con un angelo*; ivi coll. Albertini (già Gall. Crespi), *Madonna con il Bambino*; Modena, Gall. Estense, *Madonna e s. Sebastiano in un paesaggio* (n. 490); Murano, chiesa di S. Pietro Martire, *Madonna in trono con santi*; Venezia, Accademia, oltre la *Lavanda dei piedi*, già citata, *Madonna con s. Simeone e s. Girolamo* (n. 605) e *Cristo tra i Dottori* (n. 598); chiesa di S. Stefano, sagrestia, *Madonna con s. Caterina e un donatore*; chiesa di S. Lazzaro degli Armeni, *Madonna*; Verona, Museo, *S. Marta e Maria Maddalena*. Dall'esame delle opere risulta la posizione del pittore tra la Lombardia e il Veneto, che aveva originato la confusione con il Boccaccino.

Si è tentato di identificare l'anonimo pittore con quel Giovanni Agostino da Lodi che firmò il quadretto con i *SS. Pietro e Giovanni*, ora a Brera, sopra citato, opinione generalmente accettata. Il Suida ritiene invece il quadro di Brera una replica; pur lasciando in sospeso la questione, propende per il nome di Andrea di Appiano, legato dalla tradizione a due opere attribuite allo P.-B., conservate a Brera, provenienti dalla chiesa milanese di S. Maria della Pace. Altra questione interessante è l'attribuzione, nella tradizione veneziana, di molte opere del nostro a un pittore « Perugino ».

BIBL.: F. Malaguzzi-Valeri, s. v. in Thieme-Becker, IV, p. 151, con bibl.; id., *Chi è lo P.-B.?*, in *Rassegna d'arte*, 12 (1912), p. 100; J. A. Crowe - G. B. Cavalcaselle, *An history of painting in North Italy*, ed. Borenius, Londra 1912, pp. 391-92, nota; Venturi, VII, IV, p. 980 sgg.; W. Suida, *Leonardo und sein Kreis*, Monaco 1929, pp. 209 sgg., 296 sgg.; B. Berenson, *Italian pictures of the Renaissance*, Oxford 1932, p. 88 e trad. it., Milano 1936, p. 77; R. Pallucchini, *I dipinti della Gall. Estense di Modena*, Roma 1944; A. Puerari, *La Pinacoteca di Cremona*, Cremona 1951. V. inoltre i cataloghi delle collez. in cui sono conservate le opere dello P.-B. Carlo Bertelli

PSEUDO-ISIDORO. - Sotto questo nome si nasconde una personalità o meglio un gruppo di persone del sec. IX, la cui identità ancor oggi non è accertata e a cui si deve attribuire una delle più famose falsificazioni che la storia ricordi. Loro opera non è soltanto la cosiddetta *Collectio Pseudo-Isidoriana*, detta anche Pseudo-Decretali o Decretali Pseudo-Isidoriane, ma anche la collezione dei *Capitolari di Benedetto Levita*, quella chiamata *Capitula Angilramni* (v. ANGILRAMNO) e la forma della *Hispana* che va sotto il nome di *Hispana di Autun* (v. COLLEZIONI CANONICHE).

La personalità e l'opera dello P.-I. non si possono comprendere fuori del loro ambiente storico. Nel Regno dei Franchi si erano accumulate diverse forme di disciplina ecclesiastica : il diritto antico universale, i particolarismi regionali delle Chiese della Gallia e le norme di carattere ascetico-morale della disciplina penitenziale che avevano portato con sé i missionari della Chiesa insulare; inoltre le concezioni giuridiche germaniche intaccavano la disciplina ecclesiastica, causando con il tempo una vera decadenza di essa.

A causa poi delle condizioni politiche, la gerarchia era anch'essa vittima della decadenza, in quanto gli alti uffici

(fot. Enc. Catt.)
PSEUDO-ISIDORO - Pagina della *Collectio Hispana Augustodunensis*, tuttora inedita - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 1341, f. 160v (sec. XI).

ecclesiastici erano spesso occupati da persone che servivano più lo Stato ed i suoi interessi che non la Chiesa. Questa, sin dai tempi di Clodoveo, era stata oggetto di grandi donazioni territoriali, le quali non potevano non avere una grande attrattiva per i prìncipi; di qui espropriazioni in grande stile, conferimento di sedi vescovili e di altre dignità ecclesiastiche a persone ligie ai desideri dei principi. Quando, in occasione della cosiddetta riforma carolingia, molti beni furono restituiti alla Chiesa, ciò si fece solamente in forma di feudo, cosicché, attraverso il *beneficium*, che dietro l'influsso delle concezioni germaniche aveva già sopraffatto l'*officium*, questo rimase legato al signore feudale, per lo più laico.

Rimedi a questa situazione ve ne erano pochi. I prìncipi erano pronti alla riforma solo fin dove essa non li toccava; i vescovi, oltre ad essere divisi, non avevano l'autorità sufficiente per imporsi. I Pontefici intervenivano allora solo in singoli casi concreti, in cui fosse invocata la loro autorità di fronte al disaccordo degli organi ecclesiastici ordinari (vescovi, metropoliti, concili), ma non per riordinare dalle fondamenta tutta una situazione che esigeva una elaborazione generale e teorica dei principi.

In quel momento un gruppo di riformatori, convinti dell'inefficacia di tutti i mezzi legittimi con cui non si era riusciti ad attuare la riforma che da cento anni era invocata nel Regno dei Franchi, pensò di supplire con mezzi illegittimi, vale a dire pensò di proiettare nel passato una legislazione positiva necessaria, facendo comparire, attraverso falsificazioni di attribuzioni (*inscriptiones*) e di testi, come fatto nel passato dalle due supreme autorità (Pontefici e re dei Franchi), ciò che vescovi e prìncipi civili dovevano osservare in materia di disciplina e vita ecclesiastica.

La pseudoepigrafia e l'apocrifia dei testi era già stata usata, come dimostra la storia delle collezioni canoniche precedenti; qui però si trattò di una opera grandiosa di falsificazione sistematica.

Lo strumento principale di questa fu la collezione *Hispana*, che nella seconda metà del sec. VIII aveva avuto

una larga diffusione in tutto il Regno carolingio e che conteneva i canoni dei Concili universali e particolari delle singole regioni della Chiesa: Oriente, Africa, Gallia, Spagna; e, nella seconda parte, una serie di Decretali dei Pontefici da Damaso a Gregorio Magno. Tale collezione aveva subito nella Gallia, probabilmente in non pochi codici, un'alterazione assai profonda riguardo alla integrità dei testi. Questa forma della *Hispana* si chiama la *Hispana Gallica* e deve la sua origine a una corruzione non intenzionale.

Di essa si servirono i falsificatori Pseudo-Isidoriani per creare un'altra forma della *Hispana*, la cosiddetta *Hispana Augustodunensis*, che rappresenta la prima opera del gruppo, consistente nella interpolazione dei testi genuini in forma sistematica e con finalità precise perseguite dai riformatori: e che doveva essere la preparazione della principale delle collezioni Pseudo-Isidoriane, cioè delle *Decretales Pseudo-Isidorianae*.

Queste, chiamate generalmente la *Pseudo-Isidoriana*, si presentano dunque come la *Hispana chronologica* aumentata e ulteriormente falsificata. Una prima parte, veramente nuova, è costituita da una serie di Decretali dei Romani Pontefici da Clemente I a Melchiade (90-314); la seconda parte corrisponde alla prima della *Hispana* (canoni dei Concili) e la terza parte riproduce la seconda della *Hispana* e comprende le Decretali aumentate di numero (da Silvestro a Gregorio II: 314-731).

Bisognava però provare, di fronte ai Signori temporali, che gli stessi principi contenuti nei documenti ecclesiastici erano stati manifestati dai carolingi più famosi. Per questo motivo i medesimi riformatori compilarono una collezione di disposizioni reali, chiamate *Capitolari* (soprattutto di Pipino, Carlomagno, Ludovico il Pio), che un certo Benedictus Levita di Magonza avrebbe ivi scoperto. Tali disposizioni erano ordinate in tre libri, che si dovevano aggiungere ai quattro libri della collezione (genuina) di Ansegiso già esistente. Seguirono, un poco più tardi, altre quattro *Additiones*.

Nel frattempo si era fatta un'altra piccola raccolta sotto il nome di *Capitula Angilramni* (v. ANGILRAMNO), che conteneva testi concernenti la questione del fòro dei chierici e del diritto di accusarli.

Queste quattro collezioni si possono chiamare il frutto concreto dell'attività Pseudo-Isidoriana. Le falsificazioni operate da essa sono di diversa qualità e quantità. Esse consistono in primo luogo in interpolazioni puramente formali, che rendono i testi linguisticamente più scorrevoli e intelligibili. In secondo luogo intaccano la stessa sostanza, in quanto restringono, estendono, variano il senso delle disposizioni contenute nei testi genuini, attribuiscono testi originali ad altre fonti materiali (p. es., disposizioni dell'autorità ecclesiastica a quella civile o viceversa, testi di SS. Padri a Concili o ai Romani Pontefici, soprattutto disposizioni di papi posteriori a papi vissuti secoli prima). Finalmente vi sono anche testi inventati di sana pianta, per quanto composti di frammenti genuini. Essi si trovano soprattutto tra le Decretali dei Romani Pontefici: tutta la serie (60) della prima parte delle *Decretales Pseudo-Isidorianae* e molte (oltre 40) della serie della terza parte. In questo lavoro di fabbricazione delle Decretali Pontificie i falsari procedevano con la massima circospezione: non inventavano e attribuivano testi a piacimento, ma, scrutando le fonti storiche, soprattutto il *Liber Pontificalis*, ricostruivano documenti di cui erano conservate notizie storiche, attenendosi al tenore e ai termini di tali notizie.

Attraverso queste interpolazioni e falsificazioni è dato di scorgere le intenzioni dei falsari. Pur raccogliendo del materiale che abbraccia tutta la disciplina ecclesiastica, essi insistono in modo particolare sui punti radicali che devono assicurare una riforma duratura delle condizioni storiche sopra accennate. Si cerca perciò di liberare la Chiesa ed in modo particolare i vescovi da ogni ingerenza, combattendo tutto ciò che menomava la loro autorità: ogni diritto dei laici di giudicare o anche solo di accusare i chierici; lo stesso da parte dei chierici inferiori nei riguardi dei superiori; ogni potere soverchio del metropolita, che troppe volte, essendo una creatura del signore temporale, teneva le parti di questo contro il vescovo ben intenzionato; il potere dei corepiscopi; anche i sinodi inquantoché erano spesso strumento dei metropoliti e di personalità asservite ai nemici della riforma.

Il tempo di elaborazione delle collezioni di questa che si può chiamare la riforma carolingia spuria è relativamente breve. Da criteri interni ed esterni, soprattutto di uso, si può conchiudere che esse sono state composte tra i limiti estremi dall'845 all'857, ma assai probabilmente tra l'847 e l'852, in questo ordine: *Hispana di Autun, Capitula Angilramni, Capitularia Benedicti Levitae*, con le *Additiones, Decretales Pseudo-Isidorianae*.

Sul luogo ancor oggi si discute: da tutti è abbandonata la tesi, ispirata evidentemente a preconcetti settari appoggiati ad una superficiale valutazione della esaltazione del Primato romano che si nota nelle collezioni, di una origine romana. Quasi lasciata da parte è anche la tesi dell'origine Maguntina, almeno per il lavoro definitivo. Rimangono tre ipotesi, di cui ognuna ha i suoi difensori e argomenti che non sono però di tale forza da vincere quelli degli altri. Alcuni sono per Le Mans nella provincia di Tours, altri per Reims; ultimamente esse sono state attribuite alla cappella aulica di Carlo il Calvo.

Connesso è evidentemente l'ancor più enigmatico problema della persona dello P.-I. Oggi si è d'accordo che non può trattarsi di un solo uomo, ma di un gruppo di falsari. Di questo gruppo dovevano far parte, o come dirigenti o come esecutori, gli uomini più intelligenti ed eruditi del tempo, i più profondi conoscitori della lingua latina e del suo stile nelle varie epoche storiche e nelle diverse Cancellerie. Tutto il lavoro di falsificazione presuppone una suprema competenza. Certo è anche che il nome *Benedictus Levita* come quello *Isidorus Mercator* (*Mercatus, Peccator*) sono pseudonimi, probabilmente scelti con abilità per nascondere il trucco, per stornare l'attenzione, come certamente è il caso nella combinazione di *Isidorus* (che doveva suscitare il ricordo del grande Isidoro di Siviglia) con *Mercator*, il quale attributo suggeriva un altro uomo, *Marius Mercator*, scrittore del sec. v, a cui alludono precisamente le prime parole della introduzione (cf. Hinschius [v. infra], 17 e PL 48, 753).

La sorte delle collezioni è stata diversa secondo i luoghi e i tempi. Le Decretali Pseudo-Isidoriane si diffusero celermente, almeno i testi che riproducevano Decretali Pontificie, oltre le Alpi. Al di qua ebbero diffusione considerevole e riconoscimento pacifico (ma non troppo!) solo dal tempo della riforma gregoriana. Da allora in poi conservarono per quattro secoli un dominio quasi incontrastato. Nonostante qualche dubbio mosso di tempo in tempo contro la loro genuinità, solo nel sec. xv, per opera degli umanisti, fu riconosciuta e provata la falsificazione. Le altre collezioni, avendo avuto meno fortuna in intensità, l'ebbero però più a lungo: solo nel secolo scorso si riconobbe decisamente e definitivamente l'origine e l'indole spuria delle altre tre, quali appartenenti alla stessa officina pseudo-isidoriana.

Per quanto riguarda l'influsso esercitato da questa audace frode sulla disciplina ecclesiastica e l'evolversi del diritto della Chiesa, si può osservare che i falsari non fecero generalmente altro che « codificare » ciò che realmente era persuasione e uso normale del tempo, che non poteva destare nessuna meraviglia di trovare in disposizioni di autorità, ecclesiastiche e civili, ben intenzionate ed esemplari. L'influsso dello P.-I. sulla disciplina può chiamarsi dunque in parte solo formale, inquantoché dava una forma, redigeva per scritto, in finte leggi positive, ciò che materialmente esisteva sia nei principi della disciplina antica, sia nella pratica di tutti i genuini cristiani, che non trovava allora, per le circostanze, l'autorità legislativa legittima, rispettata e operante.

Oltre a questo influsso, puramente formale, ne ha esercitato anche uno più sostanziale. In un primo senso dando una spinta, secondo i singoli capi più o meno considerevoli, ad una ulteriore evoluzione in un determinato senso di alcuni istituti giuridici (per es., alla eliminazione del corepiscopato, alla limitazione del potere metropolitano, ad una rinnovata pratica dei privilegi dei chierici, all'uso dell'appello, alla prassi processuale ecclesiastica ecc.). In un secondo senso cercando di introdurre norme

nuove ritenute necessarie, che i falsari si preoccupavano di dimostrare conformi ai principi dell'antica disciplina (divieto ai laici di accusare i chierici, restituzione dello spogliato prima di iniziare il processo contro di lui, permesso di Roma per la celebrazione dei sinodi, intervento del Papa per una sentenza definitiva di deposizione contro un vescovo); ora proprio questi punti, perché applicazioni nuove, stentarono ad affermarsi e in parte non furono accettati.

Ciò dimostra che i documenti apocrifi non costituivano, nel loro complesso, una novità sostanziale, che erano, anzi, nella linea del diritto universale antico rappresentato dalle compilazioni precedenti più famose e autorevoli, risuscitate o suscitate dalla riforma carolingia genuina, come la *Dionisio-Hadriana*, la *Hispana*, la *Dacheriana*.

In questo stesso ordine di idee è da giudicarsi il Primato romano nelle collezioni Pseudo-Isidoriane : non solo queste non lo creano, ma lo suppongono, sono una testimonianza chiara della sua esistenza nella convinzione dei contemporanei. I testi che lo esaltano non mirano a un fine a sé, ma costituiscono un mezzo per raggiungere i fini della riforma. Il Primato romano era dunque considerato dai falsari lo strumento più efficace per la riuscita dell'impresa e lo sfruttavano su tutta la linea, facendo di esso il perno della loro azione. Se una disposizione risultava in tutta la tradizione delle Decretali Pontificie, doveva essere genuinamente ecclesiastica e perciò osservata. Essi sapevano quindi che questa convinzione era talmente di dominio comune che non ci voleva altro per ottenere l'ubbidienza. È vero però che questo appello insistente al Primato romano favoriva assai l'autorità e l'esercizio di esso; e in questo senso bisogna dire che lo P.-I. ha contribuito notevolmente al suo sviluppo, inteso come affermazione pratica.

Questo giudizio sull'influsso pseudo-isidoriano in questo punto particolare e riguardo alla evoluzione di tutto il diritto della Chiesa è, del resto, condiviso dagli studiosi di tutte le confessioni. Non per la storia del diritto canonico stesso, bensì per la storia delle collezioni, lo P.-I. costituisce una pietra miliare. Basti, per tutti, il pensiero non sospetto di uno dei più insigni e competenti in questa materia, di E. Seckel : con lo P.-I., egli dice, comincia, sì, un nuovo periodo nella storia delle fonti, ma non una nuova epoca del diritto della Chiesa.

Edd. : la *Hispana Augustodunensis* è inedita; si trova nel cod. ms. Vat. lat. 1341; G. H. Pertz, *Capitularia Benedicti Levitae* in MGH, *Leges*, II, parte 2ª, Hannover 1837, p. 17 sgg. ; anche in PL 97, 698 sgg.; P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsia 1863. PL 130, 1 sgg. riporta l'insoddisfacente ed. delle *Decretales Pseudo-Isidorianae* da *Merlinus*, *Coll. Concil.*, Colonia 1530.

BIBL.: per la bibliografia specializzata e una trattazione più dettagliata v. le seguenti opere : E. Seckel, *Pseudo-Isidor*, in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XVI, 3ª ed., pp. 265-307; P. Fournier - G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, I, Parigi 1931, pp. 127-233; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 300-311; A. M. Stickler, *Historia iuris canonici latini*, I. *Historia Fontium*, Torino 1950, pp. 117-42. Alfonso M. Stickler

PSICANALISI. - È un sistema di psicologia dinamica, che cioè studia in particolar modo le forze di propulsione e di direzione dell'attività psichica, concepito e sviluppato da Sigmund Freud (1856-1939).

In un primo tempo si trattava solo di un metodo esplorativo e curativo per una certa categoria di disturbi nervosi. Successivamente si ampliò in un vero e proprio sistema psicologico, che interpreta le attività soggettive, come prodotte originariamente da forze inconscie. Una comprensione completa della natura umana deve, secondo la p., tener conto, oltre che dei dati introspettivi e di comportamento, di altri fattori che non possono essere direttamente osservati, ma solo indotti dai loro effetti, e che, pur sottraendosi alla consapevolezza, attivamente influiscono sulla condotta.

La p. si ricollega alla scuola psicopatologica francese. Jean-Martin Charcot si era proposto di studiare i sintomi presentati dagli isterici durante lo stato di ipnosi, che riteneva strettamente connesso con l'isterismo. Contemporaneamente Bernheim a Nancy si serviva, con un certo successo, della suggestione in stato ipnotico per curare certe malattie; e pensava che la ipnosi, pur variando di intensità in rapporto a chi la determina e a chi la subisce, dovesse ritenersi fatto normale per tutti gli uomini. Freud studiò, dopo la laurea, ca. un anno a Parigi alla Salpêtrière, sotto la guida di Charcot; e successivamente conobbe anche Bernheim. Tanto Freud come uno dei più distinti allievi di Charcot, Pierre Janet, osservarono che non solo negli isterici, ma in quasi tutti i pazienti di disturbi funzionali nervosi (di disturbi in cui non è possibile scoprire una alterazione anatomica o fisiologica) ha luogo una frammentazione o disgregazione mentale, per cui attività armonicamente collaboranti nell'uomo sano funzionano indipendentemente e talvolta in conflitto. Mentre P. Janet pensa che ciò sia dovuto allo affievolirsi della tensione generale psicologica e al riaffermarsi di automatismi, e che per mezzo della ipnosi si può riottenere un ricollegamento delle funzioni dissociate, Freud sostiene che la causa della disgregazione sta in una incompatibilità fra le attività dissociate e il resto della attività psichica, causata da forze inconscie. Perciò solo quando la causa del disturbo è riportata alla luce della coscienza, si ha anche la scomparsa del disturbo stesso. Di qui il metodo catartico, cioè di riconoscimento e di eliminazione delle cause inconscie dei disturbi, metodo che Freud indicò in uno studio su d'un caso famoso curato dal dott. Breuer e che impiegò specialmente all'inizio dei suoi trattamenti psicoanalitici.

Atto di nascita della p. può considerarsi la pubblicazione *Studien über die Hysterie* di Breuer e Freud nel 1895. Poi Freud si separò da Breuer e continuò da solo il lavoro. Poiché l'ipnosi non aveva successo in tutti gli ammalati e in molti casi dava l'impressione di girare un ostacolo più che di superarlo, perché, cessato un sintomo, ne pullulava un altro, Freud abbandonò l'ipnosi e la sostituì con il metodo delle associazioni libere. Lasciando il presupposto del rilassamento fisiologico (il soggetto sta comodamente sdraiato su un lettino, in ambiente tranquillo e moderatamente illuminato) la ingiunzione al sonno ipnotico fu sostituita con la consegna di dire liberamente tutto quello che passa per la mente, non curandosi se è logicamente collegato, se è importante, se è gradevole o sgradevole. Si deve abbandonare qualsiasi controllo volontario dei propri pensieri e lasciarli manifestare come vengono. Non è sempre cosa facile; e l'abilità dell'analista sta appunto nel guidare con molta discrezione il soggetto e lasciar fluire lo sfogo. Freud ebbe l'impressione che vi fosse come una forza che attivamente si opponesse al ritorno delle attività dissociate nella consapevolezza. Sembrò dapprima che l'origine dei disturbi fosse da ascrivere ad avvenimenti che avevano suscitato un'emozione forte e sgradevole e che il ricordo del fatto fosse stata repressa nell'inconscio, donde, però, continuava a influire sulla condotta. Successivamente Freud pensò che l'importanza di questi fatti traumatici fosse di stimolare certi desideri o tendenze in contrasto con la linea generale della personalità; sostenne che questi desideri inconsci sono di due tipi, aggressivi e sessuali, ma con grande preponderanza di questi ultimi. Di qui il grande sviluppo che la sessualità prese nella concezione di Freud.

Nello studio dei sogni Freud trovò un'altra strada, anzi la via maestra, la « via regia », come egli disse, per lo studio dell'inconscio. Nel suo volume *Traumdeutung* del 1900 si propose di mostrare che i sogni sono la manifestazione dei desideri inconsci sotto mentite spoglie, in modo da eludere le forze che li respingerebbero nell'inconscio; e che in essi appaiono molti caratteri tipici dei sintomi neurotici. Ma anche altri fatti possono servire per la esplorazione dell'inconscio. Nei due volumi : *Psychopathologie des Alltagslebens* e *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, pubblicati nel 1904 e 1905, Freud afferma che i *lapsus linguae et calami*, gli atti maldestri, i ritardi, le dimenticanze, la fantasticherie, che a noi sembrerebbero affatto fortuite e senza spiegazione

sono invece rivelatori di un disegno nascosto; e che pure ciò avviene nello scherzo, nella battuta di spirito, nello « humour ».

Nel 1905 con il volume *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* esponeva una teoria dello sviluppo dell'istinto sessuale da un certo numero di istinti componenti, connessi con particolari parti del corpo, che in un primo stadio apparirebbero indipendenti, ma poi si fonderebbero nell'istinto sessuale. Nell'opera *Zu Einführung des Narzisismus* Freud complicò la descrizione dello sviluppo psicosessuale con l'introduzione, dopo la fase di autoerotismo, di una fase narcissistica, in cui la *libido*, che ha già organizzato gli istinti componenti, si rivolge al soggetto. Lo sviluppo successivo esige il passaggio dallo stadio narcissistico a quello di amore oggettuale, sia di persona che di cosa, nel quale una buona parte della *libido* si sublima, devia cioè da uno sbocco sessuale ai vari oggetti o attività della vita sociale e civile. Un momento critico nello sviluppo è il complesso di Edipo : il bimbo ama la madre e trova un rivale nel padre (il mito di Edipo, che uccide il padre e sposa la madre, esprime in termini di vita dell'adulto i desideri del bambino). Ma non potendo raggiungere il soddisfacimento del suo desiderio, la *libido* cerca nuovi oggetti, che fungono da succedaneo di quello non ottenuto : la donna amata, la scuola, la città, ecc. sono termine di sentimenti originariamente rivolti alla madre; il maestro, il gendarme, il prete sono oggetto di una mescolanza di sentimenti di amore, di ammirazione, di rispetto o di odio, che erano rivolti verso il padre. Così Freud interpreta l'attività psichica dell'uomo adulto come sessualità infantile repressa.

Ma quali sono le forze che operano questa repressione ? Alla domanda risponde nell'opera *Das Ich und das Es* del 1923. Egli divide la psiche in tre parti principali : 1) l'*Es* (pronome dimostrativo neutro in tedesco, traducibile con *Id* latino), inconscio in cui operano le forze istintive; 2) l'*Ich* (traducibile con il latino *Ego*), l'Io consapevole, esprime tendenze dell'*Ego* e le attua, compatibilmente con le circostanze; 3) il *Super-ego* o coscienza morale. Il *Super-ego* non è preformato come l'*Id* e come l'*Ego*, ma sorge dall'antagonismo dei due verso il quinto anno di età; è costituito in gran parte da forze inconscie che si ripiegano su se stesse, e in parte si sublimano. Al limite fra l'*Id* e l'*Ego* operano la repressione, che toglie alcuni fatti consci all'*Ego* e li spinge nell'*Id*; e la censura, che ostacola il passaggio inverso dall'*Id* all'*Ego*. Il fatto che la coscienza morale sia formata dal ripiegamento di tendenze volte all'esterno rende conto della sua inflessibilità e aggressività. Freud ha sviluppato la sua dottrina nei riguardi dei problemi della civiltà (*Totem und Tabu*, 1912; *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930) e della religione (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927; e *Moses and Monotheism*, 1939). Nel trattamento dei problemi religiosi, per quanto Freud mostri genialità nell'inquadrare i fatti nella sua dottrina, è giunto ad affermazioni azzardate e infondate; ma quello che è più grave, non ha dimostrato nessuna comprensione del valore positivo del fatto religioso.

La p., nella formulazione di Freud, non è rimasta senza critiche e senza dissensi. Già nel 1912 si sono staccati da lui due allievi, Alfred Adler e Carl Gustav Jung; altri si allontanarono in seguito (Bleuler, Stekel) e innumerevoli sono oggi le dottrine che si qualificano come psicoanalitiche, ma che contrastano apertamente con la p. di Freud. Sviluppi importanti si sono avuti negli Stati Uniti da parte di F. Alexander, Karen Horney, Carl Rogers. Si accenna qui rapidamente solo alla posizione di Adler e di Jung. Il primo attribuisce il compito di propulsore dell'attività psichica non tanto alla sessualità quanto alla « volontà di potenza », il bisogno di affermare la propria individualità, e al « sentimento di comunità », il bisogno sociale. Il « sentimento di inferiorità », che si origina da entrambi, spinge a superare gli ostacoli o a compensazioni. I sogni esprimono queste tendenze fondamentali : la neurosi è la loro esasperazione nella impotenza di attuarsi. Jung dà alla *libido* un significato molto più ampio, comprendendovi tutti gli impulsi vitali; e, oltre all'inconscio individuale, afferma l'esistenza di un inconscio collettivo, contenente gli « archetipi », gli schemi cioè dei concetti, dei bisogni comuni a tutta l'umanità. L'analisi va compiuta per scoprire le aspirazioni per l'avvenire. La religione non è un'illusione, come la definì Freud, ma l'espressione più significativa e inderogabile dell'attività psichica.

VALUTAZIONE. – Non è facile un giudizio critico su una dottrina così vasta, che pure nella molteplicità dei suoi aspetti ha una linea semplice e decisa. Si può osservare che l'eccezionale capacità di Freud di concentrarsi nello studio di un problema e di seguire sino all'esasperazione i fili interpretativi che gli si presentano, si riflette su tutta la costruzione dottrinale, impartendole un carattere unitario, ma pure unilaterale e chiuso. Partendo da un campo di osservazione piuttosto limitato (lo studio delle psiconervosi) e stabilito il carattere attivo dell'Inconscio, la p. si volge a scoprire l'Inconscio in tutte le forme dell'attività psichica, come, fissato il principio della *libido* e della repressione, lo impiega per spiegare qualunque fatto umano.

Di qui lo schematismo interpretativo, facilmente accessibile anche ai profani, che dà l'impressione di penetrare in tutti i misteri della terra e del cielo. La p. che come concezione della vita, ossia come filosofia, ha una netta impronta positivista e pessimista, incontra però facili entusiasmi non solo perché tocca punti particolarmente sensibili alla natura umana, ma anche perché (contrariamente a quanto Freud ha insegnato e praticato) sembra giustificare una libera condotta di vita. Di qui le simpatie e le reazioni, appassionate ed eccessive, che ha suscitato. Sta di fatto che, sotto la guida di Freud, la p. si è affermata e sviluppata in un isolamento quasi completo, sia rispetto alla psicologia sperimentale, sia riguardo alle secessioni, che ne minacciavano la compagine. Ma è interessante che le stesse scuole secessioniste si rifanno a idee, che lo stesso Freud espresse, ma non sviluppò. Anche qui appare come la unilateralità sia il pregio, ma anche il punto debole, della concezione di Freud. Fra le insufficienze più gravi vi è la parte eccessiva attribuita alla sessualità a scapito di altre istanze pure profondamente radicate nell'attività umana : l'aspetto puramente formale della coscienza morale; l'uso indiscriminato di termini patologici nella descrizione sia di fatti anormali che normali : l'enigma di una sublimazione, che dà luogo alle attività più contrastanti e qualitativamente diverse, e che si svolge per di più nell'Inconscio; la indifferenza talvolta ostile al fatto religioso. Va segnalato un altro difetto della p. : quella di attribuire ad alcuni fatti una interpretazione che va oltre il puro dato. Ne consegue la difficoltà di separare il fatto dall'interpretazione. È forse per questo che poca strada si è fatta riguardo al controllo sperimentale di molte affermazioni psicanalitiche. Ma questo rende anche difficile il distinguere ciò che può ritenersi acquisito alla coscienza da ciò che è sovrastruttura dottrinale.

Quanto ai metodi di indagine introdotti dalla p. la difficoltà non è così grave. Si può quindi con Dalbiez distinguere fra dottrina e metodo, ognuno da valutare nel suo àmbito. Se la dottrina psicanalitica nel suo complesso può giudicarsi né definitiva, né soddisfacente, e nei suoi sviluppi filosofici inaccettabile, ciò non esclude che si possano accogliere ed usare i metodi psicanalitici (associazioni libere, studio dei sogni, metodi proiettivi). Ma ciò significa già rompere l'unità del sistema di Freud. D'altra parte va riconosciuto alla p. di aver posto il problema dell'Inconscio e di aver arditamente aperto alcune vie per esplorarlo; di aver dato una impostazione « dinamica » ai processi psichici, e di aver messo in evidenza l'enorme importanza che in essi ha l'affettività.

Riguardo alle applicazioni terapeutiche, che vanno sotto il nome generico di p., pur impiegando criteri assai vari, si rimane perplessi dinanzi ai successi vantati dalle diverse scuole. Ciò sembrerebbe indicare che il valore terapeutico del trattamento è indipendente dal principio dottrinale che lo ispira, e che quindi il suo modo di azione è quanto mai oscuro. Un trattamento psicanalitico non è cosa da prendere alla leggera. « L'intérêt médical et psychothérapeutique - dice infatti il Sommo Pont. Pio XII - du patient trouve ici une limite morale. Il n'est pas prouvé, il est même inexact, que la méthode pansexuelle d'une

certaine école de psychanalyse soit une partie intégrante indispensable de toute psychothérapie sérieuse et digne de ce nom; que le fait d'avoir dans le passé négligé cette méthode ait causé de graves dommages psychiques, des erreurs dans la doctrine et dans les applications en éducation, en psychothérapie et non moins encore dans la pastorale; qu'il soit urgent de combler cette lacune et d'initier tous ceux, qui s'occupent de questions psychiques, aux idées directrices, et même, s'il le faut, au maniement pratique de cette technique de la sexualité » (*Discorso di S. S. Pio XII al I Congresso internazionale di istopatologia del sistema nervoso*, in *L'Osserv. Rom.*, 17 sett. 1952, col. 4).

BIBL.: esiste una collezione completa delle opere di Freud sino al 1934: *Gesammelte Werke*, 12 voll. (*Internationaler psychoanalytischer Verlag*, Vienna 1925-34). Molte di esse sono state tradotte in ital., specialmente in questi ultimi anni. Così pure le opere più significative dei caposcuola dissidenti Adler e Jung si possono trovare in trad. ital. Fra le più accessibili opere sulla p. si ricordano: R. Dalbiez, *La méthode psychoanalit. et la doctrine freudienne*, Parigi 1936; E. Bonaventura, *La p.*, Milano 1938 (esposizione obiettiva, simpatizzante, con qualche osservazione critica); A. Miotto, *Conoscere la p.*, Milano 1949 (con criteri divulgativi, bene informato, con qualche spunto critico); C. L. Musatti, *Trattato di p.*, 2 voll., Torino 1949 (opera sistematica completa, che riflette fedelmente la dottrina di Freud); J. Nuttin, *Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Lovanio-Parigi 1950 (opera molto informata, critica, ma non negativa, abbozza una teoria dinamica della personalità normale). Per le scuole dissidenti: A. Adler, *Teoria e prassi della psicologia individuale*, Roma 1949; J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, Torino 1949; F. Alexander, *Medicina psicosomatica*, Firenze 1952.
Giorgio Zunini

P. E PEDAGOGIA. – L'estrema delicatezza e la gravità delle conseguenze, inerenti ad ogni trattamento psicanalistico, verrebbero ad accrescersi qualora, come vogliono alcuni, il trattamento si applicasse anche nel campo della educazione. Questa sarebbe l'opera più antipedagogica e pericolosa che si possa compiere.

Infatti l'animo del fanciullo è pur sempre paragonabile a molle cera, sulla quale le impressioni, e specialmente alcune determinate impressioni più pulsanti, come sono quelle concernenti la sessualità, si stampano in maniera così profonda, che non si è mai abbastanza cauti per non renderli testimoni, o interlocutori o lettori di certi argomenti. È una norma comune di ogni metodo di educazione, anche quando si tratta di soggetti normali. Ora il sondare l'anima di un fanciullo o di un adolescente (che, nella supposizione della necessità di cure psicoterapiche, è già di per se stesso incline all'ipererotismo) con domande inopportune, spesso crude, su tutto quanto concerne la « libido », il primo erompere delle passioni, le prime sconfitte e le successive ricadute accompagnate dalla descrizione delle circostanze di ambienti e di compagnia, le analisi delle immagini e dei sogni, riguardanti tutto ciò che il pudore non vorrebbe rivelare, il mettere in luce tendenze, forse ancora nascoste, non possono non far tremare le vene e i polsi ad ogni educatore onesto e coscienzioso. Tanto più che per una parte lo psicanalista, invece di fondarsi su di una vera e motivata comprensione dello stato d'animo del fanciullo o dell'adolescente, che ha dinanzi, si fonda sulla interpretazione unilaterale delle sue dottrine, che tutto riducono a sessualità, e per l'altra le immagini e le idee concernenti la « libido » hanno in sé un dinamismo così forte, che rendono più acuta la violenza delle passioni. Per questo psicologi assai esperti mettono in guardia contro la p. dei fanciulli, nella quale si può correre facilmente nel rischio di suggerire cose alle quali il soggetto non sarebbe mai giunto o di offuscare e distruggere irrimediabilmente la sua sana, serena e preziosa ingenuità (cf. *Discorso di S. S. Pio XII, ibid.*, col. 4ª).

Né vale il paragonare il trattamento psicanalitico alla Confessione sacramentale della Chiesa cattolica, né alla confessione confidenziale fatta a persona di fiducia, a cui uno può manifestare le sue crisi, anche le più avvilenti, e i suoi dubbi per ottenere un sollievo, un conforto, una parola di incoraggiamento. Perché rivelare confidenzialmente o sacramentalmente ad una persona di fiducia le incertezze, le lotte e le sconfitte non è lo stesso che indagare sottilmente e mettere in luce ciò che urta il pudore naturale e non si vorrebbe manifestare a qual modo e in quelle circostanze. Inoltre il valore della Confessione sacramentale non consiste soltanto nella liberazione di un peso, che gravava sulla coscienza, ottenuta mediante la manifestazione e il racconto puramente verbale delle proprie colpe, ma nella presenza necessaria del pentimento e del proponimento e soprattutto nella efficacia divina delle parole della assoluzione, che reintroduce nell'anima la Grazia.

BIBL.: G. Lorenzini, *Psicopatologia ed educazione*, Torino 1921, pp. 364-78; L. Scremin, *Diz. di morale professionale per i medici*, 4ª ed., Roma 1949, pp. 282-92; E. Boganelli, *Corpo e spirito*, Roma 1951; C. Corsanego, *Tecnica della p. e tecnica della Confessione*, nel vol. di vari autori: *P.*, Assisi 1951, pp. 152-69.
Celestino Testore

PSICASTENIA: v. PSICOSI OSSESSIVA.

PSICHARI, ERNEST. - Scrittore francese, n. il 29 sett. 1883 a Parigi, m. in guerra il 22 ag. 1914 a Rossignol (Belgio), nipote di Ernest Renan. Personalità essenzialmente moderna e profondamente mistica. Spinto dal dolore di una grave delusione ad una vita viziosa, e dal disgusto di questa a un tentativo di suicidio, cercò in una scuola di disciplina l'aiuto a creare in sé quell'ordine interno di cui ancora ignorava il principio primo, ed entrò nell'esercito (1903).

Dal 1909 al 1912 nella solitudine di una lunga missione militare nelle zone desertiche della Mauritania compì quell'itinerario spirituale dall'agnosticismo a Dio narrato nelle sue opere: *Les voix qui crient dans le désert* (pubbl. postumo nel 1920) e *Le voyage du centurion* (pubbl. postumo nel 1916). Prima di queste aveva composto: *Terres de soleil et de sommeil* (1908), e *L'appel des armes* (1913).

BIBL.: J. Maritain, *Antimoderne*, Parigi 1927, passim; J. Calvet, *Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, ivi 1931, passim; W. Beckerer, *E. P. in seiner psychologischen Entwicklung*, Lipsia 1933; H. Psichari, *E. P. mon frère*, Parigi 1933; H. Massis, *Notre ami P.*, ivi 1936; W. Fowlie, *E. P. a study in religious conversion*, Toronto 1939; A.-M. Goichon, *E. P. d'après des documents inédits*, Parigi 1946; J. Peyrade, *P. maître de grandeur*, ivi 1947; R. Maritain, *Les grandes amitiés*, Bruges 1949, passim; Ch. Poulet, *La sainteté française contemporaine. Convertis*, Parigi 1952, p. 113 sgg. (con bibl.).
Matilde Mazzolani

PSICOFISICA: v. PSICOLOGIA SPERIMENTALE.

PSICOLOGIA. - Dal gr. ψυχή, λόγος, è la « dottrina o scienza dell'anima », della sua natura e delle sue operazioni. Il termine p. proviene da C. Wolff (v.) che distinse per primo una « p. razionale » e una « p. empirica »: la prima parte dai principi della metafisica (v.) e costituisce così una specie di « metafisica speciale », mentre la seconda si fonda unicamente sull'osservazione dei fatti di esperienza (v.). È precisamente in questo dualismo che consiste la difficoltà capitale per una determinazione della natura e dei compiti della p.

I. IL PROBLEMA DELLA P. COME SCIENZA. – La difficoltà di determinare la natura dalla p. nasce dalla posizione stessa che ha l'uomo nel mondo. Infatti se, dal punto di vista analitico e sistematico, la p. costituisce un particolare àmbito della riflessione filosofica, è chiaro che dal punto di vista sintetico la p. è ad un tempo l'inizio, il mezzo e il fine dell'orientamento della stessa coscienza umana, in quanto nell'uomo tutto parte, si svolge e fa capo all'anima. Pertanto, se l'anima (v.) è il « principio della vita nei viventi », lo è anzitutto dell'uomo, anzi del soggetto singolo, in quanto l'esperienza della vita la può fare ciascuno per suo conto e soltanto sul fondamento della propria esperienza la può comprendere negli altri

uomini prima, e poi negli animali fino all'infimo grado della vita vegetale. La comprensione della vita, elaborata dalla p., risulta quindi dal complesso articolarsi di esperienze e riflessioni che partono dalla propria vita e dai rapporti che ciascuno ha col mondo umano e infraumano.

1. C'è anzitutto il rapporto con la natura (v.) in cui l'uomo si muove e che si muove attorno a lui; si tratta quindi di determinare se ogni movimento, del mondo animale, vegetale e fisico, abbia l'anima per principio e causa e come possa da essa derivare (problema cosmologico : filosofia greca). 2. C'è poi il rapporto dell'anima con il corpo in cui essa abita e che muove alle operazioni della vita. È questo il problema più arduo della p. dal quale dipende l'ultima risposta del destino stesso dell'uomo : se anima e corpo siano due nature complete o incomplete, se l'anima influisca sul corpo e il corpo sull'anima, se l'anima inizi e finisca la sua esistenza con il corpo o venga d'altronde e vada altrove con la morte (problema metafisico : filosofia cristiana). 3. C'è ancora, e di conseguenza, il problema del rapporto del singolo con gli altri uomini, sia con gli individui attuali come con quelli delle diverse civiltà e culture, delle varie razze e differenze etniche che costituiscono lo sviluppo storico della umanità (problema storico-antropologico). 4. C'è infine il problema dell'origine e della fine della vita e quindi del rapporto dell'uomo con la divinità (problema esistenziale). Nello sviluppo storico della p. questi problemi sono diversamente presenti e intrecciati e tendono a predominare l'uno sull'altro, non però tanto da assorbire completamente ma piuttosto nel senso di subordinare a quello indicato come principale gli altri, che vengono qualificati per secondari. Non sorprende perciò che la p. si presenti a un tempo la scienza e conoscenza più vicina all'uomo e sia destinata a rimanere sempre incompiuta, contesa e ripresa : a questo modo la p. più che seguire la condizione delle altre scienze che nella storia del pensiero umano si mostrano in continua trasformazione, è la ragione e lo stimolo di questa trasformazione stessa. Non deve stupire quindi che il problema della determinazione della natura della p. resti ancora aperto.

L'enigma proprio della p. è costituito nella sua condizione paradossale dai seguenti momenti : *a*) la *certezza fenomenologica primordiale* e inderivabile che l'anima nel suo agire ha della sua esistenza, in quanto non si può dare alcun atto sia nella sfera conoscitiva come in quella pratica e oggettiva senza la coscienza concomitante da parte del soggetto singolo (l'io [v.], l'anima individuale) che egli conosce e opera. *b*) La *distanza metafisica* incolmabile fra le attività dell'anima e la sua essenza : anzitutto le operazioni sono « molte » e l'anima dev'essere « una » per garantire l'unità dell'essere; poi, le operazioni sono « diverse » e alle volte anche contrastanti, mentre l'anima deve essere in sé raccolta, « semplice » e indivisibile. *c*) L'*opposizione metafisica* di anima e corpo in quanto l'anima è primo principio movente invisibile e (nell'uomo) di natura spirituale, mentre il corpo è realtà visibile ch'è mossa dagli impulsi dell'anima e ha natura materiale : non si comprende come due elementi che stanno agli estremi opposti dell'essere possano convenire nell'unità di natura. *d*) L'*opposizione funzionale di coscienza, subcoscienza e incoscienza*, in quanto mentre la presenza dell'anima a se stessa e degli oggetti all'anima è precisamente data nell'atto di coscienza (v.), tale atto è legato a limiti di tempo e spazio, sia pur variabili da soggetto a soggetto, ma sempre inevitabili : di qui il problema del rapporto fra anima e coscienza, e fra coscienza, subcoscienza e incoscienza.

La situazione caratteristica della p. consiste nell'essere a un tempo la considerazione primaria che porta sul principio essenziale del conoscere immediatamente presente a se stesso (la coscienza) così da precedere ogni altra forma di conoscenza riflessa, e nell'essere una considerazione secondaria in quanto, per passare alla determinazione della propria natura, tale principio deve riflettere sul suo rapporto pratico e noetico alle cose e far ricorso ai principi riflessi della metafisica. Lo sviluppo storico e le tappe della p. dipendono dal predominio e dalla varia emergenza che nelle diverse epoche e culture ottiene l'uno e l'altro dei momenti indicati.

II. Cenno storico. – Nella prima filosofia greca l'anima è considerata in prevalenza come « principio di movimento dei fenomeni del cosmo »; manca perciò la preoccupazione di fondare e svolgere una p. perché la considerazione dell'anima coincide con quella dell'essere e della natura (v.). Un interesse particolare per l'anima a sé stante affiora in Eraclito : egli ne afferma il profondo mistero (frg. 45 : « I termini dell'anima non riusciresti a raggiungere per nessun viaggio, ogni strada battendo; così profondo è il suo logo » : Eraclito, *Frammenti*, testo e trad. it. di R. Walzer, Firenze 1936, p. 82) e la individualità personale che l'accompagna, nel diverso destino che hanno i giusti e gli ingiusti dopo la morte : anche se ciò non concorda con la restante sua concezione cosmologica. Mentre i filosofi ionici non hanno propriamente sentito il problema dell'anima e Parmenide si limita a considerare il problema della conoscenza, Eraclito avverte il problema dell'io (frg. 101 : « Investigai me stesso », *op. cit.*, p. 135), onde a ragione si è detto che « in Eraclito si trova per la prima volta una p. che sia degna del nome » (K. Reinhardt, *Parmenides und die Gesch. der griech. Philosophie*, Bonn 1916, p. 201). Tuttavia la p. come costruzione metafisica aveva il suo sviluppo nella linea ontologica con Anassagora (v.; il νοῦς principio di ordine cosmico), Platone (la ψυχή, principio di moto sempiterno) e Aristotele (la ψυχή come ἐντελέχεια πρώτη del corpo e insieme come principio di tutte le operazioni del vivente). Il *De anima* in tre libri di Aristotele è il primo trattato sistematico di p. che sia giunto a noi dall'antichità; esso costituisce il vertice della speculazione aristotelica e, dopo tante vicissitudini della vita del pensiero, resta ancora la fonte principale della coscienza dell'uomo occidentale : di questi libri Hegel scrisse che « sono ancora, per le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell'anima, l'opera migliore e l'unica d'interesse speculativo sopra questo oggetto » (*Enzyklop. d. philos. Wissensch.*, *Philosophie des Geistes*, § 378, ed. J. Hoffmeister, Lipsia 1949, p. 327. Lo stesso Hoffmeister ha trovato una traduzione fatta da Hegel di brani del *De anima* con commento : cf. *Vorlesungen über die Gesch. der Philos.*, XV, parte 1ª, Lipsia 1944, p. XIV). L'originalità della p. aristotelica è nella sintesi della concezione dell'anima ch'è forma immanente (« atto del corpo » : *De an.*, II, 1, 412 e 21) e forma trascendente (il νοῦς attivo spirituale : *ibid.*, III, 5, 430 a 11 sgg.). La p. epicurea e stoica è il ritorno al materialismo (v.) in polemica contro la mistura di spiritualismo (v.) e materialismo di cui si fa accusa alla p. aristotelica; la p. del neoplatonismo ritorna al primato della funzione cosmica dell'anima, ma pone insieme, con la teoria della emanazione ontologica, il principio che avrà sviluppo nella p. medievale della derivazione delle anime e potenze inferiori dalle superiori. La p. patristica svolge il concetto dell'uomo nel nuovo clima della fede e della grazia e attinge dalla rivelazione (v.) le nozioni dell'individuo (v.), della spiritualità e immortalità (v.) personale dell'anima ch'è creata direttamente da Dio; pur con le oscillazioni dei Padri su qualche punto (s. Agostino per la creazione diretta da Dio, Tertulliano per la spiritualità assoluta : cf. la sua prova della materialità dell'anima in *De anima*, cap. 7, ed. J. H. Waszink, Amsterdam 1947, pp. 9 e 148 sgg. : vasto commento con indicazione di fonti). Il trattato più completo, d'ispirazione eclettica, che fonde la p. classica con la dottrina cristiana, è il *De natura hominis* di Nemesio vescovo di Emesa (cf. B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster in V. 1900, p. VII sgg.).

La storia della p. nel periodo ellenistico, durante tutto il medioevo, fino al Rinascimento, gravita attorno al *De anima* di Aristotele. I commenti possono avere una triplice forma : 1) analisi letterale continua (p. es., i grandi commenti di Alessandro d'Afrodisia, Simplicio, G. Filopono); 2) parafrasi (Temistio); 3) questioni (lo stesso Alessandro d'A. in Ἀπορίαι καὶ λύσεις). Gli Arabi, anche in p. come negli altri campi della cultura seguono i modelli greci; per la filosofia in un primo tempo prevale la corrente platonica e neoplatonica che continua anche

nei commenti ad Aristotele. Avicenna (v.) segue il metodo parafrastico, mentre Averroè (v.) si attiene e sviluppa, con continuo riferimento alla tradizione greca, quello letterale. Fra i medievali, mentre s. Alberto Magno segue la linea di Avicenna, il suo discepolo s. Tommaso approfondisce il metodo di Averroè. Nella p. medievale si contrastano le due tendenze : la scuola agostiniana avicebronizzante da una parte con s. Bonaventura, che difende il cosiddetto platonismo cristiano, la scuola aristotelica tomista dall'altra, che si attiene ai principi del filosofo. I principali punti di divergenza riguardavano : 1) *La struttura metafisica dell'anima* che la scuola agostiniana poneva composta (e così anche gli angeli) di materia e forma, mentre s. Tommaso ne difende l'assoluta semplicità essenziale (cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 1). 2) *Il rapporto dell'anima alle sue facoltà* : identità reale per gli uni, distinzione reale secondo s. Tommaso (*Summ. Theol.*, 1ª, q. 77, a. 1). 3) *Il modo della conoscenza* : la scuola agostiniana seguendo la dottrina di s. Agostino accetta la distinzione di *ratio inferior* e *ratio superior*, in quanto l'una « intendit rationibus aeternis consulendis », mentre l'altra « insistit inferioribus per superiora dirigendis » (s. Agostino, *De Trinitate*, XII, cap. 3, nn. 3-4 : PL 42, 88). S. Tommaso invece secondo la dottrina aristotelica attribuisce queste funzioni all'intelletto agente e possibile in quanto ha capacità di « astrarre » dall'esperienza la cognizione dell'essenza delle cose. Di fronte all'averroismo il quale, con la pretesa di riassumere integralmente la p. aristotelica, difendeva l'esistenza di un unico intelletto eterno e impersonale per tutta la specie umana, il tomismo si dimostra più attivo ed efficace.

L'umanesimo e il Rinascimento, pur magnificando il primato dell'uomo nel cosmo, esauriscono la ricerca in alcuni punti particolari (immortalità dell'anima, libero arbitrio, provvidenza : e non offrono alcuna p. costruttiva degna di rilievo (cf. E. Cassirer-Kristeller-Randell, *The Renaissance philosophy of man*, Chicago 1945, p. 5).

La filosofia moderna ha capovolto la situazione della p. Preceduto dallo scetticismo della scuola nominalista, il pensiero moderno, specialmente a partire da Cartesio, ha identificato « verità » e « certezza ». La certezza a sua volta è stata ridotta alla presenza della « coscienza » a se stessa (il cosiddetto *cogito* o « principio d'interiorità »). La « monade » chiusa di Leibniz (v.) vuol essere la ripresa della entelechia (v.) aristotelica unificata con il nuovo principio della coscienza. L'empirismo (v.) inglese che culmina nel fenomenismo (v.) di Hume riduce la p. all'analisi degli « elementi » (impressioni e idee) della coscienza. Infine con Kant (il *das Ich denke überhaupt* o « coscienza trascendentale ») e specialmente con i sistemi idealisti che ne derivano, la « coscienza » (*Bewusstsein*) diventa « l'autocoscienza universale » (*das allgemeine Selbstbewusstsein*) e la p. viene assorbita dalla metafisica (v.). Hegel (v.) ha voluto distinguere tra fenomenologia e logica, ma nel continuo travaglio del suo pensiero la distinzione non è mai venuta in chiaro (cf. *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Lipsia 1932; I, *Vorrede*, p. 7 : la fenomenologia precede il sistema, mentre nella *Enzyklop.* [cf. § 413] essa ne fa parte); gli hegeliani considerano la p. una sezione della « dottrina dello spirito » ovvero come la considerazione dello « spirito soggettivo » (cf. C. L. Michelet, *Anthropologie oder Psychologie des subjektiven Geistes*, Berlino 1840, p. v sgg.). L'errore fondamentale della p. moderna è di avere scisso (già con Cartesio) la natura dell'uomo in « pensiero » ed « estensione » e di aver così posto l'alternativa obbligata del materialismo e dell'idealismo : così al predominio del principio idealista nella prima metà del sec. XIX, seguì nella seconda metà il predominio della p. positivista e materialista (la « p. senza anima », *Psychologie ohne Seele*, secondo l'espressione di F. A. Lange : *Gesch. des Materialismus*, l. II, sez. 3; 3ª ed., Iserlohn 1877, p. 381). Tuttavia si può riconoscere alla filosofia moderna il merito di aver stimolato la ricerca dell'interiorità individuale e la conoscenza del concreto per afferrare quel senso dell'esistenza temporale dell'uomo che la p. classica sotto il dominio della « nemesi » aveva ignorata mentre la p. medievale si era applicata in prevalenza alle discussioni metafisiche. L'errore principale della p. moderna è stato nell'aver trasformato la soggettività funzionale, ovvero operativa, della coscienza in soggettività fenomenologica riducendo il mondo ad apparenza e infine facendo della soggettività ontologica la costituzione dell'essere (onde l'accusa al pensiero moderno di « psicologismo » [v.] fatta dal Gioberti). A questo modo la coscienza stessa si è annientata per asfissia per aver isolato e reificato la sua funzione intenzionale (cf. l'analisi del « dogma von der Selbstbefangenheit des Bewusstseins » fatta da Ph. Lersch, *Seele und Welt, Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen*, Lipsia 1941, specialmente p. 25 sgg.).

Nella cultura contemporanea la p. si è frazionata in due direzioni principali, la p. *sperimentale* propriamente detta e l'*antropologia filosofica*. La p. sperimentale si assume l'analisi, la descrizione e la ricerca delle leggi delle diverse classi di fatti psichici per arrivare a una concezione del comportamento dell'uomo dal punto di vista strettamente scientifico cioè oggettivo. Il suo inizio storico è da collocare con la scoperta della « legge psicofisica » di Fechner (v.) che mira a precisare il rapporto fra l'intensità dello stimolo e l'aumento della sensazione; ma il suo vero inizio metodico è da vedere nella fondazione del primo laboratorio di ricerche sperimentali avvenuto per merito di W. Wundt a Lipsia nel 1879, che con gli scritti suoi e dei suoi allievi esplorò pressoché tutti i problemi della nuova scienza soffermandosi di preferenza alle funzioni sintetiche rappresentative ed emotive. Fra i fondatori della p. moderna vanno ricordati i fisici e fisiologi E. H. Weber, H. Helmholtz, J. Müller, E. Hering, J. v. Kries, che contribuirono all'*analisi* delle sensazioni. Le funzioni superiori della memoria, dell'intendere e del volere furono esplorate con successo dalla scuola del Külpe (v.) il quale, nutrito di forti studi filosofici, applicò per la prima volta con criteri scientifici il metodo dell'introspezione (v.) rivendicando, contro la p. positivista e neokantiana, l'assoluta originalità della vita superiore : a quest'indirizzo appartengono i fautori più decisi dello spiritualismo in p. come F. De Sarlo, A. Gemelli, A. Michotte, S. De Sanctis, in America il Titchener con i loro numerosi allievi. Fra gli indirizzi più recenti in p., fino alla seconda guerra mondiale, va menzionata la « psicologia della forma » (*Gestaltpsychologie*) fondata da M. Wertheimer e sviluppata da numerosi e geniali collaboratori, quali K. Koffka, W. Köhler, K. Lewin : una tendenza affine è la « psicologia della totalità » (*Ganzheitspsychologie*) di F. Krueger successore a Lipsia del Wundt. Un indirizzo che ha preso presto il sopravvento nella p. americana è la p. del « comportamento » (*behaviour*) che esclude ogni fattore psichico, iniziato da J. Watson e che oggi è rappresentato dal Tolman. Rientra nella p., benché inquinata di preconcetti filosofici, la *psicanalisi* (v.) fondata da S. Freud che attende all'analisi della subcoscienza per ottenere una spiegazione « causale » unitaria della vita psichica. Nel campo cattolico le Università cattoliche di Lovanio, Milano e Washington compiono da quasi mezzo secolo un proficuo e apprezzato lavoro in difesa di una p. spiritualista.

Un modo originale di orientare i problemi della p. come « scienza dello spirito » (*Geisteswissenschaft*) è l'*antropologia filosofica* che è una disciplina rigorosamente teoretica : si può collocare il suo inizio con la distinzione fatta da W. Dilthey di p. « descrittiva » e p. « esplicativa » (*deskriptive und erklärende Psychologie*); ebbe il suo geniale indagatore in M. Scheler (cf. *Vom Ewigen im Menschen*, 2ª ed., Lipsia 1923 e *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 4ª ed., Neuburg 1949). Oggetto peculiare della antropologia filosofica non è soltanto la conoscenza delle proprietà oggettive dell'uomo come « essere naturale » (*als Naturwesen*), ma soprattutto l'analisi delle sue inclinazioni interiori secondo le quali egli « opera da sé » nel suo ambiente e si forma la sua « concezione del mondo » (*Weltanschauung*). A differenza della p. oggettiva che vuole essere una scienza esatta, l'antropologia filosofica intende rilevare il ritmo originario della vita dello spirito in quanto « non cerca unicamente la verità che riguarda la natura dell'uomo, ma pretende la decisione intorno a ciò che la verità in generale può significare » (M. Heidegger, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie*, in *Kant und*

das Problem der Metaphysik, § 37; 2ª ed., Francoforte sul M. 1951, p. 188 sgg.). Quest'indirizzo, favorito specialmente dalla « fenomenologia » (v.) di Husserl (v.), s'isolava come riflessione pura della « verità *a priori* » sull'essenza dell'uomo onde chiarire la statura della sua vita spirituale (cf. P. Haberlin, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie*, Zurigo 1940, p. 7). Secondo quest'indirizzo si tratta di cogliere l'essenza dell'uomo dal punto di vista dinamico e non puramente statico, cioè di chiarire il « come » (*wie*) e non semplicemente il « ciò » (*was*) della sua vita spirituale in quanto essa si dà nel divenire della libertà e vuol quindi attingere l'uomo nelle « sue originarie possibilità » (H. Lipps, *Die menschliche Natur*, Francoforte sul M. 1941, p. 8). In quest'orientamento l'antropologia filosofica s'incontra con l'esistenzialismo (v.), ma forse pone in una crisi insolubile il concetto stesso di p. come scienza.

BIBL.: R. Eisler, s. v. in *Wörterb. d. philos. Begr.*, II, 4ª ed. Berlino 1929, p. 532 sgg. – Esposizione storica complessiva: F. Harms, *Gesch. der Psychologie*, Berlino 1879; H. Siebeck, *Gesch. der Psychologie*, 2 voll., Gotha 1880-84 (si ferma al medioevo); M. Dessoir, *Abriss einer Gesch. der Psychologie*, Heidelberg 1911; G. Villa, *La p. contemporanea*, Torino 1911; Otto Klemm, *Gesch. der Psychologie* (*Wissenschaft und Hypothese*, VIII), Lipsia 1911; Fr. Seifert, *Psychologie, Metaphysik der Seele*, Monaco-Berlino 1928; C. Spearman, *Psychology down the ages*, 2 voll., Londra 1939. – Esposizione analitica dei problemi principali della p.: Io. Lindworskj, *Experimentelle Psychologie*, 5ª ed., Monaco 1932 (trad. it., 2ª ed., Milano 1947); id., *Theoretische Psychologie im Umriss*, 4ª ed., Lipsia 1932; id., *Das Seelenleben des Menschen. Eine Einführung in die Psychologie*, in *Die Philosophie, Ihre Gesch. und ihre Systematik*, Bonn 1934; G. Dwelshauvers, *Traité de psychologie*, 2ª ed., Parigi 1934; P. Guillaume, *Introduction à la psychologie*, ivi 1946; M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, 3ª ed., ivi 1948. – Esposizioni ispirate alla scuola fenomenologica: A. Pfänder, *Einführung in die Psychologie*, Lipsia 1920; M. Beck, *Psychologie, Wesen und Wirklichkeit der Seele*, Leida 1938. – Sui problemi della scuola della « Gestalt »: W. Köhler, *Psychologische Probleme*, Berlino 1933; K. Koffka, *Principles of Gestalt Psycology*, Londra 1936; C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1941 (esposizione d'insieme e critica). La trattazione più completa dei problemi della p. moderna è nell'opera in collaborazione: *Nouveau traité de psychologie* diretto da G. Dumas, Parigi 1936 sgg. In Italia l'esposizione d'insieme più completa con bibl. ragionata è: A. Gemelli - G. Zunini, *Introduzione alla p.*, 2ª ed., Milano 1949. Accurata esposizione sintetica delle varie branche della p. in *Dizionario di criminologia*, II, Milano 1943, specialmente p. 763 sgg.

Cornelio Fabro

PSICOLOGIA DI GESÙ CRISTO (COSCIENZA PSICOLOGICA DI G.). – In senso generico la coscienza psicologica è la percezione che l'essere intelligente ha dei propri atti, ma in senso più determinato è la percezione che il soggetto pensante ha di se stesso attraverso i suoi atti: « percipit se intelligere » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 87, a. 1). È dunque una conoscenza intima, che include un rapporto al soggetto e cioè alla persona come principio attivo. I moderni la chiamano *autocoscienza* e, almeno dal Locke in poi, la identificano con la personalità, che si esprime col pronome *io*. Anzi si suol distinguere l'*io* dal *me*: il primo è percepito come soggetto fisso, stabile, che conosce il *me* come soggetto fluttuante attraverso molteplici fasi psicologiche. Ma in realtà l'uno e l'altro s'identificano (James) e si riducono a due aspetti dell'autocoscienza che costituisce la personalità.

Questa teoria moderna, che la filosofia e la teologia cattolica non accettano (v. PERSONA), crea gravi difficoltà sul terreno del dogma trinitario e cristologico. Nella Trinità c'è una sola coscienza e pertanto ci dovrebbe essere una sola persona; in Cristo sono due coscienze: una divina, l'altra umana, perciò ci dovrebbero essere due persone. Conclusioni che sono in contraddizione con le definizioni dogmatiche del magistero della Chiesa. I protestanti, che hanno senz'altro adottato questa teoria psicologica della persona, sono stati costretti a manomettere i dati della Fede tradizionale. Alcuni in forza delle due coscienze ammesse in Cristo non esitano a riconoscere in lui due persone, ritornando a una forma di nestorianesimo (v.); altri eliminando addirittura la coscienza divina riducono Cristo a un semplice uomo con la sua personalità umana. Più sottilmente il Sanday (*Christologies ancient and moderne*, cap. 7) pone in Cristo la coscienza umana come unico centro d'attività dell'*io* cosciente, che però è dotato anche di una subcoscienza, da cui affiora a volte il senso del divino, donde la suggestione di essere Dio. Così i protestanti o cadono nel nestorianesimo o restano vittime della teoria kenotica (v. KENOSI), che è una specie di monofisismo, perché con essa si assorbe ibridamente la divinità nella natura umana.

I cattolici evitano queste soluzioni erronee, ma non sfuggono al grave problema. Recentemente alcuni teologi nostri hanno affrontato in pieno la questione, approfondendo lo studio dell'umanità di Cristo dal punto di vista psicologico (D. de Basly, Gaudel, J. Rivière, Héris, P. Galtier).

La soluzione del problema, secondo la dottrina di s. Tommaso, è la seguente: anzitutto l'essere nelle creature è realmente distinto dalla loro essenza o natura. La persona materialmente è un tutto risultante da una natura individuata, dall'atto esistenziale e dagli accidenti propri, ma formalmente essa si costituisce in forza della sussistenza, che non è altro che l'essere proprio di quella natura individua. In Cristo dunque, essendoci una sola persona, quella del Verbo, c'è un solo essere, quello personale del Verbo stesso, che è comunicato alla natura umana assunta, la quale viene così a sussistere nella persona del Verbo. In tal modo è assicurata la perfetta unità ontologica di Cristo.

Nella linea dinamica, operativa, l'unità continua come funzione ed espressione dell'unità ontologica. Certo la natura umana del Salvatore, come la nostra, ha la sua propria attività secondo le sue facoltà operative corporee e spirituali; essa è fonte di tutta l'attività umana di Gesù, il suo *principium quo*. Ma in ogni natura concreta c'è anche il supposto o persona, che è l'*agens* per eccellenza, il *principium quod*, principio cioè efficiente, dirigente, egemonico di tutta la complessa attività della natura, come appare dalla consapevole responsabilità e attribuzione che noi ci facciamo dicendo: Io vedo, io penso, io voglio. Non s'intende con questo stabilire due attività distinte e parallele, una della natura e una della persona. L'attività di un soggetto è una sola, come il suo essere, e scaturisce dalla natura e dalla persona insieme per via di causalità *formale* e per via di causalità *efficiente*.

In Cristo la natura umana, come non esiste da sé, ma partecipa dell'essere del Verbo, in cui sussiste, così non esplica la sua complessa attività indipendentemente dal Verbo, che assolve in essa le funzioni della nostra personalità umana. C'è una difficoltà: ogni azione divina *ad extra* è comune alle tre persone e pertanto il Verbo non può influire esclusivamente, come persona, sulla natura assunta. Ma se si ammette tomisticamente che il Verbo fa sua la natura umana comunicandole l'essere divino, proprio delle tre persone, secondo la relazione della filiazione che dà a quell'essere un'impronta personale (*secundum modum possidendi*), si può anche ammettere, di conseguenza, un influsso operativo divino, che efficientemente deriva dalle tre persone, ma viene esercitato in un certo modo personale dal Verbo, che resta il termine attivo di attribuzione di tutta l'attività della natura umana assunta. Dall'unità ontologica e operativa, così intesa, non è difficile stabilire l'unità psicologica di Cristo. Egli, come Dio, ha una coscienza divina, che assolutamente parlando è comune al Padre e allo Spirito Santo, ma relativamente è in certo modo personale, analogamente a quanto si è detto dell'essere. Inoltre egli come uomo ha una sua coscienza umana. Chi ammette la costituzione della persona in base alla coscienza psicologica, è costretto ad attribuire al Verbo incarnato una duplice personalità, alla maniera nestoriana. Ma per noi la coscienza è rivelatrice, non costi-

tutiva della personalità. Pertanto le due coscienze in Cristo rivelano la sua unica persona, che è quella del Verbo. La difficoltà evidentemente non riguarda la coscienza divina, ma quella umana. In sede psicologica e gnoseologica la coscienza, anche secondo s. Tommaso, attinge gli atti o i fatti psichici, ma non l'essere del soggetto agente. Eppure in Aristotele (*Etica*, IX, 9) e in s. Tommaso (*De veritate*, q. 10, a. 8) troviamo l'asserzione che l'anima ripiegandosi su se stessa percepisce i suoi atti, *sentit se sentire, intelligit se intelligere*, e pertanto arriva a una percezione, almeno implicita, del suo essere, sa di esistere (cf. il *Cogito ergo sum* di Cartesio). In base a questi principi non ripugna che la coscienza psicologica umana di Cristo attinga, almeno implicitamente, il suo unico essere che è quello divino del Verbo.

La visione beatifica concorre a rendere più esplicita e più chiara questa percezione. E allora non si può e non si deve parlare di un *io* umano di Cristo (che sarebbe di sapore nestoriano!) : in Lui c'è un solo *io* ontologicamente fondato sull'unità dell'essere. Psicologicamente questo *io* (= persona del Verbo) è percepito dalla coscienza divina e in certo modo anche dalla coscienza umana. In noi la coscienza psicologica si esprime nel nostro *io* che è la nostra incomunicabile personalità : in Cristo la coscienza umana confluisce misteriosamente nell'*io* divino, che si esprime divinamente e umanamente : io sono fin dall'eternità, io soffro.

Solo così si comprende adeguatamente il profondo linguaggio dell'Evangelo e solo così si salva quella unità ontologica e psicologica di Cristo, che è la ragione fondamentale della realtà dell'Incarnazione e del valore infinito della Redenzione.

BIBL.: cf. enc. di Pio XII sul Concilio di Calcedonia, *Sempiternus rex*, dell'8 sett. 1951 (AAS, 43 [1951], pp. 625-44). Studi : cattolici : I.-A. Chollet, *La psychologie du Christ*, Parigi 1903; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, ivi 1931, p. 79 sgg.; D. de Basly, *Le Moi du Christ*, in *La France franciscaine*, 1929, nn. 2-3; soprattutto P. Galtier, *L'unité du Christ. Etre... Personne... Conscience*, Parigi 1939; P. Parente, *L'io di Cristo*, Brescia 1951; A. Michel, *Christologie*, in *Ami du clergé*, 61 (1951), p. 756 sgg.; 62 (1952), p. 513 sgg. Protestanti : W. Sanday, *Christologies ancient and modern*, Oxford 1910; G. Stanley Hall, *Jesus the Christ in the light of Psychologie*, 2ª ed., Nuova York 1923; W. Temple, *Christus Veritas. An essay*, Londra 1924; Ch. Gore, *The Reconstruction of Belief*, Londra 1926; H. Hodgson, *Essays on the Trinity and the Incarnation*, Londra 1933. Pietro Parente

PSICOLOGIA INFANTILE : v. INFANZIA.

PSICOLOGIA SOCIALE. - È la branca della psicologia generale che studia prevalentemente due ordini di fenomeni : 1) le interferenze e i conflitti tra i gruppi sociali; 2) il comportamento dell'individuo in quanto stimolato e condizionato dal comportamento di altre persone e di vari gruppi sociali. Lo sviluppo e l'affermazione autonoma della p. s. non sono stati facili, perché era necessaria una netta differenziazione tanto dalla sociologia come dalla psicologia. Con la fondazione del periodico tedesco *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1860) M. Lazarus e H. Steinthal tentano una prima sistemazione di dati filologici, storici e psicologici all'infuori del tradizionale schema sociologico e da allora la p. s. si presenterà per molti anni come una vera e propria psicologia dei popoli (è di capitale importanza la *Völkerpsychologie* di Wundt, 1900).

Un più preciso avvicinamento alla psicologia si verificò in seguito agli studi dedicati al dinamismo delle folle. Questo orientamento si inizia in Italia (G. Sergi, *Psicosi epidemiche*, 1889; S. Sighele, *Folla delinquente*, 1891) e prosegue in Francia con Le Bon (la sua *Psychologie des foules* è del 1895). Quasi tutti gli autori insistono nel mettere in rilievo il carattere negativo della folla (aspetti parossistici e criminali) e oppongono il valore dell'individuo al livellamento uniforme delle masse che intacca e degrada l'intelligenza e il sentimento morale. Continuando nel naturale processo di differenziazione la p. s. ha cercato di svincolarsi dalle discipline affini. Si è parlato così di psicologia collettiva che studia le manifestazioni dei gruppi o aggregati instabili e accidentali (tipo folla), mentre le manifestazioni psichiche dei gruppi stabili e organizzati spetterebbero in proprio alla p. s. Distinzione da respingere, perché è impossibile e inutile per ogni tipo di struttura più o meno organizzata creare nuove discipline. Lo stesso rilievo vale per le denominazioni più recenti, come psicosociologia o socio-psicologia. La p. s. è una scienza autonoma e si colloca naturalmente tra la psicologia (v.) e la sociologia (v.) : essa forma un anello di congiunzione tra le due discipline.

L'indagine deve puntare in tre direzioni : *a)* analisi delle condizioni sociali che influiscono sulla vita mentale e affettiva dell'individuo : *b)* analisi delle reazioni che l'individuo manifesta di fronte ai fenomeni sociali; *c)* analisi del risultato finale di questo processo che può culminare nell'adattamento o nella opposizione al gruppo.

Alla p. s. ha nuociuto la pretesa di molti autori più o meno imbevuti di positivismo, di presentare schemi troppo vasti e definitivi (esempio : le ricerche sulla esistenza di tipici istinti sociali che spiegherebbero la realtà della vita collettiva). Il tentativo maggiore è stato compiuto dallo psicologo anglo-americano W. Mac Dougall, dal sociologo americano Ward e, con formole meno precise, anteriormente dai francesi Tarde (imitazione come base dei rapporti sociali) e Fouillée (le idee-forze che periodicamente modificano le strutture dei gruppi sociali). La psicanalisi (v.) ha impostato tutto questo tema su nuove basi : per Freud il vincolo che unisce i membri di un gruppo o i componenti una folla è sempre la *libido*, l'energia psichica fondamentale. Si avrebbe sempre una tipica identificazione dei membri con il capo, ma nei fenomeni collettivi la *libido* risulterebbe « deviata dai normali scopi sessuali ». Tesi incerta e oscura che non può presentarsi come una feconda ipotesi di lavoro. Lo stesso dicasi per la tesi di C. G. Jung sull'inconscio collettivo che racchiuderebbe l'esperienza di tutte le generazioni passate e che rivivrebbe in modo particolare nelle manifestazioni collettive. La psicanalisi ha cercato di applicare alla p. s. i suoi concetti basilari (regressione, identificazione, frustrazione, sublimazione, rimozione, ecc.). La scuola russa ha invece messo in evidenza il valore dei riflessi condizionali che dovrebbero spiegare il comportamento sociale dell'individuo (da Pavlov a Drabovic e Ciakotin) : tesi indubbiamente valida per certi aspetti, ma che è impossibile accettare nelle sue generalizzazioni.

La p. s. ha cominciato ad affermarsi quando ha scelto il rigoroso piano sperimentale e quando ha affrontato temi concreti e ben delimitati (v. i temi della propaganda politica o della pubblicità con sondaggi statistici dell'opinione pubblica, ecc.). In primo luogo bisognava specificare i vari tipi di ambiente con i quali l'individuo viene realmente in contatto e questi vengono classificati in ambiente cosmico, organico, sociale e psicologico (Miotto). Successivamente occorreva dimostrare sperimentalmente l'influenza che hanno le condizioni ambientali sui processi psichici dell'individuo e così si passò dalle vedute teoriche del sociologo francese Durkheim e dello psico-patologo francese Ch. Blondel alle indagini concrete della moderna p. s. negli Stati Uniti (Sherif, Moreno sulla sociometria, K. Lewin sulla estensione dei campi sociali, ecc.). Come è da attendersi, la valutazione statistico-matematica (cioè, il criterio quantitativo) si afferma sempre più e negli ultimi anni vengono usate correntemente anche le tecniche dei reattivi mentali (*mental tests*) nello studio delle componenti sociali della personalità umana. È ovvio che la moderna p. s. ha lasciato cadere il tema della cosiddetta anima collettiva come inconcludente. Invece di speculare su questa illusoria entità che, staccata dalla psiche dei singoli, aleggerebbe sulle comunità o sulle nazioni, è più opportuno insistere sulla psicologia dell'individuo che in circostanze particolari accetta orientamenti ideo-affettivi di altri individui altrettanto concreti. Si può concludere dicendo che le vecchie nozioni di anima collettiva o simili indicano semplicemente l'accordo più o meno duraturo tra le intenzioni e le azioni dei singoli che compongono un determinato gruppo sociale. Accettando questo criterio, è possibile indirizzare la ricerca sul piano sperimentale

e questa è certamente la conquista maggiore della moderna p. s.

In conclusione: la p. s. studia i rapporti tra l'individuo e il gruppo sociale nel senso più elastico del termine (dalla folla al gruppo fortemente organizzato) e i rapporti di armonia, di tensione o di conflitto fra i vari gruppi sociali. Non si tratta di una disciplina normativa, ma è certo che una migliore conoscenza dei rapporti sociali potrebbe contribuire validamente alla normalizzazione di questi rapporti tanto sul piano dei gruppi ristretti (dalla famiglia alla nazione) come sul piano internazionale.

BIBL.: J.-D. Mercier, *Les origines de la psychologie contempor.*, Lovanio 1897; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Lipsia 1904; O. Klemm, *Gesch. der Psychologie*, Lipsia-Berlino 1911; A. Harry, *E. Durkheim and his sociology*, Nuova York 1939; C. Petersen, *E. Durkheim*, Copenaghen 1944; N. Pastore, *A social approach to W. Mc Dougall*, in *Social forces*, 23 (1944), pp. 148-152; A. Gemelli, *I risultati della psicologia sociale a servizio della pedagogia*, in *Supplemento pedagogico*, 10 (1948-49), pp. 352-60.

Antonio Miotto

PSICOLOGIA SPERIMENTALE. - L'impiego del metodo sperimentale in psicologia, il compiere cioè le osservazioni in modo sistematico, in condizioni ben determinate per individuare le cause dei fenomeni, seguì ai progressi della fisiologia del sistema nervoso nella prima metà dell'Ottocento. Johannes Mueller (1801-58), considerato il fondatore della fisiologia sperimentale, nel 1826 affermò che la diversità delle impressioni che riceviamo dai diversi sensi dipende da un effetto specifico a ciascuno di essi, e che non è prodotto da altri (il nervo ottico dà sempre una sensazione luminosa, quello acustico sempre una sensazione auditiva, qualunque sia il modo in cui è stimolato).

E. H. Weber (1795-1878) scoprì che la differenza percepibile tra due pesi diversi o di due linee di lunghezza diversa è sempre in rapporto alla grandezza degli oggetti in esame: una differenza di pochi grammi si fa notare fra due soggetti poco pesanti, ma ci sfugge fra due altri oggetti che abbiano un peso maggiore. G. T. Fechner (1801-87) nei suoi *Elemente der Psychophisik* (Lipsia 1860), studiò ulteriormente il rapporto tra intensità dello stimolo e sensazione, scoprendo che mentre gli stimoli crescono in progressione geometrica, la sensazione corrispondente cresce in proporzione aritmetica; e che il rapporto fra stimoli e sensazioni è quindi rappresentato da una curva logaritmica. In termini meno esatti, ma più comprensibili, ciò vuol dire che per avere una sensazione di intensità doppia di un'altra è necessario quadruplicare l'intensità dello stimolo: ciò può intendersi anche reciprocamente, e cioè che dalla intensità dello stimolo si può valutare la intensità della sensazione. In questo modo Müller studia sperimentalmente il problema delle qualità sensoriali, Weber quello del confronto di sensazioni di diversa intensità e Fechner fa pensare ad una possibilità di misura esatta della sensazione attraverso la misura degli stimoli corrispondenti. Si tratta dunque di problemi psicologici studiati sperimentalmente. Questo indirizzo si accentuava con gli studi di H. von Helmholtz (1821-94) sulle velocità dell'impulso nervoso, nelle sue classiche opere *Physiologische Optik* (1856-66) e *Lehre von Tonempfindungen* (1863) contenenti, oltre fondamentali dati fisici e fisiologici, uno studio anche delle percezioni ottiche e acustiche.

Wilhelm Wundt (1832-1920) pubblicò nel 1873 il primo trattato sistematico di p. s. con il titolo *Physiologische Psychologie* e nel 1879 fondò il primo laboratorio di p. s. a Lipsia. Wundt è considerato per questi due motivi l'iniziatore della p. s. Accettando il concetto di sensazione e di associazione come era stato formulato dagli empiristi inglesi, da John Locke a James Mill e John Stuart Mill, Wundt mirò a scoprire gli « elementi psicologici » e le leggi che regolano la loro connessione.

Un anno dopo la pubblicazione della *Psicologia fisiologica* del Wundt, appariva un piccolo volume del filosofo Franz Brentano (1838-1917): *Psychologie vom empyrischen Standpunkt* che doveva esercitare un profondo influsso sulla p. s. Mentre il Wundt fissava la sua ricerca ai « contenuti » di coscienza (le sensazioni), Brentano faceva rilevare l'importanza degli « atti » di coscienza che si riferiscono ai « contenuti », gli atti di ideazione, di giudizio, di sentimento, di desiderio, di decisione. A Brentano si ricollega anche Oswald Külpe (1862-1915), prima assistente di Wundt, poi professore a Würzburg, che concepì e parzialmente attuò attraverso le ricerche dei suoi allievi un grandioso piano di studio sperimentale dei « processi superiori », del pensiero e della volontà. Attraverso i suoi allievi (K. Stumpf di Berlino, C. von Ehrenfels e A. Meinong austriaci) Brentano preparò pure il terreno alla psicologia della forma.

Nei paesi anglosassoni la p. s. assunse un carattere proprio. Sir Francis Galton (1822-1911), profondamente influenzato dalle concezioni biologiche di suo cugino Charles Darwin, si può considerare il fondatore del metodo statistico applicato alla biologia ed alla psicologia. Convinto che lo studio della natura umana sia il presupposto per un progresso dell'umanità fondato su basi scientifiche, Galton studiò personalmente molti problemi psicologici con una nota di realismo e di praticità in netto contrasto con le tendenze alquanto teoriche degli psicologi tedeschi. Galton tentò pure una misura delle capacità umane e delle differenze individuali, e sotto questo aspetto può essere considerato anche l'iniziatore dei « tests » mentali. William James (1842-1910), per quanto apprezzasse la ricerca sperimentale ed abbia iniziato ad Harvard un piccolo laboratorio nel 1875 (antecedentemente quindi al Wundt), ha esercitato un enorme influsso attraverso i suoi *Principles of Psychology* (1890) pervasi da un vivo interesse non solo per i problemi scientifici, ma per quelli della vita concreta, e ravvivati da uno stile incomparabile. William James punta contro l'atomismo delle scuole tedesche e sulla importanza della « azione » nella vita psichica, come adattamento alla realtà e come sforzo verso il successo. Sulla scia di W. James, John Dewey e James Angell propongono una « psicologia funzionale », non nel senso dello studio delle funzioni psichiche come erano intese da Brentano, quanto come interpretazione della attività psichica « in funzione » delle necessità degli organismi.

Dal « funzionalismo » discende il « behaviorismo », propugnato, a partire dal 1913, da John Watson (n. nel 1878). Watson iniziò la sua attività con studi di psicologia animale e, reagendo ad una certa mentalità che attribuiva indiscriminatamente agli animali caratteri psicologici propri dell'uomo, affermò che, come si può studiare il « comportamento » (*behavior*) degli animali senza far ricorso ai fatti di coscienza, così si può prescinderne anche nello studio dell'uomo, e fondare invece la psicologia esclusivamente sui dati oggettivi del comportamento, inteso come risposta a ben determinati stimoli. Questa posizione estrema si andò mitigando, quando Watson si trovò a dover fare i conti anche con il resoconto verbale (*verbal behavior*), che lo costrinse a riammettere, sotto nome diverso, molto introspezionismo, che in un primo tempo aveva bandito. Il behaviorismo stimolò la ricerca sperimentale e orientò la psicologia verso lo studio della condotta e del rendimento.

Va ricordato che, prima del behaviorismo, la *Psicologia oggettiva* di Bechterew (pubblicata nel 1907) aveva proposto una psicologia fondata sulla osservazione esterna e sul concetto di « riflesso ». Ivan Pavlov (1849-1940) confermò questo punto di vista con la dottrina dei « riflessi condizionati ». Oltre ai riflessi congeniti, che si conoscono come risposta obbligata ad uno stimolo (il restringersi della pupilla ad una luce intensa), Pavlov mostrò l'esistenza di « riflessi condizionati », che cioè hanno luogo non perché uno stimolo sia adeguato a produrli, ma perché questo stimolo è diventato efficace, a « condizione » di essere stato presentato con uno stimolo sempre efficiente. (p. es., il gatto corre al rumore prodotto dall'affilare i coltelli, non perché esso costituisce un richiamo obbligato per lui, ma perché questo rumore si è associato alla carne, che può trovare). I riflessi condizionati, secondo Pavlov, si formano nella corteccia cerebrale e consentono la connessione funzionale fra zone anche molto lontane di essa. Per quanto il lavoro compiuto dalla scuola di Pavlov sia pregevolissimo dal punto di vista strettamente fisiologico,

rimane la domanda se proprio un fatto di sua natura passivo, come è il riflesso, possa essere il cardine di tutta l'attività psichica.

Il behaviorismo, come pure alcuni canoni della psicologia wundtiana, furono vivacemente attaccati dalla scuola della forma (*Gestaltpsychologie*) fondata in Germania da Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Köhler e Kurt Koffka, e poi trapiantata in America, anche in conseguenza della persecuzione razziale che costrinse questi studiosi a lasciare la Germania.

Essa è anzitutto una vigorosa reazione all'atomismo psicologico, e afferma che la psicologia deve volgersi allo studio delle strutture totali, che si presentano alla nostra osservazione spontanea, ed al sistema di forze interne che le costituisce in unità, senza cadere nelle analisi fittizie dell'introspezionismo, né rinunciare, come ha fatto il behaviorismo al valore della introspezione. Quando vediamo un quadrato, è il quadrato che noi vediamo : e non la somma dei suoi elementi, ossia delle sensazioni corrispondenti agli elementi in cui pensiamo di scomporlo. Noi vediamo la « forma » del quadrato, anche quando cambiano le « sensazioni » elementari di cui dovrebbe essere costituito : cioè vediamo un quadrato tanto se è delineato da quattro rette perpendicolari nere, o colorate, o punteggiate, o anche è accennato da quattro punti isolati in un reciproco rapporto caratteristico. La psicologia della forma ha contribuito validamente al progresso di alcuni problemi della psicologia, specialmente quelli della percezione.

Non va tralasciato un cenno alla *Psicologia ormica* di W. Mac Dougall (1871-1937), che sottolinea come carattere distintivo del fatto psichico l'attiva ricerca di un fine o conclusione, e dà grande importanza allo studio degli istinti. Dalla psicologia ormica e dalle scuole psicanalitiche (v. PSICANALISI) è stato dato forte impulso allo studio della affettività e della motivazione.

I « mental tests », o « reattivi mentali » (come propose di chiamarli De Sanctis), sono prove (sia sotto forma di domanda o di problema o di compito da eseguire) congegnate in modo semplice e rapido, per mettere in luce particolari funzioni o caratteri psichici e valutarne l'efficienza, dal confronto fra le prestazioni di diversi individui.

I reattivi mentali richiedono un lungo lavoro di preparazione e di prova su un grande numero di soggetti per consentire una misura, sia pure relativa, di diverse attività psichiche. In questo senso essi vanno considerati come « prodotti » e strumenti della p. s.

Sembrerebbe che il gran numero di scuole e la grande varietà di tendenze nell'ambito della psicologia indichino la sua inadeguatezza al compito. Ciò in parte è vero; ma è anche vero che, se molte sono le vie con cui si studiano i problemi psicologici, e che, se non tutte giungono allo scopo, tutte hanno portato il contributo a una scienza in rapido sviluppo, la cui importanza si impone ogni giorno più. Si noti però come la p. s., nel senso stretto e lato della espressione, si sia affermata come lo studio naturalistico del fattore umano. Con questa limitazione essa vorrebbe evitare di proposito problemi di ordine filosofico, ma non sempre può farlo, e spesso introduce di contrabbando concezioni filosofiche, che debbono essere valutate e discusse. Ecco perché è augurabile che la psicologia sia affiancata da una filosofia che ne comprenda i problemi, ne accolga i risultati e li inquadri in una concezione totale dell'uomo.

BIBL.: A. Gemelli, *Nuovi metodi e orizzonti della p. s.*, Milano 1924; E. G. Boring, *A hist. of experimental psychology*, Nuova York 1929; S. De Sanctis, *P. s.*, 2 voll., Roma 1929-30; R. S Woodworth, *Experimental psychology*, Nuova York 1938; id., *Contemporary schools of Psychology*, Londra 1950; A. Gemelli-G. Zunini, *Introduz. alla psicologia*, 2ª ed., Milano 1950; G. Zunini, *Psicologia. Scuole di psicolog. moderna*, 2ª ed., Brescia 1950.

Giorgio Zunini

PSICOLOGISMO. - Indica, in generale, « la tendenza a far predominare il punto di vista psicologico (cioè l'analisi empirica e l'osservazione scientifica dei fatti e delle loro « leggi causali ») sul punto di vista specifico di altri studi (in particolare della teoria della conoscenza e della logica) » (A. Lalande, *Psychologisme*, in *Vocab. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 836-37). Il termine è stato precisato soltanto con le controversie che a principio di questo secolo hanno contrapposto, in Germania, alcune forme di neokantismo (Rickert, Natorp) e il tentativo, da parte di Husserl (v.), di costituire una logica e una fenomenologia (v.) « pura », sia alla psicologia inglese classica (Hume, Mill, Spencer), sia ad alcune tendenze della logica (Erdmann, Sigwart) e concezioni della psicologia (Wundt, Stumpf, Lipps, Brentano). Pur non inchiudendo, per sé, un senso peggiorativo (E. Husserl, *Logische Unters.*, cit. in bibl., I, p. 52) né sistematico, l'uso che ne fanno i suoi critici, innanzitutto Husserl, conferisce allo p. l'unità organica di una dottrina, non sempre conforme alla lettera (se pure non allo spirito) degli autori citati.

Secondo Wundt (*Psychologismus und Logizismus*, in *Kleine Schriften*, cit. in bibl., I, pp. 511-34) lo p. e il suo opposto, il logicismo, ripresentano l'antica antitesi fra empirismo (v.) e razionalismo (v.) : da una parte e dall'altra la stessa pretesa totalitaria; lo p. trasforma la logica in psicologia, il logicismo la psicologia in logica (*ibid.*, p. 156 sg.). Nella sua espressione rigorosa il p. risolverebbe nella psicologia la filosofia senz'altro : « L'estetica è la psicologia del bello e dell'arte, l'etica la psicologia della volontà morale, la logica la psicologia della formazione del concetto e del ragionamento » (*ibid.*, p. 515).

Secondo Husserl lo p. può essere considerato tanto sul piano della logica pura che della fenomenologia pura. Sul piano logico può riassumersi nelle seguenti proposizioni : 1) « le leggi normative della conoscenza debbono essere fondate sulla psicologia della conoscenza stessa » (*Logische Unters.*, I, cap. 8, p. 154). Di qui la riduzione delle leggi logiche alle leggi empiriche di associazione od opposizione e, in genere, delle « leggi normative » alle « leggi di efficienza » (*ibid.*, pp. 66-69, 78 sg., con citazioni di Mill e Spencer). 2) Nei fenomeni psichici rientra lo stesso contenuto della logica : rappresentazioni, giudizi, conclusioni, verità, probabilità, possibilità, necessità non sono che atti psichici e loro modalità; la logica è pertanto funzione della psicologia (*ibid.*, p. 167 sg.; p. 52). 3) La verità appartiene al giudizio (v.); ma poiché il giudizio è vero in quanto evidente, e l'evidenza (v.) è un valore d'ordine psicologico-soggettivo, la logica rientra per questa via nella psicologia (*ibid.*, p. 180 sgg.). Sul piano fenomenologico lo p. può caratterizzarsi in tre motivi principali : 1) riduzione dell'« oggetto o essenza » all'oggetto empirico e pertanto di ogni conoscenza (v.) a esperienza (v.), di ogni scienza, anche « pura », quale la matematica, a scienza positiva (*Ideen*, cit. in bibl., I, sez. 1ª, cap. 1, p. 17 sg.). 2) Confusione dell'atto con l'oggetto del conoscere e quindi riduzione degli oggetti a fatti psichici (*Zustände*; cf. *ibid.*, cap. 2, p. 40 sg.; *Log. Unters.*, I, cap. 8, pp. 170-173). 3) Confusione dei problemi di « genesi » con i problemi di « struttura » : poiché, p. es., le « essenze matematiche » hanno origine dall'esperienza (come d'altronde ogni conoscenza; cf. *ibid.*, I, p. 75), si conchiude che il *senso* e il *valore* di tali conoscenze non trascende la loro origine empirica (*Ideen*, cit. in bibl. I, sez. 1ª, cap. 2, p. 45). In conclusione, secondo Husserl lo p. si risolve in un empirismo integrale e, quindi, in scetticismo e relativismo assoluto (*ibid.*, p. 37 e *Log. Unters.*, cap. 7).

Fuori di ogni controversia, è opportuno distinguere lo p. come dottrina, come tendenza, come metodo. 1) Lo p. *dottrinale* (dato che effettivamente esso si dia; fuori della scuola inglese, sembra doversi ritenere, con Wundt, che storicamente si tratti piuttosto di « compromesso ») incorre di fatto in alcune delle critiche fondamentali mosse da Husserl. La distinzione fra atto e suo contenuto, fra « causale » e « normativo », l'analisi della coscienza come struttura intenzionale (v. INTENZIONALITÀ) rappresentano un apporto decisivo della fenomenologia (v.). 2) Lo p. come *tendenza* non è se non l'esagerazione (per lo più professionale e quindi non sempre cosciente) di un atteggiamento legittimo che si connette all'« unità soggettivo-antropologica della conoscenza » (Husserl, *Log.*

Unters., I, pp. 173-74) e di ogni altra attività (arte, logica, etica ecc.). In questo senso la psicologia interessa universalmente, ma dal punto di vista dell'attività soggettiva, tutte le scienze dell'oggetto (cf. id., *Formale u. Transzend. Logik*, pp. 34-35, dove la psicologia è detta *Wissenschaft von allen Subjektiven*). Nella direzione opposta il logicismo è ugualmente l'esagerazione della tendenza oggettiva, in se stessa legittima. Il conflitto fra i due indirizzi contribuisce a contenere le intemperanze dell'uno e dell'altro. 3) Lo p. *metodologico* si rende conto della inevitabile parzialità dello p. e del logicismo. In realtà la « scienza » non è né un flusso psichico di « cogitationes », né un semplice agglomerato astratto di « cogitata » o un sistema di norme. Ma in questa totalità indivisa lo psicologo intende delimitare, per un'astrazione metodologica, un campo di osservazione o riflessione che egli, per principio appunto di metodo, non intende oltrepassare. Tale intento, secondo l'adagio « abstrahentium non est mendacium », va riconosciuto in se stesso legittimo.

BIBL.: W. Wundt, *Kleine Schriften*, I, Lipsia 1910, pp. 511-634; V. Delbos, *Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure*, in *Rev. de métaph. et de mor.*, 1911, pp. 685-698; E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, Tubinga 1912; E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, I, Halle 1913, trad. it. Torino 1950; M. Heidegger, *Die lehre vom Urteil im Psychologismus*, Lipsia 1914; H. Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis*, 5ª ed., Tubinga 1921, p. 142 sg.; E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, Halle 1928; id., *Formale und transzendentale Logik*, ivi 1929; N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, I, 3ª ed., Berlino 1940, sez. 1ª, cap. 2; M. Campo, *Psicologia logica e ontologica nel primo Heidegger*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 31 (1939), p. 474 sgg. Stanislao Breton

PSICONEVROSI. - Termine adoperato per la prima volta da Dubois (1904) per indicare, nel vasto gruppo delle neurosi, le forme con preponderante intervento delle rappresentazioni mentali.

La maggior parte degli autori usa indifferentemente, come sinonimi, i termini di « nevrosi » e « p. »; solo gli psicanalisti riservano il termine di p. a particolari forme denominate « nevrosi di transfert » (v. PSICOTERAPIA).

Tralasciando le molte varietà che si incontrano nelle molteplici classificazioni moderne, si può dire che la p., che compare senza una personalità anormale e senza una causa psicogena sufficiente, può designarsi con il concetto generico di « malattia », parallelamente alla psicosi. Si avrebbe così una p. isterica, una ossessiva, una nevrastenica (con quattro varietà: semplice, psicheestesica, fobica, ipocondriaca) e una disforica (con due varietà: melanconia pseudonevrastenica nei disforici depressi, p. d'ansia nei disforici ansiosi). I quadri puri si potrebbero combinare insieme in p. miste, p. es.: di ansia e allarme, istero-nevrastenica, ossessivo-ansiosa, di allarme e coazione, ecc.

Per la sintomatologia e la diagnosi differenziale delle varie forme di p. vedi le voci rispettive.

Una forma molto importante dal punto di vista medico-legale va accennata, ed è la p. da indennizzo (o sinistrosi, *Rentenneurose*) che è una sindrome psicogena post-traumatica mediata, il cui profilo clinico, con rappresentazioni rivendicatorie, può giustificare una nosografia distinta. In essa l'importanza del trauma psichico o somatico è da tutti ritenuta del tutto secondaria rispetto alla situazione assicurativa dell'infortunato; la grande maggioranza degli infortunati non presenterebbe sindrome post-traumatica, se non fosse assicurata. Fattore importante è l'influenza della personalità premorbosa. Sintomatologicamente, si osservano quadri nevrastenici, isterici (pseudodemenza psicogena), ipocondriaci (con atteggiamento querulomane), misti. A volte la diagnosi differenziale con un quadro psiconovrotico puro può essere molto difficile. Il quadro scompare in genere rapidamente appena l'infortunato ha ottenuto l'indennizzo.

Per quanto riguarda l'imputabilità morale, v. PSICOPATICHE PERSONALITÀ.

BIBL.: della copiosissima bibl., oltre alle opere più particolari citate nelle voci relative, basta accennare qualche opera più recente e generale: p. es., M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino 1947; L. Bini, T. Bazzi, *Le p.*, Roma 1949; A. Vallejo Nágera, *Tratado de psiquiatría*, 2ª ed., Barcellona 1949; H. Bless, *Manuale di psichiatria pastorale*, Torino 1950, pp. 100-104. Bruno Callieri

PSICOPATICHE, PERSONALITÀ. - Vanno intese così quelle personalità abnormi che soffrono e fanno soffrire la società (K. Schneider). Nel secolo scorso si parlava volentieri della *moral insanity* (Prichard), di cui furono sostenitori autorevoli il Carpenter e il Maudsley; della *manie raisonnante* (Pinel), della *folie lucide* (Trélat), della *folie morale* (Falret). Si insisteva molto (Magnan) sull'autonomia nosografica di tali sindromi. Alla dottrina del Morel, che inseriva la pazzia morale nel quadro della degenerazione, si ricollegarono direttamente le prime vedute del Lombroso (1872-85) sull'immoralità costituzionale: il delinquente nato, come rappresentante di una vera degenerazione mentale, con le stigmate antropologiche della decadenza somatica, cornice visibile della degradazione etica. Dopo il 1885 il Lombroso pretese di assimilare la delinquenza congenita ad una varietà di epilessia, affermando in tal modo un patologismo sempre più marcato.

Il primo ad occuparsi sistematicamente della psicopatologia e dell'inquadratura nosografica degli psicopatici fu J. L. A. Koch che nel 1893 pubblicò un accurato studio dal titolo significativo *Die psichopathischen Minderwertigkeiten*; per questo autore, cioè, l'abnormità equivaleva ad una menomazione, ad una minorazione: *minus habens*, abnorme, psicopata erano termini equivalenti. Jaspers, nel 1913, mostrò acutamente l'insostenibilità della posizione che, fino ad allora, considerava il concetto di malattia come un concetto di valore, e ciò sia in medicina generale che in psichiatria: il concetto di valore di ciò che è patologico venne così a risolversi in un concetto di Essere, libero da valore (*wertfreier Seinsbegriff*). Nel 1922 Gruhle nella sua *Psicologia dell'abnorme* affermò la netta separazione del valutare (*Bewerten*) dal conoscere (*Erkennen*). Per lui, psicopatico equivale ad abnorme, senza considerare affatto il valore dell'abnorme; quindi, in tal senso, il genio e il delinquente si equivarrebbero. Nel 1923 Kurt Schneider impostò la sua concezione su di un piano molto più pratico, cercando di raggruppare quegli abnormi con cui ha a che fare il medico. La sua definizione, che è quella riportata sopra, non poggia su alcun giudizio di valore, in quanto ammette la possibilità che individui *plus habentes*, abnormi proprio per il loro valore, possono non soffrire o non far soffrire gli altri, possono cioè non essere psicopatici. In termini di gnoseologia aristotelica l'abnorme è un concetto più generico ed estensivo, lo psicopatico è un concetto più specifico e comprensivo. Il concetto di « norma » (v. BIOMETRIA; NORMOTIPO) racchiude in sé importanti quesiti filosofici e psicologici, sia come norma ideale (ciò che dovrebbe esser normale) che come norma reale (ciò che è normale), sia come norma media (concetto generale, biologico-naturale, razionale, esente da contraddizioni, ma formale e vuoto) che come norma di valore (concetto individuale, psicologico-umano, ricco di contenuto); tali concetti, comunque, sono tutti relativi: p. es., il concetto di norma media può esser utile solo in questioni biologiche e di scienze della natura, il concetto di « norma come valore » solo in questioni psicologiche e di scienze dello spirito. K. Schneider cerca di superare il relativismo del concetto di norma con il suo concetto di « norma media reale, senza giudizio di valore »; però in tal modo il singolo viene considerato non nella sua intrinsecità individuale comprensibile, ma nella sua estrinsecità non comprensibile, cioè viene preso come uomo medio, non come individuo.

Quasi tutti gli autori sono oggi d'accordo (Müller-Suur) nel ritenere che le personalità abnormi sono divergenze quantitative (non qualitative) più spiccate di quelle che si considerano variazioni di una personalità nell'àm-

bito della norma media reale. Il passaggio tra personalità normali e abnormi avviene per gradi successivi, senza limiti netti, insensibilmente (agli estremi di una curva di Gauss).

Le p. p. non costituiscono nulla di « patologico », se come « patologici » si intendono quei disturbi psichici (abnormità qualitative) che sono condizionati da processi organici, dalle loro conseguenze funzionali e dai loro esiti; ciò vale a dire che il correlato somatico delle p. p. non è una malattia o una malformazione; si potrebbe pensare, tutt'al più, come un'abnormità quantitativa della struttura o della funzione. La psichiatria classica separa nettamente e fondamentalmente le personalità abnormi (psicopatiche) dalle psicosi, ciclotimiche e schizofreniche, postulate con buone ragioni come « patologiche ». Anche alcuni autori di lingua inglese sembrano oggi tornare a tale distinzione (Karpman). Non vi sono gradi di passaggio tra p. p. e psicosi, anche se non si può negare una certa predisposizione costituzionale per queste ultime (p. es., lo schizoidismo). Le personalità abnormi sono variazioni congenite, provenienti da una disposizione generica, non necessariamente ereditaria; esse risentono largamente dello sviluppo e delle oscillazioni del loro substrato non-vissuto (*unerlebt*) e dell'effetto di avvenimenti ricchi di carica emotiva (*Erlebnisse*).

Classificazione. – Le singole caratteristiche umane possono venir sistemate schematicamente, almeno entro certi limiti, e i diversi tipi psicopatici si possono far derivare dalle loro varie esagerazioni. La classificazione oggi più seguita è quella di Schneider, che è asistematica, perché egli ritiene impossibile l'esistenza di una pato-caratteriologia sistematica pura. Schneider descrive una serie di tipi, non paragonabili l'un l'altro, pur ammettendo la possibilità di numerose e molteplici combinazioni tra di loro. È importante conoscere la descrittiva delle p. p. soprattutto per la diagnosi differenziale con le psicosi e quindi per la diversa gravità di giudizio prognostico. A volte la differenziazione può esser estremamente difficile, come, p. es., accade sovente riguardo al « difetto » schizofrenico.

Schneider distingue: 1) *psicopatici ipertimici*, semplici e « compensati » (questi ultimi sembrano non rientrare nelle vere psicopatie ma solo nelle abnormità): sono soggetti impulsivi, vivaci, attivi, ma negligenti, superficiali, pieni di buoni propositi che non verranno mai attuati. 2) *Psicopatici depressi*, con variante melanconica e di malumore; questi ultimi sono freddi, sospettosi, brontoloni, aspri, irritabili, disforici, a volta malvagi e maligni. 3) *Psicopatici insicuri di se stessi*, varietà non molto lontana dalla precedente e riconducibile in gran parte ai « sensitivi » di Kretschmer. Si tratta di una insicurezza interiore, con scarsa fiducia in se stessi, accompagnata da timidezza; spesso, ma non sempre, il sentimento di insufficienza riguarda l'atteggiamento etico con spiccato senso di autocolpevolezza. Da questo tipo di personalità derivano frequentemente gli: 4) *Psicopatici anancastici*, i *fobici*, gli *ossessivi* (v. psicosi ossessiva): attraverso i pensieri, rappresentazioni, sentimenti, impulsi, azioni coatte, risalta sempre il carattere psicopatologico fondamentale della « coazione », cioè di un contenuto di coscienza di cui il soggetto non si può liberare, pur giudicandolo nello stesso tempo come assurdo nel suo contenuto o almeno come rigidamente dominante senza alcun motivo. 5) *Psicopatici fanatici*, personalità marcatamente attive, espansive; il fanatico personale (*querulomane*) combatte per il suo preteso diritto, il fanatico della idea lotta per il suo programma. Vi sono però anche fanatici calmi e taciturni, distaccati dalla realtà, stravaganti, fantastici, come alcuni settari (« *matte Fanatiker* » di Schneider); nei gelosi, personalità non semplicemente espansive ma più complesse (Kretschmer), come anche nei querulomani possono determinarsi « sviluppi » paranoidi. 6) *Psicopatici bisognosi di valore* (*Geltungsbedürftige*): si tratta di personalità che vogliono apparire più di ciò che sono in realtà. Tale bisogno di valore viene mostrato in modo eccentrico, per richiamare l'attenzione, oppure vengono raccontate millanterie o recitate fandonie: si tratta cioè di quella che veniva chiamata « pseudologia fantastica » e che meglio viene designata con il vocabolo *Renommieren*; questi che si potrebbero chiamare cavalieri d'industria recitano una vera e propria parte teatrale, quella che la vita reale rifiuta loro. 7) *Psicopatici labili di umore*: si tratta di una eccessiva reattività in senso depressivo sopra un fondo che, di per se stesso, non è determinato reattivamente; tale malumore, tale disforia stanno quasi sempre alla base degli eccessi nel bere, del vagabondaggio (*poriomania*), della prostituzione; il malumore qui è sempre primario; a volte tali labili di umore vengono designati come « epilettoidi », ma senza alcun motivo, anzi scorrettamente. 8) *Psicopatici esplosivi*: personalità eccitabili, irritabili, colleriche, con reazioni primitive (Kretschmer). 9) *Psicopatici atimici* (*Gemütlose*): sono personalità con scarso e nessun senso di compassione, pudore, pentimento, onore; sono spesso freddi, rigidi, brutali, crudeli, istintivi; non si può qui parlare di « debolezza del senso morale », intesa nel campo delle frenastenie, perché tali soggetti non hanno *deficit* intellettivi congeniti; sono praticamente inaccessibili ad ogni tentativo di correzione, di miglioramento, di educazione; non bisogna dimenticare che oltre agli atimici criminali (specie sessuali) vi sono anche atimici sociali, ferree nature, che « passano sopra i cadaveri »: qui spesso l'intelligenza è eccellente. 10) *Psicopatici abulici* (*Willenlose*): sono facilmente influenzabili, accessibili e quindi, parzialmente rieducabili; il loro volto sociale è dato dalla mancanza di fermezza. 11) *Psicopatici astenici*, non in senso fisico ma solo caratteriologico; sono soggetti che si lamentano di scarsa capacità di concentrazione e di prestazione, di deficienza della memoria, a volta di *Erlebnisse* di depersonalizzazione (il mondo delle percezioni, i propri sentimenti e le proprie azioni appaiono lontani, irreali, svaniti).

Tali classificazioni e suddivisioni tipologiche sono state spesso criticate e spesso a ragione. Si parla di tipi psicopatici come di una diagnosi; si tratta però d'inquadrature che mettono in evidenza solo alcune particolari proprietà; l'individuo possiede moltissime altre proprietà, anzi innumerevoli ed anche molto importanti, p. es., quelle etiche, le quali, non interferendo con la designazione diagnostica, restano nell'oscurità, inclassificate. D'altra parte la denominazione tipologica degli psicopatici fa spesso credere di poter giungere a una comprensione « totale » o quasi dell'individuo, mentre invece la classificazione è sempre incompleta e particolare e si basa su caratteristiche situate a profondità psichiche differenti: usando i concetti di J. H. Schultz, si potrebbe dire che esistono psicopatici di nucleo (*Kernpsychopathen*) e psicopatici periferici o di cornice (*Randpsychopathen*).

Una differenza concettuale e metodologica molto importante tra psicopatie e psicosi sta nel fatto che in queste ultime si tende a prescindere dal contenuto, dal tema, dall'impronta individuale, per penetrare nello strutturale, nel « formale »; invece nelle psicopatie ciò che è essenziale è il contenuto, il *quid*. E proprio in tale motivo risiede la difficoltà dell'inquadramento descrittivo dei tipi psicopatici; tanto più che alcuni tratti caratterologici si escludono a vicenda, mentre altri spesso coincidono: un ipertimico compensato non può essere insicuro di sé, un fanatico non può essere abulico, pur senza che i due contrari si escludano logicamente l'un l'altro; così, non raramente gli ipertimici sono esplosivi e i depressi spesso astenici. È evidente che « l'incommensurabile territorio dell'essere psichico, anche nelle sue varianti abnormi, non si lascia astrattamente dominare da nessuna specie di diagnosi clinica, da nessun modulo di denominazioni patologiche » (Schneider).

Né si deve credere che la denominazione tipologica di uno psicopatico sia necessariamente indice di qualcosa di durevole: chiunque può essere in gioventù un insicuro di sé o un bisognoso di valore, e, in seguito, perdere tali caratteristiche o compensarle quasi completamente; spesso ciò accade nel caso degli astenici.

Pochi autori hanno considerato quali tratti della personalità possano essere indeboliti, rafforzati, sviluppati o addirittura formati dagli *Erlebnisse* e quali no; nelle disposizioni (*Anlage*) più deboli il fattore di plasmabilità è

molto marcato, p. es., negli insicuri, nei depressi, negli astenici.

Kahn ha parlato chiaramente di « episodi psicopatici », sia endogeni, sia reattivi; su questi ultimi la psicoterapia esplica azione efficace perché anche essa è un *Erlebnis*.

Comunque, tenendo presenti tali riserve cliniche, la tipologia (e Schneider lo riconosce esplicitamente) può ancora oggi venire utilmente usata malgrado il suo limitato valore conoscitivo.

BIBL.: K. Jaspers, *Allgemeine Psychopatologie*, 1ª ed., Berlino 1913 (5ª ed., ivi 1948); H. W. Gruhle, *Psychologie des Abnormen*, in F. Kafka, *Handbuch der vergl. Psychologie*, III, Monaco 1922; E. Tanzi-E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, II, Milano 1923; K. Schneider, *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, Vienna 1923 (9ª ed., 1950); E. Kahn, *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, in O. Bumke, *Handbuch der Geisteskrankheiten*, V, Berlino 1928; L. Klages, *Bemerkungen zur sogenannten Psychopathie*, in *Nervenarzt*, 1 (1928), pp. 201; A. Homburger, *Versuch einer Typologie der psychopathischen Konstitutionen*, *ibid.*, 2 (1929), pp. 134; Ph. Lersch, *Der Aufbau des Characters*, Lipsia 1938; E. Kretschmer, *Medizinische Psychologie*, Stoccarda 1947; A. V. Nágera, *Tratado de Psiquiatria*, Barcellona 1949, p. 1053 sgg.; H. Bless, *Manuale di psichiatria pastorale*, Torino 1950, pp. 65 sgg., 152 sgg.; G. E. Müller-H. Suur, *Das psychisch Abnorme*, Berlino 1950; B. Karpman, *Psychosis with psychopathic personality: an untenable diagnosis*, in *Psychiatric Quart.*, 25 (1951), pp. 618. Bruno Callieri

IMPUTABILITÀ MORALE. – Per un'accurata determinazione dell'*imputabilità morale* i singoli casi anormali devono essere considerati separatamente. Le anormalità infatti, come tali, non sono che astrazioni : nella realtà si hanno solo individui anormali, per cui, eccetto i casi in cui l'attività delle facoltà superiori non soffre nessun detrimento e quelli nei quali quest'attività è totalmente perturbata, il grado di imputabilità nei casi di anormalità è vario secondo i vari individui ammalati. I casi estremi, in cui l'imputabilità rimane intera o è del tutto tolta nelle p. p., sono da considerarsi come eccezionali. Generalmente l'imputabilità non rimane intatta, ma neppure viene annullata : è solo diminuita. La diminuzione di imputabilità riguarda solo gli atti che sono influenzati dall'anormalità e non gli altri. La diminuzione, inoltre, si ha considerando solo il valore dell'atto nel momento dell'imputabilità in causa che può esserci stata, direttamente e indirettamente, e riguardo all'anormalità stessa e riguardo ai suoi effetti. L'intero giudizio morale deve tener conto anche di queste responsabilità. Pietro Palazzini

PSICOSI MANIACO-DEPRESSIVA.

\- La p. m.-d., come entità nosologica indipendente, nasce con l'opera di Kraepelin nel 1893. Già negli anni precedenti (1877-93) alcuni psichiatri francesi (Falret, Baillarger, Morel) avevano affermato l'unicità morbosa delle forme maniacali e melancoliche; successivamente Kretschmer (1921) ne studiò l'aspetto costituzionale, Luxemburger (1936) ne completò il quadro dal punto di vista genetico e tutta l'entità morbosa prese aspetto definitivo sia per le forme tipiche, che per quelle di passaggio, su alcune delle quali verte ancora il dubbio sulla legittima appartenenza a tale malattia.

La p. m.-d. è una psicosi endogena ed ereditaria, che presenta come sintomo primario alterazioni della sfera affettiva. Le note caratteristiche che ne fanno un quadro a sé ben definito, sono principalmente : la *variabilità* (possibilità di comparsa nello stesso infermo di disturbi psichici periodici e diversi : fasi maniacali e melancoliche, confusione mentale, stupore, periodi deliranti); la *benignità* (tali periodi di alterazione psichica, dopo un tempo più o meno lungo, possono guarire, o comunque non conducono quasi mai allo stato demenziale, a differenza delle altre psicosi endogene); l'*ereditarietà* (in unione con la costituzionalità e che ha notevole importanza sia genetica che diagnostica); infine, secondo Bleuler, la capacità di regolare, sul tono dello stato affettivo, tutto il patrimonio ideativo (capacità quindi di sintonizzare con l'ambiente anche in condizioni piuttosto gravi). Considerata la p. m.-d. come una malattia costituzionale ed ereditaria, appare la sua notevole differenza dalle altre psicosi endogene o esogene e viene ribadito un criterio unitario di fronte a manifestazioni cliniche diverse. Tuttavia, pur ammettendo tali aspetti genetici, resta oscura la natura del substrato biologico, il decorso periodico della malattia e la ragione d'inizio di tali periodi.

La frequenza della p. m.-d. in individui senza precedenti famigliari è del 0,4%; la probabilità per i figli con un genitore affetto sale al 32,2%, se infermi ambedue i genitori al 38,8%; non si è ancora d'accordo sul tipo dell'ereditarietà, se cioè sia dominante o recessiva (su tale argomento si consultino i lavori del Luxenburger). Si parla di una costituzione (v.) maniaco depressiva di tipo picnico (presente nel 64% secondo Kretschmer), brevilineo o megalosplancnico (Pende), in cui, oltre le particolari note antropometriche, appare una ben netta vivacità del tono affettivo e labilità dell'umore.

L'analisi psicopatologica del soggetto mostra, come sintomi fondamentali : la *disforia depressiva* o *euforica* (ossia l'alterazione dell'umore nei suoi estremi limiti), l'*acceleramento* o il *ritardo dell'ideazione* (si passa dalla fuga delle idee al mutismo assoluto) e la *facilità* o *l'inibizione* delle attività psichiche e fisiche; tra i sintomi accessori o secondari troviamo le *idee deliranti* in rapporto con l'alterazione dell'umore, le *allucinazioni* visive o auditive, i *sintomi psicogeni*, *nevrastenici* e *cenestesici* e, comunemente, *insonnia*. È tipico di tale malattia l'assenza di qualsiasi sintomo residuo nei periodi di remissione.

Clinicamente appaiono, quali più importanti, due quadri : il *maniacale* e il *depressivo*. Il periodo maniacale è caratterizzato da un inizio brusco, con o senza segni premonitori (insonnia, inquietudine) con gravità variabile (il grado più lieve è l'*ipomania*) da cui successivamente si passa ai disturbi fondamentali : l'esaltazione, l'eccitamento, l'agitazione e l'iperfunzione delle attività psichiche. In questo periodo si notano un'espressione fisionomica ilare con labilità mimica e frequenti gesticolazioni, un umore euforico, con ottimismo e allegria di fronte a tutte le situazioni. A volte l'agitazione porta a episodi furiosi, in cui il malato diviene aggressivo; contemporaneamente i processi psichici sono divenuti più celeri e sono aumentate la rapidità percettiva, la memoria (« ipermnesia maniacale ») e l'agilità mentale. Questo rapido succedersi di pensieri e ricordi conduce a un'infrenabile logorrea (« fuga d'idee »). La condotta si modifica e all'iperattività fisica può aggiungersi l'immoralità sessuale. Possono essere presenti idee deliranti sempre mutevoli e allucinazioni. Il periodo maniacale ha durata variabile, in media ca. 6 mesi, spesso di meno nelle persone giovani; a volte diviene cronico. È frequente il passaggio a un periodo depressivo.

Il periodo melancolico ha un inizio in genere lento in cui vengono accusati disturbi digestivi, insonnia, tendenze alla tristezza e inquietudine, per passare poi all'abbandono dell'attività professionale e sociale. Come per la forma maniacale, esistono diversi gradi, il più lieve dei quali è chiamato *ipomelancolia*. La fase melancolica o depressiva è caratterizzata da un atteggiamento mimico di profonda tristezza, pensoso, con crisi di pianto; il soggetto si lamenta e perde l'interesse per quanto lo circonda; le funzioni psichiche sono depresse e i pensieri vengono esposti con lentezza e voce monotona, pur restando integre le funzioni intellettive. La condotta viene modificata dalla convinzione di incapacità e inutilità e spesso vi è rifiuto all'alimentazione e suicidio. Rare sono le allucinazioni, mentre più frequenti sono le idee deliranti, soprattutto quelle di colpevolezza, di indegnità, di rovina ed ipocondriache. La durata, in media, va da sei mesi a un paio d'anni nell'età avanzata. Esistono, poi, accanto a questi quadri tipici, forme miste : quali la *melancolia ansiosa*, lo *stupore melancolico*, la *depressione ossessiva*, le cui denominazioni indicano di per sé gli elementi psicopatologici fondamentali che le costituiscono.

I periodi sopradescritti possono presentarsi una volta sola nella vita, ma, quasi sempre, si ripetono successivamente. Nel 75% si trova la psicosi circolare, cioè l'alternarsi di periodi maniacali a quelli malancolici. Nel restante 25%, la psicosi ha un decorso monosintomatico; in questi casi, le forme depressive sono circa il 20% e le forme maniacali il 5%.

La diagnosi è facile nei casi conclamati per gli elementi costituzionali e clinici. Nei casi limite, il decorso è spesso decisivo. Il ricovero in reparti psichiatrici è assolutamente necessario nei casi gravi e spesso conveniente nei casi di media gravità, per i possibili e spesso imprevisti tentativi di suicidio (« *raptus melancolicus* »). La terapia dà spesso risultati brillanti, specie per le forme depressive; il metodo elettivo è l'elettro-schockterapia.

BIBL.: E. Kraepelin, *Lehrbuch der Psychiatrie*, 8ª ed., Lipsia 1922; O. Bumke, *Handb. Geisteskrank.*, VI, Berlino 1930; M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino 1947; A. Vallejo Nágera, *Tratado de Psiquiatría*, Barcellona 1949, pp. 436-92, 712 sgg., 788 sgg., 1054 sgg.; H. Bless, *Manuale di psichiatria pastorale*, Torino 1950, pp. 127-29. Luisandro Canestrini

IMPUTABILITÀ MORALE. – L'individuo affetto da p. m.-d., nel corso del periodo maniacale o melancolico, è da considerare un vero malato di mente, privo della facoltà di intendere rettamente e di dirigere i propri atti con libera motivazione; in rapporto a ciò la sua *responsabilità morale* e *giuridica* è abolita, salva sempre un'eventuale imputabilità in causa. Nei periodi intervallari, le particolari note del suo temperamento e della sua indole a sfondo neuropatico e la possibile persistenza di alterazioni psichiche nel campo affettivo e ideativo, possono determinare una maggiore o minore riduzione delle sue facoltà d'intendere e di volere e corrispondentemente della sua responsabilità (v. PSICOPATICHE PERSONALITÀ).

BIBL.: A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, etc.*, Roma 1922, pp. 91 sgg.; R. de Sinéty, *Psicopatologia e direzione spirituale*, Brescia 1939, passim; L. Muñoyerro, *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia*, Madrid 1941; A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, 6 voll., Vienna 1948-52, v. indice, vol. VI, pp. 356-57. Giuseppe de Ninno

PSICOSI OSSESSIVA. - Dalle classificazioni più moderne inclusa nel gruppo delle psiconevrosi; prende il nome dal complesso sintomatico tipico: idee coatte od ossessive, rappresentate da una serie di singole parole o cifre, di rappresentazioni e di impulsi che si insinuano nel campo della coscienza con un meccanismo non sempre identificabile, dotato di forza elementare ed irresistibile.

La psiconevrosi ossessiva è caratterizzata dal rapporto dell'« io » cosciente verso tali idee; il malato, infatti, al contrario di ciò che avviene nelle forme deliranti e demenziali, avverte l'assurdità di tali manifestazioni e le critica, pur non riuscendo a liberarsene. Siamo, quindi, di fronte a un contenuto di coscienza estraneo alla volontà (psichismo parassita) e a una reazione psichica di difesa che tenta di allontanarlo (psichismo di difesa). In passato l'idea ossessiva non veniva distinta dall'idea delirante, del paranoico (v. PARANOIA); acquista un valore nosografico a sé per opera del Griesinger e del Westphal (1887), che la definisce « idea coatta », e del Donath (1897) che introduce il termine di « anancasmo » (dal greco ἀνάγκη = necessità, fatalità). Diverse furono, all'inizio, le opinioni riguardanti l'origine emotiva o intellettiva delle idee coatte; attualmente si accetta la possibilità che l'idea ossessiva compaia come un'intrusione primitiva (psichismo parassita) nella sfera intellettiva, senza essere necessariamente accompagnata da una reazione affettiva. Janet ha parlato di « psicastenia », attribuendo il disturbo ossessivo a una particolare labilità psichica. Gli autori tedeschi pongono il gruppo delle idee coatte nel capitolo della nervosità o astenia nervosa costituzionale (Schultze), ammettendo pertanto un fattore ereditario nel meccanismo d'origine dei disturbi; tale fattore è, a sua volta, interpretato in maniere diverse: Kraepelin e altri affermano trattarsi di un'ereditarietà specifica, altri autori intravedono rapporti ereditari con le personalità disforiche, con la psicosi maniaco-depressiva (v.), con la schizofrenia (v.) (Bleuler) e anche (Fuchs) con l'epilessia (v.).

Alla base della personalità ossessiva si nota l'accentuazione di una proprietà psicologica, che costituisce normalmente una componente importante della psiche: la « tendenza a permanere e fissarsi » degli atti mentali; accentuazione che determina abitudini di eccessiva scrupolosità, tenacia, pedanteria, caratteristiche che costituiscono il « tipo perseveratorio ». Tale tipo per se stesso non è che una particolare figura psicologica, estranea alla patologia; naturalmente se le caratteristiche suddette sono al servizio di un'attività intellettiva normale possono trasformarsi in qualità socialmente utili, altrimenti, in individui intellettualmente poco dotati, la tendenza a perseverare dà luogo a pedantesche e sterili manifestazioni. A volte le caratteristiche del « tipo perseveratorio » sono talmente accentuate da assumere l'aspetto di coazioni e gradatamente sfumano nella vera « personalità anancastica » (v. oltre). Secondo una concezione prettamente neurologica il meccanismo della coazione e dell'iterazione viene avvicinato a quello della balbuzie e dei tics, « spasmo del pensiero » (Stern).

I seguaci della teoria psicogenetica, che ha dato negli ultimi anni il maggior contributo alla comprensione dei disturbi coattivi, ritengono invece trattarsi di un difetto di integrazione della tendenza istintiva a permanere e fissarsi degli atti mentali; la quale non riuscendo ad adattarsi ed armonizzarsi in una più matura e complessa realtà psicologica, rimane isolata e finisce con il fissarsi a contenuti psichici diversi, producendo così il quadro ossessivo. Nei fautori di quest'ultima tendenza è costante lo sforzo diretto all'interpretazione simbolica del contenuto anancastico, attraverso un'analisi condotta con i metodi della psicodinamica freudiana. Ancora da parte di autori psicanalisti il meccanismo di insorgenza dell'idea coatta viene spiegato come un desiderio di evitare pensieri spiacevoli; per giungere a ciò i malati penserebbero continuamente a qualcosa di diverso, finché questa persistente polarizzazione del pensiero assumerebbe il carattere della coazione.

Una fisionomia a parte appare nel gruppo delle fobie: in esse il sentimento di repugnanza e di terrore, che i soggetti presentano verso certi oggetti od animali o per particolari situazioni, ha il carattere di una forte reazione emotiva, tale da riportare continuamente alla coscienza, in maniera ossessiva, il contenuto della fobia.

Dal punto di vista della *sintomatologia*, le idee ossessive vanno considerate secondo le loro qualità intrinseche e il comportamento del malato.

Rispetto alle *qualità intrinseche*, si distinguono: 1) *immagini coatte*, ripetizioni iterative specialmente di rappresentazioni ottiche o uditive (versi, brani musicali, scene a contenuto sessuale, di eccidi, ecc.). 2) *Idee coatte*. – *a*) prive di reale carica affettiva, p. es., coazione a compiere continuamente calcoli inutili, a enumerare date storiche, a porsi domande assurde e puerili che non possono aver risposta (perché l'uomo ha due gambe?, perché gli alberi sono verdi?, ecc.); *b*) che rivestono una carica affettiva più o meno accentuata, p. es. dubbio di aver lasciato aperto il rubinetto del gas, di aver dimenticato la chiave nella serratura, di non aver restituito completamente una somma, di non aver fatto una confessione esauriente, ecc. 3) *Impulsi coatti*. – *a*) « primari » se compaiono indipendentemente da una idea, p. es., toccare ripetutamente oggetti, compiere rituali complicati e senza scopo (frequentemente osservati nei bambini psicopatici); *b*) « secondari » se seguono alla comparsa di una idea coatta primitiva, p. es., impulsi a bestemmiare o a compiere atti scorretti in ambienti in cui tali atti contrastino vivamente, come in chiesa o in società; impulsi a uccidere una persona cara, a suicidarsi, ecc. In alcuni casi l'azione coatta ha l'evidente compito di por termine allo stato angoscioso, suscitato dall'idea ossessiva. Così, p. es., nel caso di un ammalato di Westphal, che assalito dal dubbio di aver firmato ogni pezzo di carta che vedeva e associando a ciò subito il timore che qualcuno potesse abusare della sua firma, risolveva lo stato di angoscia che lo assaliva, solamente stracciando tutti i fogli di carta che aveva intorno, pur essendo perfettamente cosciente dell'assurdità del suo comportamento.

Quanto al *comportamento del soggetto*, esso varia in rapporto allo psichismo di difesa e alle reazioni affettive eventualmente presenti: 1) Il malato accetta passivamente la coazione con una fatalistica rassegnazione, adattandosi al disturbo; la critica che egli manifesta ha sovente l'apparenza di un riconoscimento puramente formale; il

malato, in altre parole, non cerca di resistere alla coazione e questa non provoca alcuna reazione di angoscia; egli esegue i cerimoniali ripete gesti e parole considerando ciò inevitabile. Ne deriva frequentemente un comportamento asociale ed egoistico, in quanto tutto viene subordinato all'esecuzione delle coazioni; il malato minimizza le sue manifestazioni, non ricorre mai al medico, ma vi è condotto dai familiari, che sono spesso costretti a prender parte ai più strani cerimoniali per soddisfare gli impulsi ossessivi del congiunto. Si parla allora di « personalità anancastica » che alcuni autori classificano tra le psicosi, ed in effetti la sintomatologia suggerisce spesso quella di un « difetto » schizofrenico. 2) Il malato dispone di un vivace ed intimo psichismo di difesa ed è profondamente cosciente del disturbo; egli soffre angosciosamente per le idee parassite che lo assillano, che assorbono le sue energie psichiche, escludendo così interessi più vitali e reali. L'angoscia deriva soprattutto dalla sensazione di impotenza a controllare l'idea coatta e dal dubbio eventuale di cedere all'impulso ossessivo. A volte, come si è visto, le idee ossessive hanno un contenuto riprovevole che può, di per se stesso, spaventare il paziente; in tali casi l'angoscia può apparire, in un primo tempo, non tanto legata al carattere parassitario della coazione, quanto a ciò che essa rappresenta e alla paura di poter eseguire l'impulso biasimevole. Questa categoria di malati, al contrario della precedente, richiede spesso l'aiuto dello psichiatra.

Nei riguardi del *decorso*, la p. o. inizia in genere in giovane età ed evolve piuttosto rapidamente; non è raro constatare nell'anamnesi un avvenimento esterno che precede il disturbo ossessivo ed agisce verso di esso come fattore scatenante. Il decorso, a prescindere dalla terapia, varia secondo la gravità dei sintomi; esistono forme lievi della durata di qualche mese e forme più gravi in cui gli episodi morbosi si succedono l'un l'altro come nella vera « personalità anancastica », senza speranza di remissione o di arresto della sintomatologia.

La malattia, dal lato della diagnosi, va differenziata soprattutto con alcune forme di schizofrenia; esistono inoltre episodi coatti a ricorrenza periodica, con forte componente depressiva, che vanno considerati come forme distimiche (Bonhoeffer; v. PSICOSI MANIACO DEPRESSIVE). Frequente è la presenza di disturbi ossessivi nel multiforme quadro della neurastenia. Dall'idea coatta va distinta, infine, la « idea dominante », accompagnata sempre da un forte carica di ansia primaria.

Quale *trattamento curativo* va applicata la psicoterapia secondo le diverse teorie etiopatogenetiche. In alcuni casi, molto gravi, può essere tentata la elettro-shock-terapia, con il metodo dell'« annichilimento » (Bini-Bazzi); in genere il sintomo scompare soltanto temporaneamente. La psico-chirurgia (leucotomia prefrontale), per l'incertezza dei risultati ed il frequente deterioramento della personalità cui può dar luogo, va sconsigliata dal lato medico e in linea generale appare dubbiamente lecita sotto l'aspetto morale.

BIBL.: C. Westphal, *Über Zwangsvorstellungen* (*Arch. Psych. u. Nervenkrank.*, VIII, 1887, 734; P. Janet, *Les obsessions et la psychasténie*, Parigi 1903; K. Bonhoeffer, *Über die Beziehung der Zwangsvorstellungen zum Manisch-Depressiven* (*Mschr. f. Psychiatrie*, 33, 1913, 354); E. Jones, *Notes on the psychoanalisis*, Londra 1913; E. Kraepelin, *Psychiatrie*, Lipsia 1915; K. Schneider, *Die Lehre vom Zwangsdenken in den letzten zwölf Jahren* (*Zeitschr. f. Neur. Ref.*, 17, 1918, 114); O. Binswanger e E. Siemerling, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Iena 1920; O. Bumke, *Lehrbuch der Geisteskrankheiten*, Monaco 1942; E. e M. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlino 1943; C. Alexander, *Indications for psychoanalitic therapy*, in *Bull. New York Acad. Med.*, 20, 1944, 319; D. K. Henderson-R. D. Gillespie, *A text-book of psychiatry*, Londra 1944; K. Schneider, *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, Vienna 1946; L. Bini e T. Bazzi, *Le psiconevrosi*, Roma 1949.

Mannuccio Mannucci

IMPUTABILITÀ MORALE. – L'infermo di p. o. non può essere considerato un malato mentale nel senso stretto della parola, essendo normalmente dotato di retta comprensione, normale potere critico, capacità di atti liberamente voluti. Ciò non ostante, nei particolari momenti in cui è dominato dall'idea ossessiva e dall'impulso coatto, non può considerarsi capace di un deliberato consenso, in rapporto all'irresistibile potere determinante dell'idea carica di tonalità affettiva, perseverantemente incastrata nel corso del pensiero e per la naturale tendenza che ogni idea ha a tramutarsi in atto (A. Eymieu, *op. cit.* in bibl.). In rapporto a ciò, la sua *responsabilità morale e giuridica* è di solito fortemente diminuita, spesso totalmente abolita; su tal punto, più che un criterio generale di giudizio, vale lo studio del singolo caso in rapporto all'intensità, alla perseveranza, alla cronicità del disturbo (v. PSICOPATICHE PERSONALITÀ). In linea generale è conveniente tranquillare il soggetto nei riguardi dell'imputabilità dei suoi pensieri ossessivi e dei suoi impulsi coatti, senza però scaricarlo completamente e genericamente della responsabilità di tutto ciò che passa per la sua mente o da lui è operato.

BIBL.: v. la voce PSICOSI MANIACO-DEPRESSIVA; A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même, L'art de vouloir*, Parigi 1935, pp. 41 sgg.

Giuseppe de Ninno

PSICOSI TOSSINFETTIVE. - Sindromi mentali che insorgono nel corso di malattie generali e di malattie infettive non particolarmente localizzate al sistema nervoso, rapportabili all'azione di autotossine (insufficenza renale, insufficenza epatica, stati carenziali, endocrinopatie, ecc.) e di tossine batteriche (malattie febbrili in genere).

Così delimitate le p. t. corrispondono alle « psicosi sintomatiche » di Bonhoeffer e non comprendono le « tossifrenie », o psicosi da intossicazioni esogene (alcool, stupefacenti, intossicazioni professionali : fosforo, piombo, ecc.) avvicinabili ad esse per alcune aspetti patogenetici e clinici. Le psicosi sintomatiche e le tossifrenie hanno una base causale comune (etiologia tossica in senso lato) estranea alla costituzione individuale; da ciò la denominazione di psicosi esogene (o acquisite secondo Bleuler) per distinguerle dalle endogene (cioè intimamente legate a fattori costituzionali). Però nel quadro morboso provocato da un tossico si intravvede sempre un'innegabile, seppur diversamente valutata, influenza di fattori endogeni, per cui non tutti gli autori concordano nell'accettare una definizione del genere. Detta interferenza si deduce dal piccolo numero di casi in cui interviene una psicosi sintomatica in confronto all'alta percentuale con cui si presenta la malattia generale che l'ha prodotta; inoltre dalla diversità dei quadri psichici che una stessa causa può provocare e dalla varietà degli agenti morbosi che possono scatenare una stessa sindrome psichica. In altre parole una determinata causa traumatica, tossica, infettiva, a parità di condizioni (cioè intensità, durata, ecc.) provoca una psicosi solo in alcuni individui (che appaiono perciò costituzionalmente predisposti) ed i sintomi presentati da un individuo possono essere molto diversi da quelli presentati da un altro, mentre gli stessi sintomi possono presentarsi per effetto di ben distinte cause morbose : ciò starebbe a significare che lo sviluppo e le manifestazioni cliniche di una psicosi sintomatica sono ampiamente condizionate da fattori individuali (predisposizione costituzionale). Così, una lieve elevazione febbrile scatena in alcuni un violento delirio, mentre molti tollerano elevate temperature senza presentare alcun sintomo; l'intossicazione alcoolica acuta (ubriachezza) può manifestarsi con modalità molto diverse (euforia, depressione, eccitamento, torpore), mentre un delirio alcoolico, uno uremico, uno tifico, possono essere talvolta indistinguibili. L'influenza di una predisposizione costituzionale, risulta ancor più evidente dalla osservazione in alcuni individui di uno stesso quadro psichico che si presenta più volte nel corso della loro vita per effetto di agenti morbosi diversi. Alcune volte è riconoscibile una predisposizione « reattiva » famigliare nel senso che in più membri di una famiglia si osserva l'insorgenza di psicosi sintomatiche che possono assumere anche un aspetto simile.

Il ruolo dei fattori endogeni ed esogeni ha dato luogo alle più diverse interpretazioni e classificazioni delle p. t. e costituisce uno dei problemi centrali della psichiatria. Alcuni autori ammettono una predisposizione acquisita nel corso della vita per effetto di malattie precedenti che

avrebbero preparato il terreno alla psicosi sintomatica, ma ciò non è ammissibile in tutti i casi.

Bonhoeffer spiega la mancanza di relazione tra causa ed effetto (ossia tra agente morboso e sintoma) con la sua «teoria della reazione esogena»; le intossicazioni o le infezioni darebbero origine a tossine metaboliche («metatossina» di Kraepelin) non specifiche all'episodio morboso iniziale, tossine che rappresenterebbero le dirette causali delle «sindromi o tipi elettivi della reazione esogena». I quadri psichici così denominati non sono, per questo, patognomonici di una determinata forma morbosa, ma sono comuni al gruppo totale delle psicosi esogene e molto differenti da quelli che si osservano nelle psicosi endogene (cioè legate a fattori costituzionali). I tipi elettivi di reazione esogena, secondo Bonhoeffer, sono: l'obnubilazione, il delirio acuto, l'amenza, l'allucinosi, gli stati crepuscolari amnesici, ecc. L'influenza dei fattori endogeni sullo sviluppo e le manifestazioni cliniche delle psicosi sintomatiche è invece secondo altri abbastanza importante per invalidare la classificazione delle psicosi secondo causa esogena ed endogena e alcuni (Kleist) propongono una classificazione secondo il tipo dei sintomi.

Stertz ha tentato una soluzione del problema, proponendo una classificazione su elementi causali e sintomatici nello stesso tempo; egli riconosce, nella sintomatologia psichica provocata da cause esogene, sintomi fondamentali (od obbligati) e sintomi accessori (o facoltativi). Mentre i primi sarebbero direttamente causati dall'agente morboso, gli altri invece deriverebbero da una predisposizione costituzionale patologica resasi manifesta per effetto dell'agente morboso. È da osservare che i sintomi fondamentali od obbligati di Stertz sono gli stessi che Bonhoeffer descrive come elettivi della reazione esogena e secondo la classificazione «sintomatica» di Kleist sarebbero i sintomi «eteronimi». I sintomi facoltativi di Stertz sono invece quelli che caratterizzano le psicosi endogene e che secondo la classificazione sintomatica di Kleist sarebbero sintomi «omonimi».

I sintomi più frequenti e più importanti delle p. t. sono: il disturbo della coscienza, il delirio, l'alterazione psicomotoria. Questi sintomi possono presentarsi in varie gradazioni e combinazioni, dando origine così alle varie sindromi (stuporosa, delirante, amenziale, ecc.) descritte dagli autori come tipiche di queste affezioni. Il disturbo della coscienza è di solito il sintomo cardinale: il malato appare «confuso», privo di concentrazione attentiva e di possibilità di critica, completamente disorientato; le associazioni sono rallentate e scorrette e si ha la formazione di convinzioni deliranti, alimentate da illusioni e da allucinazioni. Il delirio è frammentario e variabile, di solito a contenuto terrifico (visioni paurose, urla bestiali, ecc.) e desta una profonda alterazione dei meccanismi psicomotori che può manifestarsi in un aumento dell'impulso motorio fino ad una agitazione violentissima, in un rallentamento fino all'arresto totale. Sono questi i sintomi che predominano nelle sindromi descritte come «elettive della reazione esogena» di Bonhoeffer.

La prognosi è di solito legata a quella della malattia generale e alla guarigione di questa segue, infatti, nella maggioranza dei casi, la scomparsa della sintomatologia psichica. Talvolta, però, residuano forme psicopatiche (stati post-psicotici) di durata più o meno lunga. La terapia deve essere essenzialmente rivolta contro la malattia generale.

BIBL.: E. Kraepelin, *Lehrbuch der Psychiatrie*, 8ª ed., Lipsia 1922; O. Bumke, *Handb. d. Geisteskrankh.*, Berlino 1930; D. K. Henderson - R. D. Gillespie, *A text-book of psychiatry*, Londra 1944; A. V. Nágera, *Tratado de psiquiatría*, Barcellona 1949.

Aldo Laterza

PSICOSOMATICA, MEDICINA. - Alla base della m. p. è la concezione che stati emotivi possono condizionare particolari manifestazioni somatiche di carattere generale (fenomeni vasospastici, di ipertono della muscolatura liscia, fatti secretivi ed edemigeni, ecc.) a livello dei vari organi e apparati: il carattere cronico della tensione emotiva, con le conseguenti reazioni somatiche, sarebbe in grado di determinare quadri patologici ben definiti, noti alla medicina generale.

Una tale possibilità è stata sempre, più o meno genericamente ammessa in medicina e trova antecedenti fin nelle teorie ippocratiche, dalle quali era anzi ampiamente sostenuta. La moderna m. p. vuole stabilire più precisamente i rapporti tra le due sfere, psichica e somatica, dell'organismo umano; i suoi presupposti teorici si inseriscono in quella vasta corrente di psicologia medica, iniziata nei primi decenni del secolo dalla psicanalisi (v.). «Accennare genericamente alle emozioni nei termini vaghi di ansietà, di tensione emotiva, di squilibrio emotivo, ecc., oggi non è più permesso; il contenuto attuale di un'emozione deve essere studiato con i metodi più progrediti della psicologia dinamica e messo in rapporto con le reazioni somatiche» (Alexander).

Come la psicanalisi, e forse più di questa, in quanto considera in modo particolare malattie organiche nella loro motivazione psicogenetica, la m. p. è in polemica con l'indirizzo positivista della medicina, che trovò nel sec. XIX la massima espressione nei concetti organicisti dell'anatomopatologo Virchow. La «psichiatria di guerra» determinò il primo impulso della m. p. e quasi contemporaneamente comparve il termine di «psychosomatic» coniato dal Draper, mutato poi in quello corrente di «psicosomatico». Nel 1915 fu pubblicato il libro di Cannon: *Variazioni somatiche nel dolore, fame, paura, ira*. Da allora la tendenza psicosomatica si diffonde con rapidità, specialmente negli U.S.A. e sorge un'abbondante letteratura in proposito. Nel 1935 la Dunbar raccoglie il vario materiale bibliografico nel suo volume *Emozioni e variazioni somatiche*, considerato libro fondamentale per l'informazione e l'orientamento in questa nuova tendenza. Nella m. p. si incontrano due tendenze di differente impostazione: secondo alcuni «le malattie che rientrano nella categoria psicosomatica hanno caratteristiche ben distinte da quelle malattie primitivamente riportabili ad altre larghe categorie etiologiche», esse consistono in «un'alterazione fisica la cui natura può essere valutata solamente quando i disturbi emotivi sono indagati in aggiunta a quelli fisici» (Halliday). Secondo altri, tutte le malattie sono psicosomatiche, mentre lo stesso termine «psicosomatico» è inadeguato (viene già suggerito quello di «medicina integrale»), poiché tende a perpetuare la contrapposizione dei due poli, psiche e corpo, essendo invece biologicamente più esatto parlare della psiche come di una forza vitale inconscia che condiziona parallelamente ambedue le sfere dell'unità vivente (Draper). Si tratta, comunque, di differenze di poco rilievo per ciò che riguarda la condotta terapeutica.

Sostanzialmente, quindi, il metodo psicosomatico affronta i più comuni processi patologici, che sono oggetto della medicina generale, accompagnando agli esami fisici di consueto uso uno studio in profondità della personalità del soggetto. Ciò andrebbe sempre fatto, secondo il Draper e gli altri autori che considerano psicosomatiche tutte le malattie; mentre, come s'è visto, Halliday limiterebbe in genere l'indagine psicologica soltanto a quei casi che rispondono a determinate caratteristiche. L'orientamento psicosomatico è tuttora in evoluzione e non sempre vengono rigorosamente distinte quelle malattie che hanno un significato «funzionale» da tutti e da tempo riconosciuto, dalle altre malattie che sono prettamente organiche nelle loro manifestazioni, e la cui psicogenesi può essere messa in luce soltanto dopo accurate indagini. Tuttavia vi sono criteri generali nel comportamento di queste ultime affezioni, che possono indirizzare nella diagnosi. Per Halliday le malattie psicosomatiche rispondono a sei requisiti fondamentali: 1) emozione quale fattore scatenante, 2) tipo di personalità, 3) variabilità dell'incidenza del sesso nelle varie malattie, 4) tendenza all'associazione con altre malattie psicosomatiche, 5) eredità famigliare per lo stesso disturbo o disturbi simili, 6) decorso fasico. Lo stesso autore sottolinea inoltre l'importanza dell'ambiente sociale come causa di ripercussioni, dapprima psichiche e quindi somatiche.

Nei riguardi delle vie attraverso cui si stabilisce il rapporto psicosomatico e il conflitto psichico si scarica su un determinato organo, i vari autori concordano nel sostenere che le cariche emotive trovano la loro strada attraverso il sistema neurovegetativo (v.) e le sue correlazioni diencefaliche; acquisizione questa, del resto, anteriore alla m. p. Nei riguardi, poi, del problema della specificità della localizzazione in un determinato organo piuttosto che in un altro, Alexander spiega come ai sintomi che interessano le funzioni della vita di relazione (motilità volontaria e appercezione sensitiva) si possa attribuire un significato simbolico di conversione, come avviene nell'isterismo. Non così a quelli che rientrano nel dominio del sistema neurovegetativo (cioè a carico degli organi viscerali); per questi, oggetto della m. p., si potrebbe spesso stabilire un rapporto tra organo malato e fase dello sviluppo psichico cui è regredita la personalità del paziente.

Altri autori, invece, spiegano che l'azione dei fattori emotivi potrebbe scaricarsi maggiormente su quell'organo che costituzionalmente o per precedenti processi patologici costituisse un « locus minoris resistentiae ». Così, secondo il primo meccanismo di produzione, a dire dell'Alexander, nel caso dell'ulcera peptica, p. es., ritenuta malattia tipicamente psicosomatica, la base psichica consisterebbe nel desiderio inconscio di essere amati, che coincide, secondo gli schemi psicanalitici, con il desiderio di essere nutriti. Lo stimolo psichico inconscio, per mezzo del sistema neurovegetativo, agirebbe sulle condizioni vascolari, secretive, muscolari dello stomaco, che così arriverebbe a comportarsi come se stesse assumendo o fosse in procinto di assumere cibo. Tale disturbo cronico funzionale sarebbe d'importanza essenziale nel determinare la formazione della lesione organica, cioè dell'ulcera.

Il trattamento delle malattie psicosomatiche è soprattutto centrato sulla psicoterapia (v.); accertata la psicogenesi del disturbo, occorre giungere alla diagnosi di fondo, cioè a quella psichiatrica, e risolvere il conflitto psichico del soggetto. Il metodo seguito è quello psicanalitico, date, appunto, le premesse teoriche della m. p. Naturalmente la psicoterapia non esclude, anzi si accompagna con successo alla terapia medica generale.

A parte le riserve che possono farsi sull'impostazione patogenetica e curativa a base prettamente psicanalitica dell'attuale m. p., nella sostanza non può negarsi la profonda verità e la fecondità delle applicazioni pratiche di essa.

BIBL.: W. B. Cannon, *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage*, 2ª ed., Nuova York 1920; H. F. Dunbar, *Emotion and bodily changes*, 3ª ed., ivi 1947; id., *Mind and body : Psychosomatic medicine*, ivi 1947; P. Tournier, *La medicina individuale*, Roma 1947; F. Alexander, *M. p.*, Firenze 1951.

Mannuccio Mannucci

PSICOTECNICA. - La p. è come la sintesi di tutto quello che, puntando sul fattore umano, è stato fatto da medici, psicologi, sociologi, per migliorare quantitativamente e qualitativamente la produzione e rendere il lavoro non dannoso, non faticoso e possibilmente gradito. Può essere dunque definita : la scienza che gradua le attitudini psicologiche e fisiologiche dell'uomo, allo scopo di ottenere la migliore sua utilizzazione al compito lavorativo.

Può considerarsi fondatore della p. Bernardo Ramazzini, professore all'Università di Padova (sec. XVIII), il quale nel *De morbis artificum diatriba* ha messo in evidenza le relazioni che intercorrono tra lavoro e condizioni di lavoro ed ha studiato il rischio professionale con la compilazione della monografia della professione. Si è dovuto tuttavia attendere lo sviluppo delle grandi industrie, perché gli spiriti si orientassero risolutamente verso l'esame sistematico del fattore umano del lavoro.

Ad Helmholtz, W. Wundt, Mac Caell, Kraepelin spetta il merito di aver stabilito, nella seconda metà del secolo scorso, le basi sperimentali che servissero allo studio delle attitudini; in seguito la p. ha fatto rapidi progressi principalmente per opera del Myers in Inghilterra, Moede e Rupp in Germania, Viteless negli Stati Uniti d'America, Pieron, Lahy, Fontègne in Francia; Claparède e Walter in Svizzera; Dabie e Wautriche in Belgio; Gatti, Gemelli, Marzi, Ponzo, Banissoni, Dragotti, Boganelli in Italia.

I fini particolari che la p. si propone di raggiungere sono i seguenti : guidare nella scelta del lavoro il giovane che aspira ad una occupazione, l'adulto che si trova a cambiare mestiere, il minorato che ha perduto in parte la propria capacità lavorativa; graduare le attitudini in ordine alla utilizzazione lavorativa di chi aspira ad una occupazione; cooperare all'organizzazione scientifica del lavoro (v. sotto). In tal modo la p. costituisce la base dell'orientamento professionale, contribuisce al buon rendimento lavorativo, dirige la lotta contro gli infortuni sul lavoro riferibile al fattore umano, contribuisce alla elevazione materiale e spirituale del lavoratore.

Per raggiungere i suoi fini la p. si serve di reattivi e fonda le sue deduzioni sul metodo statistico. Per quel che riguarda i *testi*, si distinguono testi analitici ed analogici; con i primi vengono analizzate le attitudini fondamentali, innate; con i secondi si mettono in evidenza, più che altro, le capacità acquisite. Essi possono essere costituiti da questionari oppure da macchinari.

Il *metodo statistico* attuato dalla p. si fonda sulla compilazione dei profili psicofisiologici del mestiere o professione e sull'analisi fattoriale. I profili psicofisiologici campione servono come matrice di confronto per giudicare se un determinato soggetto possegga determinati requisiti psicofisiologici; il risultato degli esami viene confrontato con i dati che risultano dal profilo e il soggetto viene classificato in relazione al gradino in cui sale nella scala dei valori. Sono necessari tanti profili quanti sono i mestieri o le professioni; però in caso di mestieri o professioni affini può valere uno stesso profilo. La compilazione del profilo psicofisiologico campione richiede una somma di accorgimenti e di operazioni dai quali dipende, in gran parte, la riuscita della valutazione psicotecnica. Si comincia con l'accertare quali siano le operazioni tipiche di un dato mestiere o di una data professione e quali attività psicofisiologiche fondamentali si richiedano per la esecuzione del rispettivo compito lavorativo e si prescelgono i testi ritenuti idonei a mettere in luce le attitudini stesse. Si esaminano quindi, con i testi prescelti, non meno di 300 individui del mestiere o della professione cui si riferisce il profilo da compilare e si attribuisce all'esito di ciascun esame un punto di merito che costituisce la valutazione bruta. Qui ha inizio l'elaborazione statistica. Si dispongono in seriazione le votazioni brute, prova per prova, e si osserva se si ottiene la curva naturale a campana di Gauss, che depone per la selettività del reattivo. Si effettua quindi la divisione decilica della seriazione e si ottengono dieci valori per ogni prova, di cui il primo e decimo indicano rispettivamente risultati cattivi ed ottimi; il 2º-3º e l'8º-9º risultati mediocri e buoni; il 4º, 5º, 6º e 7º risultati medi.

Ma questo non autorizza a ritenere definitivi i risultati stessi; è necessario controllare se i testi hanno detto la verità e graduare il loro valore selettivo. A tal fine la massa esaminata viene suddivisa in due sottogruppi, di cui il primo comprende gli individui che dai superiori immediati sono classificati « di piena soddisfazione », il secondo gli altri che « hanno lasciato in qualche modo a desiderare », tecnicamente s'intende, nell'espletamento delle loro mansioni. Ciò fatto le due masse vengono messe a confronto fra loro e si studia in qual modo i due gruppi si differenziano dal punto di vista psicofisiologico. Se la loro differenziazione è notevole, se cioè i classificati migliori per rendimento si dispongono tutti o quasi tutti nel gruppo di quelli che sono stati classificati psicotecnicamente migliori, e viceversa si dispongono nel gruppo dei peggiori (psicotecnicamente) tutti o quasi tutti quelli che hanno lasciato in qualche modo a desiderare, ciò vuol dire che le prove sono riuscite effettivamente selettive; in caso contrario esse mancano di selettività.

Può essere utilizzata a questo scopo la formula dell'*indice di attendibilità* :

$$i. = \frac{M_1 - M_2}{\sqrt{\frac{\sigma_1^2}{n_1} + \frac{\sigma_2^2}{n_2}}}$$

dove *i.* significa indice di attendibilità; M_1 e M_2 rappre-

sentano le medie della votazione riportata dagli elementi del primo e del secondo sottogruppo; σ_1^2 e σ_2^2 sono gli scarti quadratici (variabilità) della votazione; n_1 e n_2 indicano il numero di individui appartenenti al primo e al secondo sottogruppo che sono stati esaminati.

Riscuotono fiducia le prove il cui indice di attendibilità è superiore a 2.99, purché il suo errore probabile moltiplicato tre sia inferiore alla differenza delle medie. Migliori sono gli indici di attendibilità espressi da cifre più elevate. L'errore probabile può essere calcolato con la formula: $Ed = 06745 \sqrt{\frac{\sigma_1}{n_1} + \frac{\sigma_2^2}{n_2}}$. Adesso è possibile trarre conclusioni in ordine ai requisiti da risolvere: hanno detto la verità i testi che nel risultato degli esami hanno dato un indice di attendibilità che riscuote fiducia; offrono fiducia maggiore le prove ad indice di attendibilità più elevato, le prove ad indice di attendibilità infido devono essere scartate. Eliminate le prove che non servono, rimangono quelle selettive i cui risultati decilmente divisi e affiancati dagli indici di attendibilità, formano il profilo psicofisiologico professionale campione della categoria esaminata.

Un altro metodo per controllare l'attendibilità della prova consiste nel calcolo delle percentuali di frequenza che cadono nei singoli decili nei due sottogruppi; se la prova riscuote fiducia si ha un addensamento nei decili inferiori dei soggetti classificati di non piena soddisfazione e un addensamento nei decili superiori di quelli classificati di piena soddisfazione. Il grafico che esprime il comportamento dei due sottogruppi è rappresentato da due tracciati che si tagliano ad X.

Disponendo del profilo psicofisiologico di determinati mestieri o professioni, non è difficile classificare una persona rispetto ad essi. Praticamente la valutazione avviene nel seguente modo: dopo l'esame del soggetto con testi selezionati si attribuisce un voto ai risultati dei singoli esami; si verifica poi a quale decile la votazione corrisponda e si sostituisce il voto bruto con il voto ponderato del decile. Volendo attribuire un voto sintetico alla personalità psicofisiologica dell'esaminato, si moltiplica il decile per il numero che esprime l'importanza, cioè il peso della prova (indice di attendibilità in funzione di coefficiente di valutazione), si fa la somma dei prodotti, si divide il risultato per la somma dei pesi e si moltiplica il tutto per cento. Le votazioni complessive inferiori a 400-500 indicano insufficienza. La formula della valutazione è la seguente: $V = \frac{\Sigma\,(DP)}{\Sigma P} \cdot 100$, dove V è il voto finale, D significa decile, P significa indice di attendibilità o peso, Σ significa sommatoria.

L'*analisi fattoriale* delle attitudini umane, inaugurata dallo Spearman nel 1904, si fonda sul fatto che una data attività si mostra legata, per gradi diversi, ad una serie di altre attività. Spearman ha ritenuto che questo fatto non si possa spiegare che a condizioni di ammettere che ciascuna misura di ciascuna attività rappresenta una somma di diverse parti (fattori) indipendenti le une dalle altre, alcune delle quali sono comuni a parecchie attività, mentre al contrario, altre sono strettamente specifiche, ossia proprie di una determinata attività. Una analisi statistica matematica approfondita permette di risolvere questo fattore e di determinare il grado di «saturazione» in ciascuna specie di attività di ciascun fattore (Gemelli).

Il compito della p. è dunque vasto e delicato e richiede attrezzatura e competenza. Precisamente a proposito di competenza si discute se la p. debba essere esercitata dallo psicologo, dall'ingegnere o dal medico. È chiaro che il medico psicologo più di tutti si trova in condizioni di esprimere un giudizio conclusivo sulla personalità umana nel suo complesso; ciò non toglie che egli si giovi della cooperazione di esperti nel campo del lavoro e delle scienze sociali.

BIBL.: I. M. Lahy, *La sélection psychophysiologique des travailleurs*, Parigi 1927; M. Fossati, *Il rendimento del motore umano*, Torino 1930; K. J. Holzinger - F. Swineford - H. Harman, *Student manual of factor analysis*, Chicago 1937; F. Bottazzi - A. Gemelli, *Il fattore umano del lavoro*, Milano 1940; E. G. Boring - H. S. Langfel - H. P. Weld, *Fondations of psychology*, Nuova York 1948; R. A. Fisher, *Metodi statistici ad uso dei ricercatori*. Torino 1949; C. T. Morgan, *Psychologie phisiologique*, Parigi 1949; A. Chapanis - W. R. Garner - C. T. Morgan, *Applied experimental psychology*, Nuova York 1949; G. Dragotti - E. Boganelli, *Selezione psicofisiologica del personale di condotta dei mezzi di trazione*, Roma 1949; id., *Selezione psicologica dei movimentisti*, ivi 1949; id., *Il controllo psicotecnico dei conducenti di autoveicoli per trasporti pubblici collettivi*, ivi 1949; E. Boganelli, *Protezione del lavoratore attraverso la p.*, in *La tecnica professionale F. S.-Amm.*, 1949, nn. 7-8; id., *Selezione psicofisiologica degli operai meccanici*, in *Ingegneria ferroviaria*, 1950, nn. 7-8; id., *Selezione psicotecn. degli operai meccanici in rapporto alle attitudini lavorative e alla prevenzione degli infortuni*, in *La tecnica professionale F. S.-Amm.*, 1951, nn. 1-2; id., *Tempi di reazione nei conducenti di automezzi e prevenzione degli infortuni stradali*, in *Trasporti pubblici*, 26 (1951), n. 6; id., *Correlazione tra attitudini psicofisiologiche ed infortuni*. in *Ingegneria ferroviaria*, 1951, n. 9; M. L. Falorni, *Lo studio psicologico dell'intelligenza e della motricità*, Firenze 1952; M. Cesa Bianchi - A. Perugia, *Metodi statistici in psicologia*, ivi 1952.

LA P. E L'ORIENTAMENTO PROFESSIONALE. – La p. come base dell'orientamento professionale entra nel campo della pedagogia e importa un gruppo di questioni e di applicazioni, che non vanno trascurate.

1. *Dove e a chi impartire l'orientamento professionale*. – Si applica anzitutto a favore dei giovani per indirizzarli alle professioni manuali e intellettuali, confacenti alle loro attitudini. Il luogo più adatto a questo scopo è naturalmente la scuola.

Si è discusso se l'orientamento professionale debba essere effettuato nelle scuole elementari, in quelle medie, in quelle di avviamento professionale, ecc. Si obietta, p. es., che il ragazzo delle scuole elementari si trova in periodi di maturazione e di trasformazione, per cui egli è molto diverso da quello che diverrà più tardi; che nelle scuole medie e nelle scuole professionali lo studente ha già scelto praticamente la sua carriera degli studi o della professione. Ma tutte queste obiezioni concepiscono l'opera di orientamento sotto una forma di esame o di una serie di prove attuabili in un determinato momento della vita scolastica. Tale opera invece deve cominciare durante lo svolgersi delle scuole elementari, continuare nelle scuole tecniche o classiche, svilupparsi ulteriormente nei corsi universitari. Se si può convenire che vi sono periodi della vita scolastica durante i quali le possibilità di scelta sono maggiori, non si può fare a meno di constatare che queste rimangono ancora assai ampie anche quando lo studente ha già scelto una Facoltà nell'ambito universitario. Le Facoltà di medicina, di giurisprudenza, di lettere ecc. offrono disparatissimi campi di scelta professionale o di studio. In talune università americane gli studenti della Facoltà medica vengono affidati, a gruppi, a singoli professori della scuola i quali li aiutano e li guidano nella loro scelta.

L'orientamento professionale trova inoltre applicazione negli adulti quando per motivi d'indole diversa, oppure in seguito a malattie od infortuni invalidanti, devono cambiare occupazione. In questi ultimi casi la valutazione psicotecnica delle attitudini residue offre possibilità di restituire ad un lavoro proficuo molti individui che sarebbero altrimenti condannati ad una vita di ozio snervante e di ovviare all'inconveniente che minorati fisici siano immessi in mansioni cui non sono adatti.

Particolare importanza ha assunto in questi ultimi anni l'orientamento professionale dei mutilati di guerra. Si tratta spesso di orientare alla qualificazione individui che mai avevano avuto un'istruzione professionale, di indirizzare verso nuove attività quelli che per la loro mutilazione non si trovano in grado di riprendere l'antico lavoro, di avviare verso nuovi procedimenti di lavoro quelli che riprendono il mestiere di prima, ma devono fare intervenire supplenze e compensi alle attitudini minorate.

Il Bacci ha illustrato un particolare aspetto dell'orientamento professionale in rapporto alla rieducazione dei minorati traviati o in via di traviamento. Dopo avere ricordato che il periodo che va dai 13 ai 21 anni è alla

fase più delicata dell'esistenza individuale, fa presente che durante l'adolescenza e la prima giovinezza il pericolo maggiore è rappresentato, oltre che dalla eventuale influenza di un ambiente corrotto, dalle difficoltà che l'individuo può incontrare nella ricerca del mezzo adatto per la soddisfazione dei propri bisogni, nell'ambito della normale vita sociale. Guai se il giovane, che è proteso verso la soluzione dei problemi della sua esistenza, non trova un indirizzo giusto. È indiscutibile che il lavoro è uno strumento pedagogico di grande importanza; però assegnare ad un soggetto traviato o in via di traviamento un lavoro, senza esaminare a fondo se possa essere per lui il più adatto, significa la possibilità di un insuccesso con il rischio di aggravare la situazione. Il lavoro imposto che non piace non ha alcun effetto pedagogico, anche se durante il periodo di ricovero possa sembrare raggiunto lo scopo.

Il Boganelli ha segnalato ultimamente un altro aspetto dell'orientamento professionale. Egli ha dimostrato che per infortunarsi di meno non basta essere dotati di buone attitudini lavorative, ma è necessario possedere anche buone attitudini anti-infortunio. Nell'orientamento professionale si deve dunque tener conto delle attitudini individuali sotto ambedue gli aspetti.

2. *Valore sociale dell'orientamento professionale.* – Ciò premesso è facile persuadersi del valore sociale dell'orientamento professionale. Mentre l'individuo dall'essere indirizzato ad attività verso cui possiede le dovute attitudini trae modo di migliorare le proprie condizioni materiali e spirituali (può guadagnare di più, infortunarsi di meno, gustare la gioia del lavoro), la società trae vantaggio, perché migliorando la produzione aumenta il benessere pubblico; si risparmia molto danaro che dovrebbe essere devoluto per sussidi, pensioni, opere per invalidi del lavoro; i cittadini soddisfatti del proprio lavoro e dei guadagni vivono più tranquilli; si eleva il tenore di vita dei lavoratori. Nell'orientamento professionale devono rimanere salvaguardate e tutelate le libertà individuali (consiglio e non imperio), tenuto anche conto dei compensi e delle supplenze che da ciascuno possono essere messe in atto secondo le circostanze.

3. *Attuazioni moderne.* – Edoardo Claparède presentò nel 1922 alla Società delle Nazioni una relazione che racchiude i principi fondamentali su cui ancor oggi poggia l'orientamento professionale. Prima di lui si erano occupati del problema molti studiosi fra cui Rieger de Wurzburg (1885), Mac Cattel (1890), Binet e Simon (1902), Pearson e Shaw (1908), Arthur Nyns (1908), Mira (1909), Pizzoli (1920).

Data la riconosciuta importanza dell'orientamento professionale in tutte le nazioni civili sono sorti centri che lo attuano con ottimi risultati; anzi alcuni paesi hanno ritenuto opportuno stabilire una legislazione in proposito. In Francia l'orientamento professionale è nato ufficialmente con decreto 25 maggio 1938, elaborato dietro studi eseguiti da organi della Confederazione generale del lavoro, del Consiglio nazionale economico e della Direzione generale dell'insegnamento tecnico. In Belgio ha assunto carattere ufficiale dopo il decreto reale 20 febbr. 1936 ed è significativo che in questa nazione, come a suo tempo negli Stati Uniti d'America, la necessità dell'orientamento professionale sia stata sentita proprio in periodo di crisi economica; questa è la migliore smentita che possa darsi a quanti ritengono inapplicabile l'orientamento professionale nei tempi attuali. In questa nazione l'orientamento professionale si estende a quelli che si prefiggono di seguire una carriera intellettuale. In Inghilterra esso viene effettuato al termine del periodo obbligatorio di studi (15-16 anni). Per quel che riguarda gli adulti valgono le cinque leggi sulla sicurezza sociale che sono entrate in vigore il 15 luglio 1948. Negli Stati Uniti d'America il servizio di orientamento professionale è connesso con l'adattamento dell'uomo al suo lavoro e con il suo eventuale riadattamento; è associato alle provvidenze per il collocamento; viene esercitato ininterrottamente per tutta la vita, si estende a tutti i cittadini. Ca. 7000 orientatori specializzati svolgono il loro compito nelle scuole, un vero esercito di consiglieri e numerosi organismi pubblici provvedono all'orientamento degli adulti. Esistono servizi di orientamento per impiegati, ex-combattenti, mutilati di guerra, di riattamento professionale, ecc. Nella Nuova Zelanda l'orientamento professionale è obbligatorio nella scuola mentre è libero per gli adulti; questo è connesso con i servizi di collocamento della mano d'opera. Nell'Unione delle Repubbliche Sovietiche l'orientamento professionale mira ad ottenere il massimo e meglio nella produzione con il migliore adattamento dell'uomo al proprio lavoro.

In Italia si trova tuttora allo stato embrionale; tra le iniziative sono da ricordare il *Consultorio universitario per l'orientamento professionale* di Firenze, fondato e diretto dal Marzi, l'*Istituto per le applicazioni della psicologia all'orientamento professionale* del Comune di Firenze, diretto anche questo dal Marzi, il *Centro per l'orientamento professionale* del Comune di Torino sorto per merito di Massucco Costa, il *Centro per l'orientamento professionale* del Gemelli presso l'Università del S. Cuore di Milano, i *Centri di psicologia applicata per il riattamento dei tbc*, presso i sanatori Ramazzini e Forlanini di Roma.

L'orientamento professionale per poter riuscire veramente efficace deve trarre le sue basi non tanto da concezioni teoriche quanto da dati sperimentali e da profili professionali debitamente elaborati, collaudati dal riscontro pratico. Riferendo ad essi i risultati di esami psicotecnici effettuati ad aspiranti a singoli mestieri e professioni, si traggono elementi di giudizio che sono di guida all'orientatore. L'orientamento professionale non può dunque essere improvvisato ma suppone una lunga serie di studi preliminari che richiedono competenza e un adeguato attrezzamento tecnico.

BIBL.: E. Claparède, *L'orientation professionnelle. Ses problèmes et ses méthodes*, Ginevra 1922; M. Ponzo, *Alla ricerca delle attitudini nei giovani*, Torino 1929; G. Scanca - M. Ponzo, *Rapports sur quelques problèmes de l'orientation professionnelle en Italie. Congrès international de l'enseignement technique*, Barcellona 1935; F. I. Keller - M. S. Viteles, *Vocational guidance throughout the world*, Londra 1937; A. Marzi, *L'orientamento professionale dei minorati e degli apprendisti al Centro Studi del lavoro*, Torino 1941; A.-M. Bouvier - R. Marcellin, *Les principaux problèmes de l'orientation professionnelle*, Parigi 1942; A. Courthil, *Introduction à l'étude de l'orientation professionnelle, ses bases sociales psychologiques*, ivi 1942; G. Flores d'Arcais, *Il problema dell'orientamento*, Padova 1944; E. P. Hunt - P. A. Smith, *Scientific vocational guidance and value to the choice of employement*, Birmingham 1944; A. Gemelli, *L'operaio nell'industria moderna*, Milano 1945; id., *L'orientamento professionale*, ivi 1947; *Atti del I Congresso nazionale di orientamento professionale - Torino 11 - 14 sett. 1948*, Torino 1948; A. Chapanis - R. Garner Wendel - Morgan Cliffordit, *Applied experimental psychology*, Nuova York 1949; E. Boganelli, *Selezione psicotecnica degli operai meccanici in rapporto alle attitudini lavorative e alla prevenzione dell'infortunio*, in *La tecnica professionale amministrativa*, Ministero Trasporti, 1951, nn. 1-2; id., *Valore sociale dell'orientamento professionale. - Profili di categoria. - Attitudini antinfortunio, ibid.*, 1951, nn. 7-8.

Eleuterio Boganelli

PSICOTERAPIA. - La p. è la terapia mediante mezzi psicologici. Il suo campo d'azione è essenzialmente rappresentato da quei disturbi psichici e somatici in cui fattori psicologici emotivi siano i moventi causali o comunque influiscano preponderatamente nella loro genesi.

La p. ha le sue radici nei primordi dello sviluppo della umanità. Nell'antichità infatti le malattie erano spesso curate mediante contatti con stregoni, maghi, ecc., che svolgevano anche la funzione di medico. Essi si servivano di esorcismi, riti, manovre magiche, onde scacciare gli « spiriti maligni », responsabili del male. Si trattava in fondo di potenti mezzi suggestivi che facevano facilmente presa sulla psiche dei primitivi. Fu forse il carattere magico e misterioso di cui si circondavano quei « guaritori » a far considerare la p. come una cosa non seria e non degna di considerazione da parte dei medici. Un altro fattore che si oppose specie negli ultimi secoli alla p. fu l'ondata di empiricismo e di materialismo meccanicistico che pervase la scienza. Il concetto di Morgagni e Virchow che vedeva nei disturbi dell'organismo l'espressione dell'alte-

razione di determinati organi, anzi di determinati gruppi cellulari (alterazione in senso di lesione organica), si diffuse anche nella psichiatria, per cui nei disturbi della psiche si voleva vedere sempre una lesione di determinate aree cerebrali. A nulla serviva il reperto anatomo-istologico e biologico quasi sempre negativo nella stragrande maggioranza delle manifestazioni morbose mentali. Il concetto della ipotetica « lesione » della materia cerebrale certo ostacolava la terapia di dette affezioni mediante mezzi psicologici; solo alla fine del sec. XIX e ai primi del sec. XX, sotto la spinta di Charcot, Barnhein, Freud, Janet, Jung, ecc., la p., spogliata dei suoi lati misteriori e miracolistici, rientrava nella sua giusta luce nella medicina. Naturalmente un campo come questo diede facile accesso a certi abusivi ciarlatani che valsero a gettare un velo di discredito contro chiunque cercasse di risolvere i disturbi della psiche mediante mezzi psicologici.

Esistono varie forme di trattamenti psicologici. Considerato l'enorme sviluppo che in questo campo ha avuto la psicanalisi, gioverà descrivere: 1) la p. a orientamento psicanalitico, 2) le p. ad orientamento non psicanalitico.

1. *P. ad orientamento psicanalitico.* – La psicanalisi è un mezzo di indagine psicologica che ammette come fatto centrale l'azione del cosiddetto « inconscio » nella genesi delle nevrosi e di alcune psicosi e riconosce l'enorme importanza terapeutica del « *transfert* ». La nostra vita psichica si svolge anche a livelli inferiori a quelli con cui noi pensiamo, vogliamo, critichiamo, ecc. Detti livelli psichici costituiscono l'inconscio, i cui contenuti sono costituiti da ricordi e da fantasie che con il tempo sono cadute nell'oblìo e che noi possiamo rievocare grazie alla memoria ogni qualvolta lo vogliamo. Ma esistono altresì reminiscenze che noi non possiamo richiamare alla coscienza, perché sbiadite dal tempo o perché le percepimmo subliminalmente. Esistono anche contenuti psicologici dotati di forte carica affettiva che non sempre possiamo accettare nella coscienza perché incompatibile con le sue esigenze che sono di carattere morale, culturale, ecc.

Tali contenuti psicoaffettivi respinti vengono ad essere dissociati dalla personalità e menano in uno stato inconscio una vita autonoma (complessi), spesso interferente, ostacolante, parassitaria nei riguardi della coscienza che credendo di averli definitivamente repressi (rimozione) ne è spesso soggiogata. Molte manifestazioni morbose sono appunto l'espressione del dinamismo di queste esperienze inconscie. I sintomi scompariranno quando esse, divenute nuovamente conscie, si saranno reintegrate nel complesso unitario della personalità. Le vie di accesso a questi complessi sono le libere associazioni, i contesti soggettivi ed oggettivi e l'interpretazione, secondo determinate regole, dei sogni. Ma, per arrivare a questo, è necessario che il paziente riconosca come superare il « *transfert* » con il terapeuta. Che cos'è il « *transfert* »? È la proiezione inconscia sul mondo esterno di relazioni interpersonali passate, spesso infantili e non risolte, che l'individuo senza rendersi conto cerca di realizzare, pur essendo esse relazioni interpersonali spesso in contrasto con la realtà attuale (mondo esterno che nella situazione terapeutica è rappresentato dall'analista). Riconoscendo e superando il giuoco interferente di tali situazioni passate sulla realtà presente, il paziente sviluppa nuovi atteggiamenti più consoni alla situazione obbiettiva attuale, vale a dire più maturi e meno nevrotici. Gli atteggiamenti infantili immaturi erano motivati dai complessi che si può dire ottenevano attraverso questa via una scarica energetica, una realizzazione cosciente. Controllando quelli e realizzando questi il paziente supera la sua nevrosi.

La tecnica psicoterapeutica consiste nel far sdraiar il paziente su un divano in modo tale da non vedere l'analista e questo allo scopo di rimanere indisturbato faccia a faccia della propria nevrosi, senza essere interferito dalla persona del medico. Il paziente viene invitato a dire tutto ciò che gli viene alla coscienza onde poter poi con l'aiuto interpretativo dell'analista comprendere meglio il proprio mondo inconscio e questo al fine di realizzare i nuovi dati acquisiti. Analogo valore hanno i sogni sui quali, considerato il carattere sintetico del presente lavoro, non ci si può addentrare (cf. G. Tedeschi, *Causalità e finalismo nello studio dei sogni e riflessi in psichiatria*, in *Lavoro neuropsichiatrico*, II, Roma 1925). Va ricordato che l'analista nella tecnica classica ha un atteggiamento piuttosto passivo. La durata lunga di un simile trattamento ha indotto molti psicanalisti, specie americani, a cercare di modificarla al fine di renderla più malleabile e più breve (v. bibl.). Si tende a ridurre il numero delle sedute da giornaliere a tre alla settimana. L'analista assume l'atteggiamento più attivo e porta il paziente direttamente a confronto con i motivi della sua nevrosi senza attendere che questi fuoriescano da soli nel corso delle libere associazioni; si può dire che si cerca più che altro di applicare in modo diretto le scoperte a cui giunse la psicanalisi con la sua tecnica classica. Se il paziente non arriva a quei profondi mutamenti di personalità è pur vero che i risultati terapeutici sono abbastanza soddisfacenti, il che è molto, considerato la minore durata del trattamento (*psychoterapy analiticaly oriented*). Questi principi psicanalitici sono brillantemente applicati in trattamenti anche collettivi (*group psychoterapy*) il che rappresenta un vantaggio notevole quando si ha a che fare con un numero notevole di ammalati e non vi è un numero sufficiente di medici, p. es., negli ospedali psichiatrici (per la valutazione morale, v. PSICANALISI).

2. *P. non psico-analitiche.* – Esistono svariate altre forme di p. non su base psicanalitica. Esse datano in genere da epoche molto vecchie e che sono ancora oggi applicate in taluni centri psichiatrici. Esse si basano sulla suggestione (Charcot), sulla persuasione (Dubois), sulla chiarificazione della struttura di personalità (Kretchmer), sulla liberazione di energia psichica attraverso il movimento dell'azione drammatica (psicodramma di Moreno), oppure attraverso uno stato di ipnosi (*dianetica*). Queste due ultime terapie, pur essendo nuove, traggono spunto da vecchie ipotesi psichiatriche.

BIBL.: C. P. Dubois, *Les psychonévroses et leur traitement moral*, Ginevra 1909; F. Alexander, *Principles of psychoanalisis*, Oxford 1942; C. G. Jung, *Sulla psicologia dell'inconscio*, Roma 1948; S. Freud, *Nuove e vecchie letture di psicoanalisi*, ivi 1948; J. Moreno, *Psychodrama*, Nuova York 1948; K. Abrabman, *Selected paters on psychoanalis*, Londra 1949; F. From Reich, *Principles of intensive psychotherapy*, Oxford 1950; E. Kret chmer, *Psychoterapeutische Studien*, Lipsia 1950; *Recenti sviluppi della psicoanalisi negli Stati Uniti. Rass. di neuropsic.*, 1951. Per quanto riguarda il giudizio medico sul valore psicoterapico della psicanalisi e le riserve morali circa la sua applicazione indiscriminata, v.: P. Scotti, *Freud*, Brescia 1948 (con larghissima bibl.); A. V. Nágera. *Tratado de psiquiatria*, Barcellona 1949, pp. 941-64, 1036-38; A. Gemelli, *In tema di psicanalisi*, in *Rivista del clero italiano*, 31 (1950), pp. 359-66; id., *Psicanalisi e cattolicismo*, in *Vita e pensiero*, 33 (1950), pp. 245-54; autori vari, *Psicanalisi*, Assisi 1951; G. de Ninno, *Questioni medico-morali*, Roma 1951, pp. 261-81; v. anche PSICANALISI. Gianfranco Tedeschi

PSICOTERAPIA CHIRURGICA (PSICOCHIRURGIA). - Una delle più recenti branche della medicina moderna; comprende tutta una serie di interventi neurochirurgici volti a guarire o ad attuare disturbi mentali cui, almeno finora, non è possibile applicare una terapia etiologica. Alcuni autori distinguono una p. « lesionale » e una « funzionale »: rientrerebbero nella prima forma gli interventi per i tumori e i traumi cerebrali, mentre quella funzionale costituirebbe la p. c. propriamente detta.

La storia della p., propriamente intesa, risale allo psichiatra svizzero G. Burckardt che fu il primo a realizzare, più di 60 anni fa, un tal tipo di intervento. Nel 1935 il portoghese Egas Moniz, ora premio Nobel, descrisse al II Congresso internazionale di neurologia, a Londra, la sua « leucotomia prefrontale »: mediante uno strumento chiamato « leucotomo » si procede all'interruzione di una parte delle vie nervose che collegano i lobi frontali con il resto del cervello; verrebbero così interrotte quelle particolari modificazioni dei « collegamenti » nervosi, quei peculiari *fixed neuronic patterns* da cui dipenderebbero, secondo Moniz, i sintomi mentali. La lobotomia è prefrontale perché questa regione del cervello viene considerata oggi come un insieme di campi di associazione

(aree 8-9-10-11-44-46 ecc. di Broadmann) in cui convergono le diverse rappresentazioni corticali sensitive e motorie e i processi emotivi che prendono l'impronta dell'Io. Da questi principi si sono sviluppate, in pochi anni, numerose tecniche operatorie e un fertilissimo campo di ricerca neurofisiologica, anatomoclinica e psicologica. Dal punto di vista tecnico, attualmente si pratica, in rapporto all'estensione e alla topografia dell'intervento: la *lobotomia* e la *lobectomia*, la *leucotomia*, la *girectomia*, la *topectomia*, la *talamotomia*, le *escissioni sottocorticali selettive*, ecc. Gli interventi, anche i più ampi, non sono gravati da una rilevante moralità operatoria; oggi però si tende ad intervenire a cielo scoperto, sia perché si può agire bilateralmente su di un sol campo operatorio (la lobotomia unilaterale è molto meno efficace), sia perché si evita il pericolo di complicazioni emorragiche e di morti tardive per uremia e per disturbi trofici (Mc Lardy); la complicazione più temuta e più frequente è, genericamente, quella epilettogena.

La letteratura di tecnica e valutazione neurochirurgica è estesissima; molti autori considerano la lobotomia più efficace negli « ansiosi », sia reattivi che primari (Horanyi), mentre negli « eccitati » sarebbe più utile la topectomia; nei « deliranti » la topectomia fallirebbe, mentre la lobotomia avrebbe spesso ragione anche dei deliri più profondamente radicati (Singer). Come si vede, si tratta di indicazioni più di ordine sintomatico che nosologico. Le esigenze operatorie, comunque, oscillano tra due estremi: o attuare un intervento ampio, p. es., una lobotomia radicale, bilaterale, raggiungendo lo scopo terapeutico solo a prezzo di un deterioramento del potenziale psichico; o praticare un intervento troppo limitato e non ottenere così il risultato propostosi. Alcuni autori, tenendo conto del ruolo preponderante delle aree 9 e 10 nell'integrazione emotiva, delle aree pericallose nell'impulsività psicomotoria, delle aree orbitarie nel controllo del tono istintivo-affettivo, fanno ricorso alle leucotopectomie, giudicandole genericamente più adatte degli altri tipi di interventi.

La leucotomia produce in primo luogo fenomeni di *deficit* (attribuibili principalmente alla compromissione dei circuiti fronto-talamo-ipotalamici) a carico dell'eccitabilità emotiva e, più raramente e lievemente, a carico di alcune funzioni psichiche superiori di tipo intellettivo, noetico. La maggior parte degli autori più recenti è d'accordo nell'ammettere che il decadimento dei poteri intellettivi ed etici più elevati si può considerare trascurabile in pratica, tenendo conto sia della rieducazione, sia dello stato precedente in cui generalmente si trovano i pazienti in cui viene praticata la p. c. (Gomirato).

Ai fenomeni deficitari fa seguito una serie di « ripercussioni positive », specie nella sfera della timopsiche (affettività) e del comportamento (la p. c. è stata definita la « chirurgia del comportamento »): vengono influenzati gli stati ansiosi, iperemotivi e gli squilibri emozionali; viene modificata l'inadattabilità all'ambiente, l'inerzia, il negativismo (Puca). Ne risulta la tendenza a un nuovo equilibrio psichico, prodotto da una serie di processi compensatori e forse anche reintegrativi, verosimilmente favorito dalla diminuzione della reattività neurovegetativa.

Il problema centrale della p. c., perfettamente inquadrato nel contributo di Freeman e Watts (1950), sta tutto nella valutazione delle modificazioni durevoli, stabili della personalità. Tale valutazione, che esige una tecnica strettamente specializzata, non può essere ottenuta con precisione e sicurezza nelle forme gravi di schizofrenia (che offrono il contributo più elevato agli interventi psicochirurgici) in cui si può sempre dubitare se i sintomi siano il risultato dell'operazione o, invece, una forma autonoma di stabilizzazione finale.

Invece le alterazioni della personalità possono essere accuratamente precisate quando la p. c. viene impiegata nelle gravi condizioni dolorose, ribelli ad ogni trattamento, p. es., negli atroci dolori dell'arto fantasma degli amputati, nelle nevralgie trigeminali, causalgie, dolori talamici (in tali casi i risultati migliori sembra si ottengano, secondo Fulton, con la sezione dei quadranti infero-mediali dei lobi frontali; il dolore può restare, ma scompare la sua realizzazione psichica [Horanyi] e la reazione emotiva ad esso). Qui, appunto, non vi sarebbero *deficit* nei *tests standars* dell'intelligenza, mentre si evidenzierebbe una riduzione reale nella capacità di mantenere un atteggiamento e un'attenzione e di fare un piano efficace; le tendenze caratteriali e reattive personali impallidiscono, si osserva compromissione delle funzioni di sintesi e impoverimento dell'immaginazione creatrice (Hoch).

L'esperienza più recente parlerebbe invece per lievi cambiamenti della personalità (Mossa, 1950; Gillies, 1952; Freeman, 1952), per cui sembrerebbe che i tanto temuti disordini della personalità non costituiscano un grave problema. L'« addottrinamento religioso » (Levine e Albert, 1951) può persistere efficiente, anche se con vario grado di intensità. « È sempre più chiaro » dice Freeman « che queste operazioni sono un metodo pratico e utile ». Le opinioni però non sono affatto concordi; nell'Unione Sovietica anzi, la lobotomia è stata abolita con un decreto ufficiale (1951), perché teoreticamente incompatibile con le scoperte di Pavlov. Il disaccordo, specie per quel che riguarda gli schizofrenici, è notevole soprattutto fra neurochirurghi e psichiatri. Si può ammettere ca. un 40% di buoni risultati, con riadattamento sociale (massimi di 80%, minimi di 15%).

Un problema molto importante è costituito dal « riadattamento all'ambiente », che avviene abbastanza rapidamente per i malati con famiglie intelligenti e comprensive; più spesso, però, è necessaria una rieducazione lunga e severa, in particolare per evitare che i pazienti si adagino nell'inerzia e nell'indifferenza. Negli Stati Uniti d'America sono molto comuni i centri di *occupational therapy*, istituiti anche a tale scopo.

Non è facile attualmente dare un giudizio assoluto dei risultati benefici e degli eventuali danni collaterali della p. c.; « i fatti nuovi si moltiplicano ogni giorno, si contraddicono spesso gli uni rispetto agli altri, ma la complessità dei problemi posti è così vasta che queste apparenti contraddizioni non sono mai assolute » (Puech). Nessun metodo ha dato finora una prova indiscutibile, anche se tutti contano buoni successi al loro attivo. La p. c. non può venir applicata sistematicamente a tutti gli ammalati mentali considerati incurabili, ma solo a soggetti ben studiati e accuratamente selezionati; soltanto allo specialista psichiatra rimane volta per volta la decisione dell'intervento.

Sotto l'aspetto della *liceità morale*, va tenuto presente che la p. costituisce lesione dei livelli più elevati della personalità del soggetto, giungendo a modificarne, in maniera difficilmente reversibile e grave, le caratteristiche intellettuali e morali. Nel giudizio di legittimità dell'intervento, bisogna quindi tener conto del punto di partenza e di quello presumibile di arrivo; la gravità dello stato mentale e la vastità dei danni già prodotti dalla malattia giustificano l'intervento: si sceglie il male minore, piuttosto che l'astensione, tanto più che la personalità modificata è superiore a quella esistente prima dell'intervento.

Caso per caso, possono presentarsi gravi problemi di coscienza in rapporto agli infiniti gradi di passaggio tra individuo normale e alienato. Il giudizio potrà essere assai dibattuto per i soggetti le cui condizioni mentali siano normali e la p. c. venga applicata per distruggere la realizzazione psichica e la grave reazione emotiva di dolori non altrimenti vincibili.

BIBL.: E. Moniz, *Tentatives opératoires dans le traitement de certaines psychoses*, Parigi 1936; G. Rylander, *Acta psych. et neurol., Suppl.*, 25 (1943), p. 5; J. L. Poppen, in *Journ. of Neurosurg.*, 5 (1948), p. 514; E. Moniz, in *Arch. für Psychiat. und Nervenkr.*, 181 (1949), p. 591; B. Horanyi, in *Monatschrift für psychiat. Neurologie*, 118 (1949), p. 105; E. Hoch, in *Schweiz. Arch. f. Neur. Psychiat.*, 64 (1949), p. 119; U. De Giacomo, in *Rass. neuropsich.*, 3 (1949), p. 100; H. J. Barahona Fernandes, *Anatomo-physiologie cérébrale et fonctions psychiques dans la leucotomie préfrontale. Relaz. al I Congr. mondiale di psichiatria*, III, Parigi 1950, pp. 1-56; J. Delay, *Méthodes biologiques en clinique psychiatrique*, ivi 1950; W. Freeman - J. W. Watts, *Psychosurgery*, 2ª ed., Springfield 1950; J. Ley, *Rev. de droit pénal et de criminol.*, 30 (1950), p. 6; G. Mossa, in *Rass. studi psichiat.*, 39 (1950), p. 437; P. Puech - P. Guilly - G. Lairy - C. Bounes, *Introduction à la psychochirurgie*, Parigi

1950; J. S. Fulton, *Frontal lobotomy and affective behavior. A neurophysiological analysis*, Nuova York 1951; G. Comirato-G. Padovani, *Rass. studi psichiat.*, 40 (1951), p. 205; Ministero della Sanità - U.R.S.S. = *Nevropat. psikhiat.* 20 (1951), p. 17; A. Puca, *Annali nevrol.*, 57 (1951), p. 341; L. Singer, *La psychochirurgie des névroses et des psychoses*, Strasburgo 1951; M. Yahn e altri, *Tratamento cirúrgico das moléstias mentais (Leucotomia)*, São Paulo 1951; W. Freeman, in *Amer. Journ. Psychiat.*, 108 (1952), p. 521; H. Gillies, in *Brit. med. Journ.*, fasc. 4757 (1952), p. 527; B. Callieri, in *Studium*, 48 (1952), p. 182.

Bruno Callieri

PUBBLICA ONESTÀ. - È un vincolo, analogo all'affinità (v.), che però, a differenza di questa, non deriva da un matrimonio valido, bensì o da un matrimonio invalido (consumato o no) oppure da un pubblico o notorio concubinato; il vincolo, nell'uno e nell'altro caso, sussiste tra l'uomo e i parenti della donna, e tra questa e i parenti di quello (CIC, can. 1078).

Prima del CIC la nozione di p. o. era diversa. Avendosi infatti affinità sempre e solo se tra l'uomo e la donna si fosse avuta la copula, matrimoniale o no (v. AFFINITÀ), veniva chiamato p. o. (o anche quasi-affinità) il vincolo che sorgeva, tra i parenti dell'uomo e la donna, e tra i parenti di questa e l'uomo, quando tra l'uomo e la donna fossero intervenuti gli sponsali oppure quando essi avessero contratto, ma non consumato, un matrimonio.

La p. o. costituì impedimento dirimente al matrimonio, forse dal sec. X ca.; prima di Graziano non si hanno infatti prove sicure dell'esistenza di questo impedimento nella legislazione della Chiesa. Anche l'estensione dell'impedimento fino al IV Concilio Lateranense (a. 1215) non è molto chiara: sembra però che da quel Concilio esso sia stato ridotto ai primi quattro gradi, mentre il Concilio di Trento ridusse poi al solo primo grado l'impedimento di p. o. derivante da sponsali.

Nel diritto canonico orientale la nozione di p. o. derivante da sponsali o da matrimonio non consumato è rimasta fino al 1º maggio 1949, quando cioè entrò in vigore il motu proprio *Crebrae allatae* del 22 febbr. 1949. L'impedimento sussisteva nel primo e secondo grado, in caso di p. o. derivante da sponsali, e fino al sesto o settimo o ottavo grado, nell'altro caso (per il computo dei gradi nel diritto canonico orientale prima del 1949, v. CONSANGUINEITÀ).

Attualmente, tanto nel diritto canonico latino (CIC can. 1078) quanto in quello orientale (motu proprio *Crebrae allatae*, cit., can. 69: AAS, 41 [1949] p. 104), la p. o. costituisce impedimento soltanto nel primo e secondo grado della linea retta, cioè tra l'uomo e i parenti in primo o secondo grado della donna, e tra questa e i parenti in primo o secondo grado dell'uomo.

Per ben comprendere la portata dell'impedimento, occorre tener presente: *a*) che per matrimonio invalido s'intende quello che, pur essendo nullo, abbia però l'apparenza di vero matrimonio; è necessario cioè che sia stato manifestato (sia pur solo simulatamente) il consenso matrimoniale nella forma prescritta o almeno in forma apparentemente regolare. Se quindi i contraenti sono persone obbligate ad osservare la forma ecclesiastica, il loro matrimonio civile non può produrre, come tale, l'impedimento di p. o. (ma, se i due hanno convissuto, l'impedimento può derivare dal concubinato); *b*) che per concubinato pubblico s'intende quello la cui notizia è già divulgata o può fondatamente prevedersi che facilmente sarà divulgata; per concubinato notorio s'intende quello che risulta da una sentenza o da una confessione giudiziale, ovvero che è conosciuto pubblicamente e commesso in circostanze tali da non poter essere celato o scusato (cf. can. 2197).

L'impedimento di p. o. non essendo di diritto naturale, ma di diritto ecclesiastico, può essere dispensato (v. DISPENSA); e, nel secondo grado, è impedimento di grado minore (CIC, can. 1042 § 2, n. 3; motu proprio *Crebrae allatae*, can. 31 § 1, n. 3). Però la dispensa non viene mai concessa per il matrimonio tra l'uomo e una figlia della donna, quando vi sia qualche dubbio che la figlia sia stata concepita per opera di quell'uomo.

Alle persone non battezzate non si applica tale impedimento; dubbia è invece l'applicabilità, nel caso di persone che abbiano vissuto in concubinato (o contratto matrimonio invalido) prima di ricevere il Battesimo, e poi, dopo cessato il concubinato o la convivenza pseudo-matrimoniale, abbiano ricevuto il Battesimo.

Parimenti è dubbio l'impedimento, in caso di matrimonio invalido per difetto di consenso. È pure dubbio se l'impedimento persista, insieme con la sopraggiunta affinità, quando i due concubini contraggono matrimonio fra di loro, o quando il matrimonio invalido venga convalidato.

BIBL.: Wernz-Vidal, V, pp. 448-62; P. Gasparri, *Tract. canon. de matrim.*, I, Roma 1932, pp. 446-53; F. M. Cappello, *Tract. canon.-moral. de sacramentis*, III, p. 1ª, 4ª ed., Torino-Roma 1939, pp. 646-58; G. Miceli, *Le dispense matrimonali*, Roma 1941, passim; I. Chelodi - P. Ciprotti, *Ius canon. de matrim.*, 5ª ed., Vicenza 1947, pp. 122-25.

Pio Ciprotti

PUBBLICA OPINIONE. - I. NOZIONE. - L'o. p. non è semplicemente la somma delle opinioni individuali, ma è piuttosto un insieme di idee, di sentimenti, di giudizi, di posizioni pratiche che in un determinato tempo rappresenta ed esprime un atteggiamento collettivo, conformante la psicologia dei singoli e risultante da un'intima persuasione, prodotta più o meno spontaneamente, per cui un numero piuttosto esteso di uomini pensa e sente in modo uniforme su qualche fatto o problema del giorno.

Nel caso dell'o. p. il termine « opinione » non ha un valore perfettamente identico a quello inteso quando si contrappone « opinione » a certezza (v.) e a dubbio (v.), come secondo grado del sapere, che consiste in un assenso imperfetto che oscilla tra il dubbio (primo grado), che è indecisione tra due tesi contrarie, e la certezza (terzo grado), che è adesione ferma e sicura a una parte. L'opinione individuale è adesione a una tesi, ma con paura di errare, per la mancanza di una evidenza obiettiva intrinseca (certezza di ragione) o fondata su altre certezze (certezza di fede: cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 2, a. 1; *De Veritate*, q. 14, a. 1).

L'o. p. può invece risultare da atti di assenso soggettivamente costituenti certezza, e comunque da adesioni più o meno spontanee e più o meno razionali da parte di molti a idee che per comunicazione collettiva o sotto l'azione di personalità più potenti, di centri di propaganda, di organizzazioni politiche e sociali, ecc. hanno saputo conquistarne il pensiero o il sentimento. Si verifica quindi un fenomeno simile a quello della formazione della coscienza pratica. Nella vita pratica, infatti, i giudizi di molti sull'azione non oltrepassano il grado dell'opinione, data la complessità delle circostanze nell'atto umano e le difficoltà provenienti da uno stato interiore spesso disordinato o confuso. Per passare all'azione si ricorre allora a qualche principio riflesso, che aiuta a formare un giudizio pratico prudenziale, ossia conforme all'appetito retto, sicché il passaggio all'azione è legittimo (cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Beatitudine*, « *de actibus humanis et habitibus* », Torino 1951, pp. 384, 389). Il consiglio di una persona saggia e prudente può aiutare in tale pronunciamento della coscienza, e talvolta anche sostituisce con la sua autorità le considerazioni personali intorno alle ragioni di una scelta e alla legittimità di una posizione.

Così nel campo della p. o.; trattandosi generalmente di conoscere e giudicare fatti contingenti e complessi o di scegliere una linea di azione in base a motivi non sempre pienamente convincenti; o anche di comportarsi secondo dettami di coscienza spesso insidiati da passioni e interessi riesce difficile, e quasi impossibile per molti, formarsi personalmente una certezza. Molti altri non si impegnano nel lavoro di indagine e di giudizio per pigrizia, scetticismo od altro. Interviene allora il pensiero o l'autorità di alcuni, che con l'abile presentazione di idee (vere o false che siano in essi) accompagnate da motivi psicologici e da cariche emotive (temi popolari) determinano una cor-

rente secondo una certa direzione, che molti seguono con sicuro assenso. È uno dei modi di interazione psicologica, come dicono i sociologi, che sostanzialmente consiste nel persuadere gli altri ad abbracciare i propri punti di vista e a seguire le proprie direzioni pratiche. Di tale fenomeno sono evidenti l'importanza e i pericoli.

II. Importanza. – Già il Machiavelli aveva accennato (ed in seguito dimostrò il Locke, in *Essay concerning Human Understanding*, Londra 1690) all'enorme importanza per la vita pubblica di conoscere e di suscitare opinioni negli altri. G. B. Vico mise in evidenza che il rinnovamento delle istituzioni è il risultato delle trasformazioni compiute in quello che il Montesquieu avrebbe in seguito chiamato « spirito generale » e il Rousseau « volontà generale ». Secondo Vico la p. o. governa i costumi e il diritto, come comanda il linguaggio. Il popolo dà alle leggi il senso che vuole e i governanti devono più o meno volentieri adattarsi al senso del popolo, come devono riconoscere a questo la sovranità sul linguaggio (cf. *Scienza Nuova*, IV, 6).

Già presso i Romani si parla della *communis opinio*, *vox populi*, *fama popularis*, *rumores*, ed il fenomeno era noto anche ai Greci, specialmente in Atene. Nel medioevo era considerato anche dai giuristi come *consensus* generale, che poteva fornire argomenti, o indicazioni, o testimonianze. Ha sempre influito sullo svolgimento della vita pubblica, sulla configurazione politica della società, sulla costituzione e sulla caduta dei pubblici poteri. Pur non riguardando esclusivamente la realtà politica e sociale (potendo avere anche altri oggetti, come la moda, lo sport, l'opera d'arte, ecc.), tuttavia la maggiore sua importanza si manifesta soprattutto in quel campo, giacché indubbiamente la p. o. influisce nel modo più efficace nel determinare scelte e rifiuti nella vita pubblica; ed è difficile e a lungo andare impossibile governare senza di essa o contro di essa, almeno nella società moderna democraticamente costituita, nella quale il popolo ha in mano gli strumenti capaci di determinare e di influenzare i pubblici poteri; sino a poter dire con William Temple che la p. o. è il fondamento su cui poggia l'autorità dei governanti (*Essay upon the Origin and Nature of Government*, Londra 1672).

Specialmente con la Rivoluzione Francese l'o. p. ha preso campo come forza operante nella società e si è andata sempre più gagliardamente affermando e organizzando, sino a costituire con il giornalismo (v.), il cosiddetto « quarto potere ». Gli enciclopedisti hanno lasciato una vasta letteratura in proposito. Specialmente Montesquieu, Rousseau, Spencer, misero in risalto l'importanza di questa specie di « consenso sociale ». Oggi poi l'influenza della p. o., specialmente attraverso i grandi mezzi di pubblicità e propaganda, è determinante in tutti i campi, da quello commerciale a quello culturale. Dopo che con liberi suffragi il popolo ha espresso una maggioranza parlamentare in base ad una sua preferenza determinata in gran parte dalla o. p., questa resta ognora il mezzo con cui il popolo può influire sul Parlamento e il governo. In tale senso i sociologi sogliono distinguere l'o. p. « dinamica » (lievitata da valori razionali, progressiva, operante) da quella « statica » o accettata passivamente e imposta autocraticamente, specialmente nei regimi assolutistici o nelle masse abilmente lavorate e ridotte a un cieco conformismo.

III. Pericoli. – Sono pertanto evidenti anche i pericoli che la p. o. può rappresentare per i singoli e per la società. In realtà oggi organizzazioni potenti soffocano spesso ogni spontaneità dell'o. p., fino a ridurla a un conformismo irrazionale che è negazione della ragione spontanea e abbassamento del livello intellettuale ed etico dell'uomo. Purtroppo ciò avviene spesso anche intorno a questioni religiose e morali che non possono essere oggetto di p. o., ma di adesione personalmente maturata o di fede, per cui si assiste a fenomeni di inganno collettivo di proporzioni colossali, e si constata spesso l'inconsistenza del detto: *vox pupuli, vox Dei*. Si aprono in questo campo gravissimi problemi di ordine morale, pastorale, pedagogico, che pongono l'esigenza di uno studio accurato dei fenomeni dell'o. p. e dei mezzi per formarla, correggerla, condurla secondo verità e onestà.

IV. Studio della p. o. – Nei tempi più recenti la p. o. è stata sottoposta a studio scientifico, secondo i vari aspetti: storico, filosofico, psicologico, sociologico, etico. Si è anche tentato di costituire una scienza speciale, la demodossalogia, cioè scienza della p. o. Secondo altri la p. o. può essere studiata in una parte speciale della sociologia. Per svolgere questo studio scientifico della p. o. e dei suoi mezzi, sono state istituite scuole speciali, generalmente inserite come istituti o come specializzazioni in facoltà universitarie. Cominciarono gli Stati Uniti d'America fin dalla seconda metà del secolo scorso, seguiti successivamente dai principali paesi. Nel mondo cattolico possono segnalarsi specialmente le scuole di giornalismo istituite presso la Facoltà cattolica di Lilla (dove il giornalismo era insegnato fin dal 1896), presso l'Università cattolica di Lovanio, le Associations de Propagandistas Católicos di Madrid, diverse Università americane, l'Università S. Tommaso di Manila, l'Istituto internazionale *Pro Deo* di Roma.

Bibl.: I. Bryce, *Public Opinion*, in *The Americ. Commonwealth*, II, 4ª ed., Chicago 1891, pp. 239-64; W. I. Shepard, *Public Opinion*, in *Americ. Journ. of Sociology*, 15 (1909), pp. 32-60; S. Tarde, *L'opinion et la foule*, Parigi 1910; S. Le Bon, *Les opinions et les croyances : genèse-évolution*, ivi 1911; A. V. Dicey, *Lectures on the relation between law and public opinion in England*, Londra 1914; W. Mac-Dougall, *The Group Mind*, Cambridge Mass. 1920; F. Tönnies, *Kritik der öffentl. Meinung*, Berlino 1922; W. Lippmann, *Public Opinion*, Nuova York 1922; id., *The Phantom Public*, ivi 1925; A. L. Lowell, *Public opinion and popular government*, ivi 1926; I. Rassak, *Psychologie de l'opinion et de la propagande politique*, ivi 1927; G. Münzner, *Öffentl. Meinung und Presse, sozialwissenschaftliche Abhandlungen*, II, Karlsruhe 1928; N. Angell, *The Public Mind*, Londra 1926; R. E. Park - E. W. Burgess, *Introduct. to the science of sociology*, Chicago 1936, pp. 816-37; F. A. Perini-Bembo, *Giornalismo e o. p.*, Padova 1938; F. A. Morlion, *L'apostolato dell'o. p.*, Roma 1947; id., *Filosofia dell'o. p.*, ivi 1949; id., *Appunti di demodossalogia* (dispense presso Edizioni Universitarie Internazionali), ivi 1950.

Raimondo Spiazzi

PUBBLICAZIONI MATRIMONIALI. - Sono il mezzo con cui la Chiesa vuole si porti a pubblica conoscenza il proposito di due fedeli di contrarre tra loro il vincolo matrimoniale, per la scoperta di eventuali ostacoli (can. 1022 sgg.).

Il sacramento del Matrimonio è di interesse sociale e la pubblicità di esso appare ovvia quanto la garanzia della validità del medesimo. Affinché non si compia un matrimonio nullo con discapito della dignità e con profanazione del medesimo, devono preventivamente esser rimossi gli eventuali ostacoli al contratto sia secondo l'ordinamento naturale-divino, che secondo quello ecclesiastico. Da qui la indagine preliminare compiuta fin dai primi tempi della Chiesa, di cui la divulgazione della notizia è una parte e le pubblicazioni una forma.

Il modo di fare le p. m. da principio non fu uniforme per tutta la Chiesa, ma era lasciato al giudizio dei vescovi delle varie regioni. Quello attuale ebbe origine nella diocesi di Parigi nel sec. xiii. Era prescritto di pubblicare nella chiesa il matrimonio da celebrare e di invitare tutti i fedeli a denunziare alla Curia gli eventuali impedimenti di cui fossero a conoscenza. A poco a poco questo sistema si diffuse in altre diocesi, finché il papa Innocenzo III nel Concilio Lateranense IV (can. 51: Hefele-Leclerq, V, 1373-74) lo prescrisse per tutta la Chiesa. Il Conc. Tridentino lo sancì di nuovo e lo determinò meglio (sess. XXIV, c. 1 *de ref. matr.*).

Secondo il CIC è regola generale che debba fare le pubblicazioni il parroco degli sposi, cioè quello che prepara il processetto o indagine prematrimoniale (can. 1023 § 1). Se gli sposi sono della stessa parrocchia, basta che si facciano solo in questa, diversamente si devono fare in entrambe le parrocchie. Ma se uno degli sposi avesse dimorato dopo la pubertà in altro luogo per sei mesi od anche per un tempo inferiore, ma sufficiente per poter contrarre un impedimento, allora è prescritto che anche in questo luogo si eseguano le pubblicazioni (can. 1023 §§ 2-3).

Il parroco non può omettere le p. m. anche se è sicuro che nel caso non esistano impedimenti, né d'altro canto bastano quelle civili. Nondimeno esse sono proibite dal CIC quando si tratti di matrimonio di coscienza, atteso il segreto, e nei matrimoni che si celebrano con la dispensa dall'impedimento di mista religione o di disparità di culto (can. 1026). Si possono omettere nei matrimoni di regnanti o principi reali per la notorietà delle persone, e quando il matrimonio non possa differirsi senza un grave incomodo e non vi sia tempo di chiedere la dispensa all'Ordinario (a cui ordinariamente compete il potere di dispensare, can. 1028) : questo può avvenire nei casi di pericolo di morte, in cui l'infermo dovesse sanare qualche situazione anormale, od anche in altri casi, sebbene rarissimi.

Le pubblicazioni devono farsi in tre giorni festivi o domenicali consecutivi, dentro la chiesa, durante la Messa festiva od altra funzione con concorso di popolo (can. 1024). Alla pubblicazione orale secondo la maniera tradizionale, l'Ordinario può sostituire l'affissione dei nomi degli sposi alle porte della chiesa per lo spazio di almeno otto giorni, in modo però che durante questo tempo siano compresi due giorni festivi di precetto (can. 1025). Egli inoltre, nella sua prudenza, per giuste cause e purché sia certo in altro modo che non vi siano impedimenti, può dispensare da una, da due od anche da tutte e tre le pubblicazioni, a seconda della urgenza e delle circostanze.

Tutti i fedeli che conoscono l'esistenza di un impedimento matrimoniale sono tenuti in coscienza a denunziarlo al più presto e prima del matrimonio al parroco o all'Ordinario (can. 1027). Quest'obbligo esiste anche se le pubblicazioni siano dispensate, e non scusano né la parentela, né il segreto naturale, sia pure giurato. Nondimeno l'obbligo cessa non solo quando da un impedimento occulto verrebbe un grave danno allo stesso rivelante (segreto professionale dei sacerdoti, medici, avvocati, ecc.) o ai parenti (infamia, gravi maltrattamenti, ecc.), ma anche quando la denunzia sarebbe inutile perché l'ha già fatta un altro o già si è ottenuta la dispensa dall'impedimento. Trattandosi di impedimenti dubbi, la denunzia serve a provocare una indagine più accurata. È evidente che il segreto confessionale dispensa dalla denunzia. Il modo di denunziare gli impedimenti è lasciato alla discrezione del fedele denunziante, il quale, se non vuole farlo a voce, può servirsi di uno scritto od anche di altra persona; egli potrà richiedere la segretezza del suo nome L'efficacia giuridica delle pubblicazioni dura solo sei mesi; trascorsi questi senza che il matrimonio sia celebrato, esse devono ripetersi (can. 1030 § 2).

A somiglianza delle p. m. ecclesiastiche si fanno anche quelle civili, le quali servono per i cosiddetti matrimoni civili e in Italia, per quelli concordatari. In quest'ultimo caso esse sono condizione essenziale per la trascrizione dei detti matrimoni agli effetti civili. Hanno luogo d'ordinario prima della celebrazione ecclesiastica, ed in certi casi anche dopo; possono inoltre, in seguito a richiesta, venir dispensate dal procuratore della Repubblica. Le pubblicazioni civili si fanno solo per affissione alle porte della casa comunale, durante almeno otto giorni comprendenti due domeniche consecutive, ed hanno valore per i 180 giorni successivi.

BIBL.: A. Gougnard, *De auctore proclamationum antematrimonialium*, in *Collect. Mechlin.*, 17 (1928), pp. 176-78; id., *De obligat. revelandi impedim. matrimon.*, *ibid.*, pp. 315-20; I. Kinane, *Who has power to dispense in the banns?*, in *The Irish eccl. record*, 36 (1930), pp. 410-13; C. Rebuttati, *Della competenza a dispensare da impedimen. al matrim. e dalle pubblicaz. L'art. 17 della legge sul matrimonio*, Genova 1930; I. B. Roberts, *The banns of marriage*, Washington 1931; G. Miceli, *Le dispense matrimoniali*, Roma 1941, pp. 48-52. Giovanni Miceli

PUBBLICITÀ. - La parola p. è adoperata in due sensi differenti : 1°) come uno strumento di controllo pubblico delle attività governative o della gestione delle grandi imprese industriali; 2°) come una tecnica per dirigere le esigenze e le decisioni del pubblico riguardo agli uomini, alle istituzioni politiche e sociali, alle grandi ditte commerciali.

I. CONTATTI PRIMARI E SECONDARI. - Vi è p. dove vi è pubblico, vale a dire nelle *grandi società*. Per ben comprendere ciò si deve richiamare la distinzione fatta dai sociologi fra i contatti primari e secondari. I contatti sociali primari sono quelli che si formano nell'ambito d'una comunità più o meno ristretta e definita (famiglia, vicinato, comune) e abbracciano la vita umana nella sua totalità. Sono questi contatti che formano i costumi, le usanze della collettività. Il pubblico invece è un'accolta di uomini senza struttura (cioè al di fuori della loro comunità primaria di vita) di fronte ad un gruppo politicamente o economicamente organizzato, che da una parte dipende dal pubblico ma dal quale anche il pubblico a sua volta dipende. Il contatto fra il pubblico e tale gruppo specializzato in una funzione sociale non si forma in una comunità di vita continua, bensì mediante atti speciali provocanti un atteggiamento d'accettazione o di rifiuto, secondo le disposizioni del pubblico. Questi contatti sociali si dicono secondari. Strumento principale di tali contatti è la p.

Ma in pari tempo questo contatto stabilito dalla p. ha un carattere di controllo cosciente. Il pubblico si trova di fronte ad alcune persone o ad un gruppo da cui didipende nei suoi bisogni vitali, ma verso i quali egli conserva una certa distanza nel discuterne gli atti, nel formarsi opinioni su di loro. I *costumi* non si formano discutendoli, ma s'impongono con lentezza e spontaneità attraverso l'adattamento d'una comunità vitale alle condizioni della vita sociale. L'*opinione pubblica* (v. PUBBLICA OPINIONE) invece è sempre frutto d'una discussione, d'una presa di posizione rispetto a fatti che derivano dalla gestione degli affari pubblici. Di conseguenza la p. è uno strumento dell'opinione pubblica. Compito della p. non è trasformare le abitudini o i costumi, ma informare il pubblico o imporgli una moda, cioè dirigerne i bisogni nel senso della produzione.

Il controllo pubblico da parte della p. si realizza dunque in due maniere. Il pubblico esige la p. poiché pensa che da essa dipende determinare la propria adesione all'azione sociale del governo, e che la sua richiesta dirige il meccanismo economico. In un certo senso ciò è vero. Non si può governare a lungo contro la volontà dei sudditi e una produzione fallisce se non corrisponde ai bisogni del pubblico. È dunque attraverso la p. che il pubblico esercita un controllo sui suoi dirigenti, che ottiene il miglioramento delle condizioni sociali sfruttando ai propri scopi quelle esistenti, che può protestare contro gli abusi dei funzionari o degli uomini politici; come anche è per la p. che a sua volta si lascia trascinare in sacrifici eccezionali, come in caso di contributi speciali e soprattutto in tempo di guerra.

L'opinione pubblica ha dunque una forza incontestabile : ma solo l'opinione pubblica organizzata e diretta possiede questo potere. Perciò è estremamente importante per tutti coloro che hanno da trattare col pubblico dominarne l'opinione e dirigerlo in proprio favore. E così la p., che è un mezzo di controllo della gestione dei dirigenti, diviene uno strumento di controllo del pubblico stesso. Il pubblico è d'accordo con questi individui e con questi gruppi occupanti una speciale posizione sociale, se la p. è diretta da loro; ma è in disaccordo qualora la p. venga diretta da elementi a loro contrari.

II. TECNICA DELLA P. - Come tecniche della p. possono essere indicati tutti i mezzi che colpiscono il pubblico in una parte o nel suo insieme. Nelle condizioni moderne hanno il primato la stampa (giornali e riviste), le pubblicazioni ufficiali o semi-ufficiali di organi che hanno presa sul pubblico, le pubblicazioni di ricerche scientifiche sulla situazione economica e sociale, le statistiche, i documenti ufficiali, giustificanti le intenzioni della p., gli affissi e le semplici iscrizioni sulle strade, la radiodiffusione, le manifestazioni di massa, ecc.

La p. può essere *aperta* o *clandestina*. I mezzi della p. clandestina sono la stampa clandestina, la radiodiffusione d'informazioni e d'avvisi, la propagazione di notizie ed anche le trovate umoristiche diffuse nel pubblico, che hanno una forza incredibile specialmente nei regimi totalitari opprimenti.

(fot. Cantera)
Pucci, Antonio Maria, beato - Ritratto - Archivio generalizio dell'Ordine dei Servi di M. - Roma.

La p. *commerciale* mira soprattutto a creare la moda con l'introdurre sempre nuovi bisogni, moda che crea differenze nell'uniformità delle esigenze. Le *réclame* deve persuadere il pubblico che un articolo d'uso comune ha qualità diverse dagli altri e perciò corrisponde a esigenze speciali, e di conseguenza garantisce la domanda da parte di esso.

Si può quindi dire che la p. è un mezzo di contatto sociale per provocare un atteggiamento d'approvazione o di rifiuto da parte del pubblico riguardo a individui o istituzioni che hanno una posizione direttiva nella società.

III. Valutazione morale. – La valutazione morale della p. segue dal fatto ch'essa è un mezzo per formare l'opinione pubblica. « L'opinione pubblica è in effetti – dice Pio XII nel suo discorso del 18 febbr. 1950 – l'appannaggio d'ogni normale società... Dove non apparisse alcuna manifestazione dell'opinione pubblica vi si dovrebbe vedere una mancanza, un'infermità, una malattia della vita sociale ». Ora la p. come mezzo dell'opinione pubblica, è necessaria e buona in quanto provoca atteggiamenti conformi ai veri principi sociali o attira l'attenzione sui veri bisogni dell'uomo e della produzione. È riprovevole quando eccita esigenze disordinate o sovversive. Di conseguenza in date circostanze si deve esercitare sulla p. un certo controllo da parte della società socialmente ed economicamente organizzata.

Bibl.: W. Lippmann, *The Public Opinion*, Nuova York 1923; id., *The Phantom Public*, ivi 1925; R. Riis-Ch. Bonner, *Publicity*, ivi 1926; W. Grayes, *Readings in Public Opinion, Its Formation and Control*, ivi 1928; E. Park-E. Burgess, *Introduction to the science of sociology*, Chicago 1936; F. Perini-Bembo, *Giornalismo e opinione pubblica*, Padova 1938; U. Sciascia, *Tecnica della propaganda e della p.* (dispense), Roma 1950.

Raimondo Sigmond

PUBERTÀ : v. adolescenza.

PUBLICANI (τελῶναι). - Incaricati, per contratto d'appalto, di riscuotere le imposte dello Stato. A Roma si distinguevano i p. (da *publicum*, sottinteso *vectigal*), che costituivano una potente corporazione (*ordo publicanorum*), dai *portitores* o *exactores*, che ne erano gli agenti per l'immediata riscossione.

Poiché la somma da anticipare allo Stato per il contratto d'appalto era ingente, i p. si univano in società per azioni (*societas publicanorum*), rette a Roma da un *magister* e nelle province da un *pro-magister*. A Roma i p. appartenevano spesso all'ordine equestre (la professione era giudicata indegna dei senatori), ed erano meno disprezzati che i τελῶναι in Grecia, dov'era proverbiale il detto : « Tutti i p. sono ladri ». Il sistema d'appalto, che assicurava allo Stato la riscossione delle imposte in maniera semplice e facile, riusciva esoso al contribuente, a causa della cupidigia dei p., che talora avevano conniventi e partecipi degli utili le stesse autorità statali (cf. Cicerone, *De off.*, I, 42; Tacito, *Ann.*, XIII, 50).

I p. menzionati nel Vangelo sono (anche Matteo-Levi, *Mt.* 9, 9; *Mc.* 2, 14; *Lc.* 5, 27) esattori (*portitores*) anziché appaltatori delle imposte, ad eccezione probabilmente di Zaccheo, detto ἀρχιτελώνης, « capo di p. » (*Lc.* 19, 2), che poteva avere ottenuto l'appalto delle imposte nel distretto di Gerico, dove il commercio era assai fiorente. Data la divisione della Palestina ai tempi di Gesù (*ibid.* 3, 1), non tutti i p. riscuotevano ivi per lo stesso signore. Agenti diretti di Roma erano i p. della Giudea e della Samaria; gli altri venivano ingaggiati dai tetrarchi. Anche per questo era diversa la posizione di Zaccheo, a Gerico in Giudea, dipendente da Pilato, e di Matteo, a Cafarnao in Galilea, nella tetrarchia di Erode Antipa.

Che i p. fossero detestati come cupidi rapaci, nonché traditori della religione e della causa d'Israele, risulta dalle fonti profane e dal Vangelo, quantunque questo sia per la misericordia anche verso di essi. I p. sono senz'altro peccatori (*Mt.* 9, 10-13; 11, 19; *Mc.* 2, 15 sgg.; *Lc.* 5, 29-32; 7, 34), da mettersi a fianco delle donne di mala vita (*Mt.* 21, 31 sg.). Gesù stesso, adottando il linguaggio in uso, abbina infedeli e p. Tuttavia Egli chiama alla propria sequela Levi e Zaccheo, siede alla mensa con i p. e oppone, in una classica parabola, il p., cosciente della propria indegnità e quindi umile, al fariseo, orgoglioso di una giustizia di cui dà tutto il merito a se stesso (*Lc.* 18, 9-14). I p. avevano ascoltato con docilità la predicazione di Giovanni Battista (*ibid.* 7, 29 sg.), che, ponendo il dito sulla piaga, ingiungeva loro di non esigere più di quanto era stabilito (*ibid.* 3, 12 sg.).

La letteratura rabbinica riteneva impossibile il pentimento e la salvezza dei p. (*Bābhā' qammā'*, 94b), posti senz'altro tra i ladri e gli assassini (*Nĕdhārîm*, III, 4) ed era lecito ingannarli nel denunciare le cose soggette a tributi. I p. avrebbero però trovato misericordia diminuendo le somme da sborsare dai propri compatrioti (*Sanhedhrin*, 25b).

Bibl.: L. Fillion, *Publicains*, in DB, V, coll. 858-61; W. Schwahn, Τελώνης, in Pauly-Wissowa, 2ª serie, V, coll. 418-425; G. Mancini, s. v. in *Enc. Ital.*, XXVIII, pp. 487 sgg.; M.-J. Lagrange, *Evangile selon st Marc*, 4ª ed., Parigi 1928, p. 41 sgg.

Teodorico da Castel S. Pietro

(fot. Cantera)
Pucci, Antonio Maria, beato - Autografo da una predica sul papato - Archivio generalizio dell'Ordine dei Servi di M., Roma.

(fot. Ballerini e Fratini, Firenze)
PUCCINI, GIACOMO - Ritratto.

PUBLIO, santo, martire. - Vescovo di Atene nel sec. II; non consta che abbia avuto culto nell'antichità.

Floro per primo lo introdusse nel Martirologio, ed è commemorato il 21 genn. S. Dionigi, vescovo di Corinto (160-70), scrivendo alla Chiesa di Atene rimproverava quei fedeli perché dopo la morte di P. si erano molto rilassati nella vita cristiana. Gli successe nell'episcopato Quadrato, da distinguere dall'omonimo apologista.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 23; *Acta SS. Ianuarii*, II, Parigi 1863, p. 702; *Martyr. Romanum*, p. 30. Agostino Amore

PUCCI, ANTONIO MARIA, beato. - Servita, al secolo Eustachio, n. a Poggiola di Vernio (diocesi di Pistoia) il 16 apr. 1819, m. a Viareggio (diocesi di Lucca) il 12 genn. 1892.

Entrato nell'Ordine il 10 luglio 1837, sacerdote nel 1843, fu prima viceparroco e poi per 45 anni parroco della chiesa di S. Andrea a Viareggio, dove il popolo soleva chiamarlo il « curatino ». Si prodigò senza risparmio per il suo gregge nel predicare, confessare, togliere scandali, soccorrere i poveri, spogliando anche se stesso, assistere i malati e i moribondi, specialmente durante il colera del 1854, 1855 e 1884. Prevenendo le forme presenti dell'Azione Cattolica, istituì associazioni per ogni categoria dei suoi parrocchiani: fanciulli, giovani, uomini e donne; fondò le Suore Mantellate Serve di Maria, per l'educazione delle fanciulle, il primo ospizio marino per i bambini malati poveri: introdusse le Conferenze di S. Vincenzo e le Opere pontificie missionarie. Fu anche superiore della sua comunità e dal 1884 al 1890 provinciale.

Fu beatificato da Pio XII il 22 giugno 1952.

BIBL.: anon., *Un apostolo della carità*, Viareggio 1920; AAS, 24 (1932), pp. 245-47; *Discorso di S. S. Pio XII* del 24 giugno 1952, in *L'Osserv. romano*, 25 giugno 1952. Celestino Testore

PUCCINI, GIACOMO. - Maestro compositore, n. a Lucca il 22 dic. 1858, m. a Bruxelles il 19 nov. 1924. Discende da una famiglia di musicisti lucchesi.

Il suo bisavolo Giacomo (1721-81) fu organista compositore di musica sacra e direttore della cappella del Duomo. Altrettanto celebrati maestri furono il nonno Domenico e lo zio Antonio, nonché il padre Michele, i quali scrissero molta musica sacra e profana. G. P. fece i primi studi nella città natale ove si produsse con alcuni mottetti che piacquero. Per munificenza della regina Margherita poté frequentare il Conservatorio di Milano, ove si perfezionò sotto il Bazzini e il Ponchielli. Nel 1884 esordì con *Le Villi* che ebbero lieto successo; non piacque l'*Edgar*, ma presto si riebbe con la *Manon*, cui seguirono la *Bohème*, *Madama Butterfly*, *La Fanciulla del West*, il trittico *Suor Angelica*, *Gianni Schicchi*, *Il Tabarro*. La morte lo colse alle ultime pagine della *Turandot* che F. Alfano completò sulle tracce di appunti dell'autore. Scrisse inoltre una *Messa solenne a 4 voci con orchestra*, l'*Inno a Roma*, qualche cantata e due pezzi per piccola orchestra.

Nonostante le critiche mossegli, P. rimane un operista dalla vena limpida e canora, un musicista di talento e un armonista raffinato.

BIBL.: G. Pacini, *Discorso in morte di Michele P.*, Lucca 1865; G. Monaldi, *G. P. e la sua opera*, Roma 1924; A. Bonaventura, *G. P. l'uomo, l'artista*, Livorno 1924; F. Marietti e G. Pragni, *G. P. intimo*, Firenze 1925; *Epistolario di G. P.*, a cura di G. Adami, Milano 1928; A. Bonaccorsi, *La musica sacra dei P.*, in *Bollettino stor. lucchese*, 1 (1934), p. 75 sgg. Silverio Mattei

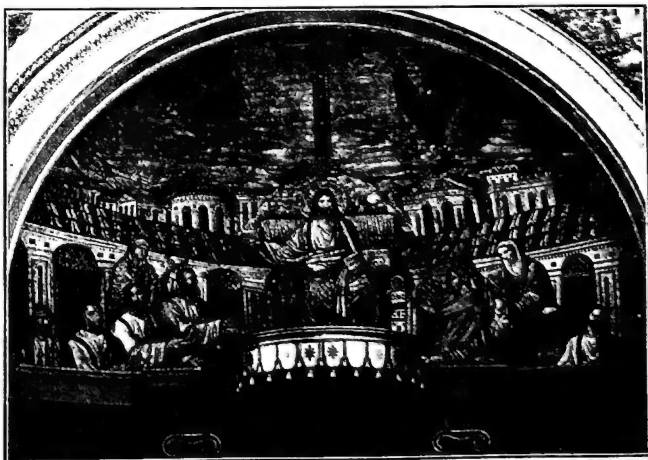
PUCHI, DIOCESI di. - Nella parte meridionale della provincia del Hupeh, nella Cina centrale. Fu eretta in prefettura apost. il 12 dic. 1923 con quattro sottoprefetture civili del vicariato apost. del Hupeh orientale, oggi in parte arcidiocesi di Hankow (v.), e fu la prima circoscrizione ecclesiastica affidata al clero secolare cinese. Il 10 maggio 1951 fu elevata a diocesi suffraganea di Hankow.

Ha un'estensione di ca. 8000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 750.000 ab., i cattolici erano 5125, i catecumeni 701; i sacerdoti 10, i seminaristi 7. C'erano inoltre 10 suore e 2 maestre. Il territorio, diviso in 4 distretti, aveva 2 chiese, 8 stazioni primarie e 8 secondarie. Tra le opere figuravano 2 ambulatori medici, 1 orfanotrofio e 1 ospizio per ciechi. Le 3 scuole elementari raccoglievano 410 alunni.

Gli inizi cristiani nel territorio di P. risalgono probabilmente alla metà del sec. XVII. Più recentemente si ha notizia di cristiani esistenti a Wusinchow (Sitchoung) e a Tungchenghsien. Al momento della erezione della prefettura, nel 1923, i fedeli erano 800, frutto della missione francescana del Hupeh orientale.

BIBL.: AAS, 16 (1926), pp. 35-37; GM, p. 206; Arch. di Prop. Fide, *Relazione P.* 1947; MC, 1950, p. 362. Adamo Pucci

PUDENTE e PUDENZIANA (*Pudens*, Πούδης o anche Σπούδης). - Fedele della comunità romana, menzionato da s. Paolo in *II Tim.* 4, 21, durante la sua seconda prigionia romana; Pudente insieme con Eubulo (v.), Lino (v.), Claudia e tutti i fratelli saluta Timoteo.

Pudente fu cognome in uso al tempo in cui visse il Pudente della *II Tim.*, come attestano iscrizioni (CIL, VI, 15066; VII, 17), autori come Tacito (*Hist.*, I, 24), Flavio Giuseppe (*Bell. Iud.*, VI, 2, 10), Marziale (IV, 13; XI, 53). *Pudens* fu anche nome di liberti: Vibius Pudens fu officinatore nel 100; Q. Servilius Pudens nel 123 fu proprietario delle figline Neviane, nel 124 di quelle di Narni

(fot. Alinari)
PUDENTE E PUDENZIANA - Cristo docente fra gli Apostoli. Musaico (fine del sec. IV) - Roma, chiesa di S. Pudenziana.

(fot. Anderson)
PUDENTE e PUDENZIANA - S. Paolo battezza i figli di Pudente. Affresco nell'oratorio annesso a S. Pudenziana (primi del sec. XII) - Roma.

e a lui sembra appartenesse la villa detta delle Vignacce presso l'Acquedotto della Marcia (Th. Ashby e G. Lugli, *La villa dei Flavi cristiani « ad duas lauros »*, in *Mem. Pont. accad. rom. di arch.*, 3ª serie, 2 [1928], pp. 183-92). Arria Fadilla, madre di Antonino Pio ebbe tra i suoi officinatori L. Gellio Pudente (H. Bloch, *I bolli laterizi e la storia dell'edilizia rom.*, in *Bull. comm. arch. com. di Roma*, 65 [1937], p. 163). L. Arrius Pudens fu console nel 165; Q. Servilius Pudens, figlio di Quintus nel 166; C. Valerius Pudens fu *consul suffectus* all'inizio del sec. III. Un martire Pudente è indicato al III Kal. maias (29 apr.) nel calendario della Chiesa di Cartagine; un altro segnalato al 28 luglio dal *Martirologio geronimiano* sembra appartenere al gruppo di Laodicea, commemorato in quel giorno. Del Pudente senatore sepolto in Priscilla presso le due figlie Pudenziana e Prassede (*passio s. Pudentianae* in BHL, 6988-91) non si ha alcuna traccia sia nel *Martirologio geronimiano*, sia nei *Sacramentari*: compare solo nel *Martirologio* di Adone che usufruì della *passio Pudentianae*; e dallo stesso passò nel *Martirologio romano* al 19 maggio, giorno in cui nei codici Tamlachtense, Monacense e Richenoviense del *Martirologio Geronimiano* è segnalata *s. Pudentiana*, come nel *capitulare evangeliorum* di Würzburg. C'è da domandarsi se un tale giorno non sia quello della « dedicatio » della « ecclesia Pudentianae » o « titulus Pudentis ». Un « lector de Pudentiana » è dato da un'iscrizione dell'anno 384 (G. B. De Rossi, *Inscr. christ.*, I, Roma 1857-61, n. 347). La basilica del Vicus Patricius fu costruita su un edificio termale tra il 387-90 e il 398, come si leggeva nelle pagine aperte del libro tenuto da s. Paolo nel musaico absidale, in cui vi è ancora l'iscrizione « Dominus conservator ecclesiae Pudentianae » (Wilpert, *Mosaiken*, tavv. 42-44). Due epitaffi ricordano un presbitero « tituli Pudentianae » dell'anno 489 e un lettore di « tituli Pudentis » dell'anno 528; negli atti del Sinodo del 499 sottoscrivono due presbiteri « tituli Pudentis » mentre nel 595 si ha un « presbyter tituli Sancti Pudentis »; nel *Lib. Pont.* il titolo è detto « Pudentis id est ecclesia sanctae Pudentianae » nella biografia di Adriano I (772-95) e « titulus sanctae o beatae Pudentianae » e anche « Pudentis » nella vita di Leone III (I, p. 508; II, pp. 11, 34, 24). Pudenziana è detta anche *Potenciana* o *Potentiana* negli itinerari del sec. VII (R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, pp. 78, 116, 144). In una cappella di S. Pudenziana sono dipinte scene delle leggende di s. Paolo, di Pudente, Pudenziana e Prassede (Wilpert, *op. cit.*, tav. 262). Le due immagini femminili nel musaico della basilica di S. Pudenziana non rappresentano Pudenziana e Prassede come ritennero G. B. De Rossi (*Musaici cristiani*, Roma 1872, foglio 9; J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Paderborn 1918, pp. 65-66 e Wilpert, *op. cit.*, pp. 1066-68), ma le due chiese, *ex gentibus* e *ex circumcisione* » (v. CHIESA, III, col. 1468).

H. Delehaye pubblicò una *Vita Sancti Pastoris* in cui questi, istruito insieme con Timoteo da s. Paolo, sarebbe stato ordinato prete dall'Apostolo, avrebbe vissuto fino al tempo di Antonino, e a richiesta di Pudente, padre di Pudenziana e Prassede, avrebbe costruito una chiesa *in vico Latericio* detta ancora *titulus Pastoris* al tempo del redattore della vita e ricordata fino al sec. XIII presso S. Clemente (*Etude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, pp. 139, 264-66). H. Delehaye propose di identificare con lo stesso Pastore il martire Pimenio o *Pymenius* o Ποιμήν (*op. cit.*, pp. 137-40), ricordato nel *Martirologio geronimiano* e nel calendario marmoreo napoletano al 18 febbr., al 18 marzo e meglio al 2 dic. La sua *Passio* lo indica quale presbitero *tituli Pastoris* vissuto al tempo dell'imperatore Giuliano (id., *op. cit.*, pp. 259-63). Il martire Pimenio fu sepolto nel cimitero di Ponziano, come è indicato dalla *notitia ecclesiarum* e dal *de locis* (R. Valentini, e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, pp. 92-107) e ivi rappresentato insieme con i martiri Milix e Pollion (Wilpert, *Pitture*, pp. 453-520 e tav. 255, 1). Enrico Josi

PUDORE e PUDICIZIA. - Il p. appartiene tanto alla sfera sensitivo-istintiva quanto a quella cosciente-intellettuale: nel primo caso si ha il p. nel senso stretto del termine, nel secondo una organizzazione superiore di esso che entra nella categoria di virtù e si denomina pudicizia.

I. P. ISTINTIVO. – Il p. (*laudabilis passio* per gli scolastici) è sicuramente connesso con la sessualità; e considerato in senso stretto si deve definire come un freno psichico rivolto alla sessualità ed a quanto ad essa sollecita e tende ad impedire ogni violazione della retta esplicazione dell'istinto.

I nudisti considerano il p. come una pura convenzione sociale, un *tabù* di primitive forme originato fondamentalmente dall'uso di andare coperti. Esso sarebbe contraddittorio alla natura, perché la resistenza alle energie erotiche, sviluppata da esso, sarebbe in opposizione alla costituzione biofisiologica dell'uomo. Questa dottrina, a sfondo prettamente materialistico, si basa su un falso concetto della natura dell'uomo che trascina sul piano puramente animale. Spencer, S. Sergi e altri con animo positivistico ritengono il p. come l'evoluzione di un dolore estetico, provocato in chi si vedeva privo d'abiti. Il Durkheim lo pone in rapporto con il magismo, per cui rappresenterebbe una forma di difesa per impedire effluvi dannosi. W. James lo mette in relazione con il senso di disgusto che suscita la visione di alcune parti del corpo altrui, disgusto che si riporta su noi stessi per autoconversione. Il desiderio di essere apprezzati sarebbe alla base di questo sentimento secondo il Dumas; Freud lo ritiene invece una qualità essenzialmente femminile, originata da una inferiorità anatomica della donna; infine Guyau, Gurmont accentuano la funzione biologica di conservazione della specie che sarebbe distrutta dall'anarchia sessuale.

Da studi più recenti risulta che il p., contrariamente a ciò che riteneva la mentalità positivistica del sec. XIX, ha le seguenti fondamentali caratteristiche: *a*) è legato alla stessa costituzione psicofisica dell'uomo e perciò è universale, riscontrandosi presso tutti i popoli, secondo gli

studi etnologici più accurati, e non mancando mai in nessun individuo normale (v. sotto, n. III); *b)* si presenta rivestito di una innatezza che lo mostra antecedente alla esperienza, anzi si afferma come istintivo, almeno come fondo propulsore, e si manifesta come una tendenza innata dello stesso istinto di riproduzione, che si autodifende dalle aberrazioni; *c)* benché istintivo, il p. non esclude una certa plasticità comune a tutti gli istinti, anzi la implica. Infatti è essenziale all'istinto la finalità: il raggiungimento di questa esige che l'istinto possa superare ostacoli e adattarsi alle concrete condizioni per la sua attuazione. Le condizioni concrete a cui il p. adatta la sua azione prudenziale sono diverse, cioè l'età, la diversità di attrazione erotica esercitata dalle diverse parti del corpo, il tipo psicologico individuale, ecc. Questi differenti fattori spiegano la diversità delle forme di p. tra gli individui, e le differenze di stirpi, di ambiente, di mentalità, di pregiudizi dànno ragione della diversità delle varie forme di p. tra i popoli. Lungi quindi dal costituire un argomento contro l'innatezza e l'istintività del p., come sosteneva il positivismo, la varia concretizzazione delle forme di esso diviene una delle riprove.

Oltre al p. con direzione strettamente sessuale si constata un p. che si può chiamare generale tendente ad inibire ogni cosa contraria alla elevazione dell'io. A questo p. si può attribuire quella vergogna che Plotino provava nel vedersi costituito anche di materia (Porfirio, *Vita di Plotino*, 1). Il p. generale si ricollega con quello sessuale, in quanto le degenerazioni nel campo sessuale vengono considerate, e lo sono, maggiormente in antitesi al perfezionamento ed elevazione dell'uomo. Questo p. forma l'anello di congiunzione tra il p. istintivo e il p. virtù con contenuto più spiccatamente intellettuale.

II. P.-VIRTÙ O PUDICIZIA. – È la virtù che si acquista con la ripetizione cosciente di atti di p. e si perfeziona secondo lo sforzo che vi si impiega. I teologi elencano quattro virtù moderanti prossimamente l'istinto sessuale: la pudicizia, la verecondia, la modestia, la castità. La pudicizia è una specificazione della temperanza verso l'istinto sessuale, di cui modera i segni e le manifestazioni secondo il retto ordine.

Essa si indirizza alle circostanze (attitudini, cose, pensieri) che assumono rispetto alla sessualità il carattere di mezzi per la sua attuazione. Questi mezzi spesso sotto l'influsso della pudicizia vengono intercettati nel loro funzionamento, sì da impedire l'attività e in modo da escludere il loro fine naturale, contrario però alle norme del dover essere del soggetto in quel dato momento. Viene quindi ad emergere un'altra dimensione della pudicizia, si escludono circostanze e si frenano pensieri, perché si *prevede* che mediante la loro attività si produrrebbe una violazione dell'ordine morale. Questa previsione, immanente nella pudicizia, unisce questa virtù, più di ogni altra, a quella fondamentale della prudenza.

Deriva da questa immanenza della prudenza nella pudicizia il caratteristico modo di agire di quest'ultima che è prettamente prudenziale: essa attua per lo più una difesa indiretta, precauzionale, poiché si constata nel campo sessuale una insufficienza psichica a dominare l'istinto. Se l'educazione umana è l'attuazione dei valori potenziali dell'uomo nella loro gerarchia naturale e perciò affermazione dei valori spirituali sulla materia, si può ben concludere che la bontà di una educazione si trova misurata dallo sviluppo e affinamento portato alla pudicizia che più di ogni altro abito operativo tende ad affermare lo spirito. L'educazione al p. deve essere indiretta, perché una educazione diretta implicherebbe necessariamente l'orientamento dell'attenzione sugli oggetti che proprio il p. ha il compito di attenuare nella loro attrattiva. Opposte perciò al dinamismo della pudicizia sono le teorie della « completa luce » nel campo sessuale e del non intervento dell'educatore per inibire la libera espansione dell'individuo (Adler). Benché indiretta, l'educazione alla pudicizia deve essere positiva: preparando quell'atmosfera spirituale, la quale, oltre a impedire la degradazione nel campo della sessualità bruta, renderà più facile quelle rivelazioni necessarie a tempo opportuno e con quella graduazione che è doverosa per essere sempre sulla linea prudenziale del p. Anche prima dell'insorgere dell'istinto sessuale e quindi del p. nel suo senso completo, vanno preparate nella mente e nel modo di agire del fanciullo quelle individualizzazioni secondarie della pudicizia (atteggiamenti, riserbi, decenze negli atti e parole e pensieri) che incanaleranno, come una via già preparata, lo svolgimento di essa quando comparirà con direzione formalmente sessuale.

La pudicizia ha influenza non solo nella elevazione pedagogico-morale dell'individuo, ma ha anche un valore sociale, in quanto le sue violazioni stanno alla base di moltissime altre di cui si occupano i codici penali, e la minore o maggiore negazione di essa porta fatalmente, per la legge psicologica della correlazione dei dinamismi, al dominio dell'istinto conseguente alla umiliazione della ragione di fronte ad esso, alla disgregazione della società fondata essenzialmente sulla inibizione razionale degli istinti, rappresentata dalle norme giuridiche.

BIBL.: oltre i testi comuni di morale che trattano l'argomento dal punto di vista del suo essere e delle sue violazioni, si citano alcuni studi che trattano della pudicizia sotto punti di vista particolari e con diverse mentalità: G. Sergi, *Piacere e dolore*, Milano 1894; H. Ellis, *Etudes de psychologie sexuelle*, Parigi 1908; S. Freud, *Introduz. alla psicanalisi*, Napoli 1922; F. Ouger, *Etik der Macktheit*, Lipsia 1927; L. Dugas, *La pudeur*, in *Rev. philos. de la France*, 28 (1930), p. 468 sgg.; I. De la Vaissière, *Il p. istintivo*, Milano 1938; L. Pin, *Psicologia del rapporto sessuale*, ivi 1945.

Costante Scarpellini

III. P. E PUDICIZIA PRESSO I PRIMITIVI. – Lo studio del p. presso i popoli primitivi conduce necessariamente allo studio della loro etica sessuale, perché vi è il p. del comportamento esterno, vi è interiormente il p. virtù (la pudicizia) e il p. istintivo. La pudicizia è la virtù, che fa astenere da ogni azione che conduce alla lussuria; essa, come dice s. Tommaso, è la stessa virtù della castità, in quanto modera alcuni atti meno importanti appartenenti alla concupiscenza.

Per gli evoluzionisti, che postulano l'origine dell'uomo dall'animale attraverso una lenta evoluzione, il p. non esiste presso i primitivi. Lo Spencer, ad es., nella sua opera *Principi di sociologia*, parlando dei rapporti primitivi tra i sessi, lo dice chiaramente. Egli, poi, ritiene infondata e rigetta la teoria della promiscuità primordiale, perché il principio della forza, secondo lui, agì nelle relazioni sessuali. A questa mentalità si avvicina il Corso, quando a proposito delle tre ipotesi principali sull'origine degli indumenti (utilitaria, morale ed estetica) scarta senza meno quella morale. Anche per il Biasutti il p. ha poca relazione con l'abbigliamento.

Dinanzi al modo di procedere degli evoluzionisti ci si può domandare quale fondamento scientifico abbiano le loro affermazioni: come dunque deve essere condotta una ricerca scientifica sul p. e, in genere, sull'etica sessuale dei popoli primitivi? Questa questione è già stata posta dal Mohr nelle sue ricerche relative per i popoli dell'Africa orientale e centrale (v. bibl.) e risolta così: l'oggetto di una tale indagine non è la vita intima di fatto di questi popoli, come poco scientificamente si è ritenuto da certi autori. Tra questi sono da considerarsi il Corso e il Biasutti surriferiti. Non si tratta, almeno come oggetto finale, di illustrare l'osservanza della loro morale intima. L'oggetto proprio dev'essere invece l'etica sessuale, cioè si deve rilevare come la coscienza morale di questo e quel popolo regola la vita intima e come giudica le mancanze al riguardo. Ora, se la conoscenza della vita e della morale sessuale fornisce molto materiale, sta di fatto che la coscienza morale di un popolo si manifesta essenzialmente e propriamente nelle sue leggi non scritte e nei suoi usi tradizionali, indagini nelle quali non si può prescindere dalla sociologia e dalla giurisprudenza comparativa. Inoltre, ogni concezione di etica intima dev'essere ricongiunta con la cultura e con il complesso culturale cui appartiene, per poter spiegare le variazioni concrete che si osservano presso i diversi popoli. Se sono rari gli studi sistematici dell'etica in genere, molto più lo sono quelli riferentisi a questo delicato campo specifico.

Tali problemi, trattati secondo i dati empirici, considerando tutti i popoli del mondo, sono stati esaminati da E. Westermarck nelle sue opere *La storia del matrimonio umano* e *L'origine e lo sviluppo delle idee morali*; dal Crawley nella *Mistica rosa. Studio sul matrimonio primitivo e sul pensiero primitivo a suo riguardo*; da Schmidt e Koppers in *Popoli e civiltà. Sociologia ed economia dei popoli*; da Schmidt in *L'origine dell'idea di Dio*, dove sono ricongiunti, essendo oggi possibile farlo, ai loro complessi culturali (v. bibl.).

L'etica sessuale dei primitivi va distinta in prematrimoniale e matrimoniale. Non ci si occupa qui dell'etica matrimoniale (v. INCESTO; INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO; MATRIMONIO; MONOGAMIA; POLIANDRIA; POLIGAMIA; PROSTITUZIONE), ma di quella prematrimoniale. Riguardo a questa si deve osservare se è permesso o no il commercio sessuale prematrimoniale; nel caso che non sia permesso, se esso è solo disapprovato, o anche regolarmente castigato. Poi si deve chiarire come ci si comporti rispetto ad una gravidanza prematrimoniale, se non vi si veda niente da riprovare, o se sia proibita solo essa, ma permesso viceversa il commercio intimo, se essa venga castigata nei beni o nella vita, lievemente o gravemente. Né meno significativo è stabilire se la libertà di contatti intimi prima del matrimonio sia colpita nei due sessi o in uno solo. È anche importante sapere se la società curi o meno la protezione morale della gioventù prima del matrimonio e in che cosa consista quest'azione. Bisogna infine chiedersi se esiste una stima speciale della verginità, congiunta eventualmente con l'esplicita sua constatazione prima del matrimonio attraverso una qualche prova. Ora, presso i popoli etnologicamente più antichi, che sono stati oggetto di studio anche sotto l'aspetto in questione nella suddetta opera su *L'origine dell'idea di Dio* del p. Schmidt, risulta incontrovertibile che si impone da parecchi di essi la castità prematrimoniale della giovane, il più delle volte come un comando del Creatore. Così è ad es., presso i Maidu della California.

Tra quelle genti, poi, che presentano al riguardo costumi deteriori, il giovane è costretto a sposare la ragazza non appena essa è stata da lui resa incinta, affinché nessun bambino nasca fuori del matrimonio, giacché aver figli fuori del matrimonio è ritenuto un obbrobrio che ricade sulla madre e spesso porta al ripudio e ad altri castighi. Così presso i Coriacchi nell'Asia nord-orientale, se una ragazza resta incinta prima del matrimonio, va a partorire nel bosco, uccide il bambino e lo seppellisce nella terra o nella neve. Il seduttore è battuto dai parenti della ragazza. Anzi, anticamente l'accaduto poteva originare perfino una guerra tra le due famiglie. C'è di più : per alcuni di questi popoli, dove prima del matrimonio è permesso il libero commercio tra i giovani dei due sessi, appare evidente che tale scostumatezza è d'influsso estraneo : ad es., presso i Pigmei Bambuti dell'Ituri in Africa che, come dimostra il loro esploratore p. Schebesta, hanno purtroppo imitato i vicini Negri (Manvu, Balesi e Mvuba). Concludendo, la castità prematrimoniale di tutti i popoli etnologicamente più antichi è congiunta con il matrimonio monogamico, contratto per lo più liberamente dai giovani (v. MONOGAMIA).

Ma al dovere della castità prematrimoniale corrisponde un'educazione del p. ed un ambiente favorevole ? Si deve rispondere affermativamente. Fra i Pigmei del Gabun francese (Africa), quando un ragazzo notava gli effetti della pubertà durante il sonno, era tenuto ad avvisarne il padre. Questi lo lavava nella corrente del vicino fiume e lo ammoniva di non abbandonarsi a piaceri vietati; poi gli mostrava le donne che doveva particolarmente rispettare, la madre, le sorelle, le cugine. Similmente la figlia era accudita ed ammonita dalla madre al momento della pubertà e per un certo tempo condotta nella foresta, impartendole proibizioni analoghe a quelle del ragazzo. Da nessuno di questi popoli, come rileva espressamente il p. Schmidt, si pratica la completa nudità, nemmeno nelle regioni più calde : gli uomini e le donne, ma specialmente queste, portavano un perizoma e ciò non per ornamento, ma per p. Il Man lo rilevava per gli Andamanesi da lui esplorati, dicendo che il loro vestito si riduceva ad una semplice foglia, ma vi tenevano tanto, che le donne se la cambiavano lungi da ogni sguardo indiscreto nell'ombra della foresta. Uomo e donna, inoltre, non prendono mai il bagno insieme. A sua volta il p. Schebesta non notò mai, sia presso i Semang che presso i Bambuti, alcunché di osceno. Dopo avere trattato della libertà intima lasciata alla gioventù prima del matrimonio, uso chiamato *arobo*, egli conclude, dicendo : « Si sbaglierebbe però colui, che dalla scostumatezza dell'*arobo* ne concludesse nel senso di una società pigmea, dove nella vita dell'accampamento vi fosse lo stigma della lascivia o indecenza. Eccettuato qualche casuale, ma raro, sviamento, i Bambuti erano dovunque decorosi ». Solo presso i Semang egli udì una volta parole oscene da un giovane, che per altro era moralmente screditato, ma che subito fu ripreso da un vecchio, il quale irosamente gridò : « Un peccato contro Carei ! » (cioè contro l'Essere Sommo), e il giovane ammutolì all'istante. Essi inoltre ritengono peccaminoso far caso ai cani quando si uniscono, e il commercio dei coniugi durante il giorno, come pure l'accostarsi dei genitori ai figli di altro sesso durante il sonno; tutti peccati dei quali credono di dover chiedere perdono a Dio con il sacrificio del proprio sangue.

Un alto concetto del p. si manifesta presso i Samoiedi nella vita delle persone consacrate a Dio. Quando un bambino o una bambina si ammalano, possono essere consacrati a Num, l'Essere Sommo, per mezzo del sacerdote. Il consacrato poi rimane celibe per tutta la vita, ogni settimana deve purificarsi col fumo dai contatti con le vesti degli altri uomini, e si è certi che dopo la morte egli va in cielo presso Dio. Per uno di questi gruppi di popoli primitivi, i Californiani centro-settentrionali, il p. è un sentimento tanto vivo che – per eccesso – è considerato deteriore il modo con cui si procreano i figli nel matrimonio, poiché un mito della loro religione racconta come il Creatore volesse da principio disporre altrimenti la nascita dell'uomo : solo Coyote, rappresentante del male e costante oppositore del Sommo Essere buono, avrebbe disposto l'attuale sistema di generare. Ciò risulta specialmente, ad es., dal mito dei Maidu. Così anche fra le genti dell'Australia sud-orientale e della California nord-centrale nell'iniziazione della gioventù, che è un atto solenne della comunità, i candidati vengono severamente ammoniti di guardarsi dalle colpe sessuali e soprattutto dal correre dietro alle ragazze. Da quanto si è detto finora risulta che i popoli più arcaici possiedono il p. come istinto e come virtù e lo manifestano nella condotta privata e pubblica, ritenendolo una legge morale fondata sulla volontà dell'Essere Sommo, Dio.

Non solo fra i popoli etnologicamente più antichi, ma anche presso molti di quelli di civiltà etnologicamente posteriore si richiede nella gioventù la castità prematrimoniale. I pastori nomadi impongono la verginità della sposa con relativa prova in occasione dello sposalizio, prova di cui tutti pubblicamente si rallegrano con i genitori, specialmente con la madre, perché hanno conservato la loro figlia così pudica. Ma nel caso contrario anche il disonore ricade sui genitori della sposa, che va in dispregio, mentre il contratto matrimoniale diviene invalido e nullo. Presso i Kirghisi in questo caso lo sposo distruggeva con la spada la tenda dello sposalizio, stracciava la sua veste di onore, uccideva il cavallo che lo aveva trasportato, insultava la sposa e reclamava il *kalim* (prezzo della sposa) a suo tempo versato. Parimenti la prova della verginità è richiesta presso gli Arabi, dagli Ebrei, da parecchi popoli camitici dell'Africa settentrionale e orientale. Nelle sue ricerche sull'etica intima dei popoli nilotici e loro vicini dell'Africa orientale e centrale il Mohr ha constatato tre tipi di etica, in uno dei quali, non solo è proibito ogni commercio intimo prima del matrimonio, ma è anche punito, se pure non ne provenga gravidanza. Il castigo colpisce il seduttore e consiste in una multa, ordinariamente di bestiame. Oltre che con il timore del castigo, la gioventù celibe viene salvaguardata facendola dormire in case distinte per ogni sesso e separate dagli adulti. Il fratello poi è responsabile della condotta morale della sorella, che è in ciò particolarmente protetta da lui.

Presso i Banyancole o Bahima, ad es., se una ragazza avesse rapporti illeciti sarebbe disonorata e cacciata dal clan; se poi divenisse incinta la vergogna la seguirebbe per tutta la vita. Appena la cosa diventa pubblica, il clan la maledice e la ripudia. Essa viene esiliata sulle rive del lago Karageve, nella regione occidentale del paese, dove rimane fino alla nascita del bambino, dopo di che può tornare a casa. Se l'uomo che l'ha disonorata non la sposa, essa diventa una serva, che solo un uomo senza onore, o al massimo uno schiavo, vorrà sposare. Un tempo la punizione, almeno nelle classi più alte, era ancor più severa e colpiva anche il seduttore, se si riusciva a prendere. Ambedue i colpevoli erano affogati, con pietre legate al collo, nel fiume Kagera. Ma ben peggio accadeva allorché il re o il principe sposava una ragazza e la trovava incinta; allora non solo essa era affogata, ma erano uccisi anche i suoi genitori e il maggior numero possibile dei membri del suo clan. Fra i Bahima di Mpororo, o Batutsi, oltre alla verginità prima del matrimonio, si richiede fedeltà anche dopo di esso e fedele affetto tra moglie e marito. Nel Sudan e in altre parti dell'Africa, ad es., nella Dancalia, si ricorre alla dolorosa operazione della infibulazione per salvaguardare materialmente la verginità delle giovani. Presso i Somali una ragazza sedotta non può più divenire sposa legittima; presso i Negri del Togo una vergine è pagata di più al suo matrimonio. Il p. Schmidt ricongiunge ad un influsso dei pastori nomadi il singolare sistema di accertamento della verginità in uso nella Polinesia e nelle Samoa. Fra i Teutonici solo le vergini potevano sposarsi; in Persia e in Circassia una sposa non vergine poteva essere ripudiata; per parecchie genti dell'Impero russo in questo caso si poteva esigere un'ammenda, ad es., tra i Russi Bianchi.

Se alla castità prematrimoniale della gioventù femminile è congiunta la fedeltà della sposa, virtù richiesta, ad es., dai popoli arcaici e dai pastori nomadi (v. INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO), è facile comprendere che deve corrispondervi anche la castità della gioventù maschile e che ad ambo i sessi si rende necessaria una vera e propria educazione al p.

Presso altri popoli, come, ad es., presso gli agricoltori Acciuabo dell'Africa orientale portoghese, alla foce settentrionale del fiume Zambesi, il codice morale comporta esplicitamente un'etica intima che impone una condotta pudica per ambo i sessi. Il p. Schulien, che li ha studiati vivendo missionario in mezzo a loro, riferisce che nella rispettiva lingua *otakalia* significa « commettere azioni immorali », comprese quelle riguardanti la vita intima; *mikuali* significa « impudicizia ». Come se qualcuno seduce la moglie di un altro e se una donna è infedele, così si dice *otakalia* anche se un uomo s'intrattiene a lungo e ride con una donna che non gli è parente, se qualcuno spia di nascosto le donne durante le cerimonie, o quando sono sole. È anche un'*otakalia* il solo pensare a queste cose, e si chiama *oroa viabure* il sognare, immaginare « malizie sessuali »... Tutte queste cose, aggiunge il p. Schulien, si dicono anche *vilobo via manjazo*, ossia « cose del p., della vergogna ». Parlando della proibizione dell'adulterio, il p. Schulien rileva che è proibito anche tutto ciò che ad esso conduce. Come non si deve fantasticare di cose intime così non si deve parlarne; certe parole, inoltre, non vanno dette in presenza delle donne. Non si devono schernire le donne e non si deve deridere una donna « che porta un bambino sotto il cuore ». Ed infatti, se mai un giovane, aveva annotato lo stesso missionario nel suo taccuino, vede una donna incinta e ne ride, i compagni lo rimproverano, dicendogli : « Tu burli quella donna, mentre essa porta un bambino sotto il cuore. Tu sei cattivo », e lo ammoniscono « a non parlare più così ». Come sono vietati il ratto e la violenza delle giovani, così a queste è ingiunto di coprirsi il petto per p. Tutti gli insegnamenti della vita intima, come di tutto il codice morale, sono impartiti alla gioventù degli Acciuabo nelle cerimonie d'iniziazione e sono riferiti a Dio. Infatti il p. Schulien, dopo avere esposto la loro etica sessuale ed i divieti surriferiti, conclude con queste parole : « Questi divieti proteggono la donna e la prole. I divieti sono ascritti alla volontà di Dio chiamato da loro Mulugu, perché si dice : " Mulugu non vuole che si vedano i suoi segreti, il suo modo di creare " ».

Fra gli Aztechi dell'antico Messico il matrimonio veniva consumato dopo quattro giorni di digiuno, di ritiro e di penitenza con spine di aloe e sacrificio del sangue. Dopo il primo contatto veniva portato nel tempio il contrassegno della verginità della sposa. Se invece risultava il contrario, si scioglieva il matrimonio e si restituivano i doni matrimoniali. Così era anche per i Cicimeci dello stesso antico Messico e nel Nicaragua.

Un rilasciamento nell'etica intima e una condotta poco o niente pudica esiste viceversa presso i popoli totemisti e presso quelli da questi influenzati. Si deve dire però che anche presso molti popoli totemisti, l'istituzione delle case dei giovani è stata fatta proprio per impedire la scostumatezza di questi con le donne della tribù (v. PROSTITUZIONE). Ciò significa che in sostanza è pur sempre presente anche fra quelle genti una preoccupazione di salvaguardia della castità prematrimoniale ed il senso di una condotta pudica.

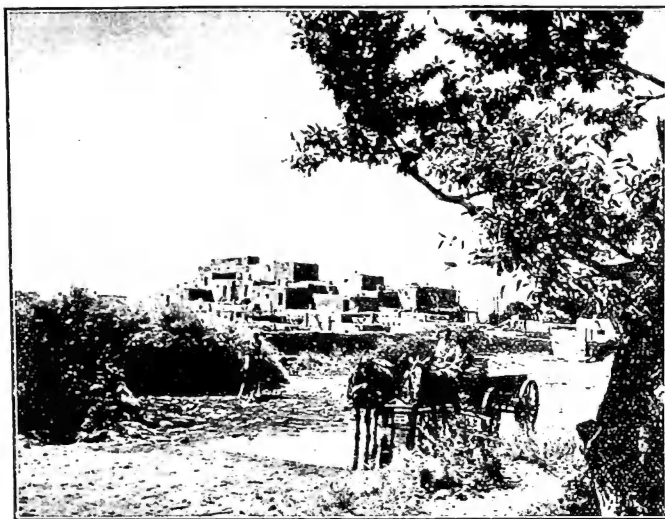
Da quanto è stato finora esposto, si deve avvertire che, trattando del p. presso i popoli primitivi, bisogna ben distinguere di quali popoli si parla, il che vale anche per la questione particolare riguardante l'uso delle vesti presso di loro. Perciò, esaminando l'etica sessuale dei primitivi, è della massima importanza astenersi da ogni indebita e facile generalizzazione, se veramente ed onestamente si vuole mettere a fuoco l'intero problema così connesso con una limpida e sicura conoscenza delle vive sorgenti della psicologia dei medesimi.

BIBL.: H. Westermark, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, vers. franc., Parigi 1895, cap. 5; E. Crawley, *The Mystik rose. A study of primitive marriage and of the primitive thought in its bearing on marriage*, Londra 1902, nuova ed. di T. Besterman, 2 voll., ivi 1927; H. Spencer, *Principi di sociologia*, trad. it. di G. Egidi, Padova 1922, pp. 68-71; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbona 1924, p. 210; H. Wintzer, *Das Recht Altmexicos*, in *Zeitschr. f. vergl. Rechtswissensch.*, 45 (1930), p. 195; W. Schmidt, *L'anima dell'uomo primitivo*, Roma 1931, pp. 58-60; E. H. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, 2ª ed., Londra 1932; M. Schulien, *Peccato e riparazione presso gli Acciuabo*, in *Espiazione e redenzione. Atti uff. della XI sett. di cultura dell'U. M. D. C.*, 2ª ed., Roma 1935, pp. 66, 67 sg., 78 sg.; R. Boccassino, *La religione e la morale delle popolazioni primitive*, in *Studium*, 35 (1939), p. 7 sg.; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, Münster in V. 1936, p. 431 sg.; R. Mohr, *Untersuchungen über Sexualethik ost - und zentralafrikan. Volksstämme*, in *Anthropos*, 33 (1938), pp. 733, 785, 786; id., *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolaz. dell'Africa centr. e orient.*, in *Arch. per l'antropol. e l'etnol.*, Firenze 1939, p. 263 sg.; R. Corso, *La vita spirituale*, in R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, I, Torino 1941, pp. 473-96; R. Biasutti, *Elementi della civiltà*, *ibid.*, pp. 351-410; R. Corso, *Etnografia. Prolegomeni*, 4ª ed., Napoli 1947, p. 116 sgg.; P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikan. Pygmäen*, II, Bruxelles 1948, p. 345; W. Schmidt, *Geist und Ethos des Menschen der Urkultur*, in *Wissenschaft und Weltbild*, 2 (1949, I-III); v. anche bibl. della voce PECCATO.
Luigi Vannicelli

PUEBLA DE LOS ANGELES : v. ANGELOPOLI.

PUEBLO, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Colorado (U.S.A.).

La diocesi ha un territorio di 51.289 miglia quadrate con una popolazione totale di 388.017 ab. di cui 89.397 cattolici. Vi sono 117 sacerdoti (dei quali 57 religiosi appartenenti a 5 congregazioni diverse : Missionari del Preziosissimo Sangue, Teatini, Benedettini, Figli della S. Famiglia, Gesuiti) nelle 46 parrocchie, 31 cappelle, 18 missioni e 92 stazioni. Si trovano inoltre 12 congregazioni femminili, un seminario, 1 scolasticato benedettino, 1 collegio, 1 orfanotrofio e 10 ospedali.

Nel 1539 il francescano Marcos de Niza penetrò nella tribù degli indigeni Pueblo, ma i primi bianchi a stabilirvisi furono alcuni spagnoli giunti nel Nuovo Messico, parte meridionale del Colorado, nel 1852. La prima chiesa risale al 1858. La diocesi fu eretta da Pio XII il 15 nov. 1941 (AAS, 34 [1942], pp. 192-94) con la cost. apost. *Ecclesiarum in catholico orbe* (*ibid.*, pp. 190-92),

(*fot.* *Usis*)
PUEBLO, DIOCESI di - Villaggio degli Indi Taos - Nuovo Messico.

per smembramento di Denver, elevata contemporaneamente ad arcidiocesi, con P. e Cheyenne per suffraganee.

BIBL.: *The Cath. Directory*, Nuova York 1950, pp. 485-87; T. Roemer, *The Cath. Church in the United States*, St-Louis-Londra 1950, p. 385. Gastone Carrière

PUENTE, LUIS de la, Venerabile. - Gesuita, scrittore ascetico e mistico, n. a Valladolid l'11 nov. 1554, m. ivi il 16 febbr. 1624.

Entrato nella Compagnia nel 1574, fu professore di filosofia a León e di teologia a Salamanca e Valladolid; ma, esonerato ben presto dall'insegnamento per la malferma salute, si dedicò interamente alla direzione spirituale e alla composizione delle sue opere, che gli acquistarono quella stima universale che non è spenta ancora.

Scrisse : *Meditaciones de los Misterios de nuestra Santa Fe* (2 voll., Valladolid 1605), in cui cominciando dal fine dell'uomo e dai novissimi e continuando con la vita di Gesù Cristo fin all'Ascensione, conchiude con le contemplazioni sugli attributi divini. Serie di meditazioni la più completa, ammirabile per la profondità teologica, la chiarezza dell'esposizione e specialmente per le commosse preghiere conclusive di ogni punto, che si diffuse in innumerevoli edizioni e versioni, anche recenti, e fu usata da molti santi, e a cui si ritorna sempre come a vergine sorgente. Seguirono : *Guia espiritual* (ivi 1609), che insegna il modo di meditare e di arrivare alla contemplazione e alle visite divine anche straordinarie; *De la perfección del cristiano en todos sus estados* (I e II vol., ivi 1612-13; III vol., Pamplona 1616); *Directorio espiritual para la Confessión, Comunión y Sacrificio de la Misa* (Siviglia 1625). Più intimamente legate alla mistica sono le due biografie : *Vida del p. Baltasar Alvarez* (Madrid 1615), dove, più che non la vita di quel suo maestro spirituale, espone tutto il cammino verso una santità, affiancata dai doni spirituali; *Vida maravillosa de la ven. virgen Doña Marina de Escobar* (compiuta poi dal p. Pinto Ramirez [v. Sommervogel, VI, 833], edita a Madrid 1673), anima favorita di grazie straordinarie; e il commento biblico : *Expositio moralis et mystica in Canticum canticorum* (Colonia 1622). Si possono citare ancora : *Tesoro escondido en las enfermedades* (postumo, Madrid 1672) e *Memorial*, diario spirituale, pubblicato finora solo parzialmente con il titolo : *Sentimientos y avisos espirituales del ven. p. L. de la P.* (Siviglia 1671, a cura del p. Tirso Gonçalez).

Del la P. fu introdotta la causa di beatificazione nel 1667 e proclamata l'eroicità delle virtù nel 1759.

BIBL.: cpere : *L. de la P.*, *Obras espirituales*, 5 voll., Madrid 1690 (cf. anche Sommervogel, VI, 1271-95; IX, 786-87). Studi : Fr. Cachupin, *Vida y virtudes del ven. p. L. de la P.*, Salamanca 1652 (vers. it., Venezia 1733); J. May, *Der ehrw. p. Ludwig de Ponte. Sein Leben und seine Schriften*, in *Zeitschr. für Aszese u. Mystik*, 1 (1926), pp. 367-375; C. M. Abad, *El ven. p. L. de la P.*, Valladolid 1935; C. A. Kneller, *L. de la P.*, in *Zeitschr. f. Aszese u. Mystik*, 14 (1939), pp. 185-202; J. Beumer, *Die Theologie der mystischen Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des p. L. de la P.*, *ibid.*, 17 (1942), pp. 77-90; S. Tromp, *Ven. Ludovicus de Ponte et co-oblatio fidelium in sacrificio Missae*, in *Period. de re mor., canon., liturg.*, 31 (1942), pp. 345-51. Celestino Testore

PUERTO MONTT, DIOCESI di. - Diocesi del Cile nell'America meridionale, suffraganea di S.ma Concezione.

La diocesi ha un'estensione di 25.000 kmq. e una popolazione di 145.000 ab., di cui 134.000 cattolici; conta 20 parrocchie con 26 sacerdoti diocesani e 23 regolari, 2 comunità religiose maschili e 11 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 330).

Con la cost. apost. *Summi Pontificatus* del papa Pio XII, fu eretta a diocesi il 1° apr. 1939, per smembramento dalla diocesi di S. Carlo de Ancud, elevando a dignità e titolo di cattedrale la chiesa della B.V.M. del Carmelo.

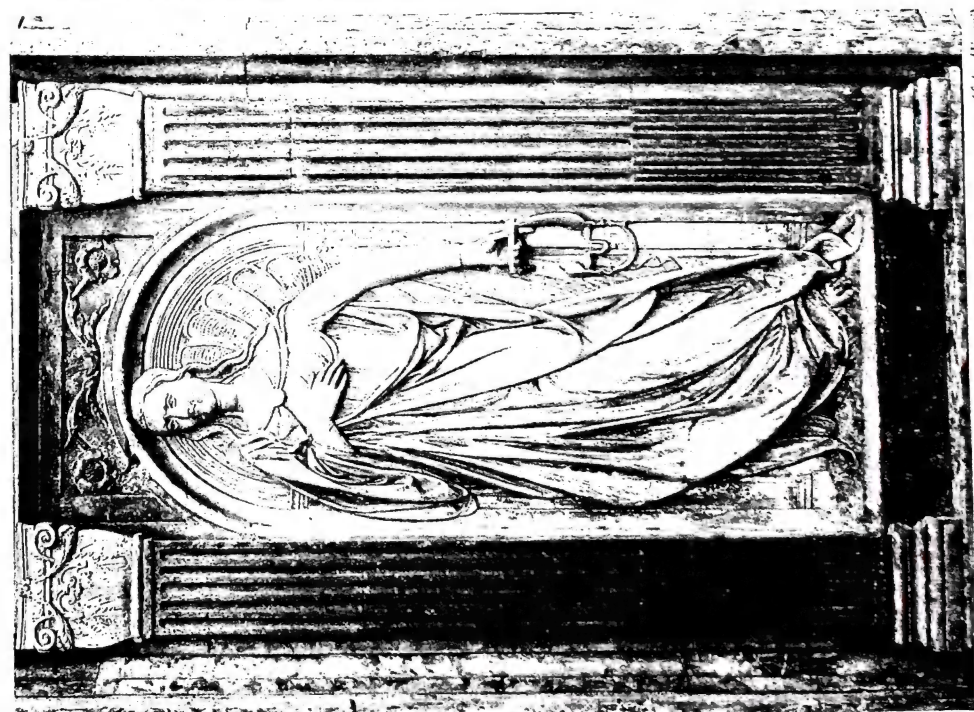
BIBL.: AAS, 32 (1940), pp. 337-40. Enrico Josi

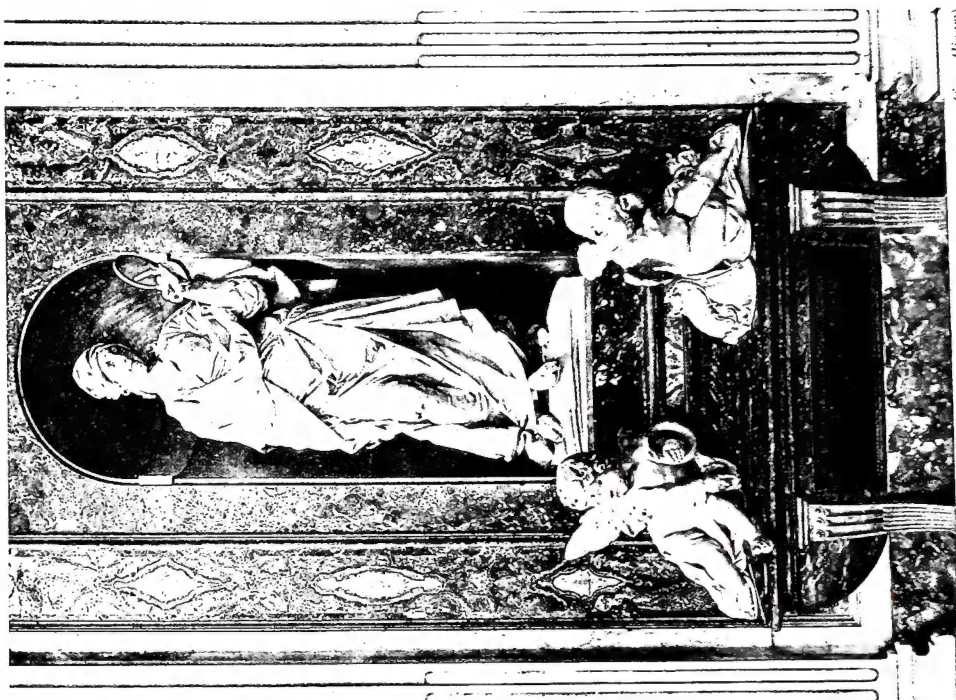
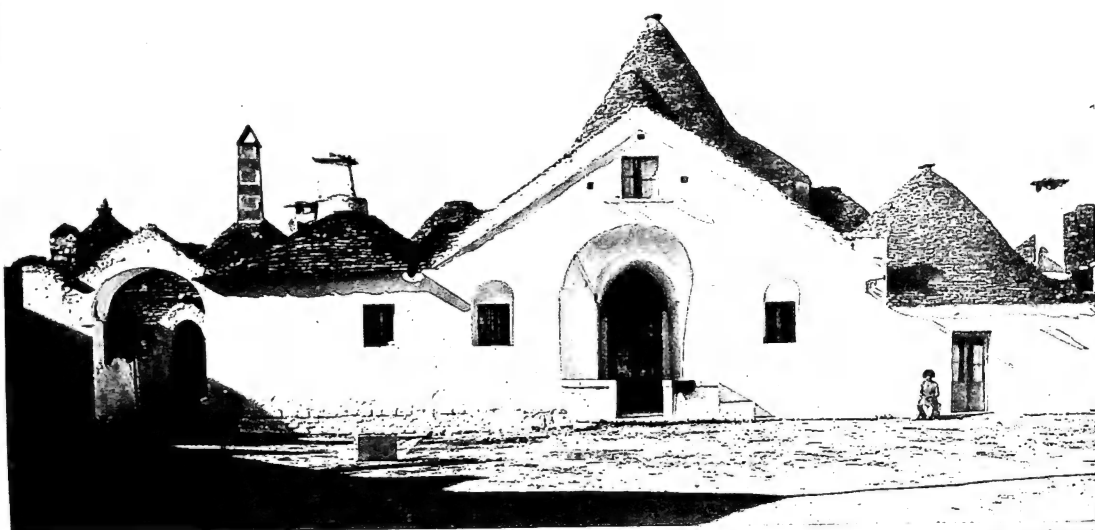
PUERTO RICO: v. SAN GIOVANNI DI PORTORICO.

PUFENDORF, SAMUEL von. - Storico, filosofo e giurista, n. a Dorfchemnitz in Sassonia l'8 genn. 1632, m. a Berlino il 26 ott. 1694. Compiuti gli studi a Lipsia e a Jena, fu dal 1657 precettore a Copenhagen dove preparò la sua prima opera, *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo* (L'Aia 1660).

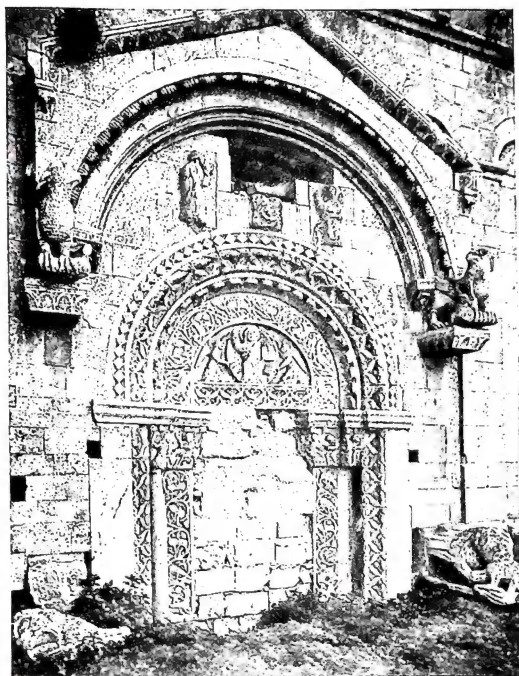
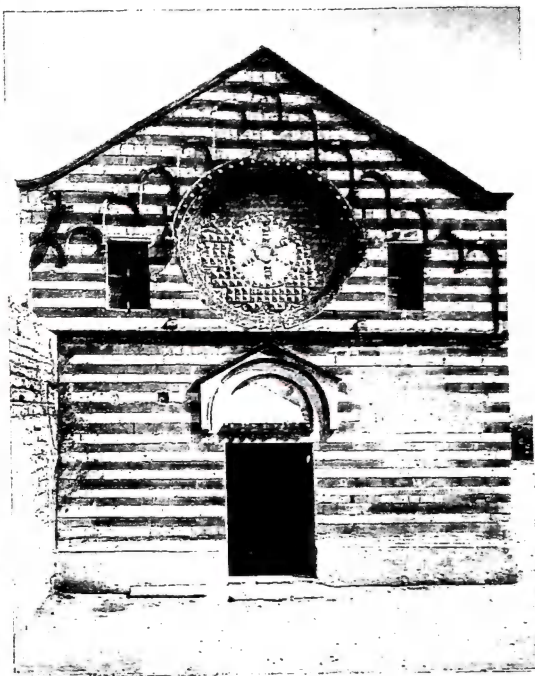
Chiamato all'Università di Heidelberg, gli fu affidata la cattedra di diritto naturale e delle genti, per la prima volta istituita; ivi scrisse, con lo pseudonimo di Severinus de Monzambano, il *De statu imperii Germanici* (Ginevra 1667); passato poi a Lund, in Svezia, scrisse l'opera che restò la sua più famosa, *De iure naturali et gentium libri octo* (Lund 1672), compendiata l'anno seguente nel *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo* (ivi 1673); alle polemiche suscitate da tali scritti rispose con vari opuscoli, pubblicati poi con il titolo di *Eris Scandica* (Francoforte 1686). Dell'anno successivo è il *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (Brema 1687), in cui il P. sostiene il principio della libertà di religione e della tolleranza religiosa; ma già dal 1677, essendo stato nominato storiografo del Regno di Svezia, egli si era dedicato all'attività storiografica, che proseguì dal 1688 a Berlino dove rimase fino alla morte; tra le numerose opere storiche sono da ricordare : *Einleitung zur Historie der vornehmsten Reiche und Staaten in Europa* (Francoforte 1682), *Commentariorum de rebus Suecicis libri XXVI* (Utrecht 1686), *De rebus gestis Frederici Wilhelmi Magni* (Berlino 1695), *De rebus gestis Frederici III Electoris Brandenburgici* (ivi 1784).

La dottrina del P. intorno al diritto naturale si collega direttamente a quella di Ugo Grozio (v. GROOT, HUIG), del quale però egli accentua l'atteggiamento razionalistico e antiteologico, nel tentativo di fondare esclusivamente sulla ragione il diritto naturale. Questo è per lui del tutto distinto dalla religione, perché esso ha per compito di stabilire le norme di condotta in questa vita e si riferisce soltanto alle azioni esterne. Oltre che di Grozio, appare manifesta l'influenza su di lui dello Hobbes (v.), al cui empirismo (v.) egli contrappone però un rigoroso razionalismo (v.) che dà alla sua dottrina uno spiccato carattere astrattistico e antistorico. Benché non molto originale, questa è svolta con grande sistematicità, frutto dell'intento del P. di costruire un sistema di diritto naturale che possieda lo stesso rigore di quello della scienza fisica. In esso, assai più che nelle dottrine di Grozio, appaiono tutte le teorie caratteristiche del

(fot. Alinari)

(foto Alinari)

A sinistra: LA PRUDENZA, scultura di Agostino di Duccio (1461) - Perugia, chiesa di S. Bernardino. *A destra:* STATUA DELLA PRUDENZA sul monumento al card. Pietro Corsini. Opera di Agostino Cornacchini (sec. XVIII) - Roma, basilica di S. Giovanni in Laterano, cappella Corsini.

(fot. Anderson)

(foto Alinari)

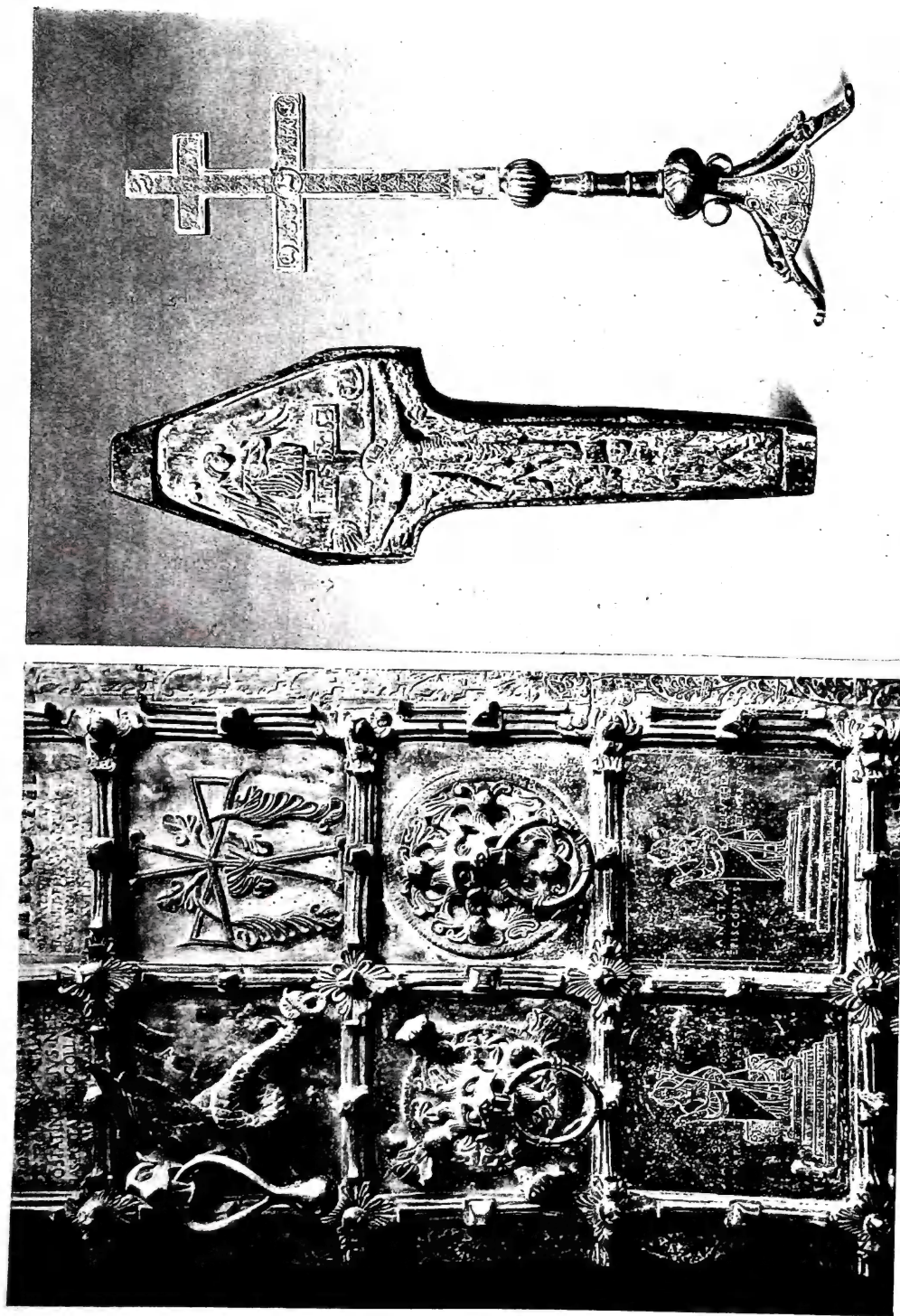
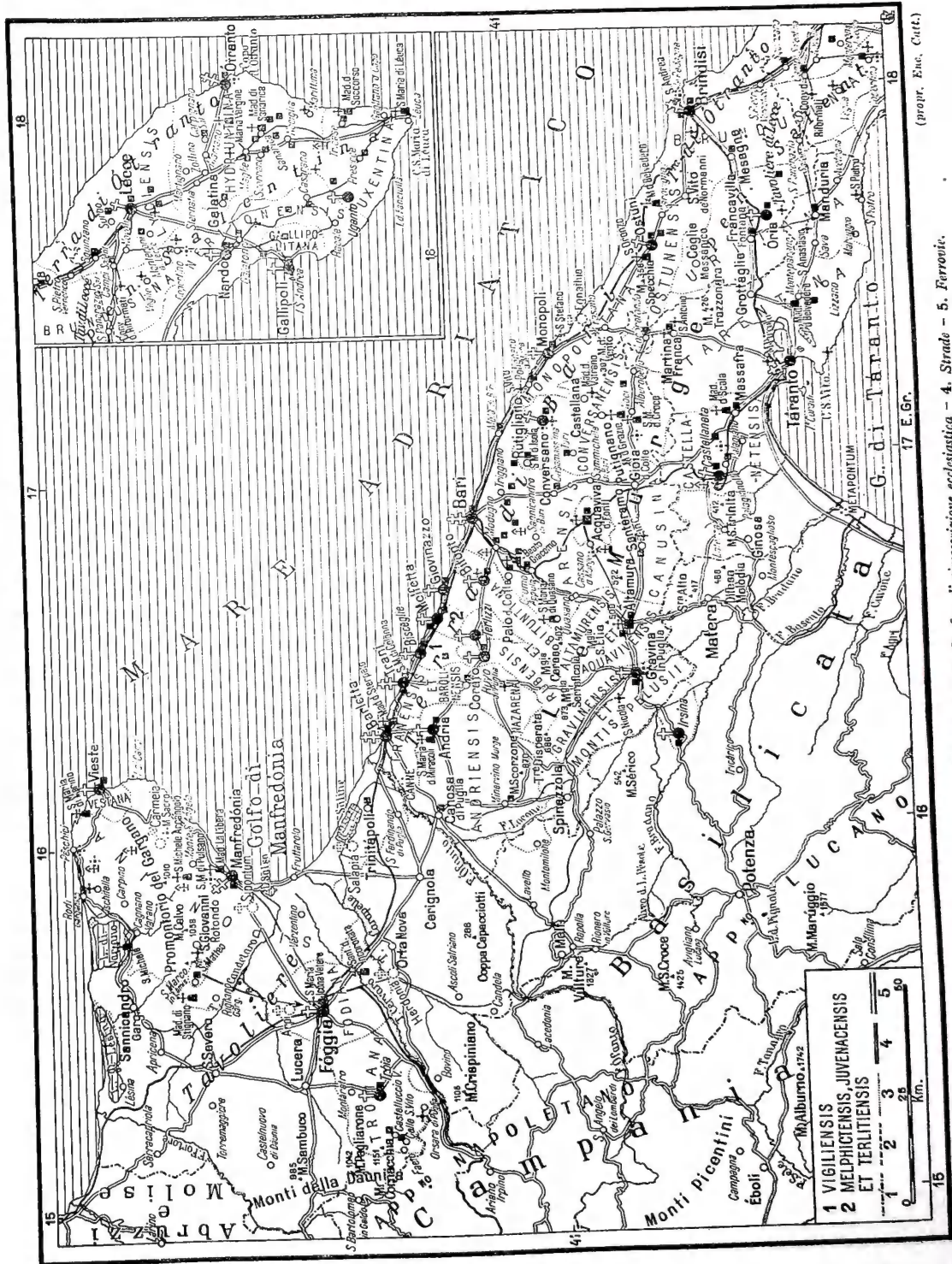
In alto: TRULLI DI ALBEROBELLO. *In basso:* DOLMEN, NEI DINTORNI DI BISCEGLIE.

(fot. Alinari)

(foto Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: PORTALE LATERALE DELLA CHIESA DI S. LEONARDO (sec. XII) - S. Leonardo. *In alto a destra:* FACCIATA DELLA CHIESA DEL CRISTO (1230). Il rosone è stato chiuso da decorazioni barocche - Brindisi. *In basso a sinistra:* INTERNO DEL BATTISTERO (sec. XII) - Monte S. Angelo. *In basso a destra:* S. AGATA. Affresco dei primi del sec. XV - Soleto, chiesa di S. Stefano.

(fot. Alinari)

(fot. Gab. fot. naz.)

A sinistra: PARTICOLARE DELLA PORTA DI BRONZO DELLA CATTEDRALE (1119) - Troia. *A destra:* RELIQUIARIO DELLA S. CROCE. Croce metallica con smalti limusini e custodia in legno scolpito (sec. XIII) - Barletta, chiesa del S. Sepolcro.

giusnaturalismo: quella dello stato di natura, antistoricamente concepito come anteriore alla convivenza politica, e configurato, a differenza di quanto aveva fatto Hobbes, come uno stato pacifico, anche se viziato da una condizione di insicurezza; quella del contratto sociale, per il quale, onde assicurarsi la garanzia dei propri diritti, gli uomini costituiscono lo Stato sottomettendosi a un'autorità politica; quella della superiorità dello Stato sulla Chiesa e della libertà di coscienza. Lo Stato (v.) infine è per il P. una persona morale, la cui volontà, derivante dalle convenzioni di più soggetti, viene considerata volontà di tutti allo scopo di raggiungere la pace e la sicurezza comune.

BIBL.: G. De Montemayor, *Storia del diritto nat.*, Palermo 1911, pp. 427-57; F. Schenke, *P. s Kirchenbegriff*, in *Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgesch., Kanonist. Abteil.*, 1925, pp. 36-61; B. Mathis, *De S. P. juris naturalis et gentium valore philosophico*, in *Jus pontificium*, 13 (1933), p. 163 sgg.; F. Zipperer, s. v. in *Staatslex.*, IV, coll. 498-500 (con ampia bibl.); N. Bobbio, *Pref. all'antologia pufendorfiana. Principi di diritto naturale*, Torino 1943. Guido Fassò

PUGINIER, PAUL-FRANÇOIS. - N. il 4 luglio 1835 a Saix (Tarn, Francia) entrò il 1º luglio 1854 nel Seminario delle Missioni Estere di Parigi. Ordinato sacerdote il 29 maggio 1858, partì il 29 ag. del medesimo anno per il Tonchino occidentale, dove non poté penetrare che nel 1862, a causa della persecuzione.

Nel nov. 1867 fu nominato coadiutore di mons. J. S. Theurel, vicario apostolico del Tonchino occidentale, e consacrato vescovo di Mauricastro il 26 genn. 1868 a Hoang-Nguyen. Il 3 nov. di questo anno successe a mons. Theurel. Durante le diverse spedizioni di Francesco Garnier (1872) e di Rivière (1883) il P. diede consigli di moderazione per riuscire a pacificare il paese. La sua missione era stata colpita da due sanguinose persecuzioni ed egli moltiplicò le conversioni e accrebbe il clero indigeno, facendo personalmente più di 120 ordinazioni sacerdotali. M. ad Hanoi il 25 apr. 1892 e fu inumato nella chiesa di Ke-so.

BIBL.: A. Launay, *Mémorial de la Société des Missions Etrangères*, parte 2ª, Parigi 1916, pp. 533-36. Antonio Anoge

(da S. P., De Jure naturae et gentium libri octo, Oxford 1934, tav. contro il frontespizio)
PUFENDORF, SAMUEL von - Ritratto. Anonimo del sec. XVII.

(fot. Enit)
PUGLIA - Boschi presso Roseto e distesa del Tavoliere.

PUGLIA. - I. GEOGRAFIA. - Regione storica formata dal versante adriatico dell'Appennino a SE del Fortore e dalla Penisola salentina.

Quattro distinte unità naturali vi si riuniscono: il Tavoliere, vasta pianura alluvionale fra l'Ofanto, il Fortore e il Gargàno, nella quale l'originaria steppa popolata di greggi ovine è stata trasformata in granaio; il Gargàno, sporgente massiccio calcareo, le cui groppe boscose (M. Calvo m. 1056) declinano all'Adriatico in terrazze, rivestite in basso di agrumeti (Tavoliere e Gargàno formano la vecchia Capitanata, o provincia di Foggia); le Murge (terra, o provincia di Bari), altopiano anch'esso carsico, interrotto da conche (doline), e limitato ad E. da una cimosa litoranea piatta e fertile; e la Penisola salentina, che questo altopiano continua verso S., fra Adriatico e Jonio, scendendo del pari a gradini sul mare e con più deboli ondulazioni collinari (le Serre).

Poverissima di acque superficiali e con scarse precipitazioni medie annue (meno di 500 mm. nel basso Tavoliere e sul litorale tarentino), concentrate per di più nel periodo autunno-invernale, la P. è territorio adatto al pascolo (Murge) ed all'agricoltura, con netta prevalenza, in quest'ultima, delle colture arboree (olivo e vite soprattutto) su quelle erbacee (frumento; avena: 1/5 della produzione nazionale; tabacco nella Penisola salentina). La P. fornisce ca. 1/3 dell'olio prodotto in Italia, e tiene il primo posto sul mercato nazionale per le uve e il vino (quantità). Notevole anche la produzione della frutta secca (mandorle, fichi), destinata per lo più all'esportazione. Le industrie, per mancanza assoluta di energia e di materie prime minerali, si limitano alle alimentari (olearia, enologica e molitoria); fanno eccezione le meccaniche concentrate nel porto militare di Taranto. Attivi la pesca ed i traffici, favoriti dal grande sviluppo di coste e di ferrovie.

La popolazione, che cresce con ritmo assai rapido (era di 1,3 milioni di ab. nel 1861), è variamente distribuita: massima densità sul litorale barese, minima nel Tavoliere e nel Gargàno. Caratteristico il forte accentramento (93,3%, valore massimo fra i compartimenti italiani) in abitati grandi e piccoli; 77 comuni superano i 20 mila ab., e di questi due i 100 mila (Bari, Taranto), sei i 50 (Foggia, Barletta, Andria, Lecce, Brindisi e Molfetta) e tredici i 30 (Cerignola, Corato, S. Severo, Bisceglie, Altamura, Trani, Martina Franca, Bitonto, Monopoli, Canosa, Ostuni e Manfredonia).

(fot. Alinari)

PUGLIA - Panorama di Manfredonia. In fondo, il promontorio del Gargàno.

Province	Superficie in kmq.	Popolazione Censimento 1936-1.1.1950 (in 1000 abit.)		Densità a kmq.	Popolaz. del capoluogo (in 1000 ab.)
Bari	5.129	987	1.166	227	270
Brindisi	1.838	253	307	167	61
Foggia	7.184	523	644	90	90
Jonio (Taranto)	2.436	338	438	180	193
Lecce	2.759	514	599	217	62
Puglia	19.346	2.615	3.154	163	—

BIBL.: C. Bertacchi, *P.*, Torino 1926; C. Colamonico, *La geografia della P.*, Bari 1926; A. Philipson, *Apulien*, in *Tijdschrift K. Nederlandsch Aardr Gencotschap*, Amsterdam, 54 (1947), pp. 34-87; T.C.I., *P.* (in *Guida d'Italia*), Milano 1940.

Giuseppe Caraci

II. STORIA. – Durante il corso di più che due secoli, dal sec. III al IV il cristianesimo si propagò nella regione pugliese : sorsero prima i vescovati di Ecana, Canosa, Siponto, Venosa, Acerenza, Gnazia, Trani, Erdonia, Carmignano, forse Bari; più tardi, quelli di Brindisi, Oria, Lecce, Gallipoli, Taranto. Caduto l'Impero d'Occidente, il possesso della Puglia fu lungamente conteso tra gl'imperatori bizantini, i Longobardi e i Saraceni; ma i primi vi conservarono sempre una notevole superiorità sugli altri pretendenti e nel sec. X poterono ristabilire la loro dominazione nella maggior parte del paese.

La P. fu allora governata da un « catapano » (o residente generale), da cui trasse il nome il territorio da lui direttamente governato : « Catapanata » (poi italianamente Capitanata). Durante questa preponderanza bizantina, le chiese locali, come quelle della Calabria, si trovarono sotto la giurisdizione dei patriarchi di Costantinopoli. Nel 1008 il governo greco corse grave pericolo, a causa di un'insurrezione capeggiata da Melo di Bari, ma poi riuscì a debellarla. Per altro, non passarono molti anni che sopraggiunsero nella regione i Normanni, i quali non tardarono ad affermare la loro potenza e a cancellare i segni della dominazione bizantina. Agli esordi di questa nuova epoca, che è anche quella dei liberi comuni, le città marittime di Bari, Molfetta, Trani, Monopoli, ecc., celebri per i loro commerci con l'Oriente, si abbellirono di grandi basiliche e di superbi monumenti. Nel 1043, Guglielmo d'Altavilla, detto Braccio di Ferro, primo da intitolarsi conte di P., pose la sua residenza, cioè la capitale, a Melfi. In breve tempo questa città si elevò per importanza sopra le altre, tanto che i papi stessi la giudicarono atta alla riunione di vari concili. L'imperatore Enrico III accordò ai Normanni l'investitura delle terre occupate; ma il papa s. Leone IX oppose la più fiera resistenza e l'avrebbe continuata per anni, se non fosse stato consigliato dall'avversa fortuna ad acconciarsi al fatto compiuto. Nel 1059, occupata la Calabria, Roberto il Guiscardo s'intitolò *dux Apuliae et Calabriae*, con il pieno riconoscimento da parte della Chiesa. Venne poi la conquista della Sicilia e la costituzione del Regno : così, alla fine del sec. XI, la P. entrò in quella fase della storia meridionale, in cui il formarsi di una forte monarchia feudale aggioga allo stesso destino le diverse genti, abitanti dai confini del Lazio alla Sicilia. Alla dominazione normanna successe quella degli Svevi, poi l'aragonese, la spagnola, la borbonica. L'età di Federico II è tra le più memorabili per la storia civile e artistica e per la vita economica della regione : alla Corte fiorirono maestri della scuola di Foggia e in varie città sorsero magnifici monumenti e splendide chiese cattedrali, come quella di Bitonto. Nel 1265 il pontefice Clemente IV, riserbando alla Chiesa il Ducato di Benevento, investì della P., Calabria e Regni di Napoli e Sicilia Carlo d'Angiò, con il feudo annuale di 8 mila once d'oro e della chinea. Alla morte di Giovanna II (1435) la P. patì le conseguenze della lotta combattuta, per la successione, tra gli Angioini e gli Aragonesi. Gravi tributi e collette ordinarie e straordinarie durarono a lungo e non diminuirono nemmeno quando nel Parlamento generale di Napoli le città giurarono fedeltà al nuovo re Alfonso d'Aragona (1456). Negli anni 1479-80 si ebbero scorrerie dei Turchi sulle coste, e per affrontarle e respingerle le popolazioni si assoggettarono ai più gravi sacrifici. Negli anni seguenti vi furono atti di ostilità da parte della Repubblica di Venezia, e poi una generale insurrezione interna, passata alla storia con il nome di Congiura dei baroni. Le condizioni generali della regione peggiorarono grandemente durante il predominio spagnolo : latifondismo, malaria, disordine giudiziario e amministrativo, tirannia feudale gravarono sulle popolazioni. Nel sec. XVIII pugliesi d'ingegno e di dottrina presero larga parte al moto di civile rinnovamento del Regno. Durante il moto reattivo del 1799, la P. intera fu rioccupata dalle forze del card. Ruffo, da vari « capimassa » indigeni e dalle truppe alleate. Nel decennio della dominazione francese furono introdotte varie riforme : principale fra tutte, l'abolizione della feudalità. Infine, nel 1860, dopo il crollo del Regno delle Due Sicilie, anche la P. passò a far parte del Regno d'Italia, rimanendo divisa nei tre antichi « giustizierati », cioè nei tre attuali compartimenti : Capitanata, Terra di Bari, Terra di Otranto.

BIBL.: M. Fraccacreta, *Teatro topografico storico politico della Capitanata e degli altri luoghi più memorabili di P.*, 8 voll., Napoli 1825-34; G. De Blasiis, *La insurrezione pugliese e la conquista normanna nel sec. XI*, 3 voll., ivi 1864-73; L. Volpicella, *Biblioteca storica della Terra di Bari*, ivi 1884-87; *Rassegna pugliese di scienze, lettere ed arti*, 28 voll., Trani 1884-1913; *Archivio storico pugliese*, 3 voll., Bari 1894-96; F. Carabellese, *La P. e il suo Comune nell'alto medioevo*, ivi 1905; F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, 2 voll., Parigi 1907; vari autori, *Apulia*, 4 voll., Martina Franca 1910-14; R. Caggese, *Foggia e la Capitanata*, Bergamo 1910; J. Gay, *L'Italia meridionale e l'Impero bizantino, dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari: 867-1071*, trad. it., Firenze 1916; A. Lucarelli, *La P. nel sec. XIX*, Bari 1927; J. Gay, *I papi nel sec. XI e la cristianità*, trad. it., Firenze 1928; A. Lucarelli, *La P. nel Risorgimento*, 3 voll., Bari 1932-34-51 (in continuazione).

Ersilio Michel

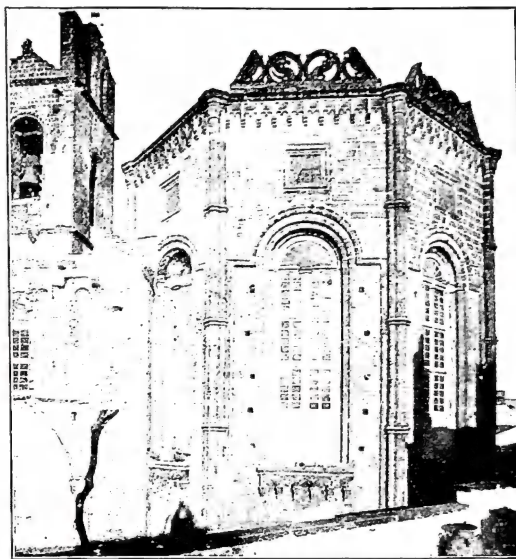
III. REGIONE CONCILIARE. – A norma del provvedimento della S. Congr. Concistoriale del 15 febbr.-22 marzo 1919 (cf. AAS, 11 [1919], pp. 72-74 e 106), integrato da quello del 29 sett. 1933 (cf. AAS, 25 [1933], p. 466), la P., come regione concilare, è costituita dal-

l'unione di più diocesi, ma non da tutte quelle che rientrano in quella che tradizionalmente è conosciuta come P. L'attuale ripartizione, infatti, comprende i territori di 4 province (Bari, Brindisi, Lecce e Taranto), confinando a nord, attraverso i limiti della diocesi di Cerignola, con la regione conciliare beneventana e ad est con la regione lucana e calabra.

La regione conciliare comprende: cinque sedi metropolitane con le rispettive suffraganee; Bari con Conversano, Ruvo e Bitonto; Brindisi con Ostuni; Otranto con Gallipoli, Lecce ed Ugento; Taranto con Castellaneta ed Oria; Trani e Barletta con Andria e Bisceglie; e nove sedi immediatamente soggette: Gravina ed Irsina, Molfetta-Giovinazzo e Terlizzi; Monopoli, Nardò e le prelature *nullius dioeceseos* di Altamura ed Acquaviva delle Fonti. La chiesa metropolitana di Manfredonia con la sede suffraganea di Viesti e le sedi vescovili di Foggia e Troia, dapprima aggregate alla regione conciliare pugliese, furono successivamente riunite ed assegnate, con il loro territorio, a quella beneventana.

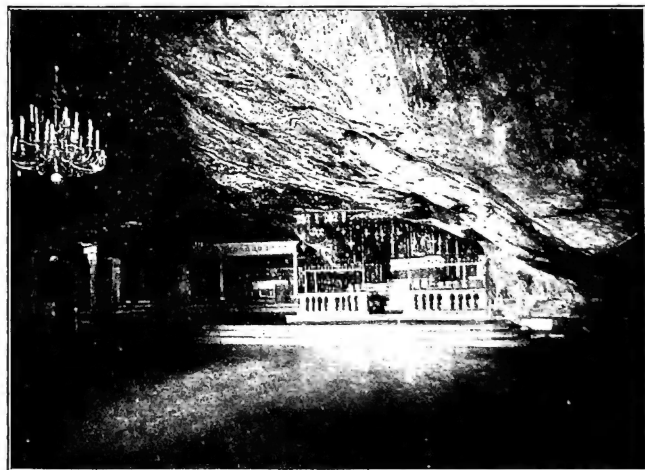
Il Seminario regionale pugliese, sorto a Lecce e trasferito a Molfetta, quivi rimase con i vari corsi teologici e liceali per la formazione del clero secolare; la sede invece dei tribunali di prima istanza, unificati in tribunale regionale per le cause di nullità matrimoniale secondo il motu proprio *Qua cura* del 31 dic. 1938, è Bari con appello ordinario a Benevento, sede del tribunale della regione conciliare beneventana. In P. i metropoliti sono tutti arcivescovi residenziali e godono i diritti speciali, elencati nel can. 274 sgg. del CIC, nonché la veste distintiva del pallio.

BIBL.: *Ann. Pont.*, 1952, p. 1200 e sotto le singole sedi; S. Congr. Concistoriale, *Index sedium titularium archiepiscopalium et episcopalium*, Città del Vaticano 1933. Giuseppe Casoria

IV. ARTE. – Testimonianze di civiltà preistorica e protostorica documentano una intensa vita nella regione, anteriore ai suoi diretti contatti con l'Ellade. Diverse strutture architettoniche, certo molto antiche, quali il cosiddetto *Centopietre* di Patù – paesetto presso il luogo della città messapica di Veretum distrutta dai Saraceni nel sec. IX – che è un piccolo edificio rettangolare formato da enormi blocchi squadrati connessi senza malta e coperto da 26 pietroni disposti a doppio spiovente; o quali i resti di gigantesche muraglie in altre città messapiche, come Muro Leccese, Gnazia, Manduria, hanno rapporto con costruzioni protodoriche anche se, per alcuni studiosi, in qualche caso, quelle muraglie possono ritenersi opere del sec. IV e perfino del sec. III a. C. Sono invece molto rare e poco significative le strutture architettoniche

(fot. Gall. Musei Vaticani)
PUGLIA - Esterno della cupola ottagona di S. Caterina (1384-91). Galatina.

di puro gusto ellenico, gusto d'altronde testimoniato abbondantemente nella regione della folta messe di vasi greci, della migliore epoca, rinvenuti nelle necropoli specie presso Taranto. Da essi deriva quella magnifica fioritura dell'arte vascolare che s'ebbe nella regione anche durante il periodo della dominazione romana, in parte appunto connessa ai modelli ellenici, quali le terrecotte di Taranto del tipo delle Tanagre, in parte invece manifestazione di una vivacissima espressività indigena.

Ponti, strade, acquedotti, la colonna di Brindisi che segna il concludersi dell'Appia, l'edicola di Fasano, l'anfiteatro di Lecce, l'arco di trionfo di Canosa ricordano il crescente interesse che ebbe la P. al tempo dei Romani durante l'Impero, della cui tarda età, a Barletta, è una testimonianza singolarissima nella colossale statua bronzea ritenuta da alcuni storici l'immagine di Valentiniano, da altri quella di Eraclio o di Marciano. Sono invece scarse le testimonianze che abbiano valore d'arte per l'alto medioevo, e, dopo i musaici già orientaleggianti della cupola dell'oratorio di Casaranello, che appartengono al sec. V, bisogna ricercare quelle testimonianze nelle pitture che rivestono le pareti delle grotte che in Terra d'Otranto furono cenobi di monaci basiliani. Tali cenobi, scavati nella roccia e detti *laure*, erano appunto decorati con pitture nella massima parte anteriori al sec. XI e che riflettono le varie gradazioni del gusto bizantino, anche se tradotte con inflessioni popolari.

Le distruzioni provocate dai Longobardi nel sec. VI, dai Saraceni e dai Bizantini nel sec. IX hanno in parte provocato l'estrema povertà di monumenti pugliesi di età anteriore al sec. XI; ma tale povertà certo è stata anche determinata dalla intensissima vita culturale, artistica, politica e civile fiorita nella regione fra il sec. X e il XIII, e dallo spirito di rinnovamento che presiedette al suo fortunato sviluppo. Allora al posto delle vecchie costruzioni cominciarono a sorgerne ovunque delle nuove riflettenti nei molteplici aspetti predilezioni, interessi, gusti svariatissimi e l'aspirazione costante ad una forza ed originalità d'espressione, per

(fot. Alinari)
PUGLIA - Grotta santuario di S. Michele - Monte S. Angelo, Gargàno.

(*fot. Anderson*)

PUGLIA - Facciata della Cattedrale (1316 e sovrastrutture del sec. XVII) - Altamura.

cui la P. durante il periodo romanico appare fra i centri più interessanti d'attività architettonica dell'Europa intera. Il luogo cioè ove elementi, gusti e invenzioni, di impronta nordica, s'incontrano con altri derivanti dall'Oriente ellenistico, e con essi più che accoppiarsi si fondono, s'amalgamano, si risolvono con spiriti diversi.

Ed è nella P. marittima, dove sembrano appunto prevalere le forme architettoniche che, contemporaneamente, hanno vita in Lombardia, a Trani, a Bitonto, a Ruvo, a Bari che le membrature assumono uno slancio nuovo. E mentre nelle facciate appaiono profili aguzzi fiancheggiati da quelle grandi torri quadrate che fiancheggiano anche le absidi, dappertutto è un senso di salienza che sembra preludere il gotico. Ma un tale carattere costante nella P. marittima viene meno sulle coste del golfo di Manfredonia e nella Capitanata ove prevalgono invece le chiare cadenze spaziali del classicismo della contemporanea e più antica architettura ellenistica delle coste dell'Asia Minore che nello stesso tempo – per somiglianza di rapporti con l'Oriente – influiva sulla formazione dell'architettura dei pisani.

Questi caratteri classicheggianti ed orientali dell'arte della Capitanata, come d'altronde quelli nordici della P. marittima, non rimangono tuttavia circoscritti nei due territori. Talora si mescolano gli uni agli altri, ridotti in un linguaggio architettonico molto espressivo e coloritissimo, fusi dall'attività dei maestri di scalpello. Anche costoro, curiosi e aspiranti verso il nuovo, intagliatori abilissimi, mescolavano modi orientali e nordici con reminiscenze classiche.

Capolavoro dell'architettura romanica nella P. marittima è il S. Nicola di Bari (sec. XI-XII) coronato anche in origine da una cupola simile all'altra che si vede all'incrocio del transetto del Duomo della stessa città. Il tipo di chiesa creato nel S. Nicola venne ripetuto con accenti di maggiore e minore originalità in altri edifici pugliesi : a Bitonto, a Trani, e a Ruvo nei rispettivi Duomi. Monumento esemplare dell'architettura romanica in Capitanata è invece il duomo di Troia pur esso iniziato nel sec. XI, come la tomba di Boemondo a Canosa, con chiari riflessi di modelli dell'Asia Minore. Essi appaiono anche nel S. Leonardo e nella S. Maria di Sipanto, nella cattedrale di Monte S. Angelo e in quella di Foggia.

Ma oltre queste forme ebbero fortuna in P. anche altre di schietta impronta bizantina. Appaiono in costruzioni a cupola come la cattedrale di Venosa, il S. Andrea e il S. Francesco di Trani, il S. Pietro di Otranto, la S. Margherita di Bisceglie, la cattedrale di Molfetta e il S. Benedetto di Brindisi. Interessantissima la cosiddetta *tomba di Rotari* nel Gargàno, sormontata da una altissima cupola e con ricordi di forme derivate da influssi nordici e orientali ma soprattutto arabi sia nella struttura che nelle decorazioni. Durante l'età romanica la P. fu un centro vitalissimo di attività sculturale, di somma importanza per gli influssi che più tardi (nel sec. XIII), doveva esercitare su tutta Italia. Elementi bizantini, musulmani ed anche nordici affluiti nella regione nei secc. XI e XII vennero dapprima elaborati con nuovo vigore e carattere popolareggiante. Lo testimonia l'opera di Acetto che nel sec. XI scolpì il pergamo del duomo di Canosa, quella del suo contemporaneo Romoaldo che nello stesso Duomo scolpì la cattedra episcopale sostenuta da due elefanti. Nel 1088 fu anche lavorata la cattedra del S. Nicola di Bari ove elementi nordici (le esasperate cariatidi), classici (le transenne), musulmani (i fregi a sottosquadro), creano un insieme pieno di forza e di carattere.

Rilievi musulmani si ritrovano ancora in capitelli e portali nel Duomo e nel S. Nicola di Bari, nel duomo di Trani, nel S. Nicola di Lecce, nel portale di Ruvo, e nel pergamo del duomo di Bitonto opera del 1229 di un maestro Nicola. Ma già durante il sec. XII era sempre più frequente nelle decorazioni pugliesi l'apparire di immagini umane di una fattura che aveva caratteri sempre più vicini alle forme classiche. E mentre artisti pugliesi, quali Barisano da Trani, divenivano esperti nella fusione di grandi porte bronzee, secondo modi usati a Bisanzio, nello stesso portale del duomo di Troia, per altri aspetti da avvicinare a cose musulmane, apparivano forme classiche; così in quello del S. Nicola di Bari e nel suo meraviglioso finestrone. Ed ancora classiche forme serene appaiono nelle immagini di alcune mensole di Castel del Monte, di altre della cattedrale di Ruvo, nel portale di Anseramo da Trani, nel portale della chiesa del Rosario a Terlizzi e infine trionfano solenni, nel pergamo del duomo di Ravello, nella immagine di Sigilgaida Rufolo scolpita da Nicola di Bartolomeo da Foggia (1272). Sono le opere note nell'ambiente donde è uscito lo scultore che ha incamminato la plastica italiana su vie nuove : Nicola da P. detto anche Nicola Pisano (v.).

Allora, fra il sec. XII ed il XIII, in P. si costruirono e decorarono anche numerosi edifici di carattere civile e militare quali palazzi, castelli e fortificazioni; si citano i castelli di Bari, di Gioia del Colle e di Lucera e, splendido fra tutti, il Castel del Monte edificato da Federico II presso Andria, nelle cui decorazioni plastiche appaiono anche elementi di quel gusto gotico che in P. doveva penetrare solo più tardi quasi sempre attraverso l'attività di decoratori e costruttori campani.

La pittura dell'età romanica non ha lasciato in P. elementi sufficienti a tracciarne un profilo storico; quanto di quell'età v'appare, come la precedente pittura delle grotte basiliane, è versione dialettale o popolaresca di temi bizantini. Interessante tuttavia l'attività dei musaicisti che hanno eseguito il grande pavimento della cattedrale di Otranto e quello frammentario del duomo di Trani. In tutti e due gli elementi culturali che vi si incontrano sono quelli stessi della contemporanea scultura.

Durante il '300 anche nella pittura c'è ben poco di nuovo ove s'eccettuino gli elementi toscaneggianti derivati dal napoletano, che ricorrono qua e là in opere di minor conto e che hanno la loro massima espressione agli inizi del sec. XV nelle pitture che rivestono l'interno della chiesa di S. Caterina di Galatina. Allora cominciano anche ad arrivare in P. pitture dell'Italia settentrionale dei centri del versante adriatico. Così per la *Madonna* detta *della disfida* che è a Barletta nel Duomo, opera del modenese Paolo Serafini.

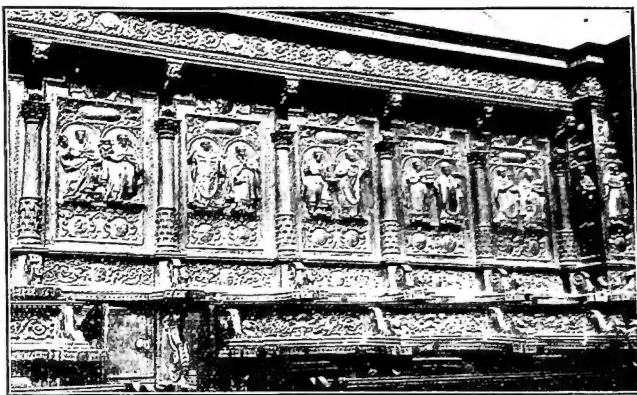
Ma durante il '400 e poi nel '500, quanto di buono s'ebbe di pittura in P. venne tutto da Venezia, e di impronta veneta è quel poco che fu fatto dai mestieranti locali. Il Gentile Bellini della cattedrale di Monopoli, il Giovanni Bellini del municipio della stessa città, i Bartolomeo Vivarini della cattedrale di Modugno, del Museo e del S. Nicola di Bari, il Palma il Vecchio nella cattedrale di Monopoli, come il tizianesco *S. Francesco di Paola* di Montrone, la *Madonna* di Paolo Veronese ed il *S. Rocco* del Tintoretto della cattedrale di Bari, ove è anche un Paris Bordone, mentre un altro quadro assegnato a quel pittore è nella S. Maria Nuova di Terlizzi, ove è anche un *Presepio* di Giovan Girolamo Savoldo, testimoniano quale vivo, intelligente interesse avessero allora i pugliesi per l'ottima pittura veneta.

Ma durante l'età barocca mentre nell'architettura – a Lecce, soprattutto, in fastosissimi motivi, che rivelano affinità con opere contemporanee di Sicilia e di Spagna – la P. ancora afferma una propria indipendenza ed una propria forza creatrice e nella plastica l'attività dei maestri locali si esaurisce appunto nelle decorazioni plastiche delle architetture, per la pittura i pugliesi riconoscono il centro più vivo dei loro interessi in Napoli. Così mentre operano in P. un Ferroglio, un Luca Giordano, un Bonito, a Napoli fanno fortuna nei campi dell'arte Carlo Rosa di Bitonto, i Fracanzano di Barletta e soprattutto Corrado Giaquinto di Molfetta. E ancora durante l'800 i legami con il maggior centro artistico dell'Italia meridionale si mantengono vivi non solo per le poche e mediocri fabbriche erette in P. da architetti partenopei quali l'Alvino, ma perché i migliori pugliesi si recano a Napoli a far pratica e quindi partecipano alla vita artistica napoletana. Così Antonio Bortone, scultore leccese (1844-1932), così i pittori Saverio Altamura di Foggia (1826-97), Gioacchino Toma di Galatina (1838-91), Giuseppe de Nittis di Barletta (1846-84).

BIBL.: M. Salmi, in *Guida d'Italia del Touring Club Ital., Italia meridionale*, I, Milano 1926, pp. 117-27; P. Toesca, *Storia dell'arte ital.*, Torino 1927, passim; P. Ducati, *L'arte classica*, ivi 1927, passim; V. Verginelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XXVIII, pp. 511-14 (con bibl.); E. Lavagnino, *L'arte medioevale*, ivi 1936 e 1949, passim. Emilio Lavagnino

V. FOLKLORE. – Le tradizioni popolari della regione pugliese presentano un prevalente carattere marinaro. Permangono tuttora, specie nei piccoli porti, le vecchie usanze del lavoro e della vita dei pescatori.

Precise norme consuetudinarie regolano i rapporti tra il padrone della barca e la ciurma, così come la distribuzione del pescato, il compenso, il cibo. Tradizionali sono pure i modi della pesca con le *paranze* (coppie di barche) e le forme per la vendita del pesce, attraverso un banditore esperto chiamato *viatecare*. Un vivo sentimento religioso impronta di sé tutta la vita popolare marinara dei pugliesi. Così la formola per chiamare di notte le squadre dei marinari al loro turno di lavoro è « S. Nicola »; e immagini del Santo e della Vergine, o della S. Famiglia sono talvolta dipinte sulle fiancate delle barche. Numerose sono anche le processioni a mare : tra le più caratteristiche, quelle della Vergine dei Martiri a Molfetta (8 sett.), di S. Nicola a Bari (8 maggio) e di S. Teodoro a Brindisi (ag.) : l'immagine sacra, collocata sopra un altare affidato a una *paranza* pavesata a festa, viene condotta al largo per un paio di miglia con il seguito di centinaia di piccole imbarcazioni e rientra trionfante nel porto.

Espressioni caratteristiche del culto popolare sono i pellegrinaggi al santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano, alla basilica di S. Nicola di Bari, all'Incoronata presso Foggia, alla Madonna di Finisterre venerata a S. Maria di Leuca, estrema punta d'Italia, ecc. Nelle feste della Settimana Santa e di Natale sono frequenti le sopravvivenze del dramma sacro, sia nelle forme più elementari di processioni drammatiche con statue lignee,

(fot. Michele Ficarelli)

PUGLIA - Coro ligneo del Duomo (sec. XVII), proveniente dall'abbazia benedettina di S. Maria dei Miracoli, presso Andria - Bisceglie.

dette *misteri*, talora in numero cospicuo e con il seguito di personaggi in costume, sia negli aspetti più complessi di vere e proprie rappresentazioni sacre come, p. es., quelle delle campagne di Taranto per Natale (*La sonata dei pastori*) o per l'Epifania (*Il viaggio dei Re magi*). Anche la vita agricola offre nella P. interessanti aspetti folkloristici : tra le costruzioni rurali vanno ricordati i *trulli*, o *casedde*, che ad Alberobello e in altri piccoli centri della provincia ionica formano interi agglomerati urbani assai caratteristici con le loro cupolette dalle cime biancheggianti. La raccolta delle ulive è regolata da antiche consuetudini di lavoro, così come la mietitura nell'assolato Tavoliere : essa si chiude con un *cape canale*, lauta cena offerta al padrone del fondo; per la vendemmia risuonano particolari canti lirici. Originaria della P. è la *tarantella*, danza di corteggiamento eseguita da una o più coppie, al suono di nacchere : essa deriva il suo nome dalla città di Taranto, e non da quello di tarantola, ragno velenoso che spesso punge con grave pericolo della vita. Esiste, sì, anche la *danza dei tarantolati*, che si protrae talvolta per venti o trenta ore, ma essa ha scopo curativo ed è nettamente diversa dalla graziosa tarantella. Le forme d'arte paesana in P. raggiungono spesso notevoli valori espressivi : si ricordano le bisacce tessute nei telai casalinghi, i ricami e merletti con motivi caratteristici, quale, p. es., la girandola, le ceramiche rustiche di Grottaglie, di Ruvo e altri centri, le arche e i cassoni gustosamente intagliati. Copiosa è anche la messe di canti e leggende che spesso presentano una profonda elaborazione di ambientamento, anche se riflettono schemi, o temi, o modelli comuni ad altre regioni. - Vedi tavv. VI-VIII.

BIBL.: S. La Sorsa, *Il folklore nelle scuole di P.*, Milano 1926; id., *Usi, costumi e feste del popolo pugliese*, ivi 1930; id., *Tradiz. popolari pugliesi. Canti d'amore*, 3 voll., Bari 1932-37; id., *Fiabe e novelle del popolo pugliese*, 3 voll., ivi 1927-41; id., *La sapienza popolare nei proverbi pugliesi*, ivi 1923; M. Vocino-N. Zingarelli, *Apulia fidelis*, Milano s. a.; A. Nunziato, *Trad. nataliz. e pasquali del popolo tarantino*, Taranto 1936; M. Semeraro, *Vita rurale nella P. delle casedde*, Roma 1937; G. Tancredi, *Folklore garganico*, Monterotondo 1938; I. M. Malecore, *La poesia popolare nel Salento*, Catania 1940; E. Selvaggi, *Vocab. botanico martinese*, Putignano 1950. Paolo Toschi

PUJATI, GIUSEPPE MARIA. - Giansenista, n. a Polcenigo il 3 ag. 1733, m. a Venezia il 5 febbr. 1824. Entrato giovane fra i Somaschi, nel 1748 insegnò lettere nel Collegio dell'Ordine a Brescia e teologia al Collegio Clementino di Roma. Come seguace dell'agostinismo, prese parte alle discussioni teologiche del tempo. Per attendere allo studio della S. Scrittura, dei Padri e della Storia ecclesiastica nel quale era particolarmente versato si fece benedettino nel 1772 a Montecassino.

Lo richiamarono alla polemica gli amici, prima a Bergamo, poi all'Università di Padova, ove dal Senato ve-

(fot. Alinari)
PULCI, LUIGI - Ritratto. Particolare del *S. Pietro in cattedra e il miracolo del fanciullo risuscitato.* Affresco di Masaccio e Filippino Lippi - Firenze, cappella Brancacci al Carmine.

neto ebbe la cattedra di S. Scrittura. Costretto dagli avvenimenti politici a rifugiarsi nel monastero di Praglia, vi restò sino al 1810, poi stette col fratello Domenico. La sua fama è legata agli scritti contro le devozioni della *Via Crucis* e del S. Cuore: *Sei lettere ai compilatori del « Giornale letterario » di Venezia*, in *Raccolta di opuscoli interessanti la religione* (t. XII, Pistoia 1786); *Riflessioni sopra l'origine, la natura, e il fine della divozione al S. Cuore di Gesù* (Napoli 1780); *Lettera di un teologo ai signori estensori delle « Effemeridi letterarie di Roma » in difesa di una dissertazione sul ritorno degli Ebrei alla Chiesa* (s. l. 1778); *Esame di un articolo del signor de la Lande sopra i liberi muratori e di una nuova apologia sopra i medesimi* (Venezia 1787). Queste opere, eccetto una, riuscirono a sfuggire alla condanna, ma l'amicizia intima con i giansenisti (p. es., Clément, De Ricci, Tamburini, De Vecchi) e il favore dato alle idee proprie di quel movimento non lo salvano dall'accusa di eresia, anche se intese morire nella fede più dichiarata e vissuta.

BIBL.: E. Palandri, *La Via Crucis del P. e le sue ripercussioni polemiche*, Firenze 1928; A. Bernareggi, *Le polemiche circa la devozione del S. Cuore*, in *La scuola cattolica* (1920), p. 111 sgg.; A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari 1928, pp. 394-96; R. Mazzetti, *G. M. P. a Scipione De' Ricci*, in *Bull. stor. pistoiese*, 25 (1933), p. 137 sgg.; 86 (1934), p. 88 sgg., 108 sgg., 159 sgg.; G. Cigno, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale (sec. XVIII)*, Palermo 1938 passim; E. Dammig, *Il movimento giansen. a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Roma 1945, passim. Benvenuto Matteucci

PULATI, DIOCESI di. - È situata nell'interno dell'Albania settentr., suffraganea di Scutari. Dall'877 al 1032 fu sottoposta all'arcidiocesi di Dioclea. Quando questa fu distrutta, Antivari divenne la sede metropolitana (1032 o 1034), di cui fu suffraganea P. fino al 1887, passò sotto Scutari.

Dal 1340 al 1520, anzi, esistevano due diocesi di P. (Polata *maior* e *minor*). I vescovi di quest'altra portarono generalmente il titolo di *Episcopi Sobrienses*, dal villaggio di Sosi, sede dell'Ordinario. Con decreto dell'11 febbr. 1636 il vescovo di Sappa fu incaricato dell'amministrazione interinale della diocesi. In quel tempo i Francescani cominciarono il loro lavoro missionario, specialmente nei distretti di Gashi e di Krasniçe, passati all'islamismo sotto la persecuzione turca. Dato il piccolo numero dei cattolici P. il 9 maggio 1667 fu cambiata in vicario apostolico, elevata però il 16 sett. 1697 sotto il francescano Pietro Karagič di nuovo a diocesi.

La situazione presente sotto regime di persecuzione non permette di dare statistiche.

BIBL.: MC, 1950, p. 72; J. Marcovic, *Dukljanskobarska Metropolija*, Zagabria 1902, pp. 39-41. Nicola Kowalskj

PULCHERIA, santa. - È commemorata dai Martirologi greci e latini il 10 sett.

Figlia dell'imperatore Arcadio, n. il 19 genn. 399, consacrò a Dio la sua verginità inducendo a ciò anche le due sorelle; e pur vivendo nella corte, menò vita austera in preghiera ed opere di bene. Il 4 luglio 414, dopo la morte del padre, fu acclamata Augusta e reggente del piccolo fratello Teodosio II, assunto all'Impero, al quale diede in sposa Atenaide, da lei stessa convertita al cristianesimo, che prese il nome di Eudocia. Molto si adoperò nel costruire chiese, ospedali, ospizi per i pellegrini, monasteri e soprattutto per il buon andamento dei Concili di Efeso e di Calcedonia, meritandosi lusinghieri elogi da s. Leone Magno e da tutti gli storici antichi. In contrasto con il fratello imperatore, mal consigliato dai cortigiani, per qualche tempo fu costretta a vivere appartata; ma morto Teodosio (450) senza eredi, P. fu riconosciuta imperatrice. Si associò tosto il vecchio senatore Marciano che poco dopo sposò, dietro promessa di conservare la sua verginità. Epurò allora la corte dai malvagi consiglieri di Teodosio, cominciando da Crisafio, causa prima di tutte le cattive azioni del defunto Imperatore. M. il 10 sett. 453, lasciando tutti i suoi beni privati ai poveri; fu sepolta nella chiesa degli Apostoli.

BIBL.: Sozomeno, *Hist. eccl.*, IX, 1-3; Tillemont, XV, pp. 171-84; *Acta SS. Septembris*, III, Parigi 1868, pp. 503-40; *Synax. Constantinop.*, coll. 33 sg., 871 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 390. Agostino Amore

PULCI, LUIGI. - Poeta, n. in Firenze il 15 ag. 1432, m. a Padova nel nov. 1484. Presto entrò in personali rapporti di affettuosa clientela con i Medici e fu « observantissimo servitore » di Lorenzo, che gli affidò missioni in più parti d'Italia.

Fin dai giovani anni, il P. s'era fatto conoscere come buon poeta in volgare. Per esortazione di Lucrezia Tornabuoni, madre del Magnifico, si diede a comporre (dal 1453, pare, al '70) e a leggere alla corte di via Larga i canti del suo bizzarro poema cavalleresco in ottave, il *Morgante*, pubblicato in parte già nel 1480, edito due anni dopo in 23 canti, e detto poi « maggiore » (epiteto che gli editori oggi respingono) nell'edizione fiorentina rivista e accresciuta dall'autore, in 28 canti, del 1483 (ed. a cura di G. Fatini, Torino 1948). Poco prima delle sue nozze (1472) con una Albizzi il P. si pose alle dipendenze del capitano di ventura Roberto da Sanseverino e lo seguì quasi di continuo, per 12 anni, fino alla morte.

Il P. dové interpretare a un certo momento per il Medici una tendenza estrema di antiumanistica empietà, che mal si conciliava con i movimenti culturali così vivi nella Firenze degli ultimi decenni del secolo, quali l'umanesimo platonico-cristiano di Marsilio Ficino e il neoclassicismo latino e volgare di Angelo Poliziano. Con il Ficino il poeta scese ad una polemica che s'avvilì subito all'invettiva beffarda o scurrile; con il Poliziano serbò invece rapporti di amicizia e gratitudine. Ma è probabile che lo stesso Lorenzo provasse infine ombra di fastidio verso di lui o per il mutarsi del gioco politico, o anche per le lagnanze dei suoi amici fiorentini e della pia sua moglie Clarice. Donde il quasi esilio del P. e il suo sdegno verso l'ambiente umanistico fiorentino che lo respingeva.

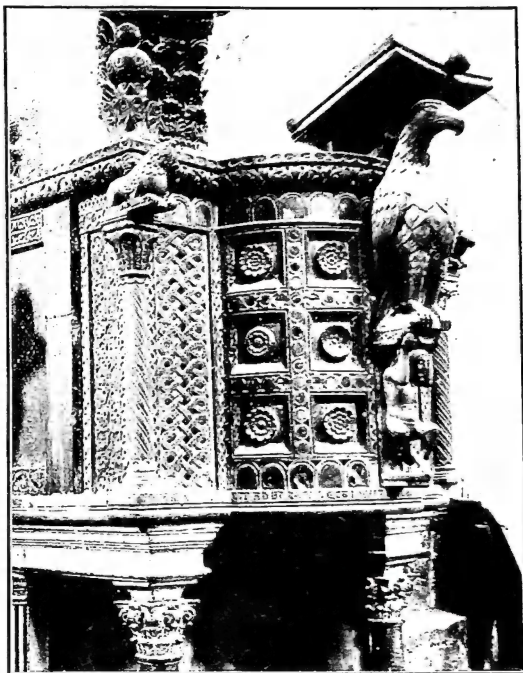
Quasi ignaro di latino e di classici, noncurante delle tradizioni poetiche trecentesche e legato indubbiamente, nel suo dispregio di problemi religiosi, aristotelico-tomistici o platonico-ficiniani, alla miscredenza di israeliti fiorentini, e all'averroismo scientifico e al naturalismo padovano, il poeta piegò il suo vivace estro al ridanciano rifacimento dei motivi cavallereschi che trovava rozzamente aggruppati o parodiati in cantàri anonimi (come quello, fiorentino, che il Rajna studiò, l'*Orlando*); e ne nacque il *Morgante*, che in un primo tempo l'autore intendeva forse intitolare *I fatti di Carlo Magno*. Gli ideali dei suoi eroi sono dissolti in un'atmosfera precipitosa e buffonesca: la religiosità, che alcuni pretesero veder conservata, sullo schema dei consueti cantàri, anche nelle invocazioni dei diversi canti, è in sostanza ambigua e irridente. Basti osservare del poema le meccaniche, canzonatorie conversioni alla fede, la manifesta incredulità che vi circola, l'indulgere alle interpretazioni razionalistiche o materialistiche che confusamente sembrano risentire dell'averroismo, teorizzato per esempio in quegli anni da Nicoletto Vernia allo Studio padovano; e poi la gratuità di certe gesta dei paladini, che sanno di marionettesco; e

le digressioni e considerazioni, alcune candide, altre bizzarramente eretiche, che pullulano nel poema come nei sonetti del P. La stessa mossa dantesca di parecchi canti è evidentemente parodistica. Confrontato con l'umanesimo gentile e cortigiano del Boiardo, o con la sorridente commedia umana a cui l'Ariosto innalzerà i suoi eroi, trovando l'accordo fra il romanzesco della cavalleria e la cultura squisita del suo tempo, il mondo poetico del P. apparirà ancor più rozzo e medievalescamente disarmonico, senza il distacco proprio del vero umorismo, come s'avverte, ad es., nell'insistenza con cui fra lo straordinario e lo smisurato vi ammicca il grottesco anche nelle scene ove il patetico è tradizionale (v. la breve e buffa resurrezione di Orlando alla venuta di Carlo); e così, anche nel tono burlesco che s'ingegna di intrecciarsi al meraviglioso e al romanzesco, è assai problematico, se non impossibile, trovare, come invece sperava il Foscolo, « un effetto tragico, anzi un sentimento religioso che lo riveste d'una tal quale dignità ».

Tutta la trama del poema si svolge su modi familiari e popolareschi, con maggior ricchezza ed originalità del suo modello *Orlando*. La perfidia di Gano, la bontà e credulità di Carlo, l'audacia generosa dei paladini Orlando e Rinaldo, la rozzezza ingenua del grosso Morgante, la beffarda empietà di Margutte, le sottigliezze teologiche del demonio Astarotte e gli incanti del mago Malagigi offrono al poeta motivo di innumerevoli episodi e complicazioni, in un linguaggio volutamente scanzonato e talvolta becero, e in un'ottava che, sia per seguire la tradizione popolare, sia per adeguarsi all'intenzione parodistica, rifugge da ogni armonia classica, e con le atassie e il ritmo precipitoso sottolinea il tono buffo, la precarietà di situazioni psicologiche e la provvisorietà della tecnica. Ma pur nelle sue insufficienze, il poema del P. rimane singolarissimo documento di fantasia non mediocre, e ha un suo posto ben preciso in quella storia dell'elaborazione e dello scadimento dei miti cavallereschi in chiave parodistica o satirica, che è punteggiata, ad es., dal Margutte del P., dal Cingar del Folengo e dal Panurgo del Rabelais. E di certe figure pulciane più riuscite e originali, come il sillogizzante Astarotte, non va dimenticato, pur nel mutarsi dei toni poetici e degli atteggiamenti spirituali, l'influsso sulla poesia romanzesca ed epica del Cinque e del Seicento, dall'Ariosto al Tasso e al Milton.

Alla vena popolare si richiama pure il poemetto in ottave, freddo e duro, *La Giostra*, che il P. compose per le nozze del Magnifico (1469); ben altro saprà fare il Poliziano cantando un simile torneo pochi anni dopo. In gara con la *Nencia* di Lorenzo il P. compose la *Beca di Dicomano*, di struttura bucolica in chiave burlesca, come a beffa di idilli e delicatezze del mondo pastorale; e riversò il suo gusto di rapida descrizione in varie lettere argute, il suo umore fra lo scontroso e l'irritante in *Frottole* e in *Sonetti*, spesso gustosi o amari nell'invettiva, come quelli, maligni e sarcastici, scambiati con Matteo Franco. In base a ricerche scaltrite su indizi non convincenti, si suppone da molti che il P. abbia anche messo mano a due opere che la tradizione e le stampe attribuiscono concordemente al fratello Luca (1431-70): le ottave del poemetto mitologico *Driadeo d'Amore* (1465) e quelle del poema giocoso *Ciriffo Calvaneo*: quest'ultimo sarebbe stato proseguito da Luigi dal secondo al quinto canto (un altro fratello, Bernardo [1438-88], è autore della sacra rappresentazione *Barlaam e Josafat* e di poesie religiose, quasi tutte inedite). Di scarso valore, anche autobiografico, è *La Confessione*, un capitolo in terza rima che si ricollega a quanto il poeta dice a giustificazione di sé e della sua fede in chiusa del *Morgante*, e non bastò certo a scrollare di dosso al bizzarro poeta la fama, che ebbe ai suoi tempi, di miscredente, e che lo fece escludere dalla sepoltura ecclesiastica.

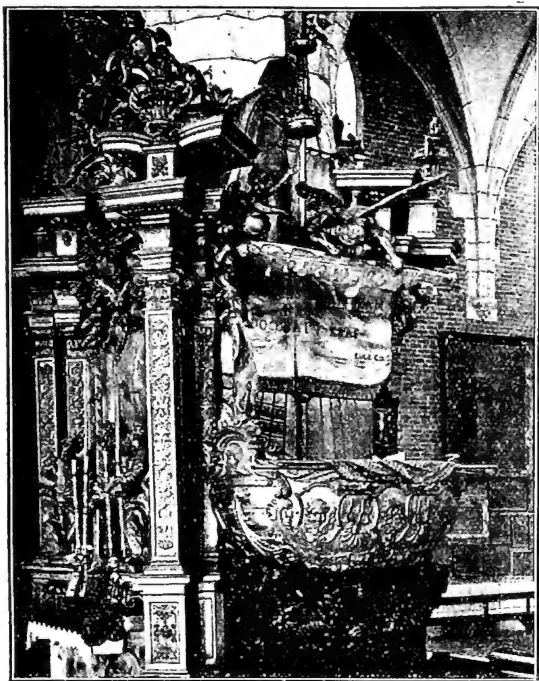
BIBL.: V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milano 1933, pp. 353 sgg., 419 sgg. e note bibliogr., pp. 401-402 e 467-68, integrate dalle pp. XVI-XVII del *Supplem. bibliograf.* (1932-49) di A. Vallone, Milano 1949; G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, II, Bologna 1952, p. 330. Giulio Vallese

PULITI, ALESSANDRO. - Scolopio, n. a Firenze il 10 luglio 1679, m. ivi il 25 luglio 1752. Colto in latino e greco, insegnò per lungo tempo filosofia e teologia in Firenze e in Genova.

(fot. Ist. Arti Grafiche. Bergamo)
PULPITO - P. della cattedrale di Bitonto (1229).

Le sue opere lo rivelano un grande erudito, sebbene, a giudizio di taluni, pecchi di troppa diffusione e minuziosità. Una delle opere che gli diede più fama, quale insigne grecista, furono i *Commentaria in Homeri Iliadem*, di Eustazio (tre grossi voll., in-fol., Firenze 1730, 1732, 1735; vol. IV ancora inedito). Nel 1733 venne nominato professore di lingua greca nella Università di Pisa, passando più tardi, con la morte di B. Averani, a quella di eloquenza e di belle lettere. Le sue orazioni latine a stampa, pronunciate « pro instauratione studiorum », sono notevolissime. Fu molto caro a papa Benedetto XIV, dal quale ebbe incoraggiamenti per la pubblicazione dei suoi commenti al *Martirologio romano*, opera vasta ed erudita, della quale però uscì, purtroppo, solo il primo volume (*Martyrol. Romanum commentariis illustratum*, Firenze, in-fol.). Alcune delle sue opere vennero raccolte dopo la morte e pubblicate nel 1774.

BIBL.: G. Lami, *Novelle fiorentine*, Firenze 1752; A. Vannucci, in *Biografie degli italiani illustri edite dal Tipaldo*, IV, Venezia 1837, pp. 301-304; *Bollettino bibliografico scolopico*, edito per cura di L. Picanyol, Roma 1935, pp. 18-22. Leodegario Picanyol

PULPITO. - I. ARCHEOLOGIA. - Il p., detto pure *tribunal*, *pyrgus*, *analogius*, venne ben presto introdotto negli edifici di culto, sul tipo della tribuna oratoria negli edifici civili romani e nel foro, donde anche la sua denominazione di *tribunal*.

Le due denominazioni *pulpitum* e *tribunal* si incontrano per la prima volta in s. Cipriano. Egli scrive d'avere promosso lettore il giovane Aurelio « perché dopo le sublimi parole che hanno dato a Cristo una testimonianza fedele, conviene al confessore leggere il Vangelo di Cristo e salire sul p., dopo il palco, dopo essere stato esposto (a Roma) in vista alla moltitudine dei pagani è giusto che egli qui lo sia agli sguardi dei fratelli; là (a Roma) egli ha stupito il popolo che lo circondava, qui egli sarà ascoltato con gioia dall'adunanza dei fratelli » (*Ep.*, 33, 2, 1: PL 4, 328). Lo stesso Santo promosse lettore il confessore Celerino

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
PULPITO - P. della chiesa dei Canonici Regolari di S. Agostino (sec. XVIII) - Cracovia.

che anche egli aveva stupito con la testimonianza della sua fede lo stesso persecutore, perché nessuno più di lui « meritava di essere fatto salire sul p., cioè sul « tribunal » della chiesa » (*Ep.*, 34, 4 : PL 4, 332). In quello eretto nella cattedrale di Ravenna dal vescovo Agnello (553-68) il p. è detto *pyrgus* (dal greco πύργος) quasi fosse una torre (« Servus XPI Agnellus episc. hunc pyrgum fecit »).

Il p. fu in genere situato nella nave centrale ed ebbe una o due scale di accesso. Fu sempre uno solo nelle antiche basiliche, come attestano quello di Salonicco, istoriato, e quello di Tebe (G. De Jerphanion, *L'ambon de Salonique, l'arc de Galère et l'ambon de Thèbes*, in *Atti della Pont. Accad. rom. di arch.*, 3ª serie, *Memorie*, 3 [1932], pp. 107-32). Di quello di S. Sofia a Costantinopoli si conservano frammenti nel Museo Ottomano. A Roma in S. Pietro in Vaticano era quello posto dal papa Pelagio I (556-61), ricordato nel *Lib. Pont.* I, p. 203, e con l'iscrizione : « Scandite cantantes Domino Dominumque legentes ex alto populis verba superna sonent » (G. B. De Rossi, *Inscr. chr.*, II, 1, Roma 1888, p. 78), e uno nella basilica cimiteriale di S. Alessandro; in Ravenna, oltre quello della Cattedrale, vi sono p. in S. Apollinare Nuovo e ai SS. Giovanni e Paolo; inoltre quello di Gregorio IV in Castel S. Elia; di S. Ambrogio in Milano; della cattedrale di Canosa e del santuario del Gargàno, tutti del sec. XI, e il più tardo in S. Marco a Venezia. Gregorio di Tours ricorda quello della basilica di S. Cipriano che egli chiama *analogius* e *pulpitus*; era marmoreo, tutto scolpito, vi si accedeva per quattro gradini ed era circondato da cancelli (*De gloria martyrum*, I, 94). In Costantinopoli vi è il p. di S. Sofia. Per la Siria v. J. Lassus e G. Tchalenko, *Ambons syriens*, in *Cahiers archéologiques*, V (1951), pp. 75-95. È noto pure quello di S. Maria Antiqua con l'iscrizione di Giovanni VII (705-707) in greco e in latino. Nella Svizzera i p. nelle chiese di St. Maurice, di Romainmôtier e di Baulmes (M. Besson, *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, Losanna 1909, p. 22, fig. 4 e tav. 4; p. 19, fig. 2; id., *Antiquités du Valais*, Friburgo 1910, pp. 65-68, tavv. 30-31).

Solo in epoca più tarda nelle basiliche vennero posti due amboni per la lettura del Vangelo e dell'Epistola.

Enrico Josi

II. ARTE. – I p. cosmateschi romani (v. COSMATI) sono anch'essi con basamento pieno ed appartengono a due tipi diversi; uno con loggia quadrata e scala unica, l'altro con scala doppia e loggia lievemente sporgente, curva, poligonale. La decorazione in porfido, serpentino e musaici ornamentali conferisce a tali opere un carattere particolare; appartengono tutti ai secc. XII-XIII; fra i più importanti sono da ricordare i p. di S. Lorenzo fuori le Mura, di S. Clemente, di S. Maria in Aracoeli. Inseriti nella *schola cantorum* (v.) essi hanno forma diversa secondo la funzione alla quale erano destinati. I p. dell'Italia meridionale dell'età romanica sono generalmente del tipo a cassa quadrangolare sostenuta da colonne. Ricchissimi di colore quelli di Salerno, Cava dei Tirreni, ecc., ai quali le incrostazioni musive prevalenti nello spazio da decorare conferiscono un carattere diverso dai p. romani; sottilmente misurato nella policroma ricchezza dei marmi è quello della Cappella Palatina di Palermo. Negli esemplari pugliesi, da Canosa a Troia, prevale l'ornamento scolpito. Ad uno scultore pugliese, Nicola da Foggia, deve essere assegnato il p. del duomo vecchio di Ravello caratterizzato dalla scala chiusa tra pareti marmoree policrome.

Un gruppo a parte, per il rigoglio della decorazione plastica, formano i p. romanici dell'Abruzzo tra i quali si ricordano quello di S. Maria in Valle Porclaneta presso Rosciolo, di Roggero e Nicodemo scultori (1150), quello di S. Maria del Lago a Moscufo, dello stesso Nicodemo (1159), di S. Pelino di Pentima e di S. Clemente a Casauria della seconda metà del sec. XII.

In Toscana allora cominciano a prevalere anche nei p. forti decorazioni plastiche sulle fronti di casse marmoree sorrette da colonne isolate o addossate alle pareti o appoggiate alle transenne del presbiterio. Si ricordano quelli della collegiata di Barga (sec. XIII), del S. Giovanni Maggiore presso Borgo S. Lorenzo (sec. XII), di S. Miniato al Monte (sec. XIII) ed infine quelli di Nicola Pisano (v.), del battistero di Pisa (1260) e del duomo di Siena (1265-69), e del figlio di lui Giovanni (v.) per la chiesa di S. Jacopo a Pistoia e per il duomo di Pisa. In questi ultimi cominciano a prevalere i riflessi del gusto gotico, sebbene nelle altre regioni d'Europa gli esempi più caratteristici e belli riflettenti un tale gusto risalgano solo al sec. XV. Così in quello bellissimo della cattedrale di Strasburgo, tutto fitto di intagli, trafori e statue. Come i p. francesi sono molti anche della Germania, della Spagna e del Portogallo.

Allora il Rinascimento italiano aveva svolto per suo conto il tema del p. mantenendo estremamente semplice lo sviluppo della parte architettonica che serve ad inquadrare rilievi e nicchie con statue riecheggiandone talvolta le forme antiche nelle strutture isolate o a ridosso di pareti sorrette da pilastri o colonne (cattedrale di Cremona, opera di Geremia da Cremona; S. Lorenzo a Firenze, opera di Donatello), mentre si diffondeva sempre più il tipo a poggiuolo o a nido a ridosso di colonne o pilastri.

Caratteristici in questo senso sono il p. della cattedrale di Prato, opera di Donatello e Michelozzo, e quello in S. Maria Novella a Firenze, disegnato dal Brunelleschi ed eseguito da Andrea di Lazzaro Cavalcanti. Ed è appunto un tale tipo che s'appoggia in genere con ornatissime mensole ai pilastri o alle pareti delle chiese quello che maggiormente si diffonde durante i secc. XVI, XVII e XVIII ed è quasi sempre in legno ma spesso anche con decorazioni policrome e stucchi. Esempi notevoli del periodo della Riforma cattolica si hanno nella collegiata di Manduria, nella chiesa di S. Maria a Mosso, nella chiesa dei SS. Martiri di Torino ecc. mentre nel '600 è notevole il p. costruito da B. Cavalieri e G. Neri per la parocchiale di Chioggia o quello di Asso presso Como, tutto in noce, sorretto da massicce cariatidi.

Durante il '700, allorché la decorazione si fa più teatrale e fastosa e talvolta inclina alle smancerie del rococò, gli esempi più caratteristici di un tale gusto occorre cercarli riflessi nei p. di Germania e d'Austria. Quasi sempre di stucco dipinto o con intarsi policromi, sono sorretti da

gruppi e figure ed hanno tettoie e baldacchini con alti fastigi ove angeli in volo e simboli religiosi appaiono tra cumuli di nubi e raggiere. I p. della chiesa di Ottobeuren (1760) o quello della Marienkirche di Berlino, opera di Andrea Schluter, ne sono esempi caratteristici.

Nell'800 si tornò in genere alle forme rinascimentali ma con grande semplicità di decorazioni, mentre in epoca moderna il gusto per certo razionalismo architettonico sembra talvolta volersi accordare con le esigenze determinate dalle leggi dell'acustica.

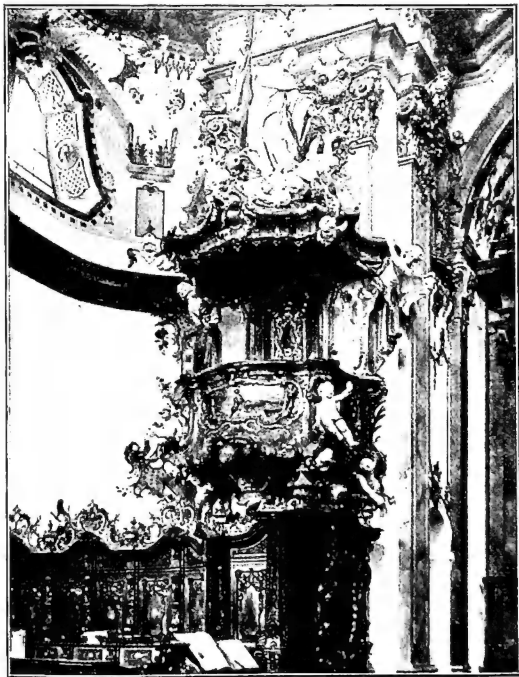
Da ricordare a tale proposito il p. della chiesa di S. Ignazio a Roma. Altri caratteristici p. della nostra età sono in altre chiese romane: in S. Paolo quello ligneo di A. Foschini, nella chiesa di Cristo Re quello marmoreo di M. Piacentini e infine gli altri della chiesa di S. Maria Mediatrice, disegnati dall'architetto G. Muzio.

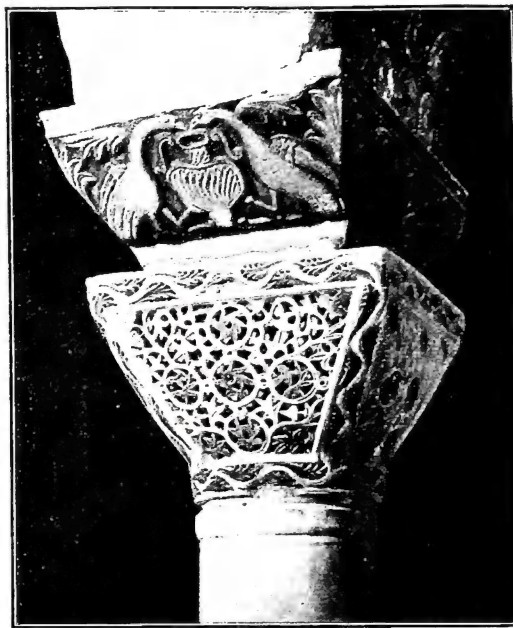
BIBL.: C. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Parigi 1925; P. Toesca, *Storia dell'arte ital.*, Torino 1927; G. Mazzanti, *P. di Gregorio IV ricostruito con frammenti esistenti nella Basilica di Castel S. Elia*, in *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 2 (1896), p. 34 e sgg.; L. Bartoli, *L'arte nella Casa di Dio*, Torino [1950], pp. 181-88.

Guglielmo Matthiae - Emilio Lavagnino

III. LITURGIA. – Come si è detto, il p. nel presbiterio fu usato in origine per le letture sacre, nel medio evo se ne fecero due, l'uno per il Vangelo e per l'*Exultet*, l'altro per l'Epistola.

La forma attuale, detta anche *pergamo*, venne in uso dopo la metà del sec. XIII, col diffondersi degli Ordini dei Predicatori e dei Francescani e si sviluppò in seguito; fu posto in genere dal lato Vangelo nel centro della navata perché la voce del predicatore fosse più agevolmente udita, e perciò spesso con una specie di baldacchino per migliorare l'acustica; dalla parte verso l'altare o nella parete è il Crocifisso. In quelli mobili oltre la cattedra si dispone un inginocchiatoio. La parola p. in liturgia viene usata anche per leggio. - Vedi tav. IX.

BIBL.: L. Eisenhofer, *Handb. der kath. Liturgie*, I, Friburgo 1932, pp. 382-84; G. Destefani, *La S. Messa nella liturg. rom.*, Torino 1935, pp. 476-81; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, Milano 1950, pp. 387-91. Pietro Siffrin

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

PULPITO - P. rococò della chiesa abbaziale cistercense di Wilhering (metà del sec. XVIII).

(fot. Alinari)

PULVINO - P. con pavoni affrontati (sec. VI) - Ravenna, chiesa di S. Vitale.

PULVINO.

PULVINO. - Il nome stesso (cuscino) indica la sua funzione; è un elemento marmoreo in genere posto sopra il capitello per sostenere il peso delle piattabande o degli archi sovrapposti.

Figura nelle terme Ostiensi di Costantino e appare in Roma in S. Costanza, nelle antiche basiliche, ad es., in S. Pancrazio nelle quattro colonne a fianco dell'altare maggiore; in S. Lorenzo fuori le mura sopra le colonne dell'ordine superiore della Basilica orientale o Pelagiana, dove sulla faccia esterna è incisa una croce bizantina; in S. Stefano sia al Celio che sulla Via Latina; a Napoli in S. Giorgio Maggiore; fiorisce e si sviluppa soprattutto nell'arte bizantina a Costantinopoli in S. Sofia; a Salonicco in S. Demetrio e a Ravenna in S. Vitale, i p. sono intagliati come un ricamo e ancora in S. Apollinare Nuovo e in S. Apoll. in Classe e in S. Giovanni Evangelista; nel duomo di Parenzo e in quello di Aquileia.

I p. della Basilica cristiana di Tigzirt contengono scolpito, ad es., Daniele tunicato tra i due leoni (P. Gavault, *Etude sur les ruines romaines de Tigzirt*, Parigi 1897, p. 37 e fig. 7, n. 10).

In Italia l'uso del p. terminò con l'architettura bizantina; l'architettura romanica adottò al medesimo scopo una larga pietra sovrapposta al capitello (battistero di Pisa), talora decorandola con foglie e altri motivi stilizzati (S. Flaviano di Montefiascone). Nei paesi d'oltralpe invece il p. si trova ancora nel sec. XI, specialmente in Gran Bretagna (chiesa di Wing, campanile di Barton-on-Huber) e in Germania (S. Giustino di Höchst a. M.). Generalmente si presenta con le faccie liscie, ma talora ebbe decorazioni a fogliami (S. Sofia di Costantinopoli).

BIBL.: G. T. Rivoira, *Le origini dell'architett. lombarda*, Roma 1901-1907, passim; P. Toesca, *Stor. dell'arte ital. Il medio evo*, Torino 1927, passim. Enrico Josi-Mario Zocca

PUMBĔDĪTĀ.

PUMBĔDĪTĀ. - Città in Babilonide, vicino all'Eufrate; per ca. otto secoli fu sede di una celebre accademia talmudica, fondata verso il 260 d. C.

Le persecuzioni degli Ebrei da parte dei Persiani nel sec. V portarono a una chiusura temporanea dell'istituto,

che poi fu riaperto, quindi di nuovo chiuso. Un periodo di vita tranquilla ebbero le scuole talmudiche babilonesi nel sec. VII, sotto il califfo ʿAlī. Allora i capi scuola assunsero il titolo di « gaoniti ». Per tre secoli coesistettero le due scuole di Sūrā e P.

L'accademia di Sūrā fu chiusa dopo la morte di Saʿadhjāh (948), mentre quella di P. durò ancora un secolo. Fra gli ultimi gaoniti di P. vanno annoverati Šĕrîrāh (968-98) e suo figlio Ḥaj (998-1038). Dopo la morte di quest'ultimo si chiuse anche l'accademia di P.

BIBL.: S. Funk, *Die Juden in Babylonien*, I-II, Berlino 1902-1908; J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien*, Francoforte 1929; S. Dubnow, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Berlino 1926, III, v. indice. Eugenio Zolli

PUNIZIONE e PREMIO. - Punizione è il castigo o la penalità inflitta per la violazione di un dovere. Premio è il riconoscimento di un servizio prestato o di un dovere compiuto.

L'una e l'altro, studiati sotto l'aspetto del loro valore educativo, presentano alcuni caratteri convergenti ad un'intima armonia. *a*) Rispondono, infatti, ad una esigenza della stessa natura umana, la quale sente vivo il bisogno di vedere i concetti di bene e di male, di legge e di arbitrio, di virtù e di vizio, di giustizia e di ingiustizia trasportati efficacemente sul terreno pratico mediante la sanzione positiva o negativa che li accompagna e li rappresenta. Se diamo ad una persona ciò che le piace, la si porta facilmente a fare il nostro volere; se le minacciamo ciò che le dispiace, le incutiamo paura e più facilmente essa rinuncerà a quello che pur vorrebbe fare, ma con suo discapito. *b*) Però il castigo e il premio non devono significare una semplice sensazione piacevole o spiacevole, come si trattasse di una multa o di una paga, perché altrimenti il castigo starebbe al male e il premio al bene, come una pura aggiunta, una successione cronologica, e la persona non vi vedrebbe tanto l'effetto della sua condotta e della sua azione, quanto l'effetto di una volontà estranea, che si vuole imporre. Perché castigo e premio rivestano il loro vero valore educativo, devono essere come l'espressione esterna dello stato interiore del nostro spirito quando si fa il male o si compie il bene : il castigo diventa simbolo della nostra diminuzione o impoverimento interiore; il premio simbolo del nostro interiore arricchimento. In questo modo castigo e premio orientano a scoprire i valori dello spirito, mettono in vista il disonore e la dignità della coscienza e avviano alla consapevolezza della propria felicità interna, sgorgante dal bene, con il consenso di onore e di compiacenza tributato da altri al di fuori di noi, e viceversa alla consapevolezza della propria diminuzione o viltà interna, che erompe dal male, con la disapprovazione e l'ostilità incontrata al di fuori di noi. *c*) Il premio è stimolo al bene e al proprio perfezionamento (quante volte una semplice parola di comprensione o di lode rasserena la monotonia della giornata e spinge al lavoro con una maggiore diligenza e interiorità!); il castigo è una remora, un ritegno, un richiamo (quante volte un semplice sguardo severo del babbo o una lacrima furtiva colta sul ciglio della mamma hanno raddrizzato per la vita una deviazione!); castigo e premio sono mezzi assai validi a risvegliare energie latenti e a trasformare tutta un'esistenza. *d*) Il premio, infine, è una specie di glorificazione, che viene dall'esterno ad aggiungersi alla nostra interna soddisfazione e a rilevare lo sforzo compiuto; il castigo è un'espiazione, e una purificazione, una privazione del lecito per aver toccato prima l'illecito.

Questi quattro caratteri fondamentali devono governare armonicamente il fatto educativo, nel suo complesso; sarà poi proprio della prudenza dell'educatore, studiando il carattere dell'educando, di ripartire in pratica premi e castighi secondo una certa graduatoria, puntando ora su di un motivo e ora sopra un altro.

I. IL CASTIGO. – 1. *Perchè punire.* – Il castigo è una esigenza della giustizia, la quale vuole che al male tocchi la sua pena e che l'educando stesso riconosca di meritarla, se trasgredisce il suo dovere; è quindi un mezzo, che serve a correggere, emendare, raddrizzare. Sarà quindi cosa buona in sé, quando sia inflitto secondo questo spirito e disponga ad esso; se sarà congegnato in modo da essere moralmente salutare, senza essere fisicamente dannoso; se l'educatore non si lascerà dominare da passioni di risentimento personale. Con ciò si ovvierà a diversi mali, abbastanza comuni nella educazione.

E prima di tutto al modo sentimentale, che sotto lo specioso pretesto di una malintesa delicatezza fa sì che molti educatori si dimostrino in realtà altrettanti schiavi dell'amore ai propri comodi e della propria inerzia. Il non castigare mai o quasi mai non è sempre segno di mitezza, ma solo un comodo lasciare andare le cose per il loro verso, per non prendersi fastidi o evitare contrasti; l'educazione, che vuol essere tutta latte e miele e si contenta con dire : « questa sia l'ultima volta » o « alla prima nuova mancanza ti punirò davvero », dà a divedere che non si comprendono le proprie responsabilità, né la natura umana. In secondo luogo, molti pensano di essere buoni educatori soltanto se sanno punire. Ma la p. è una medicina e di sole medicine non si vive. Quindi non si tratta tanto del castigo come fatto bruto, ma piuttosto di saper castigare come fatto di anima intelligente e riflessiva. Può inoltre accadere che si castighi non per difetto, ma con difetto. Infatti, come si può castigare virtuosamente per dovere, così si può anche non castigare per virtù. Però in questo caso il non castigare deve chiaramente apparire come un atto di cortesia, di perdono, di amore, che impegni il cuore dell'educando a farsi migliore, e non invece come un atto di debolezza da parte dell'educatore e di vittoria da parte del colpevole, che ha saputo insistere, intessere scuse, piagnucolare, servendosene come pretesto che si emenderebbe (non si dice spesso : « se domando perdono, evito il castigo » ?).

2. *Come punire.* – Le p. possono essere fisiche e morali; secondo che si infligge un castigo corporale o morale. I castighi fisici esagerati, che recano danno al corpo, non si devono usare, perchè non solo umiliano, ma irritano, e finiscono con mostrarsi inadeguati al fine dell'educazione; hanno troppo poca presa sull'uomo interiore, fondano tutta la loro forza sulla paura. Però alcuni castighi fisici non sono sempre e del tutto da riprovare : « Qui parcit virgae, odit filium suum » (*Prov.* 13, 24) e « Virga atque correptio tribuit sapientiam » (*Prov.* 29, 15) osserva la Scrittura. L'educando, infatti, ha molti incitamenti e impulsi di natura edonistica, fa molte cose solo per la sensazione piacevole che ne ricava, e molte ne evita o trascura per la sensazione di dolore o di sforzo, a cui dovrebbe andare incontro; è bene perciò fargli capire in modo pratico che, mancando al suo dovere, si espone alla perdita di un piacere sensibile, o ad una sensazione di disagio.

Tuttavia restano sempre da preferire i castighi morali : ammonizioni, rimprovero a parole o gesti, con lo sguardo, o il silenzio, ecc., perché in essi sta il germe vivo di un miglioramento individuale, cioè la vergogna, il rimorso, il disappunto ed il dispiacere del male fatto. Tanto più che il castigo va preso come punto di partenza e non di arrivo; deve servire per i primi anni, in cui nell'educando predomina la sensibilità e l'indolenza, per impedire che si contraggano abitudini pericolose, in attesa che si risveglino in esso l'intelligenza e la coscienza, i sentimenti di dignità, di stima, di altruismo, che apporteranno un valido soccorso; si dovrà, anzi cercare di risvegliarli al più presto e rafforzarli quanto più sarà possibile.

Alcune altre norme concorrono a fissare nei giusti limiti la p.: *a*) punire l'educando quando veramente se lo merita; altrimenti gli si susciterà in cuore una profonda avversione per l'educatore, la cui influenza perderà così ogni efficacia. *b*) Non punire in momenti di ira o di passione o di risentimento egoistico, perché questo non conduce ad alcun miglioramento (si dirà soltanto, p. es.: « oggi il maestro ha i nervi »; « qualcosa gli è andata a rovescio », ecc.). L'educando, invece, deve capire che l'educatore, se punisce, lo fa con rincrescimento, e per coscienza del proprio dovere e che chi lo costringe a severità è lui stesso. *c*) Il punire deve essere l'« ultima ratio », quando gli altri mezzi non si dimostrano sufficienti, altri-

menti ci si abitua al castigo e lo si prende con indifferenza e talora anche con una certa fierezza, in questo caso, assai nociva. *d*) La p. deve essere proporzionata alla colpa, cioè né troppo grave, né troppo leggera. Come la pena immeritata offende la coscienza dell'educando, così la p. sproporzionata gliela perverte, inducendolo a ritenere grave una mancanza leggera, o leggero un fallo grave. La gravità della mancanza si deve giudicare dall'età e dalla comprensione dell'educando e anche dall'esame di coscienza che l'educatore deve fare su se stesso per vedere se egli con i suoi metodi, la sua impulsività e il suo contegno non possa aver causato o almeno cooperato alla mancanza. *e*) È fuori del quadro dei valori pedagogici attivi anche la p. troppo umiliante o condita di invettive e sarcasmi o poggiata su difetti fisici o carenze ereditarie o familiari del colpevole; ciò da una parte inasprirebbe l'animo del punito e per l'altra esporrebbe questo al ludibrio dei compagni, con detrimento di quella educazione morale e di quella pietà, che è il più caro degli affetti umani. *f*) La p. deve essere imparziale e vanno messe a parte le predilezioni e le preferenze, tanto più se fondate nell'alto o basso stato familiare dell'educando, o sulla maggiore o minore potenza della sua famiglia, sui maggiori o minori favori possibili ad ottenere; questo provoca dispetti e invidie e talora anche ribellioni contro l'educatore. *g*) L'esecuzione della p. deve significare che la partita è chiusa. L'educatore, compiuto il castigo da parte dell'educando, deve evitare di serbargli rancore, di perseguitarlo con richiami continui al passato o con più accesi rimproveri; altrimenti questi ripeterà la frase solita: « Ce l'hanno con me! » ed ogni efficacia della p. va perduta e produce piuttosto un'ostinatezza perniciosa.

II. Il premio. – 1. *Perché premiare.* - Anche il premio è un'esigenza della giustizia e della stessa natura umana, le quali vogliono che come al male debba corrispondere una penalità, così al bene un premio. Il quale, nel campo della moralità, rappresenta e concretizza l'emblema della sanzione positiva: stimola, infatti, e aiuta le inclinazioni dell'educando, anzi di ogni persona, con eccitare l'emulazione, sostenere e rinfrancare lo sforzo contro la monotonia, le difficoltà e distrazioni della quotidiana occupazione, suscitare la speranza di un compenso lusinghiero per l'interesse che si ha alla stima e alla buona riputazione, preparare alla lotta e alla concorrenza, dispiegare e intensificare lo sfruttamento della proprie capacità, spingere a superare gli eventuali insuccessi senza lasciarsi attanagliare da paralizzanti scoraggiamenti e depressioni.

Contro i benefici effetti dei premi c'è chi insiste sul fatto che essi possono stimolare un senso di vanità, di egoismo, di autosufficienza, provocare una brama insaziata di apparire, di pubblicità, di onori, con i conseguenti quasi inevitabili sorprusi e inganni, pur di ottenere il primato, di assicurarsi il successo, di farsi largo anche passando sul corpo delle vittime. Ma questo quadro, pur ricco di evidenza psicologica e purtroppo confermato dall'esperienza, non è in contrasto, anzi è in perfetta armonia con i motivi che consigliano l'uso dei premi; d'altra parte fra i vari argomenti che formano oggetto della educazione totalitaria dell'individuo ci sono pure le norme che valgono a frenare quelle tendenze e quegli stimoli, che possono condurre a deviazioni, perciò anche la passione della vanità deve essere educata a rimanere nel giusto mezzo e a non sconfinare nel campo delle ingiustizie. L'abuso non deve pregiudicare o distruggere l'uso, e la vittoria deve apprendere che il merito migliore è di saperla portare con naturalezza e semplicità; senza gonfiature ridicole o esibizionismi antipatici.

Altri ancora definiscono ingiustificato il premio perché « si risolve in una falsificazione dei fini etici immanenti nell'attività spirituale e quindi in una vera e propria corruzione... Abituare i giovani a guardare fuori di se stessi a un fine, il cui raggiungimento non dipenda in tutto da loro... è sostituire nell'anima loro alla certezza del pregio attuale e indefettibile della vita il dubbio del premio, in vista dal quale può aver pregio la vita » (G. Gentile, *op. cit.* in bibl., pp. 56-57). Lasciando alla filosofia e teologia la soluzione della questione della morale interessata, a cui richiamano queste righe, si deve osservare: *a*) la dottrina cristiana non dà all'individuo questa auto-sufficienza, per cui si racchiuda in sé come nell'assoluto e guardi sé come l'assoluto, ma lo coordina a Dio, essere distinto da lui, trascendente e perfettissimo e quindi giusto, che perciò premia il bene e punisce il male « non arbitrariamente né capricciosamente, con un estrinsecismo puerile, sibbene legato come conseguenza dello stato spirituale, in cui, assecondando o paralizzando l'azione divina, il soggetto volontariamente si è posto e volontariamente formato... Il mettersi dell'uomo nell'ordine e nell'armonia voluta da Dio, non può né deve essere frustrato con mancanza finale di successo; ma avrà per conseguenza logica provvidenziale il suo premio, nel caso contrario la sua pena » (D. Bassi, *op. cit.* in bibl., p. 203).

b) L'educazione che non solo è teoria, ma anche prassi, non può prescindere dalle inclinazioni della natura umana. Ora l'interesse è una tendenza istintiva che, se può facilmente degenerare, può anche riuscire e di fatto riesce a opere di bene e di efficacia personale e sociale. La moralità non è isolabile, nel mirabile complesso umano, dalla varietà delle forze, dei motivi e dei toni, che giocano in esso. I motivi estrinseci all'atto umano, tra cui anche l'interesse-premio, possono e devono preparare la formazione della coscienza, dànno il modo di iniziare un movimento, che a poco a poco si potrà portare in direzioni sempre più nobili ed alte, che si possono chiamare interessi morali e spirituali; ma in fondo giocherà sempre il problema della felicità, che è, si voglia o no, il supremo interesse di ogni individuo.

2. *Come premiare.* – Perché il premio abbia tutto il valore educativo, che gli spetta, occorre adoperarlo secondo queste linee direttive: *a*) non si deve ritenere come fine del premio il puro riconoscimento del risultato conseguito; più che non il risultato conseguito si deve considerare l'energia adoperata e lo sforzo individuale della buona volontà. *b*) Né il premio ha come fine soltanto di ricompensare del bene fatto l'educando, ma piuttosto di mantenerlo nella via del bene, fortificarlo nel bene sempre più e sempre meglio. *c*) Rafforzare nell'educando la persuasione che il migliore dei premi, il più nobile e consolante, deve essere sempre l'approvazione e la contentezza della sua coscienza. *d*) Il premio non deve distribuirsi con troppa frequenza, perché allora si riceverà con indifferenza e perderà il suo mordente. *e*) Anche la lode, che sotto un certo aspetto rappresenta il premio più perfetto, deve usarsi parcamente, perfettamente dosata e proporzionata al merito che la produce, massime quando la si dà in presenza di altri. Una facilità eccessiva o un modo indiscriminato nell'uso della lode la svuota di tutta la sua efficacia, dà all'opera educativa un tono untuoso, dolciastro che può facilmente fermentare l'insincerità, l'ipocrisia, l'orgoglio. *f*) Soprattutto si deve badare che l'educando non consideri il premio come motivo principale dello sforzo da compiere per agire bene. Del premio si può godere come di un riconoscimento e di un sostegno per progredire nel proprio perfezionamento; ci si può per conseguenza aspirare: ma nello stesso tempo bisognerà temprare l'animo al dovere, e rafforzare la volontà, in modo da diportarsi bene, anche nel caso che il premio per qualsiasi motivo venisse a mancare. - *g*) Nei non premiati non devono sorgere sentimenti di invidia, ma di emulazione; tutti si deve sempre godere con sincerità e pienezza di cuore del trionfo degli altri; e considerare nel loro premio non tanto l'effetto, quanto la causa che l'ha prodotto; cioè l'applicazione, lo studio e lo sforzo. Così il premio diventerà oggetto di nobile emulazione e cesserà l'invidia demoralizzatrice e paralizzante.

Bibl.: R. Lambruschini, *Della educazione e della istruzione*, 1ª ed., Firenze 1849, pp. 110-238; H. Mosapp, *Strafe*, in *Lexik. der Pädagogik*, Friburgo in Br., IV (1915), coll. 1291-97; H. Bruck, *Belohnung*, *ibid.*, I (1913), coll. 414-17; A. Autin, *Autorité et discipline en matière d'éducation*, Parigi 1920; L. de Muetter, *Selfgovernment, discipline, education*, Bruxelles 1925; D. Bassi, *La saggezza nell'educazione*, Firenze 1928, pp. 125-241; A. Franchi, *Pedagogia*, ed. a cura di M. Cordovani, 2ª ed., Firenze 1941, pp. 244-48; G. Calò, *Educazione e scuola*, ivi 1942, pp. 117-132; G. Gentile, *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, II, 5ª ed., ivi 1942, pp. 27-58.

Celestino Testore

(da Le Vie d'Italia e del Mondo, ott. 1935, p. 1241)
PUNTA ARENAS, DIOCESI di - Veduta di P. A.

PUNO, DIOCESI di. - Città e diocesi nel dipartimento omonimo del Perù (America meridionale), suffraganea dell'arcidiocesi di Arequipa.

Ha una superficie di 67.703 kmq. con una popolazione di 800.000 ab. quasi tutti cattolici; 72 parrocchie servite da 30 sacerdoti diocesani e 18 regolari; 4 comunità religiose maschili e 5 femminili (*Ann. Pont.*, *1951*, p. 326).

La diocesi fu creata con bolla di Pio IX del 7 ott. 1861. Primo vescovo fu Mariano Chacon y Becerra, che rinunciò all'incarico e fu sostituito da Juan Ambrosio Huerta, nominato nel 1865.

BIBL.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XLVIII, pp. 560-63; J. Moreno-Lacalle, s. v. in *Cath. Enc.*, XII, pp. 569-70.
Enrico Josi

PUNTA ARENAS, DIOCESI di. - Città e diocesi del Cile, capitale della provincia di Magallanes, suffraganea dell'arcidiocesi di S.ma Concezione.

Ha un'estensione di 135 kmq. e una popolazione di 57.000 ab. dei quali 55.000 cattolici, ripartiti in 6 parrocchie. Il clero diocesano consta di 34 sacerdoti regolari; conta inoltre 1 seminario, 5 comunità religiose maschili e 7 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 331). La diocesi fu creata da Pio XII con la cost. apost. *Ut in amplissimo* del 27 genn. 1947, erigendo a diocesi il vicariato apostolico di Magellano ed elevando a cattedrale la chiesa del S.mo Cuore di Gesù e della B. Maria Vergine della Mercede.

BIBL.: AAS, 39 (1947), pp. 337-39; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XLVIII, pp. 568-69.
Enrico Josi

PUNTASECCA. - S'intende per p. quella incisione ottenuta dall'artista lavorando direttamente la lastra metallica con un bulino a punta conica o, qualora una particolare finezza di lavoro lo richieda, con una punta di diamante.

Il segno ottenuto non è nitido per la presenza delle *barbe* che ne sfumano i bordi e che dànno alla stampa una singolare morbidezza vellutata; d'altra parte la loro estrema fragilità limita notevolmente il numero di buone copie che si possono tirare da una lastra a meno che non si proceda all'acciaiatura della lastra stessa. Questa tecnica impiegata da sola o unita ad altre – specialmente l'acquaforte – è ancor oggi tra le più in uso.

BIBL.: C. A. Petrucci, *Incisione*, in *Enc. Ital.*, XVIII (1933); R. Bonfils, *Initiation à la gravure*, Parigi 1939, p. 36.
Maria Donati

PUNTATORI. - Sono così chiamati coloro che in ciascun Capitolo, cattedrale o collegiale, si devono eleggere, con il compito di segnare quei capitolari che non intervengono al coro quando è prescritto.

Ogni Capitolo ne nomina uno o più a norma dei rispettivi statuti. I nominati prestano il giuramento di compiere fedelmente l'incarico, o dinanzi al Capitolo o dinanzi al preside del Capitolo stesso. Il vescovo può nominare, per suo conto, un altro p. in aggiunta a quelli nominati dal Capitolo. Qualora i p. non fossero stati nominati, o comunque non fossero presenti in coro, il più anziano dei canonici presenti li supplisce (CIC, can. 395 § 4).

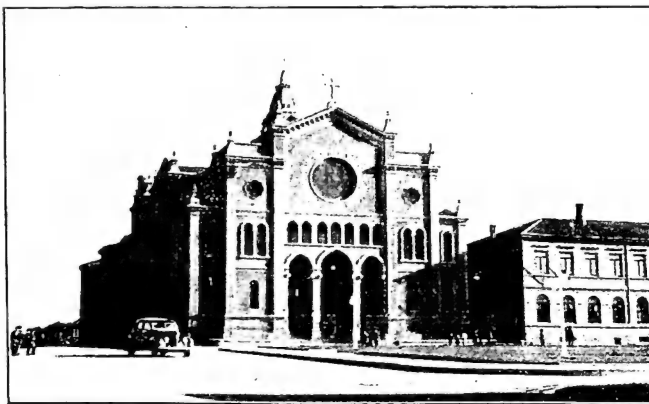
L'incarico dei p. non è perpetuo, anzi, per essere ufficio odioso, converrebbe che fossero designati per turno e per un tempo relativamente breve (sei mesi o un anno). Può essere p. qualsiasi chierico di quel determinato Capitolo; qualche autore sostiene che possa anche essere un chierico non capitolare; tuttavia non lo sarà mai il sacrestano o il canonico penitenziere. Si considerano assenti anche coloro che, pur materialmente presenti in coro, non prendono parte alle preghiere o al canto comune, o frequentemente se ne allontanano. I motivi delle temporanee assenze dal coro devono essere comunicate al p. il quale, a sua volta, li annota sul registro delle puntature. Questo registro fa fede in giudizio.

BIBL.: F. M. Cappello, *De fallentiis capitularibus*, in *Ius Pontificium*, 6 (1926), pp. 92-104; S. R., *Sulla puntatura corale*, in *Il Monitore ecclesiastico*, 44 (1932), pp. 107-15.
Michele Federici

PUPIENO (*M. Clodius Pupienus*), IMPERATORE ROMANO. - Della sua vita prima dell'elezione ad imperatore, si sa che fu pretore, console suffetto, console ordinario (236) e prefetto di Roma. Dopo la morte dei due Gordiani, fu eletto imperatore dal Senato insieme con Balbino (238).

Si accinse tosto a marciare contro Massimino, ed ucciso questi ad Aquileia (marzo 238), ritornò a Roma dove però, messosi in lotta con il socio, con lui fu ucciso dai pretoriani che avevano eletto Gordiano III (luglio 238). Durante il suo breve governo i cristiani non furono molestati; l'aborrimento che aveva suscitato la crudele politica di Massimino non consigliava di seguirne l'esempio.

BIBL.: E. Stein, *Clodius*, in Pauly-Wissowa, IV, 88-98; A. Calderini, *I Severi. La crisi dell'impero nel III sec.*, Bologna [1949], p. 135 sgg. e passim.
Agostino Amore

PURĀṆA. - I P., « antiche storie », sono opere enciclopediche, le quali, secondo una notizia tra-

(per cortesia della Segreteria del Capitolo Superiore, Torino)
PUNTA ARENAS, DIOCESI di - Chiesa di Maria Ausiliatrice e Collegio dei Salesiani a P. A.

mandata dai P. più importanti, dovrebbero trattare di questi cinque argomenti: 1) cosmogonia; 2) nuova creazione del mondo dopo la sua periodica distruzione; 3) genealogia degli dèi e dei profeti; 4) età cosmiche a ciascuna delle quali presiede un progenitore del genere umano; 5) storia delle antiche dinastie reali. Di fatto, soltanto pochi dei 18 P., i più antichi, rispondono a questo schema. Gli altri hanno un contenuto più ampio di quello compreso nelle cinque caratteristiche (*lakṣaṇa*), e, anche se accennano, in omaggio alla tradizione, a codesti temi obbligati, passano poi a trattare argomenti affatto diversi. Il Viṣṇu-P. è quello che rispecchia più fedelmente le 5 caratteristiche. Esalta la grandezza di Viṣṇu, proclamato Dio unico e supremo, col quale sono identificati anche Brahmā e Śiva.

I P. sono in versi con qualche tratto in prosa e contengono complessivamente ca. 400.000 strofe scritte in un sanscrito deteriore, non senza solecismi. A tutti è comune il carattere settario, avendo essi lo scopo di glorificare Viṣṇu e Śiva, con inni, miti e leggende (v. INDUISMO). Incerta è la cronologia dei P. che subirono in età diverse vari rifacimenti. Sono generalmente assegnati alla prima metà del sec. VI, ma il Mārkaṇḍeya-P., che prende nome dal vate omonimo, è più antico perché invece di rendere onore agli dèi dell'induismo (v.), celebra Indra e Brahmā e inneggia ad Agni (v.) e Sūrya, dei vedici. La « glorificazione della dea » (*devīmāhātmya*), cioè di Durgā, consorte di Śiva, che fa parte del Mārkaṇḍeya-P., è una seriore interpolazione. Il Vāyu-P., cosiddetto perché si suppone rivelato dal dio del vento, esalta la potenza di Śiva e porta perciò anche il titolo di Śiva- o Śaiva-P.; descrive la magnificenza della città di Śiva, il paradiso promesso a coloro che praticano lo Yoga facendo oggetto delle loro meditazioni cotesto dio. Il Bhāgavata-P. è il più largamente noto anche in Europa per l'eccellente traduzione francese di E. Burnouf, pubblicata a Parigi nel 1840. Posteriore al Viṣṇu-P., da cui dipende e con il quale spesso letteralmente concorda, lo supera in importanza essendo tuttora il testo sacro dei Bhāgavata i quali venerano Viṣṇu sotto il nome di Bhagavat, il Beato (v. INDUISMO). Questa voluminosa opera di ca. 80.000 strofe, contiene una ampia descrizione delle incarnazioni di Viṣṇu (20 invece delle consuete 10), specialmente di quella sotto forma di cinghiale.

Limitandosi a questo breve cenno sui maggiori P., non si può fare a meno di ricordare che appartengono a questa immensa letteratura anche 18 P. minori (*upapurāṇa*) che celebrano divinità di secondaria importanza, specialmente femminili. Pochi Upapurāṇa sono stati pubblicati, e tanto i P. maggiori quanto i minori, attendono ancora un'accurata elaborazione critica.

BIBL.: M. Winternitz, *Gesch. der indischen Litteratur*, I, Lipsia 1908, pp. 440-49, 450-83; E. Pargiter, *Purāṇas*, in *Enc. of. Rel. and Eth.*, X, pp. 447-55. Ferdinando Belloni Filippi

PURCELL, JOHN BAPTIST. - Prelato americano, n. a Mallow (contea di Cork, Irlanda) il 26 febbr. 1800, m. nel convento delle Orsoline, a Brown County (Ohio, U.S.A.), il 4 luglio 1883. Ordinato sacerdote a Parigi il 26 maggio 1826, ritornò in America, dov'era già da fanciullo emigrato, e il 13 ott. 1833 venne consacrato vescovo di Cincinnati.

La diocesi, che allora abbracciava tutto lo Stato dell'Ohio, contava una popolazione cattolica di ca. 30.000 anime; la sua visita pastorale del 1834 lo rese immediatamente edotto delle molteplici necessità. Incoraggiò la costruzione di chiese e fondò una « Seminary Fund Association »; chiamò in vita nel 1840 la « Società cattolica per la diffusione della Conoscenza » (*Catholic Society for the Diffusion of Knowledge*). Lo sviluppo urbanistico e demografico convinse il P. dell'impossibilità di provvedere con la debita cura all'amministrazione di un territorio così vasto e così popoloso e quindi dell'urgenza di staccare la parte settentrionale di esso dalla sua giurisdizione. Tale proposta incontrò anche il favore della S. Sede, che nell'apr. 1847 procedette all'erezione della diocesi di Cleveland nella parte settentrionale dello Stato dell'Ohio. Tre anni dopo Cincinnati fu promossa sede metropolitana, e il P. fu preconizzato arcivescovo nel Concistoro del 18 luglio 1850. Venuto a Roma per il Concilio Vaticano, fu tra i membri della minoranza antinfallibilista. Di questa sua posizione reca, tra l'altro, testimonianza la lettera, inviata insieme ad altri tre prelati americani, al presidente della Congregazione generale, lettera in cui minacciava di abbandonare *ipso facto* il Concilio nel caso in cui si fosse proceduto alla definizione dell'infallibilità pontificia per acclamazione. Gli ultimi anni della sua vita furono amareggiati dall'improvviso scoppio di uno scandalo finanziario, nel quale suo fratello ed egli stesso furono coinvolti. Durante la celebrazione del giubileo sacerdotale nel 1876 poteva guardare con orgoglio allo sviluppo della diocesi sotto il suo episcopato: quando era giunto a Cincinnati questa era una piccola città con qualche chiesa, ora aveva raggiunto una popolazione di quasi 300.000 ab., contava quaranta parrocchie ed infinite altre istituzioni religiose.

BIBL.: J. G. Shea, *History of the Catholic Church in the United States*, III, Nuova York 1890, pp. 619-29; IV, ivi 1892, pp. 170, 182, 541-54; T. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, II-III, Friburgo in Br. 1903-1906, passim; J. B. Murray, *P.*, in *Cath. Enc.*, XII, pp. 570-72 (con bibl.). Silvio Furlani

(fot. Enc. Catt.)

PUNTASECCA - *Pioggia a Venezia*. Incisione di T. Gnone - Roma, Calcogr. naz.

PURGATORIO. - Stato ultraterreno, duraturo fino all'ultimo giudizio, in cui le anime di coloro, che sono morti in Grazia, ma con imperfezioni o peccati veniali o pene temporali da scontare per i peccati gravi rimessi, espiano e si purificano prima di salire in paradiso.

SOMMARIO: I. Esistenza del p. - II. Le pene del p. - III. Le gioie del p. - IV. Iconografia.

I. ESISTENZA DEL P. – 1. *S. Scrittura*. – La Bibbia non parla esplicitamente del p., ma contiene testi che ne suggeriscono l'idea. Il concetto di una responsabilità personale, che divenne sempre più chiaro con il progresso della Rivelazione, congiunto con quello tanto diffuso nel Vecchio Testamento (cf. *Sap.* 10, 2; *Num.* 20, 12; *II Reg.* 13, 13-14) secondo cui, rimesso il peccato, rimane una pena temporale da scontare, è un importante presupposto della dottrina del p. Se a questa esplicita concezione del Vecchio Testamento si associa l'idea neotestamentaria di una personale partecipazione dei singoli alla propria salvezza, soprattutto nell'economia penitenziale, non

(fot. Gab. fot. naz.)

PURGATORIO - Il passaggio delle anime, sul ponte del p., secondo la visione del monaco cassinese Alberico. Particolare del *Giudizio Universale*, affresco di autore ignoto del sec. XIV - Loreto Aprutino, chiesa di S. Maria del Piano.

è difficile rilevare che, se qualche testo biblico insinua il fatto di un prolungamento ultraterreno di tale economia, il pensiero cristiano, guidato dalla Chiesa, poteva, in qualche momento del suo sviluppo, dedurre l'esistenza di quello stato intermedio tra inferno e paradiso, che da secoli è chiamato p.

Tale insinuazione appunto emerge da alcuni passi, tra cui quello di *II Mach.* 12, 43-46. All'indomani della vittoria su Gorgia, Giuda Maccabeo scoprì sotto gli abiti dei caduti sul campo oggetti idolatrici, provenienti dal saccheggio di Iamnia, e vide, in questa grave trasgressione della legge, la causa della morte dei soldati e pertanto « fatta una colletta, mandò 12 mila dramme d'argento a Gerusalemme, affinché fosse offerto un sacrificio in espiazione dei peccati di coloro che erano morti sul campo ». Egli fece questo, prima perché da uomo pio e religioso credeva nella risurrezione della carne (se infatti non avesse avuta sicura speranza nella futura risurrezione [connessa, nel pensiero giudaico, con la sopravvivenza dell'anima] dei caduti in battaglia, sarebbe stata cosa superflua o inutile pregare per i defunti), poi perché riteneva che a coloro, i quali erano deceduti piamente, era riservata un'ottima ricompensa. È dunque santa e proficua l'idea di pregare per i defunti, affinché siano liberati dai loro peccati. L'agiografo, nel testo originale, restringe la sua visuale al peccato dei caduti in battaglia, ma il principio stabilito è di portata universale. Questo testo, almeno indirettamente, afferma che ai morti *cum pietate*, anche se macchiati da qualche colpa, è concesso da Dio il perdono dei peccati per le preghiere dei superstiti (cf. P. E. O'Brien, *The scriptural proof for the existence of Purgatory from 2 Machabees 12, 43-46*, in *Sciences ecclés.*, 2 [1949], pp. 80-108; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it., Roma 1950, p. 318; e anche *E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 3ª ed., Stoccarda 1947, p. 191)

Tre passi del Nuovo Testamento, sebbene suscettibili di altra interpretazione, possono essere spiegati in armonia con la dottrina del *II Mach.*: 1) *Mt.* 5, 25-26: « Mettiti d'accordo presto con il tuo avversario, mentre sei con lui per la strada, affinché egli non ti consegni al giudice e questo al pubblico esecutore della giustizia (*minister*) onde tu venga tradotto in carcere: in verità ti dico che non uscirai finché non avrai pagato l'ultimo centesimo ». S. Cipriano (*Ep.* 55 *ad Antonianum*, n. 20: PL 3, 786) e i Padri Latini vi scorsero una chiara allusione al p.; gli esegeti moderni ritengono che non viene sollecitato il testo, se la metafora della prigione è interpretata per p.; 2) *Mt.* 12, 31-32: « e chi avrà parlato contro il Figliolo dell'uomo sarà perdonato, ma chi avrà parlato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né in questa, né nell'altra vita ». S. Agostino (*De Civitate Dei*, 21, 24: PL 41, 739), s. Gregorio Magno (*Dial.*, 4, 39: PL 77, 396) e s. Bernardo (*Sermo* 66 *in Cant.*, n. 11: PL 182, 1100) dall'ultimo inciso dedussero che per alcuni peccati, meno gravi della bestemmia contro lo Spirito Santo, è possibile ottenere la remissione anche nella vita futura; questa interpretazione non è da scartare, anche se alcuni moderni preferiscono vedere nella frase enfatica unicamente l'esclusione di qualunque perdono per il peccato contro lo Spirito Santo. 3) Particolarmente importante è la pericope di *I Cor.* 3, 10-17: « Altro fondamento nessuno può porre oltre quello che è stato posto, che è Gesù Cristo. E se uno innalza su questo fondamento usando oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno si renderà manifesta; infatti il giorno (del Signore) lo mostrerà, poiché nel fuoco si manifesta, e l'opera di ciascuno, qual'è, il fuoco la saggerà. Se l'opera, che qualcuno avrà innalzato sopra, resterà, egli ne avrà la ricompensa; ma se l'opera di uno brucerà, ne patirà danno, egli però sarà salvo, ma come attraverso il fuoco (αὐτὸς δὲ σωθήσεται, αὔτως δέ ὡς διὰ πυρός) ». S. Paolo parla dell'opera del ministero, con cui si costruisce la Chiesa; sul fondamento della predicazione apostolica, che ha per centro la dottrina di Cristo crocifisso, i predicatori devono edificare con materiale altrettanto prezioso. L'Apostolo, alludendo all'uso di adoperare oro, argento, pietre preziose per la costruzione dei templi e delle regge, applica questi nomi alle dottrine vere e proficue, mentre riserva i termini: legno, fieno, paglia alle dottrine false, frivole e mondane, inadatte all'edificazione spirituale dei fedeli. L'opera di ogni predicatore, sarà messa alla prova del fuoco (τὸ πῦρ, αὐτὸ δοκιμάσει, v. 13), nel giorno del Signore (ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει). S. Tommaso d'Aquino (*In I Cor.*, cap. 3, lect. 2) interpreta il fuoco nel senso più esteso, come il complesso dei giudizi e delle prove (fuoco metaforico), a cui Cristo sottopone l'opera di coloro che hanno lavorato nella sua Chiesa e pertanto ritiene che « il giorno del Signore » (ἡ ἡμέρα) siano tutti i momenti, in cui Dio manifesta il suo giudizio sull'opera dei costruttori del Regno (tribolazioni della vita presente, giudizio particolare, giudizio finale). In ognuno di questi momenti la Provvidenza mostra il valore delle opere: chi avrà costruito con materiale buono (oro, argento, pietre preziose), vedrà la consistenza del suo lavoro e ne avrà una ricompensa (ultraterrena), chi avrà edificato con materiale cattivo (legno, fieno, stoppia), constaterà la fragilità del proprio lavoro ed egli stesso ne subirà danno (ossia ne avrà un castigo), ma sarà salvo, non senza dolore e angoscia, come colui che fuggendo tra le fiamme ne prova spavento e ne riporta scottature (cf. F. Zorell, πῦρ, in *Lex. graecum N. T.*, Parigi 1931). In questa prospettiva è implicita l'idea del p., infatti le prove, a cui gli architetti del Regno saranno sottoposti, non possono ritenersi soltanto terrene (tutto il contesto riguarda principalmente la vita futura), né possono restringersi a quelle del giudizio finale, poiché allora si avranno soltanto eletti o dannati, mentre nel testo si parla di un patimento (un danno, ζημιωθήσεται) transeunte, che si concluderà con la salvezza definitiva di colui che ha fabbricato sul fondamento vero, ma con materiale di scarto. Il concetto di una prova ultraterrena, ma non eterna, corrisponde alla dottrina cattolica del p. Questa interpretazione è sostanzialmente comune a numerosi esegeti cattolici (A. B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Parigi 1934, pp. 59-61; 66-67; F. Prat, *La teologia di s. Paolo*, I, trad. it., Torino 1936, pp. 88-91; A. Beel, *Docetne s. Paulus dogma purgatorii in I Cor. 3, 11?*, in *Collat. Brugen.*, 37 [1937], pp. 77-103; V. Jacono, *Le ep. di s. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Roma 1951, pp. 284-86).

2. *Tradizione.* – Il pensiero cristiano, guidato dalla Chiesa, giunse alla formulazione esplicita della dottrina del p., muovendosi nella triplice direzione tracciata dalla Scrittura (suffragi, purificazione, espiazione). La linea « eucologica », che si aggancia al testo dei Maccabei, incise profondamente nella coscienza cristiana, onde l'Oriente e l'Occidente, dalle origini fino ad oggi, sono singolarmente concordi nell'affermare il valore delle preghiere, delle opere buone e soprattutto del sacrificio eucaristico per i fedeli defunti. Dagli accenni della *II Tim.* 1, 18, dal *Martyr. Polycarpi* (18, 2-3) e di Clemente Alessandrino (*Stromata*, VII, 13 : PG 9, 508) si giunge alle solenni testimonianze di Eusebio (*Vita Constantini*, 4, 71 : PG 20, 1115: preghiere in occasione della morte dell'Imperatore cristiano), s. Cirillo di Gerusalemme (*Catech. Myst.*, 5, 9 : PG 33, 1115 : spiegazione teologica del valore della Messa per i defunti), s. Giovanni Crisostomo (*In I Cor. hom.*, 41, 5 : PG 61, 361 : paragone con il sacrificio espiatorio di Giobbe; *In Acta hom.*, 21, 4 : PG 60, 170 : il *memento* per i morti è ritenuto di origine apostolica), s. Epifanio (*Haeres.*, 75, 8 : PG 42, 513 : si dichiara eretico Aerio perché primo negatore dell'efficacia dei suffragi per i defunti), s. Cirillo di Alessandria (*Adversus eos, qui audent dicere non esse offerendum pro iis, qui in fide obdormierunt, fragmenta* : PG 76, 1432).

Dalle brevi e suggestive invocazioni delle catacombe : *vivas in Christo*; *in refrigerio anima tua*; *Deus refrigeret spiritum tuum*; *vos precor, o fratres, orare huc quando venitis*; *rogo vos omnes, qui legitis, orate pro me peccatore* (cf. H. Leclerq, *Purgatoire*, in DACL, XIV, coll. 1978-81; id., *Défunts*, *ibid.*, IV, col. 427 sgg.; P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, Magonza 1900; S. Scaglia, *Novissimi nei monum. primitivi della Chiesa*, Roma 1923, pp. 9-19), in tutta la Chiesa latina si riscontrano le testimonianze più esplicite sulla prassi e sulla teoria dei suffragi : Tertulliano (*De corona*, 3 : PL 2, 79; *De monogamia*, 10 : PL 2, 942), s. Cipriano (*Ep.* 1, 2, ed. Hartel : CSEL, III, II, p. 466), s. Ambrogio (*De excessu fratris sui Satyri*, n. 1, 80 : PL 16, 1372; *De obitu Valentiniani*, n. 56, 78 : PL 16, 1146; *De obitu Theodosii*, n. 36, 37 : PL 16, 1460), s. Girolamo loda la pietà dell'amico Pammachio nel suffragare l'anima della consorte con opere buone (*Ep.*, 66, 5 : PL 22, 642). S. Agostino fissò in formole definitive la dottrina cristiana sui suffragi. Richiamandosi esplicitamente al testo dei Maccabei (*De cura gerenda pro mortuis*, 3 : PL 40, 593) e all'uso costante della Chiesa (*Sermo* 182, n. 2 : PL 38, 936) respinse l'errore di Aerio (*De haeres.*, 153 : PL 42, 593) difendendo l'efficacia del sacrificio, delle preghiere e delle elemosine per quelle anime dei defunti che, pur essendo imperfette, non ne sono indegne (*Ench.*, c. 110 : PL 40, 283; cf. *De octo Dulcitii quaestionibus*, q. 3, n. 3 : PL 40, 158); e con pietà filiale prega per la madre Monica (*Confessiones*, 9, 13 : PL 32, 778).

La tendenza « catartica » (purificazione ultraterrena), che si ricollega alla *I Cor.* 3, 10-17, ebbe il massimo sviluppo in Oriente, mantenendosi però nell'ambito di una concezione veterotestamentaria della vita futura (anime in attesa del giudizio finale; v. GIUDIZIO DIVINO; INFERNO). Clemente Alessandrino fu il primo a distinguere due modi di punire i peccatori nella vita presente (per i correggibili il castigo è διδασκαλικός, per gli incorreggibili è κολαστικός: *Stromata*, IV, 24: PG 8, 1363) e in quella futura, nella quale opereranno due fuochi, uno « edax et omnia consumens : τὸ καταφάγον καὶ βάνουσιν », l'altro « prudens, qui pervadit animam per ignem transeuntem : τὸ φρόνιμον » (*Stromata*, VII, 6 : PG 9, 450). Origene è più esplicito. La teoria dell'apocatastasi (v.) non assorbe tutta la teologia escatologica del maestro alessandrino, poiché nei momenti in cui, accantonando audaci ipotesi e speculazioni sbrigliate, egli ritrova la sua anima di credente, pone costantemente una netta distinzione tra i peccati gravi (πρὸς θάνατον ἁμαρτία) e le imperfezioni (ῥύπος; *In Lc. hom.*, 4 : PG 13, 1236; *In Ierem. hom.*, 2 : PG 13, 280) e, per conseguenza, tra le pene ultraterrene dei peccatori «ad mortem» e quelle degli imperfetti. Anche i buoni, egli afferma, sono imperfetti e pertanto tutti i giusti saranno provati con il fuoco, cui accenna

(fot. Alinari)
PURGATORIO - Il P. di J. Tintoretto e collaboratori - Parma, Pinacoteca.

I Cor. 3, 13 (*In Ps. 36 hom.*, 3, 1 : PG 12, 337); questa prova è da ritenere un *baptismus ignis*, che purificando l'anima dai difetti inevitabili della vita terrena la renderà degna del cielo (*In Lc. hom.*, 24 : PG 13, 1861-65; *In Num. hom.*, 25 : PG 12, 769-70); questa purificazione si realizzerà per mezzo del fuoco (reale) della conflagrazione cosmica (*In Ierem. hom.*, 2 : PG 13, 280-81; *In Lev. hom.*, 8 : PG 12, 497; *In Lc. hom.*, 14 : PG 13, 1836; *In Ps.* 6 *fragmentum* : PG 17, 1177-78), ritenuta imminente (*In Lc. hom.*, 24 : PG 13, 1861-65); per i giusti sarà rapida (*In Lc. hom.*, 24 : PG 13, 1865), per i peccatori « ad mortem » si prolungherà nei secoli (*In Exod. hom.*, 6, n. 13 : PG 12, 340; *In Lc. hom.*, 19, n. 3 : PG 14, 551; *De principiis*, l. 2, c. 3, n. 3 : PG 11, 183-84). Se in questa prospettiva di una prova comune a tutti i giusti (compresi gli Apostoli), da verificarsi nella fine imminente del mondo, Origene accolse elementi discutibili dell'escatologia del suo tempo, occorre tuttavia riconoscere che fu il primo esplicito assertore della dottrina cattolica del p. (cf. Th. Spačil, *La dottrina del p. in Clemente Alessandrino e in Origene*, in *Bessarione*, 35 [1919], pp. 131-45).

L'insegnamento origeniano si perpetuò, affinandosi, nella teologia dei Padri greci : s. Cirillo di Gerusalemme (*Catech.*, 15, 21 : PG 33, 900 : « fluvius ignis »), s. Basilio (*In Is.*, 9, 16 : PG 30, 519 : « non minaccia di distruggerlo », allude invece alla purificazione secondo quanto dice l'Apostolo [*I Cor.* 3, 13]; cf. *In Is.*, 4, 4 : PG 30, 342; *De Spiritu Sancto*, 15, 38 : PG 32, 132), s. Gregorio Nazianzeno (*Oratio*, 3, 7 : PG 35, 524 : « le nostre azioni devono essere provate o purificate dal fuoco : ἡνίκα ἄν πυρὶ κρίνεται τὰ ἡμέτερα ἢ καθαίρηται ; cf. *Oratio*, 39, 19 : PG 36, 357). Le concezioni escatologiche di Origene esercitarono forte influsso anche su s. Ambrogio e s. Girolamo, la cui dottrina sulla vita futura non fu certo immune da imprecisioni; anche quanto al p. i due Padri latini riecheggiano l'insegnamento dell'alessandrino (s. Ambrogio, *In Ps.* 118, *sermo* 3, n. 14-16 : PL 15, 1292-93, cf. Ambrosiaster, *In I Cor.*, 3, 13-15 : PL 17, 211; s. Girolamo, *In Is.*, 66, 24 : PL 24, 704).

La concezione « giuridica » (espiazione, pagamento del debito contratto con la giustizia), fondata su *Mt.* 5, 25-26, fu largamente sviluppata dalla tradizione latina, che si concluse nell'esplicita ammissione di un luogo tenebroso (carcere), dove si scontano tutte le pene dovute ai peccati (pagherai fino all'ultimo centesimo) e donde si può uscire prima con l'aiuto dei superstiti. Tertulliano, ancora impigliato nella concezione giudaica dell'oltretomba, ritenne che soltanto i martiri salgono immediatamente in paradiso (*Scorpiace*, 6 : PL 2, 158; *De carnis resurrectione*, 43 : PL 2, 903), mentre tutte le altre anime, buone e cattive, scendono nello *šĕ'ôl* (*ad inferos*), in attesa della risurrezione. Poiché l'anima è capace di godere e di soffrire anche se separata dal corpo, sia i buoni sia i cattivi, nell'attesa dello *šĕ'ôl*, hanno già un anticipo della loro sorte eterna. Coloro che sono destinati alla dannazione, rimarranno in quel carcere fino alla risurrezione ultima, che avverrà nell'imminenza del giudizio finale, dopo il regno millenario (v. MILLENARISMO), a cui parteciperanno soltanto i buoni; essi pertanto godranno di un'anticipata risurrezione; quelli poi, tra i buoni, che avranno debiti da scontare, rimarranno nello *šĕ'ôl* fino alla soluzione dell'ultimo centesimo, e pertanto la loro gloriosa risurrezione (condizione necessaria per partecipare ai godimenti del millennio) sarà differita (« mora resurrectionis », *De anima*, 58 : PL 2, 796) nella misura delle pene da scontare. S. Perpetua martire narra di aver avuto una visione di suo fratello Dinocrate, morto a sette anni : « exeuntem de loco tenebroso, aestuantem valde et sitientem, sordido cultu et colore pallido » (*Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, c. 7, ed. C. Van Beek, Bonn 1938, p. 28). Essa pertanto fece fervide preghiere e in una visione posteriore poté scorgerlo « mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem... ludere more infantium, gaudentem » (*ibid.*, c. 8, p. 30) e conclude : « Tunc intellexi translatum eum esse de paena » (*ibid.*, p. 32).

S. Cipriano accolse l'idea di Tertulliano, secondo cui soltanto i martiri salgono immediatamente alla visione di Dio (*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, praef. n. 4 : PL 4, 683). Egli ritiene che tutti gli altri giusti attendono la visione di Dio chiusi in un carcere, dove scontano « usque ad ultimum quadrantem » e si purificano attraverso dolorose prove e un fuoco duraturo (*Ep.* 55 *ad Antonianum*, n. 20 : PL 3, 786).

La corrente della dottrina « espiatoria » continuò (parallela alla teoria « catartica » di Origene), presso s. Ambrogio e s. Girolamo, per incontrarsi e fondersi nella sintesi definitiva di s. Agostino. Egli arrecò precisazioni e chiarimenti decisivi a tutta l'escatologia cristiana. Respingendo il millenarismo (v.), dedusse che le pene del p. non consisteranno nel ritardare la risurrezione somatica a quelle anime, che ancora non sono degne di partecipare alle gioie del regno di Cristo; eliminando la teoria della dilazione della ricompensa e della conseguente attesa del giudizio finale, asserì, con chiarezza inequivocabile, che le pene purificatrici devono aver luogo tra il giudizio particolare (subito dopo la morte) e quello finale, dopo il quale non ci sarà che inferno e paradiso (*De Civitate Dei*, XXI, 13: PL 41, 728). Confutando l'ipotesi origeniana dei *misericordes*, scartò definitivamente l'idea della salvezza universale dei battezzati per la sola fede, indipendentemente dalle opere (*De fide et operibus*, nn. 24-25: PL 40, 213-14; *De Civitate Dei*, XXI, 26 : PL 41, 744). Respinti gli errori e chiariti altri punti oscuri, s. Agostino giunse a una felice formulazione della dottrina, avviando l'indagine teologica nella direzione che il magistero della Chiesa in seguito avrebbe fissato. I cristiani esenti, al momento della morte, da peccati gravi, ma ancora disordinatamente attaccati ai beni terreni, sono in realtà bisognosi della misericordia di Dio e nello stesso tempo non ne sono indegni; questi appunto saranno salvi « per ignem » (*De Civitate Dei*, XXI, 13: PL 41, 728; *Enchiridion*, 69, 109-10 : PL 40, 265, 283). La natura di questo « ignis purgatorius » (*Enchiridion*, 69 : PL 40, 265) ed « emendatorius » (*Enarr. in Ps.*, 37, 3 : PL 36. 397) non è precisata; s. Agostino rimase esitante, talora parlò di un fuoco metaforico (*De Civitate Dei*, XXI, 26 : PL 41, 743; *De fide et operibus*, n. 27 : PL 40, 216; cf. A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Parigi 1912, p. 69), altre volte ammise la possibilità del fuoco reale : « Si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum eiusmodi ignem dicuntur perpeti... non redarguo, quia forsitan verum est » (*De Civitate Dei*, XXI, 26, n. 4 : PL 41, 745).

3. *Sintesi scolastica.* – Il pensiero di s. Agostino passò, come dottrina ormai fissata, agli scrittori dell'alto medioevo. Al sec. XII Onorio di Autun (*Elucidarium*, 3, 3 : PL 172, 1158) e s. Bernardo (*Sermo 42 de quinque regionibus* : PL 183, 663), con l'audace ipotesi della pena del freddo mostrano che allora la pena del fuoco reale non era ritenuta dottrina assolutamente certa e comune. Al sec. XIII i grandi scolastici, chiosando il testo di Pietro Lombardo, costruirono una sintesi più consistente : essi, pur discutendo su alcuni punti secondari (remissibilità del peccato veniale, gravità e durata della pena, luogo del p.: cf. Alessandro di Hales, *Summa Theol.*, IV, q. 14, memb. 3, a. 3-4; s. Bonaventura, *IV Sent.* d. 21, q. 1; s. Alberto Magno, *IV Sent.*, d. 21), tennero come dottrina di fede l'esistenza del p., la temporaneità della pena e furono concordi nel ritenere reale il fuoco. Particolarmente chiaro è l'insegnamento di s. Tommaso (*Contra Gent.*, IV, 91; *Declaratio quorundam articulorum*, c. 9 [*contra Graecos et Armenos*]; *IV Sent.* d. 21 e d. 45, riprodotto in *Sum. Theol.*, *suppl.* q. 70, a. 1 [*alienum a fide* negare l'esistenza del p.], a. 2 [*de loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura*], a. 3 [*in purgatorio erit duplex poena, una damni... alia sensus... et quantum ad utrumque poena purgatorii minima excedit maximam poenam huius vitae*] ecc.; nella q. 71 ampia e profonda trattazione del valore dei suffragi [cf. J. D. Folghera-J. Wébert, *St Th. d'A., Somm. théol.: L'au-delà*, con note e appendici, Parigi 1935, pp. 303-17; 331-41]).

4. *Controversia con i Greci.* – Mentre la teologia latina, dopo s. Agostino, giunse al suo pieno sviluppo, quella greca si arrestò alle posizioni raggiunte nei secc. IV e V : per cui si assiste ad un processo di cristallizzazione della dottrina arcaica (attesa delle anime nei rispettivi luoghi sotterranei, fuoco del giudizio, che purificherà le anime destinate alla gloria, mentre tormenterà per sempre i dannati), alla quale si mostrarono particolarmente attaccati quei teologi bizantini che dal sec. XIII vennero a contatto con la Chiesa romana.

Alla fine del 1231 Giorgio Bardane, vescovo di Corcira, rilevata la differente posizione dei latini, affermò l'attesa delle anime fino al giudizio universale respingendo il fuoco del p. come teoria di sapore origeniano (cf. i mss. Barb. grec. 297 e Laur. grec. 36, n. 3). Il patriarca bizantino Germano II, informato da Bardane, scrisse un trattato (perduto) per confutare i latini. Da quel tempo si diffuse in tutto l'Occidente la persuasione che i Greci negavano il p. e l'immediata retribuzione delle anime. Il duplice errore fu presto combattuto dai Domenicani di Pera.

S. Tommaso d'Aquino tenne presente i due errori attribuiti ai Greci quando nel *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, c. 9 (*Opuscula theolog. omnia*, III, ed. P. Mandonnet, Parigi 1927, pp. 274-76) insiste sulla immediata *animarum retributio* o, nel *Contra errores Graecorum* (*ibid.*, pp. 303 e 327) afferma l'efficacia della Messa a favore delle anime del p. Nel secondo Concilio di Lione (1274) l'imperatore bizantino Michele Paleologo presentò al papa Gregorio X, in segno di adesione all'insegnamento della Chiesa romana, la professione di fede, che gli era stata spedita da Clemente IV (1265-68), nel periodo preparatorio del Concilio dell'unione. In questa *professio fidei* si trova appunto un articolo riguardante il p. : « se avviene che qualche fedele veramente pentito muoia in grazia di Dio, ma prima di aver terminata la penitenza (*satisfactio*) dovuta ai peccati, la sua anima viene perfezionata da pene purificatrici (*poenis purgatoriis seu catharteriis, sicut nobis frater Johannes* [il francescano Giovanni da Balastri, apostolo dell'unione] *nobis explanavit, post mortem purgari*). Dopo il Concilio di Lione, Benedetto XII (1341) e Clemente VI (1351) respinsero la negazione del p. attribuita agli Armeni (Denz-U 535 e 3050), mentre i teologi latini polemizzavano con gli avversari dell'unione

(Matteo Koïestor, Angelo Panareto, Simone di Tessalonica), che attaccavano soprattutto la dottrina del fuoco del p. come era stata insegnata da s. Tommaso. Tra i greci cattolici si dimostrò convinto difensore della dottrina occidentale il domenicano Manuele Calecas (m. nel 1410) nella sua notevole opera: *Adversus Graecos* (PG 152, 228 sgg.). Al Concilio di Firenze (1439), la dibattuta questione del p. (soprattutto del fuoco), in cui si cimentarono i migliori ingegni orientali (Marco Eugenico, card. Bessarione) e occidentali (card. Giuliano Cesarini, card. Giovanni Turrecremata), si concluse senza definizione alcuna da parte del papa Eugenio IV sulla natura del fuoco e con l'accettazione da parte dei Greci degli elementi fondamentali del dogma già formulato nella *professio fidei* del Paleologo, riprodotta quasi letteralmente (soppressa la parola *catharteriis*) nella bolla *Laetentur caeli* del 6 luglio 1439 (Denz-U, 693), con un'aggiunta importante sulla natura del *caelum*, a cui salgono subito (*mox*) le anime completamente purificate: « Et intueri clare ipsum Deum Trinum et Unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alii perfectius » (*ibid.*). Con questo inciso, preso dalla bolla dogmatica *Benedictus Deus* del 29 genn. 1336 (Denz-U, 530) di Benedetto XII, si respinse la concezione palamatica del paradiso (visione non immediata dell'essenza divina) a cui inclinava Marco Eugenico (cf. A. D'Alès, *La question du purgatoire au Conc. de Florence*, in *Gregorianum*, 3 [1922], pp. 8-50; A. Michel, *Purgatoire*, in DThC, XIII, coll. 1252-63; M. Gordillo, *Comp. theol. orient.*, Roma 1937, pp. 179-97). Così a Firenze si raggiunse l'unione sui punti essenziali dell'esistenza del p. e del valore dei suffragi (dogma definito) e si lasciò alla dottrina del fuoco il suo carattere di *sententia*, che i teologi latini giustamente ritengono fondata nella tradizione (v. sopra). L'atteggiamento dei teologi orientali dopo il Concilio fiorentino è descritto in M. Jugie (*Purgatoire dans l'Eglise Gréco-Russe après le Concile de Florence*, in DThC, XIII, coll. 1326-52; id., *Theol. dogm. Christian. Orientalium*, IV, Parigi 1931, p. 362 sgg.).

5. *Errori protestanti.* – L'esistenza del p., già negata da alcune sètte medievali (apostolici [s. Bernardo, *Sermo 56 in Cant.*: PL 183, 1098], petrobusiana, valdesi), poi implicitamente da Wicleff (Denz-U, 622) e da Huss (*ibid.*, 634; cf. nn. 676-77), fu combattuta da Lutero dapprima con esitazione e poi sempre più decisamente: nelle 95 tesi del 1517, attaccando le indulgenze e pertanto la condizione delle anime del p., e negandone ogni rapporto spirituale con i fedeli superstiti; nella disputa di Lipsia del 1519 respinse la prova biblica del p. e nel 1530 negò definitivamente il dogma. Lutero fu seguito da Calvino (*Inst. relig. christ.*, l. IV, cap. 5, n. 6) e dagli Anglicani (*Confessio anglic.*, 39 art., a. 22).

6. *Concilio di Trento.* – I teologi cattolici reagirono fortemente con speciali trattati (card. Caietano, A. Catarino, S. Mazzolini, s. G. Fisher, G. Eck, A. Varani, V. Graccari), con pubbliche condanne delle Università (Lovanio 1519, Parigi 1521), finché il Concilio di Trento emise (3-4 dic. 1563) il celebre *Decretum de purgatorio* (Denz-U, 983), ove la dottrina cattolica è formulata in termini precisi e sobri e vengono emanate norme disciplinari di grande importanza.

II. Le pene del p. – Consistono nella lontananza da Dio (*poena damni*, espressione forse da eliminare, perché troppo ricorda l'inferno) e, secondo la dottrina comune dei teologi cattolici, nelle sofferenze causate dal fuoco (*poena sensus*).

Il maggior tormento è la separazione da Dio. Le anime separate dal corpo vivono una vita spirituale più intensa perché ormai libere dal peso della carne, che attutisce e aggrava lo spirito: lontane dalle illusioni terrene, dal tumulto delle passioni, dalle dissipazioni della vita, le anime del p. conoscono la preziosità della visione intuitiva di Dio in un modo immensamente superiore a quello delle anime più pure di questa terra e concentrando la loro contemplazione sugli attributi di Dio concepiscono un indicibile desiderio di vederne l'essenza, ma l'impetuoso slancio è stroncato dal limite angusto della prigione che le rinserra, dal triplice fardello che grava sui loro spiriti: la pena temporale (dovuta ai peccati gravi perdonati), i peccati veniali non rimessi, le cattive inclinazioni contratte nella vita terrena. Costrette a ripiegarsi su se stesse, sentono il vuoto del loro essere per l'assenza di Colui che solo può colmarlo (cf. s. Caterina da Genova, *Tratt. del p.*, ed. di Valeriano da Finalmarina, Genova 1929, p. 17). In questa insoddisfatta brama della felicità, le anime prigioniere enumerano con rammarico le infedeltà terrene che loro causano tanta angoscia: sentono di aver mancato per propria colpa all'incontro di Dio; non avendo cercato sulla terra soprattutto il Regno di Dio, ora, come esuli, ne sentono la pungente nostalgia.

Le anime espiano le « reliquie del peccato » (pene temporali) non imponendosi (*satisfactio*) ma accettando (*satispassio*) da Dio le sofferenze del p., questa accettazione pure essendo passiva e non meritoria, non si può dire totalmente involontaria, perché un sacro ardore di penitenza le investe tutte (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, *Suppl.*, q. 70, a. 4; s. Caterina da Genova, *Tratt. del p.*, cap. 8, n. 4; ed. cit., p. 20). I peccati veniali non ancora rimessi *quoad culpam* sono perdonati, secondo Scoto (*IV Sent.*, d. 21, q. 1), al momento della morte in virtù dei meriti precedenti; secondo s. Tommaso (*De malo*, q. 7, a. 11) per un atto di carità perfetta; secondo l'Arriaga (*Disput. theol.*, VIII, disp. 14, sect. 6) per i meriti che si possono acquistare anche in p. soltanto in ordine alla remissione di questi peccati (cf. C. Manzoni, *De natura peccati deque eius remissione*, S. Angelo di Lodi 1890, pp. 387-91).

Le pene del p. sono certamente proporzionate ai peccati e alle imperfezioni di ciascuno e pertanto sono diverse. Come tra i beati non è possibile trovarne due, la cui storia terrena sia stata identica, così non si troveranno nel p. due anime, che soffrano la stessa pena. Le anime, più che il volto, conservano la loro inconfondibile fisionomia (cf. L. Parè, *Les mystères de l'au-delà. Que penser du purgatoire?*, Parigi 1936, pp. 100-101). Sulla durata del p. nulla di certo. Alessandro VII condannò la seguente proposizione: « Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per decem annos» (Denz-U, 1143).

III. Le gioie del p. – Il dolore è conciliabile con la gioia. Il peccatore pentito esperimenta nello stesso tempo gioia per il perdono ottenuto e dispiacere per l'offesa recata a Dio. Profonda soddisfazione devono provare le anime del p. nel conoscere che finalmente riparano gli oltraggi fatti a Dio; per la prima volta, forse, sentono di potere dare a Dio quello che è di Dio, dopo avere tante volte dato al mondo quello che non era del mondo. Particolare sollievo reca loro la visita degli Angeli, messaggeri di Dio e di Maria, *solatium purgatorii*. L'Angelo custode non può abbandonare, al momento della prova, il suo protetto. È questa una pia persuasione diffusa da s. Bernardino da Siena, dal Fénelon, dal Faber, soprattutto dal card. Newman (*Il sogno di Geronzio*, ultimi versi; vers. it., in C. Martindale, *Lo spirito del card. Newman*, Brescia 1931, pp. 196-97). È dogma di fede che le anime del p. sono sollevate dai suffragi dei fedeli, soprattutto dal Sacrificio eucaristico (v. comunione dei santi; corpo mistico; indulgenze; messa). Le anime non si lasciano vincere in generosità e ricambiano impetrando per noi grazie e benedizioni (cf. Giuliano di Toledo, *Prognosticon futuri saeculi*, l. II, cap. 26: PL 96, 488; F. Suárez, *De purgatorio*, disp. 47, 2; A. Minon, *Peut-on prier les âmes du purgatoire?*, in *Rev. eccl. de Liège*, 35 [1948], p. 329 sgg.). Il p., mistero di giustizia e di amore, fa risplendere gli attributi di Dio.

Bibl.: s. R. Bellarmino, *De purgatorio*, Venezia 1599; J. Bautz, *Das Fegfeuer*, Magonza 1883; F. Schmid, *Das Fegfeuer*, Bressanone 1904; E. J. Hanna, *Purgatory*, in *Cath. Enc.*, XII, coll. 575-80; C. Belmond, *Le purgatoire*, Parigi 1919; H. Lesêtre, *Purgat.*, in DB, V, coll. 874-79; J. A. Chollet, *La psychologie du purgat.*, ivi 1924; H. Lamiroy, *De existentia purgat.*, in *Coll. Brugenses*, 26 (1926), pp. 220-26; id., *De poenis purgat.*, *ibid.*, pp. 247-52; Ch. Journet, *Le purgat.*, Liegi 1932; B. Bartmann, *Il p.*, trad. it., Milano 1934; P. Bernard, *Purgat.*, in DFC, IV, coll. 496-528; A. Michel, *Purgat.*, in DThC, IV, coll. 1163-1323; M. Jugie, *Le purgat. et les moyens de l'éviter*, Parigi 1940; G. Ferrari, *L'offerta della Comunione per i*

defunti, Brescia 1944; R. Garrigou-Lagrange, *L'altra vita e la profondità dell'anima*, Brescia 1947, pp. 111-59; A. Piolanti, *De Novissimis*, 3ª ed., Roma 1950, pp. 60-78; E. Krebs, *Occhio mai vide*, trad. it., ivi 1950, pp. 127-36; J. Goubert-L. Cristiani, *Les plus beaux textes sur l'au-delà*, Parigi 1950, pp. 183-255; M. Starkey-Greig, *Le creuset de l'amour: le purgat.*, ivi 1950; Y. Congar, *Le purgat.*, in *Le Mystère de la mort et sa célébration*, ivi 1951, pp. 279-336; R. Guardini, *I Novissimi*, Milano 1952, pp. 20-36. Antonio Piolanti

IV. Iconografia. – Una iconografia precisa del p. non si è sviluppata né stabilita nel corso della storia dell'arte cristiana. Esistono tuttavia diverse rappresentazioni tardo-gotiche, nelle quali si vedono le anime sottoposte a tormenti e torture, del genere di quelli riscontrati nelle rappresentazioni dell'inferno, però contemporaneamente queste anime si vedono qui ancora assistite da angeli.

Un buon esemplare di una tale raffigurazione delle anime sofferenti nel p. è in un pannello di scuola tedesca meridionale, che si conserva nel Museo nazionale di Monaco di Baviera; l'arte italiana usò tardi raffigurare un tale soggetto. Ma prima essa fornì frequentemente immagini figurative dell'aiuto portato alle anime del p. per mezzo della S. Messa e delle preghiere.

Così vengono illustrate le visioni di alcuni santi, ad es., quelle di s. Gregorio Magno e di s. Bernardo. Si vedano fra queste raffigurazioni il paliotto scolpito nel marmo con *Storie di s. Gregorio Magno* nella chiesa di S. Gregorio al Celio a Roma, squisita opera di Luigi Capponi, databile degli ultimi anni del sec. xv, e un quadro d'altare ottocentesco della chiesa di S. Maria Scala Coeli nell' abbazia delle Tre Fontane a Roma, raffigurante s. Bernardo che celebra la Messa e vede una scala su cui salgono dal p. al cielo quelle anime, per le quali egli prega nel Divino Officio. Il p. è anche spesso raffigurato in dipinti ricordanti il privilegio sabatino : si veda, ad es., il quadro del Tintoretto a Parma (Pinacoteca) e le tele del Tiepolo alla Scuola dei Carmini a Venezia (1744).

Singolare è un affresco del sec. xiv nella chiesa di S. Maria del Piano a Loreto Aprutino raffigurante il *Giudizio Universale*. In un particolare di questo dipinto è rappresentato il passaggio delle anime sul ponte del p., secondo la visione del monaco cassinese Alberico, vissuto nella prima metà del sec. xii (cf. cap. 17 dell'*Epistola*, ed. M. Inguanez, in *Miscellanea Cassinese*, 11, Montecassino 1932, p. 93; v. anche : A. Mirra, *La visione di Alberico*, *ibid.*, pp. 33, 79).

Bibl.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Friburgo in Br. 1928. Witold Wehr

PURGAZIONE DELLA MORA. - L'indugio colpevole ad eseguire una prestazione è detto comunemente mora. Di questa si parla quindi solo qualora l'obbligazione sia ancora suscettibile di adempimento; detto istituto si distingue così dall'altra forma di inadempimento, per cui la prestazione mancata non è più possibile, e ciò, sia nel caso di impossibilità assoluta come quando si sia verificata la distruzione della cosa, che di quella relativa, per cui la tardiva esecuzione non giova più al creditore. Il ritardo nell'eseguire la prestazione può derivare, come è ovvio, sia da parte del debitore (*mora solvendi*), sia per opera del creditore (*mora credendi* o *accipiendi*), sebbene nel linguaggio comune la mora venga sempre imputata al debitore.

I. P. della m. nel diritto civile italiano. – Il Codice civile italiano non definisce l'istituto, ma ciò non significa che venga automaticamente richiamato il concetto tradizionale dello stesso. Così è da respingere, sempre secondo il Montel, « il comune insegnamento che richiede per la costituzione in mora la liquidità del debito », giusta il noto brocardo del diritto di Roma *in illiquidis non fit mora*. Elemento pregiudiziale della *mora solvendi* è la colpa e, come viene definita intesa dal De Ruggiero, « la stessa mora non è tecnicamente intesa che una forma con cui si manifesta la colpa dell'obbligato nel momento in cui egli è chiamato a prestare ». La mora *inculpata*, quella cioè derivante da cause estranee alla volontà del debitore, che fu in tempi più remoti oggetto di esame e di disputa, non è invece considerata nell'attuale legislazione italiana.

Gravissimi sono gli effetti della mora e possono concretizzarsi nella *Perpetuatio obligationis* (per cui ne consegue il passaggio di ogni rischio e pericolo della cosa a carico dell'obbligato, quando esso prima della mora era a carico del creditore), e l'obbligo del debitore a risarcire il danno. Tali effetti vengono però a cessare quando la mora, come tecnicamente si dice, viene purgata. E varie possono essere le maniere di purgazione : adempimento integrale della prestazione con rifusione degli eventuali danni, estinzione dell'obbligazione per altra causa, novazione dell'obbligazione, condono da parte del creditore, oppure concessione da parte dello stesso di una proroga all'adempimento.

Come esiste una mora colpevole nel debitore, così viene giuridicamente configurata la esistenza di una mora nel creditore, poiché questi ha « l'obbligo generale di non frapporre ostacoli alla liberazione del debitore dal vincolo » (De Ruggiero). In tal caso la legge si preoccupa che ogni ingiustificato ritardo da parte del creditore nel ricevere la prestazione deve porre il debitore in condizione di non sopportarne le conseguenze. È evidente però che per raggiungere tale scopo, e cioè perché il creditore subisca tutte le conseguenze della mora, il debitore deve fornire la prova dell'effettivo tempestivo adempimento dell'intiera prestazione che per le obbligazioni di dare si concreta con l'offerta reale ed il deposito della somma dovuta. Anche tale mora è soggetta alla purgazione, sia per il sopravvenire di una causa di estinzione dell'obbligazione, sia per la cessazione da parte del creditore dal rifiutare il concorso necessario per la prestazione, sia per la rinunzia da parte del debitore alle conseguenze della mora, provvedendo anche al ritiro del deposito. È da osservare che nel caso di *p. della m. credendi*, fatta eccezione per la estinzione della obbligazione, gli effetti originari dell'obbligazione tornano in vita, e pertanto l'onere del fortuito torna a carico del debitore.

II. P. della m. nel diritto canonico. – Le norme stabilite nel Codice civile italiano trovano la loro applicazione nello stesso Codice di diritto canonico, poiché, come risulta dalla dizione del can. 1529, per i « contratti » il CIC ha dichiarato di rinviare espressamente, in generale, a quanto *ius civile in territorio statuit*. Tale disposizione, come ha osservato il Del Giudice, non riflette soltanto però i contratti, ma vale come principio generale circa molteplici istituti, quali, fra l'altro, quello della p. della m. *debendi* e *accipiendi* nelle obbligazioni.

III. Responsabilità morale. – Il ritardo di pagamento o il rifiuto di riceverlo può arrecare gravi danni all'altra parte e quindi diviene fonte non solo di responsabilità giuridiche, ma anche morali. Giuridicamente però si è responsabili, quando vi è colpa giuridica; moralmente solo quando vi è colpa teologica. Occorre qui ricordare le differenze tra i due concetti di colpa, per comprendere come non sempre l'estinzione della responsabilità giuridica con la p. della m. sia anche estinzione di responsabilità morale.

Bibl.: F. Messineo, *Man. di dir. civile e commerciale*, II, Padova 1903, p. 287 sgg.; A. Montel, *Mora*, in *Nuovo Digesto italiano*, VIII, pp. 743-50; C. Sente, *La mora del creditore*, Catania 1905; A. Martel, *La mora del debitore*, Padova 1930; R. De Ruggiero, *Istit. di dir. civile*, III, Milano 1935, p. 136 e sgg.; V. Del Giudice, *Istituz. di dir. can.*, ivi 1936, pp. 43-51. Giuseppe Spinelli

PURIFICATORIO (*abstensorium*, *exstersorium*). - Piccolo rettangolo di lino (cm. 25/30 × 40/50) che serve nella Messa per asciugare le dita, le labbra ed il calice dopo la seconda abluzione, per purificare la patena prima di deporvi l'Ostia consacrata dopo il « Pater noster »; e il calice prima di infondervi il vino e l'acqua all'Offertorio.

Fino a questo momento, come anche dopo l'abluzione, il p. sta piegato sul calice, sopra o sotto la patena (Decr. Aut. S. Rit. Congr , n. 2572, 14 e 15). Dall'Offertorio sino all' abluzione il p. si trova disteso sul corporale a destra del celebrante. Era necessaria la purificazione del calice e delle dita, perché non rimanessero residui

degli elementi consacrati, ma gli scrittori ecclesiastici non indicano panni speciali per tale purificazione.

Le « consuetudines Cluniacenses » sono le prime ad accennarvi mentre le « consuetudines » di S. Vittore di Parigi distinguono le « tersoria » per la purificazione del calice e le « mappulae » per quelle delle dita del sacerdote dopo la s. Comunione. Nell'*Ordo Rom. XIV*, 53, il papa aveva un tersorio per purificare le dita e le labbra. Il nome di p. occorre in un inventario del Tesoro papale del 1295. Nel sopraddetto inventario i p. si conservano in un « copertorio », i corporali nel « repositorio ». L'uso del p. divenne generale con il *Messale romano* di Pio V. Non è prescritta una benedizione speciale per il p. (Decret. auth., 2572 ad 12 et 13). Una croce ricamata nel mezzo del p., già menzionata da s. Carlo Borromeo, distingue il p. dal manutergio usato per il « Lavabo ». La prima lavanda dei p. deve essere fatta da chierici (CIC 1306, 1. 2).

BIBL.: J. Braun, *Handbuch der Paramentik*, Friburgo 1912, pp. 242-43.

Pietro Siffrin

(fot. Alinari)
PURIFICAZIONE - *Presentazione di Gesù al Tempio*. Particolare di una predella dipinta dal Beato Angelico (sec. xv) - Cortona, chiesa del Gesù.

PURIFICAZIONE. - Ha lo stesso significato generale di lustrazione (v.) e come questa ha lo scopo di rendere le cose e le persone atte ad entrare in contatto con ciò che è sacro o consacrandole, o purificandole o preservandole da eventuali cattivi influssi. E poiché il passaggio dal sacro al profano (come quello dal profano al sacro) va compiuto con le dovute cautele, il vocabolo « purificare » vale anche « desecrare » e lo si adopera, ad es., nella liturgia cattolica per riportare all'uso comune oggetti che sono stati a contatto con cose sacre; così si dice purificare il calice dopo la consumazione delle sacre Specie; purificatorio si chiama il fazzolettino di tela per l'astersione del calice stesso; p. delle dita è quella che il sacerdote compie alla fine dell'azione sacrificale e tutte le volte che ha direttamente toccato il S.mo Sacramento.

Questo senso speciale, escludente la sacralità dell'oggetto « puro », era noto ai giuristi romani; Ulpiano (D. 7, 2-4) chiama « puro » quel luogo « qui nec sanctus, nec sacer, nec religiosus est » cioè su cui non grava nessuna prescrizione sacrale che ne impedisca l'uso profano.

BIBL.: v. LUSTRAZIONE.

Nicola Turchi

PURIFICAZIONE (CANDELORA), FESTA della. - Solennità mariana, celebrata il 2 febbr. come doppio di 2ª classe cui si aggiunge la benedizione delle candele con la successiva solenne processione. Però in caso di occorrenza con una delle domeniche della Prequaresima, la festa della P. passa al 3 febbr. mentre la benedizione della candele e la processione restano al giorno due.

1. *Origine della festa.* - Come le altre grandi feste mariane anche questa è di origine orientale, e precisamente gerosolimitana. Il suo fondamento si trova nella narrazione biblica (*Lc.* 2, 22 sgg.), che Maria S.ma portò Gesù 40 giorni dopo la sua nascita al Tempio di Gerusalemme, per riscattarlo secondo la Legge (*Lev.* 12, 2 sgg., e *Num.* 18, 15 sgg.), incontrandosi in questa occasione con il vecchio Simeone il quale predisse la gloria del Figlio e i dolori della Madre. Questo racconto dette origine, come altri episodi biblici, ad una memoria liturgica prima nella città santa. Questa è descritta da Egeria (fine sec. IV), ed aveva luogo il 14 febbr., per cui era chiamata « quadragesimae de Epiphania », solennizzandosi il Natale nella festa dell'Epifania, il 6 genn.; dopo le solite solenni processioni seguivano la predica sull'episodio evangelico di Luca e la grande Messa. La festa era celebrata « cum summa laetitia ac si per Pascha » (ed. Gamurrini, cap. 28, p. 84). Il sermone « De occursu Domini » di s. Gregorio Nisseno (m. nel 394) attesta che la festa si celebrava anche fuori della Palestina (PG 46, 1151-82). Poco dopo anche s. Cirillo d'Alessandria tenne un sermone festivo per la P. (*Hom.*, 12: PG 77, 1039-50); seguirono poi gli oratori orientali sacri dei secoli seguenti.

A Costantinopoli la festa diventò ufficiale o obbligatoria nel 534 sotto Giustiniano I (Theophanes, *Chronographia, ad ann. mundi 6034 ann. Chr. 434*: PG 108, 487-88; e Niceforo Callisto, *Ecclesiastica historia*, XVII, 28: PG 147, 289): dopo una epidemia, apparsa nell'ott. 533, l'Imperatore stabilì la celebrazione, sin dal febbr. 534, « in toto orbe terrarum » della « Ypapante, sive Occursus Domini ». La festa divenne universale in tutto l'Oriente. L'oggetto principale, in piena conformità col sacro testo, è la ὑπαπάντη vale a dire l'incontro del Salvatore con Simeone ma evidentemente non disgiunto dalla Madre di Gesù. Questo carattere della festa è riconoscibile anche nella liturgia romana.

2. *La festa della P. in Occidente.* - Fra le varie scene musive dell'arco trionfale della basilica di S. Maria Maggiore in Roma v'è anche quella della presentazione di Gesù al Tempio. Ma in Occidente ancora non esisteva una celebrazione liturgica. Nelle fonti liturgiche ed extraliturgiche dei tempi di s. Gregorio Magno non vi è traccia alcuna delle feste mariane della P., Annunciazione (v.), Assunzione (v.) e Natività di Maria (v.). Cento anni dopo, invece, papa Sergio I (681-701) stabilì che la celebrazione di queste quattro feste mariane fosse resa più solenne con una particolare processione. Queste feste dunque furono importate dall'Oriente durante il sec. VII e, come tutto porta a credere, per opera di monaci orientali, che affluirono numerosi nell'Urbe, portandovi anche non poche altre celebrazioni liturgiche (v. *Lib. Pont.*, I, 376). Infatti i libri liturgici romani che contengono per primi la festa della P., come i Sacramentari di tipo gregoriano, i Capitolari delle epistole e dei Vangeli di tipo romano, recano il nome greco della festa: « Ypapante »; nelle aggiunte al *Martirologio geronimiano* (poiché nell'archetipo la festa manca) essa appare spesso come « S. Symeonis »; nei Sacramentari posteriori, del tipo gelasiano, e in varie correzioni e aggiunte ai libri liturgici anteriori invece si ha il nome latino che poi ebbe il sopravvento: « Purificatio s. Mariae », di provenienza piuttosto gallicana.

(fot. Biblioteca Vaticana)

PURIFICAZIONE - *Presentazione di Gesù al Tempio.* Miniatura del *Libro d'Ore* contenuto nel cod. Vat. lat. 3770, f. 154v (ca. 1500).

3. *La «litania» della festa della P.; la «Candelora».* - Caratteristica della festa della P. sono la benedizione delle candele e la solenne processione che precedono la Messa. La denominazione popolare della festa è derivata appunto da questa particolarità: candelora, o candelaria (italiano), chandeleur (francese), candlemas (inglese), Lichtmess (tedesco).

Sergio I, come fu detto, aggiunse alla celebrazione delle quattro feste mariane una processione; quella per l'Assunta si mantenne a Roma fino all'età avignonese, quella della P. invece entrò nell'uso della Chiesa universale. Secondo il rito attuale una serie di cinque orazioni prepara la benedizione delle candele che si compie con l'aspersione e l'incensazione; queste poi si distribuiscono al clero e al popolo da parte del celebrante, mentre si canta l'antifona «Lumen ad revelationem gentium» intercalata ai versetti del «Nunc dimittis». Finita la distribuzione, segue l'*oremus* «Exaudi», preceduto, dopo la Settuagesima, dal «Flectamus genua». Durante la processione, aperta col solito «Procedamus in pace», si cantano tre antifone di origine greca. Si chiude con la Messa solenne. Il colore dei paramenti è violaceo fino alla Messa, nella quale invece si usa il bianco. Il nucleo primitivo di tutto il rito è la «litania», cioè la processione penitenziale che a Roma muoveva da S. Adriano, al Foro romano, l'antica Curia. La descrizione più antica si ha nel cosiddetto *Ordo* di St-Amand (ed. Duchesne, *Origines*, 499-500, secondo la nuova distribuzione dell'Andrieu, *Ordo XX*: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, III, Lovanio 1951, pp. 231-36), che risale alla fine del sec. VIII. I paramenti furono di color nero, il Papa distribuiva ceri non accesi e non benedetti, recitava poi la Colletta (l'attuale «Exaudi»), e eseguiva la processione fino a S. Maria Maggiore, cantando delle antifone, e, nei pressi della Basilica, la «litania», ripetendola tra volte; nella Messa fu omesso il *Gloria in excelsis*. Vi corrisponde perfettamente, come tempo e come forma, il testo del *Sacramentario adrianeo* (*gregoriano* del tempo di Adriano I, fine del sec. VIII) dove si trova anche il testo della *collecta* «Exaudi», spesso con una variante all'inizio «Erude». Amalario (m. nell'850 ca.) parla largamente della processione, facendo suo un passo di s. Beda, nel quale si riporta questa litania a papa Gelasio (v. sotto), citazione divenuta poi usuale a tutti i liturgisti medioevali. Ma anche Amalario non conosce alcuna benedizione delle candele (cf. *Liber officialis*, III, cap. 43, ed. Hanssens, II, Città del Vaticano 1949, p. 380).

Un rito completo della benedizione lo si trova invece nel cosiddetto Pontificale del sec. XII (M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen âge*, I, Città del Vaticano 1938 [*Studi e testi*, 86], pp. 206-209), con orazioni in parte uguali alle attuali, o in numero maggiore. Il canto dell'antifona «Lumen» esiste già, come pure le antifone finali, durante la processione. La benedizione delle candele, come quella delle ceneri e delle palme, è invenzione franco-germanica dei secc. IX-X. E. Martène (*De antiquis Ecclesiae ritibus*, III, cap. 15), riporta sette diversi *Ordines*, con una quantità di *oremus* e particolarità che furono disciplinate soltanto col Messale di s. Pio V, nel 1570. Tutta la grandiosità della «litania» romana della P. si rivela dagli *Ordines Romani XI, XII, XIV* e *XV* (ed. Mabillon) che vanno dal 1140 al 1400 ca. A Roma la «litania» era rimasta la cosa essenziale; la benedizione delle candele, già accennata nell'*Ordo XI*, era impartita in antecedenza, senza solennità, da un cardinale diacono, poi (*Ordo XII* e sgg.) dai due cardinali diaconi più giovani. Il Papa, seduto davanti alla chiesa di S. Adriano, distribuiva le candele al clero e al popolo; nella processione egli precedeva, con tutti gli altri, scalzo, in paramenti neri. Nell'*Ordo XIV* si dichiara per la prima volta che, in occorrenza con la Settuagesima o la Sessuagesima, la «litania» doveva restare alla data del duc, prescrizione rimasta definitiva nelle rubriche di s. Pio V. Nell'*Ordo XV*, dopo il periodo avignonese, la processione litanica e penitenziale scompare; la distribuzione delle candele si fa senz'altro in S. Maria Maggiore. Giova notare che fuori di Roma la processione delle candele non aveva esplicito carattere penitenziale e molto meno con lo sviluppo della solenne benedizione. La «litania», secondo s. Beda il Venerabile (*De temporum ratione* [PL 90, 351-52]), sarebbe stata introdotta da Gelasio I (492-96) in sostituzione delle processioni lustrali del febbr., delle *lupercalia* o di altri *amburbalia* come affermeranno poi tutti i liturgisti medioevali, il Baronio (*Annales*, ad ann. 544) e qualche moderno (G. Wissowa nella rielaborazione del III vol. di J. Marquardt, *Röm. Staatsrecht*, Lipsia 1878, p. 446). Ma secondo gli autori più accreditati una tale derivazione non regge. Ai tempi di Gelasio le accennate processioni pagane non si facevano più e la loro data non corrisponde al 2 febbr.; ma soprattutto la notizia del *Liber Pontificalis* circa l'istituzione delle quattro processioni mariane sotto Sergio I è chiara: si tratta di una cosa *ex novo*. Che poi quella della P. si mantenesse viva e prendesse tali sviluppi e trasformazioni, ha il suo fondamento nei testi biblici del «Lumen ad revelationem gentium» (cf. H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, vers. ital., II, Roma 1930, p. 911, o D. De Bruyne, *L'origine des processions de la Chandeleur et les Rogations*, in *Revue bénédictine*, 30 [1922], p. 15 sgg.). A Roma, dopo il periodo avignonese, la «litania» della P. non fu più ripresa; anzi, la benedizione delle candele e la processione, da parte del Sommo Pontefice, si svolse in una delle cappelle interne del Palazzo e dal 1839 fino al 1870 nella Basilica Vaticana; in seguito fu del tutto tralasciata. Si era introdotto l'uso che il papa in persona, dopo la processione, buttasse le candele benedette dalla finestra del Palazzo fra la folla, ma causa i vari inconvenienti che ne derivavano, Gregorio XIII nel 1573 lo abolì. Invece, in data imprecisata, ma già nel sec. XVIII (v. il «Chracas»), si introdusse l'uso che dopo le cerimonie liturgiche, tornato il papa nelle sue stanze, gli si presentassero artistiche candele da parte dei personaggi della Corte pontificia, rappresentanti dei Capitoli e del clero romano, del governo e della città. A questa cerimonia in seguito presero parte deputazioni di Ordini religiosi residenti a Roma, e così continua ancora.

Oggi la presentazione dei ceri si fa nella sala del Concistoro. Il papa invia qualche cero artistico a personaggi illustri, sovrani, nobili ecc. distribuendo gli altri a chiese povere.

4. *Notizie varie intorno alla festa della P.* – La mattina del 2 febbr. 1703 un violentissimo terremoto devastò gran parte degli Stati pontifici, ma a Roma i danni risultarono relativamente lievi. Papa Clemente XI pertanto intonò dopo la solenne Messa della P. il *Te Deum*, prassi che continuò fino al 1870. Inoltre promise, a nome dell'Urbe, come voto, di tenere per cento anni il 1º febbr. quale vigilia con digiuno e astinenza, voto rinnovato nel 1802 da Pio VII per altri 100 anni e eternato in una lapide al Campidoglio.

Dai secondi Vespri del 2 febbr., che vi fosse celebrata o no la P., si recita l'antifona finale dell'Ufficio « Ave, regina caelorum » che continua poi fino alla Settimana Santa. L'Ufficio della festa della P., come salmodia ed inni, è mariano; le antifone dei primi Vespri sono della Circoncisione (1º genn.); il resto e tutta la Messa rivelano chiaramente che la festa in origine fu una festa di Cristo.

BIBL.: A. Rocca, *Opera omnia*, I, Roma, 1719, p. 214 sgg.; G. Catalani, *Sacrarum Caerimon. sive rituum ecclesiast. S. Rom. Eccl. lib. tres*, II, Roma 1751, pp. 108-22 (per la parte cerimoniale è la tradizione più precisa e preziosa); *Candelora*, in Moroni, VII, 199 sgg.; *P., ibid.*, LVI, 95 sgg.; G. Moroni, *Le cappelle pontif.*, Venezia 1861, pp. 180-88; A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter*, I, Friburgo 1909, pp. 445-55 (per la benedizione delle candele è la trattazione moderna più completa): K. A. H. Kellner, *L'anno ecclesiast.*, trad. it., 2ª ed. Roma 1914, pp. 158-61 e passim; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 582-86; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, II, Milano 1946, pp. 82-87; H. Lesètre, *Purification*, DB, V, coll. 871-80; id., *Presentation de Jésus au Temple, ibid.*, coll. 610-11; H. Leclercq, *Chandeleur*, in DACL, II, 207-10. Giuseppe Löw

FOLKLORE. – Strettamente unita alle forme e alle norme della liturgia è la partecipazione del popolo alla benedizione e distribuzione delle candele per la festa della P. di Maria. Riflessi del gusto popolare sono da vedersi nei vari modi adottati nelle diverse regioni per adornare i ceri benedetti, con fregi multicolori, con nastri o con i suggelli della parrocchia, e così via. Nei tempi andati la cerimonia si svolgeva con maggiore ricchezza di espressioni festose e pittoresche. A Roma, fin sotto il pontificato di Gregorio XVI, aveva luogo una processione intorno alla basilica di S. Pietro. Dopo il cerimoniale d'uso per tutte le funzioni cui presiede il Pontefice, sulla mensa dell'altare venivano poste alcune candele con fiocco di seta rosso e argento e stemma papale. Tre di esse erano scelte dal cerimoniere e la più piccola data al Papa, le altre due al diacono e suddiacono officianti. Benedetti i ceri, il Papa donava al cerimoniere la propria candela, insieme con il paramano di seta bianca ricamato in oro che gli era servito per proteggere le dita dalla scolatura, e passava alla benedizione dei ceri, mentre i prelati intonavano il « Lumen ad revelationem gentium ». Alla cerimonia partecipavano alti personaggi di corte, ambasciatori ecc. A Napoli si faceva sfoggio di torce, ceri, fiaccole ornate a colori con insegne della chiesa e dei signori che le inviavano in omaggio a persone onorevoli od amiche, sì che un poeta cinquecentesco, G. B. Del Tufo, poteva scrivere : « ...Questa è per ogni via, per ogni strada – dove di andar vi accada – donne mie, da veder cosa gentile – come in un sacro e glorioso aprile ». A Trapani, fino ai primi dell'Ottocento, l'episodio della P. di Maria veniva rievocato drammaticamente in una specie di sacra rappresentazione popolare i cui personaggi erano la Madonna con il Figlio, s. Giuseppe e s. Simeone. Qualche cosa di simile avveniva anche a Vicari (Palermo); mentre a Chiaromonte le contadine, alla vigilia della festa, solevano salire processionalmente su una montagna che sovrasta il paese, e lì purificarsi mercé l'abluzione con la rugiada : esse cantavano in coro una lauda allusiva al rito purificatorio che stavano compiendo.

Attualmente l'espressione più viva del culto popolare consiste nel fatto che i ceri benedetti, specie nelle campagne, ma anche fra il popolino della città, vengono custoditi gelosamente, spesso assai bene in vista nelle camere da letto, perché ad essi si attribuiscono particolari poteri

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
PURIFICAZIONE - Preparazione dei ceri che verranno offerti al S. Padre il giorno della P.

contro le forze malefiche della natura e contro gli spiriti maligni. Per questo il popolo li accende al capezzale del letto di un moribondo, convinto che la luce del cero fughi la morte; così anche in occasione di temporali e contro i fulmini e la grandine, per placare la natura infuriata e allontanare la distruzione dai campi. In molti luoghi si usa esporre il cero acceso fuori dalla finestra, mentre infuria il temporale. Negli Abruzzi, il giorno della Candelora, tutti si astengono dal lavorare, ma in particolar modo i mugnai, perché si narra che una volta un mugnaio non volle santificare questa festa e vide venir fuori dal mulino la farina in forma di candela.

Nel calendario tradizionale la Candelora segna la fine dell'inverno : onde una quantità di proverbi meteorologici, di credenze e di pronostici, che traggono lo spunto dal tempo che fa in tale giorno. Nella maggioranza dei casi si ritiene che la Candelora indichi il termine della stagione invernale (« per la Candelora – dall'inverno siamo fòra »), ma se in quel giorno fa bel tempo, l'inverno continuerà ancora per un mese o più. Interessante a questo proposito è la credenza, largamente diffusa in Europa, che in tal giorno l'orso uscisse per vedere che tempo faceva : se era nuvolo, con tre salti annunziava che l'inverno era finito, se era sereno, si ritirava dimostrando che si sarebbero avuti ancora 40 giorni di freddo. Forse in relazione a questa credenza è da porre l'usanza, ancora diffusa in alcune vallate piemontesi, secondo la quale i giovani, la sera della vigilia, con qualche gherminella, cercano di far uscire di casa qualche persona autorevole o forestiera, e, appena fuori, la circondano facendole intorno gazzarra e gridando di esser riusciti a far venir fuori l'orso. Qualcosa di simile avviene anche in Valtellina. L'uso, certamente assai antico e da porsi in rapporto con antichi riti agrari di fine d'anno, viene da alcuni etnografi considerato come probabile avanzo di un preistorico culto dell'orso (o dell'orsa) come divinità. In molte regioni, ad es., della Francia e dell'Italia, l'orso è sostituito dal lupo, o anche dal leone. In Calabria si indica con il termine perifrastico « u lanutu » (il lanuto) un vecchio che, vestito con la pelle di un lupo, va in giro, facendo finta di voler afferrare con le sue

lunghe braccia i bambini per ingoiarli. Egli viene dovunque accolto con il grido: « Fora, fora, lu viernu fora »; cui egli risponde: «O fora o non fora, quaranta journi ci hadi ancora ». Sempre come indice di fine di una stagione e di inizio di un nuovo anno, la Candelora presenta alcune vecchie usanze di carattere agreste, che trovano riscontro con analoghe cerimonie e feste di Capodanno. Nello Schleswig-Holstein si fa un grande falò, si mettono lumi alle finestre e si portano fanciulli in processione per scacciare insetti nocivi, topi, serpenti. Altrove in Germania si mettono lumi alle piante ed i bambini li portano in processione oppure ballano all'aperto attorno ad un fuoco. In Fiandra e in alcune regioni della Francia i contadini usano agitare torce di paglia (*brandones*) intorno agli alberi da frutto, costume che con ben più larga diffusione appartiene al ciclo delle cerimonie agresti carnevalesche, a scopo purificatorio e propiziatorio per l'inizio della nuova stagione. Sempre in Francia si usava nelle famiglie preparare paste dolci speciali dette *mariottes* o *marionettes*, che si riteneva rappresentassero le fate apparse un tempo, secondo la leggenda, alle lavandaie della fontana di Douix. Con questi dolci a figura umana (cinque fagioli, o fave o piselli ficcati nella testa servivano a rappresentare il diadema, il naso e gli occhi) giovani e vecchi si recavano alla fontana, decapitavano le *mariottes* e le gettavano nell'acqua, che poi agitavano con mestoli e bacchette; se le fate erano favorevoli, giovani e ragazze trovavano da sposarsi entro l'anno. A questo fondo di antichi riti propiziatori vengono ricondotti i motivi della *Novella della Candelora* del Perrault. E, come per il Capodanno, in molte regioni le ragazze traggono pronostici di matrimonio alla vigilia della Candelora.

(*fot. Felici*)
PURIFICAZIONE - Presentazione dei ceri a Pio XII il giorno della P. (2 febbr. 1952).

In rapporto con la festa della P. è da porsi l'uso che hanno le nuove madri di recarsi in chiesa nel quarantesimo giorno dopo la nascita di un figlio. L'uso presenta una vastissima area di diffusione e notevoli varietà locali, con maggiori o minore ricchezza ai particolari nell'esecuzione della cerimonia. Valga un solo esempio. Nella Venezia Giulia la puerpera deve stare quaranta giorni chiusa in casa e la prima volta che esce dev'essere accompagnata dalla levatrice. Ella si reca innanzitutto in chiesa per purificarsi, e ringraziare Iddio, s. Anna e il santo patrono del paese per il parto felicemente superato. Durante il tragitto dalla casa alla chiesa essa non parla con nessuno, non risponde neanche ai saluti della gente: a questo pensa la levatrice. La madre porta con sé del pane, simbolo della « provvidenza » perché influssi malefici non le portino via il latte, l'alimento della sua creatura. Giunta alla chiesa, s'inginocchia sulla porta, tenendo in mano una candela accesa. Il sacerdote allora le va incontro e la toglie da quella posizione aspergendola con l'acqua santa e mettendole sul braccio la sua bianca stola. La donna rimane raccolta in preghiera per qualche tempo e talvolta assiste alla S. Messa. Dopo questa cerimonia, la madre può riprendere le sue relazioni con il mondo, anzi, prima di ritornare a casa, deve visitare parenti e amici. - Vedi tav. X.

BIBL.: A. Lancellotti, *Il Lazio*, Roma s. a.; A. van Gennep, *La Chandeleur et le St-Valentin en Savoie*, in *Rev. Ethn. et Trad. Pop.*, 5 (1924), pp. 225-45; G. C. Pola Falletti di Villa Falletto, *Associazioni giovanili e feste antiche. Loro origini*, III, Torino 1942 (con molte note bibliografiche); P. Toschi, *La Candelora*, in *Ecclesia*, 5 (1946), pp. 97-99. Paolo Toschi

PURIFICAZIONI PASSIVE. - Per rimuovere dall'anima gli ostacoli che si oppongono alla piena perfezione (peccati, vizi, passioni sregolate, tendenze puramente naturali), bisogna dapprima eliminarli con la mortificazione (v.): ed è la p. *attiva*. Nessuno però può scorgere nei più reconditi nascondigli del suo interno le innumerevoli imperfezioni e tendenze viziose, che infettano fin anche la sua pratica della virtù (cf. l'elenco che ne stende s. Giovanni della Croce, *Notte oscura*, l. I, capp. 2-7), né molto meno purificarsene a fondo; a tal fine occorre un intervento speciale di Dio, di ordine mistico: grazia di contemplazione infusa, che illumina l'anima, svelandole tutto il complesso delle sue impurità, e la spoglia radicalmente con lunga e dolorosissima purgazione: ed è la p. *passiva*, chiamata da s. Giovanni della Croce « notte oscura », che « s'intende la contemplazione purgativa, la quale causa *passivamente* nell'anima la rinunzia a se stessa e a tutte le cose » (*ibid.*, prol. alla 1ª str.).

La p. p. è doppia, come spiega il Dottor Mistico: « La prima notte o p. è quella sensitiva, con la quale l'anima si purifica secondo il senso, accommodandolo allo spirito; e l'altra è la notte o p. spirituale, con la quale si purifica e spoglia l'anima secondo lo spirito, accommodandolo e disponendolo all'unione con Dio » (*ibid.*, l. I, cap. 8).

I. P. P. DEI SENSI. - Essa è propria dei principianti, facendoli passare allo stato dei progrediti. Ci si deve distinguere un doppio elemento, l'uno negativo e l'altro positivo: *a*) elemento negativo della p. p. dei sensi è l'aridità spirituale prolungata, che rende impossibile la meditazione discorsiva: « Non sanno più dove rivolgersi il senso dell'immaginazione ed il ragionamento, perché non possono più far un passo per meditare come prima solevano » (*ibid.*, l. I, cap. 8). *b*) Elemento positivo di questa p. p. è un principio di oscura contemplazione mistica, che si rivela attraverso un vivo desiderio di Dio (per il quale si distingue la suddetta aridità da una disposizione naturale di malinconia); però « questa contemplazione è occulta e segreta per quello stesso che la possiede » (*loc. cit.*). Importantissima è a quel punto della vita interiore l'opera del direttore spirituale, che tranquillizzi l'anima, impedendole di tornare indietro per ripristinare la meditazione discorsiva oramai inutile e dannosa (s. Giovanni della Croce, *Viva fiamma d'amore*, str. 3ª, v. 3°, §§ 4-13).

II. P. P. DELLO SPIRITO. - Propria dell'« anima che Dio destina ad una più alta perfezione » (*Notte oscura*, l. II, cap. 1), la p. dello spirito è separata dalla precedente da un periodo più o meno lungo, durante il quale l'anima gode i frutti della contemplazione oramai abituale (*ibid.*), ma nella quale si riscontrano ancora imperfezioni notevoli: presuntuosa manifestazione dei propri

doni, vanità ed arroganza, perdita del dovuto rispetto a Dio (*ibid.*, l. II, cap. 2). Allora subentra, tremenda per i tormenti che porta seco, la p. p. dello spirito « Dio spoglia le loro potenze, affetti e sensi, sì spirituali che sensibili, tanto esteriori che interiori, lasciando nell'oscurità l'intelletto, arida la volontà, vuota la memoria, e gli affetti dell'anima in una somma afflizione, amarezza ed angoscia, privandola del sentimento e gusto che prima sentiva dei beni spirituali » (*ibid.*, cap. 3). Principio operante di detta p. è una contemplazione più penetrante, che manifestando all'anima il contrasto vivissimo che vi è tra la luce e perfezione divina e la sua impurità, le cagiona un dolore indicibile : « Invadendo l'anima questa pura luce per espellerne la impurità, l'anima si sente così impura e misera, che le pare che Dio le sia diventato avversario ed essa nemica di Dio » (*ibid.*, cap. 5). Vero purgatorio, di cui neppure il padre spirituale può lenire il dolore (*ibid.*, cap. 7), che si prolunga spesso per anni.

Prove connesse a quella fondamentale p. sono spesso orribili tentazioni, spirito di bestemmia, scrupoli, perplessità, talvolta, in anime più forti e predilette, pure assalti visibili, con percosse e suggerimenti d'ogni fatta, del diavolo. Tutto tende a far meglio sentire all'anima il proprio nulla onde sperare da Dio solo la Grazia liberatrice. Superando ogni ostacolo, finalmente « l'anima giunge all'unione spirituale del perfetto amore di Dio » (*ibid.*, cap. 14). Allora, dice la ven. Maria dell'Incarnazione, « l'anima nella sua unità e nel suo centro resta, in un amor attuale, negli abbracci dello Sposo, il sovradorabile Verbo Incarnato » (*Ecrits Spir.*, II, *Relation de 1654*, § LXVI, V [13° stato di orazione, parte 1ª]). V. MISTICA.

BIBL.: fondamentali, per l'argomento, le opere citate di s. Giov. della Croce e della ven. Maria dell'Incarnazione. Cf. anche card. Vivès y Tuto, *Compendium theologiae ascetico-mysticae, Tract. de purg. passivis*, 3ª ed., Ratisbona 1908; R. Garrigou-Lagrange, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, IV, parte 5ª, Juvisy 1929. Ernesto Mura

PÛRÎM (da *pûr* « sorte » : *Esth.* 9, 26). - Semifesta celebrata dagli Ebrei il 14 del mese di *'ădhār* in ricordo della salvezza d'Israele dalle insidie di Aman (v.).

All'uscita del digiuno di Ester, al 13 *'ădhār*, viene letto nella sinagoga il rotolo (*mĕghillāh*) di *Ester*; tale lettura è ripetuta durante l'ufficiatura mattutina del 14. Le letture sono accompagnate da una cantilena tradizionale. Anche le donne e i bambini devono assistere alla lettura, che può svolgersi ovunque vi siano 10 uomini religiosamente maggiorenni. La lettura è preceduta e seguita da benedizioni speciali.

Scambio di doni fra amici e congiunti e ricchi doni per i poveri caratterizzano la semifesta di P., la quale è del resto giornata quasi lavorativa. Prima del tramonto del 14 si inizia il banchetto festivo che si protrae fino a tarda sera, in quanto anche il 15 riveste carattere semifestivo. I ragazzi si divertono dando alle fiamme un'effigie di Aman. I giovani recitano nelle famiglie commedie riproducenti il contenuto del libro di *Ester*. Il giorno 15 *'ădhār* si chiama « P. di Susa ».

BIBL.: I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 3ª ed., v. indice; M. Zobel, *Das Jahr der Juden in Brauch und Liturgie*, Berlino 1936, pp. 146-56; J. Schildenberger, *Das Buch Esther*, Bonn 1941, pp. 33-36. Eugenio Zolli

PURISMO. - Il termine e l'attributo di p. e purista sono stati trasferiti nel campo delle arti figurative da quello letterario nel quale, indubbiamente, hanno un significato molto preciso.

Essi stanno per le arti figurative ad indicare quelle manifestazioni artistiche e quegli artisti che seguano un momento intermedio tra gli atteggiamenti neoclassici e quelli più dichiaratamente romantici propri degli anni fra il 1830 e il 1850. I quali ultimi a loro volta preludono l'eclettismo architettonico e il verismo naturalistico figurativo proprio della seconda metà del sec. XIX.

I puristi, pittori, scultori, architetti, in ultima analisi, apponevano ad una imitazione dei modelli antichi, quale veniva proposta dalle esperienze archeologiche proprie dei neoclassici, l'imitazione di quelli offerti dalla conoscenza dell'arte del Rinascimento. Così puristi si dicono pittori quali Tommaso Minardi, Luigi Sabatelli e Lattanzio Quarena, scultori quali il Bartolini in alcune sue opere famose e il Tenerani, tra gli architetti con il Valadier, il Poletti, il Sarti, l'Amati il Nottolini e quanti, riflettendo più le idee e le aspirazioni del Milizia che non quelle del Winckelmann, studiano ed imitano più volentieri le opere del Vignola e del Palladio che non quelle riflettenti i precetti di Vitruvio.

Al gruppo dei puristi vanno assegnati quindi anche i Nazareni, il cui principale esponente, l'Overbeck, nel 1843 firmava con il Minardi ed il Tenerani il manifesto del p. compilato dal pittore e letterato Antonio Binachini, allora che le idee che avevano effettivamente nutrito il movimento cedevano di fronte a nuove esigenze di espressione.

BIBL.: P. Selvatico, *Del p.*, Venezia 1851; I. Faldi, *Il p. e Tommaso Minardi*, in *Commentari*, 1 (1950), pp. 238-46; E. Lavagnino, *L. Nottolini*. Introduzione al Catalogo della Mostra, Lucca 1951. Emilio Lavagnino

PURITÀ e IMPURITÀ LEGALE. - Dal punto di vista rituale o legale, la maggior parte delle religioni non cristiane considerano « puro » quanto ritengono vicino a Dio e pregno della sua forza; « impuro » quanto è estraneo ed opposto alla sua sfera. Nella Bibbia i precetti concernenti la p., anche nei casi in cui manca l'indicazione della causa, tendono a rendere esclusivo il culto jahwistico, opponendosi a quanto ricorre nella magia e nei culti politeistici. Quanto appartiene al Dio d'Israele è considerato sacro e santo, e perciò elevato, potente, lucente.

Impuri sono gli effluvi corporei in quanto, portando una diminuzione di forza fisica, sono opposti alla sacralità considerata come potenza. Impuri sono i morti, considerati « potenti », cioè in possesso di forze opposte a quella della sacralità cultuale jahwistica. Gli dèi stranieri sono « escrementi », sono « nulla ». Impuri sono i popoli pagani, la loro terra, i loro cibi. Impuri taluni animali sacri nel paganesimo. Si cerca poi di fare una classifica di questi animali in base a segni esteriori : unghia fessa e ruminanti per i quadrupedi, pinne e squame per i pesci. I supposti riguardi alla « igiene » sono elucubrazioni di dotti moderni.

Acqua, sangue di sacrifici, olio, e la confessione in quanto espressione del male, quasi in un senso fisico, servono per la catarsi. Con essi si segna all'ora del tramonto, la fine dello stato di i. La cenere ottenuta da una vacca rossa è dotata, come anche il rosso a se stante, di potere catartico. I fili color cremisi, come anche il legno di cedro, servono a combattere l'i. Un uccello, una colomba, messi a contatto con l'oggetto impuro, servono a portar via l'i. La confessione dei peccati sui corsi d'acqua serve allo stesso scopo. L'uso dell'acqua nei riti catartici è costante; l'acqua è elemento per natura antitetico dell'i., tanto che in *Lev.* 11, 36 si legge che fontane, cisterne e serbatoi non contrarranno immondezza. Costante è pure il cambio della veste e frequente l'obbligo di radersi. L'azione del rito catartico è sicuramente efficace.

Delle leggi sull'i. trattano diffusamente i capp. 11-16 del *Levitico*. In essi l'i. si presenta come un fluido, che penetra in uomini, animali e cose, attraverso il contagio.

Negli esseri animati l'i. può essere intrinseca o partecipata. Una persona può divenire impura per ragioni fisiche (lebbra : *Lev.* 13, 3; *Num.* 5, 2), per necessità naturali (parto : *Lev.* 12, 2.5), indipendenti dalla sua volontà (*ibid.* 15, 25) o attraverso contatti necessari e non desiderati (p. es., con un morto : *Num.* 6, 7; 9, 6). Taluni animali sono impuri per natura (*Lev.* 11, 10 sgg.). Nelle cose l'i. può essere partecipata attraverso contatto (la sella dell'uomo malato di gonorrea, il suo giaciglio, quello della donna mestruante : *ibid.* 15, 9.21.24.26); si parla pure della lebbra delle case e delle vesti (*ibid.* 14, 34; 13, 47).

In *Ezechiele* si dice che si contrae i. attraverso atti idolatrici (*Ez.* 20, 7.18.30.31; 22, 3.4; 23, 7.17) o co-

munque tralignando da Dio (*ibid.* 15, 11; 20, 43). In *Ps.* 24, 4 si parla di p. del cuore. Il concetto di p. si interiorizza. La lotta tra puro e impuro, che ha così gran parte nel « codice sacerdotale », prelude alla lotta tra bene e male.

Lo stato di p. reintegra l'elemento mancante nell'uomo impuro: Naaman è dichiarato puro dopo esser stato guarito dalla lebbra (*II Reg.* 5, 14); « Mondami dal mio peccato » prega David (*Ps.* 50 [51], 4), cioè: reintegra in me quanto è mancante, deficiente. Lo stato di p. è il necessario preludio per entrare nel campo delle forze sacrali (*II Par.* 30, 17).

BIBL.: D. Schapiro, *L'hygiène alimentaire des juifs*, Parigi 1930; R. Pettazzoni, *La confession des péchés*, I, ivi 1931, pp. 128, 184, 190; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, p. 320 sgg.; A. Lods, *Les prophètes*, Parigi 1935, p. 323 sg.; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestin. au temps de Jésus-Christ*, II, ivi 1935, p. 181 sgg.; E. Dhorme, *L'évolution relig. d'Israël*, I, Bruxelles 1937, p. 308; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testam.*, I, Lipsia 1939, pp. 60 sgg., 283 (v. anche indice vol. III, p. 173); E. Zolli, *Il peccato*, Roma 1948, pp. 56-71; M. Eliade, *Traité d'hist. des relig.*, Parigi 1949, cap. 5; P. Heinisch, *Teol. del Vecchio Testamento*, trad. it., Torino 1950, pp. 210 sgg., 235. Eugenio Zolli

PURITANI e PURITANESIMO. - I. STORIA. – I puritani non formarono mai una chiesa, ma un partito, esponenti di un atteggiamento psicologico in seno alle diverse confessioni di Inghilterra e di Scozia, nei secc. XVI e XVII. Si ritiene comunemente che il « primo puritano » sia stato Hooper, imprigionato nel 1550, perché non volle essere consacrato vescovo di Gloucester con gli abiti pontificali tradizionali; fu però soprattutto dopo l'organizzazione della chiesa anglicana sotto Elisabetta che cominciarono a manifestarsi, in una rilevante parte del clero, scrupoli quanto agli usi romani rimasti nel nuovo sistema; di qui il proposito di « purificare » la Chiesa da ogni macchia « papista ». Essi non potevano sopportare il vestiario ecclesiastico giornaliero e l'uso della « cotta » nelle pubbliche funzioni. Fin dal 1565 l'opposizione della Chiesa costituita fu abbastanza forte e provocò una repressione che doveva durare. A Oxford, il decano della Christ-Church fu privato del suo ufficio e a Cambridge alcuni giovani gentiluomini dichiararono di rifiutare « i cenci dell'anticristo romano ».

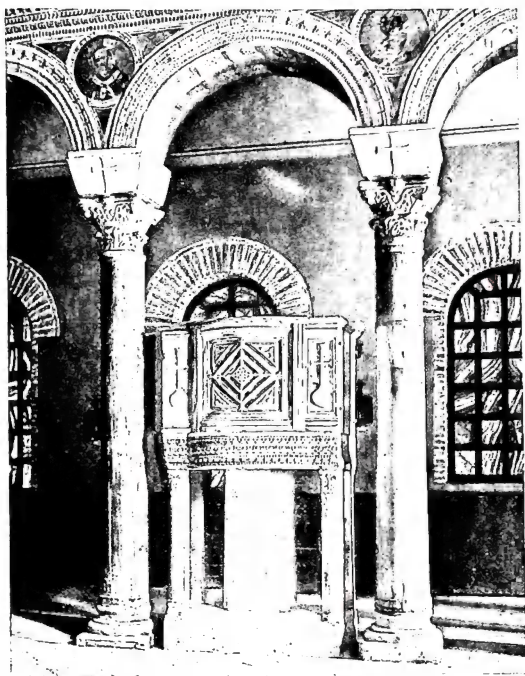
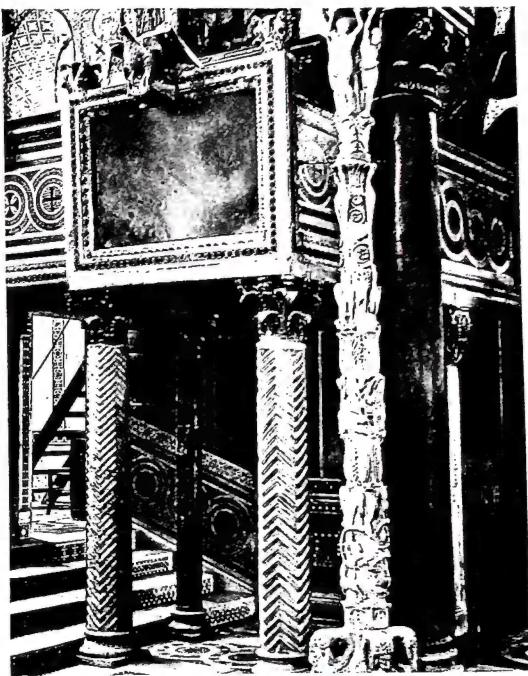
Questa fu appunto la *Vestiarian Controversy*. I puritani esigevano una revisione del *Prayer-Book*; non volevano ammettere l'uso del segno della Croce nel rito del Battesimo, dell'anello nella benedizione del Matrimonio, dell'inchino del capo al nome di Gesù, delle candele sull'altare della Cena. Per 20 anni, sotto Elisabetta, si discusse su tali argomenti.

1. *Periodo elisabettiano.* – L'Università di Cambridge fu il centro degli oppositori, denominanti « non-conformisti ». Matteo Parker, primo arcivescovo di Canterbury dopo lo scisma, cercò di attenuare la repressione; il suo successore, Grindal (1575-83), che osò difendere i puritani, incorse nella collera della Regina; pertanto il Whitgift (1583-1604) si impegnò a fondo per distruggere il puritanesimo: creò l'Alta Commissione ecclesiastica per scoprire, giudicare, condannare i non conformisti; proibì le profetizzazioni (*prophesyings*), nomignolo con cui venivano indicate le predicazioni dei puritani. Agli attacchi dell'arcivescovo e alle procedure legali dell'Alta Commissione, risposero i velenosi *Tracts*, siglati con lo pseudonimo Martino Marprelate (v.). Il primo *Tract* recava come titolo: *Una lettera ai terribili preti della Casa della Convocazione* (cioè del Tribunale ecclesiastico). Non si è potuto mai sapere chi fosse l'autore dei *Tracts*, ma non c'è dubbio che, dietro le quinte, lavorasse il celebre Tommaso Cartwright, già professore di teologia a Cambridge. Una legge del 1593 colpì di bando tutti coloro che si fossero rifiutati di assistere ai « servizi » religiosi ufficiali. Molti puritani emigrarono in Olanda; quelli rimasti si sottomisero, almeno in apparenza.

2. *Periodo degli Stuart.* - Eletto re Giacomo I, proveniente dalla Scozia presbiteriana, i puritani respirarono; il nuovo Re ricevette, infatti, la famosa petizione dei mille (*Millenary Petition*), ma già dalla Conferenza di Hampton-Court (genn. 1604) le loro illusioni svanirono. Il re, che si atteggiava a teologo, formulò i noti principi sul diritto divino dei re e dei vescovi. Allora appunto si delineò la duplice tendenza del puritanesimo di opposizione al diritto divino dei vescovi e al diritto divino dei re. Contro i vescovi il puritanesimo politico si appellava alla Bibbia, contro i re il puritanesimo teologico si richiamava ai diritti della nazione. La lotta riempì la prima metà del sec. XVII; nel campo politico, i puritani combatterono per il trionfo del parlamentarismo, nel campo religioso, rinfocolarono l'odio per il « papismo » e tutto ciò che ricordava la Chiesa cattolica. Si posero, allora, i germi di quella che divenne in seguito la Low Church (Chiesa bassa), tanto opposta alla High Church (Chiesa alta), quanto i Whigs erano opposti ai Tories. In tale lotta, i puritani della Chiesa costituita trovarono alleati nei presbiteriani e negli indipendenti; una specie di fusione, per lo meno nel campo religioso e militare, si ottenne così tra i puritani di queste tre categorie.

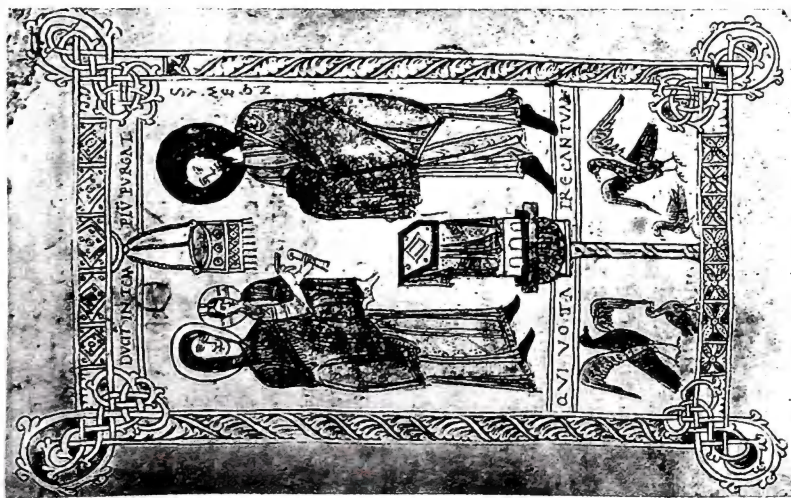
3. *Periodo di Cromwell.* – Dopo la vittoria sopra il re, i puritani si divisero profondamente. Cromwell apparteneva personalmente al Partito degli indipendenti; nell'armata c'erano ardenti partigiani; più a sinistra ancora apparivano i *Levellers*, puritani estremisti; anzi allora spuntarono nuove specie di puritani: quaccheri, battisti, perfezionisti, quintomarcianisti, ecc. I presbiteriani furono profondamente delusi e la morte di Cromwell nel 1658 segnò la loro sconfitta. Con la restaurazione regalista s'iniziò un'aspra reazione contro gli usi puritani, che avevano sottoposto la nazione a una insopportabile tirannia. Il puritanesimo non sopravvisse che in casi isolati nella Chiesa costituita, ma si mantenne, a dispetto delle persecuzioni, nelle sètte estremiste dei presbiteriani, quaccheri, battisti.

II. CONTENUTO DOTTRINALE. – Per penetrare a fondo il fenomeno del puritanesimo occorre leggere le memorie storiche della Hutchinson (la quale racconta la vita di suo marito, tipo del perfetto puritano: *The Life of colonel Hutchinson* [1615-64]) e le vite di Grindal, Whitgift, Milton, Cromwell, le « memorie » di Ludlow, che fu uno dei « più arrabbiati repubblicani » del tempo (1617-92). Le opere, però, più rappresentative della mentalità puritana sono: *Il Pilgrim's Progress*, di John Bunyan (1628-88), mistico della setta battista (1615-91), prima anglicano, poi episcopaliano, presbiteriano, cappellano di Cromwell, avversario, poi favoreggiatore degli Stuart, e fondatore di una setta di calvinisti moderati; il *Book of Martyrs*, di John Fox (1515-87).

1) *Il puritano è l'uomo della Bibbia* cioè l'uomo di un libro sacro, divino, unico, completo. La Bibbia è per lui il codice religioso, morale, sociale, liturgico, politico; che istruisce su tutto; ciò che la Bibbia non dice è inutile e per natura sua trascurabile; tutto ciò che si oppone alla Bibbia dev'essere condannato. Verso la metà del Regno di Elisabetta, la passione per la lettura della Bibbia divenne generale. La lettura della Bibbia fatta in chiesa, ogni domenica, e in famiglia, ogni sera, è il grande fatto religioso, politico, sociale e letterario dell'epoca, in Inghilterra. Con questo mezzo il puritanesimo poté influire sui costumi, sulla moda, sul teatro. La lingua, la storia, lo spirito inglese, ogni espressione della vita fu dominata, al tempo del puritanesimo, dalle reminiscenze bibliche. Il puritano è, dunque, nutrito di Bibbia, fino al punto di non poter muovere il capo senza che ne sprizzi un testo dei Salmi o dei Profeti. Si è già detto che le sue predicazioni, e si potrebbe aggiungere le sue conversazioni, erano delle *Prophesyings*, delle « profetizzazioni ». Cromwell, sul campo di battaglia di Dunbar (1650), vide apparire il sole nella nebbia mattutina, immediatamente gli uscì di bocca un testo biblico: il grido di Davide che sta entusiasmando le truppe: « Si levi Iddio e siano dispersi i suoi nemici » (*Ps.* 67).

(fot. Alinari)

(fot. Fotocelere - Torino)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: AMBONE DI MARMO GRECO VENATO (sec. VI) - Ravenna, chiesa di S. Apollinare Nuovo. *In alto a destra:* PULPITO del sec. XII - Palermo, Cappella Palatina. *In basso a sinistra:* PULPITO, scolpito da Frate Giacomo (sec. XII). - Abbazia di S. Clemente a Casauria, Torre de' Passeri. *In basso a destra:* PULPITO, opera del Rossellino (sec. XV) - Prato, Cattedrale.

(da le *Miniature del Sacram. d'Ivrea... a cura di L. Magnani, Città del Vaticano 1934, tav. 11*) (*fot. Alinari*) (da *V. Leroquais, Les Bréviaires mss. des bibl. publ. de France, Parigi 1934, tav. 123*)

A sinistra: PRESENTAZIONE DI GESÙ AL TEMPIO. Miniatura del Sacramentario d'Ivrea fatto eseguire dal vescovo Varmondo (sec. x) - Ivrea, Biblioteca Capitolare, f. 32. *Al centro:* PRESENTAZIONE DI GESÙ AL TEMPIO. Particolare del pulpito in S. Maria Novella (sec. xv) - Firenze. *A destra:* LA PRESENTAZIONE DI GESÙ AL TEMPIO. Miniatura del Breviario di Renato di Lorena (fine del sec. xv) - Parigi, Biblioteca du Petit Palais, ms. 42, f. 138.

Il tono grave e drammatico dei Profeti entrò pertanto nel linguaggio corrente; le immagini grandiose della letteratura ebraica conferirono uno strano accento al sobrio entusiasmo del puritano, che divenne sentenzioso, dogmatico, apocalittico. E non soltanto la espressione esterna si modificò, ma lo stesso pensiero, la condotta, il comportamento, perfino il modo di vestire. Il puritano si vestiva con colori sobri, non ostentava alcun gioiello; tutta la sua vita rassomigliava al suo vestito: meno vivace, meno fantasiosa e varia, ma più seria, più forte. Giochi, danze, divertimenti vennero assolutamente esclusi. Ma una cosa importante va rilevata: il profondo egualitarismo che tale famigliarità con la Bibbia introdusse tra i cittadini; l'idea della fratellanza condusse i puritani a una concezione completamente nuova dell'eguaglianza sociale. In mezzo a loro scomparvero le distinzioni; il contadino si sentì nobilitato dal suo titolo di figlio di Dio; il nobile riconobbe la dignità dei « santi » più poveri.

2) *Il puritano è l'eletto di Dio.* – Però, tale principio di eguaglianza il puritano non lo estendeva a tutti gli uomini; il suo culto per la Bibbia gli fece dividere l'umanità in due classi: i credenti e gli infedeli, gli eletti e i dannati. Indubbiamente i calvinisti puri, cioè i presbiteriani, furono quasi gli unici a professare esplicitamente il dogma della predestinazione calvinista; tutti i puritani, però, ebbero in comune la certezza che la Bibbia è il libro di Vita e che tutti coloro che rimangono fuori del culto biblico si avviano alla morte. All'infuori dei « santi », che sono permeati di profumo biblico, per il puritano non c'è che un mondo perverso e maledetto, sul quale cade il suo odio. Questo spiega il contrasto che si osservò tra la vita familiare del puritano, tutta serietà, filiale tenerezza, lavoro e abnegazione, e la sua insensibilità dinanzi ai tormenti, che infliggeva ai suoi avversari.

III. Influsso del puritanesimo. – Le conseguenze del puritanesimo furono: l'influsso sulla vita familiare, sociale, sulla vita pubblica e religiosa, oscurando ciò che era stato fino a quel momento la « lieta Inghilterra » (*Merry England*); le conseguenze più durature si ebbero nella lingua inglese, che venne arricchita di termini e di formole bibliche, nella creazione in seno alle Chiese di Inghilterra di un antipapismo che sussiste tuttora nella Low Church e nella maggior parte delle sètte dissidenti, il cui motto era *no popery*. Anche nel movimento ecumenico delle Chiese molti membri si mantengono ostili ad ogni riconciliazione con Roma.

Altre conseguenze importanti: 1. *Origine delle colonie americane.* – I famosi *Pilgrim Fathers* (v.), che emigrarono nel 1620 in America, sul Mayflower, erano puritani. La lotta del 1627 contro il puritanesimo rafforzò il primo ceppo che stava per venir meno, facendo affluire una quantità di coloni, di capitali e di tecnici. Le due colonie si fusero nel 1691. Le emigrazioni individuali o collettive di puritani di ogni setta non ebbero più termine. 2. *Origine dell'indifferentismo e del libero pensiero.* – Da un punto di vista completamente diverso, va addebitato al fanatismo e alle eccentricità del p. il sorgere del libero pensiero, come reazione agli eccessi delle controversie teologiche. Ciò è visibile presso Herbert de Cherbury (1581-1648), nella reazione antipuritana del Regno di Carlo II, caratterizzata da un frenetico piacere, e negli scritti di Toland (1670-1722), che per primo sventolò il titolo di « freethinker » (libero pensatore), negli scritti di Collins, Tindal, Bolingbroke e della massoneria. 3. *Origine del capitalismo affaristico.* – Spetta anche al p. l'aver creato quella *gentry* e quella borghesia di commercianti inglesi, severi, avidi di guadagno, che consideravano la ricchezza come una benedizione del cielo e la povertà come l'effetto del vizio. Alcuni dei più ricchi « miliardari » americani, esempio tipico Rockfeller (1839-1937), della setta battista, furono puritani.

Il puritanesimo, attualmente, tende a scomparire.

Bibl.: fonti: H. Gee - W. J. Hardy, *Documents illustratives of English Church History*, Londra 1896; *Publication of the works of the fathers and early writers of the reformed English Church*: VII-XVIII (Collez. Parker Society, Cambridge) curati da J. Hastings-Robinson. Studi: D. Neal, *Hist. of the Puritans*, Londra 1754; G. G. Perry, *Hist. of the English Church*, ivi 1900; H. W. Clark, *Hist. of English nonconformity*, ivi 1911; G. M. Trevelyan, *England under the Stuarts*, ivi 1928; J. B. Kraus, *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*, 1930; L. Cristiani, *Puritanisme*, in DThC, XIII, coll. 1357-61; R. B. Perry, *Puritanism and democracy*, Nuova York 1944; W Schenk, *The concern for social justice in the puritan revolution*, ivi 1948. Leone Cristiani

PURWOKERTO, vicariato apostolico di. - Situato nella parte centrale dell'isola di Giava (Indonesia), comprende i distretti civili di Tegal, Pekalongan, Wonosobo, Bagelen, Banjumas settentrionale e meridionale. Nel dic. 1926 vi giunsero i missionari del S. Cuore di Gesù. Tra il 1927 e il 1939 essi fondarono diverse stazioni missionarie, mentre le Figlie di Nostra Signora del S. Cuore e le Orsoline vi aprirono scuole.

Prima di quel tempo, per ca. un secolo, i Gesuiti di Batavia avevano visitato periodicamente quelle località, limitandosi all'amministrazione dei Sacramenti ai cattolici sparsi un po' dappertutto. Il 25 apr. 1932 la missione fu eretta in prefettura, dismembrandone il territorio dal vicariato apost. di Batavia (oggi Djakarta) e il 15 ott. 1941 fu elevata a vicariato. Esso ha una superficie di 14.466 kmq. e una popolazione di 6.500.000 ab. I cattolici sono 4389 con 589 catecumeni; i protestanti 5000; i maomettani 4.000.000; i pagani 2.480.000. Vi sono 13 sacerdoti, di cui 3 indonesiani; 20 fratelli; 60 suore, di cui 6 indonesiane; 2 seminaristi maggiori e 8 minori; 24 catechisti; 31 maestri; un ospedale; 2 farmacie; 7 orfanotrofi; 17 scuole elementari: 10 scuole medie; una scuola superiore; 4 scuole professionali; 2 scuole magistrali; 15 edifici sacri; 10 stazioni primarie e 9 secondarie. Vi sono bene organizzate le associazioni di Azione Cattolica.

Bibl.: AAS, 24 (1932), pp. 389-90; 33 (1941), pp. 65-67; Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, Relazione con sommario, pos. prot. n. 1516-41; *ibid.*, *Prospectus Status Missionis*, 1951, pos. prot. n. 4069-51; MC, 1950, p. 434. Edoardo Pecoraio

PUSEY, Edward Bouverie, detto. - Teologo anglicano, n. a P. (Berkshire, a sud-ovest di Oxford) il 12 ag. 1800, m. nel priorato di Ascot (Oxford) il 16 sett. 1882. Secondogenito di Giacomo Bouverie, discendente dall'antica famiglia ugonotta chiamata Bouverie, nel 1819 entrò nel Christ Church College di Oxford; nel 1824 fu eletto *fellow* dell'Oriel College, ove si legò di profonda amicizia con il Newman (v.) e Keble (v.). Dal 1825 al 1827, per volere del vescovo Lloyd, frequentò le Università di Gottinga, Berlino e Bonn, ove ascoltò Ewal, Tholuck, Schleiermacher e Eichhorn; ritornato a Oxford, attese alle lingue orientali. Nel 1828 sposò Maria Barker. Il lavoro *Enquiry into the probable causes of rationalistic character lately predominant in the theology of Germany* (2 voll., Londra 1828), gli meritò la nomina a professore reale di ebraico e canonico della Christ Church.

Fu verso la fine del 1834 che P. si mise esplicitamente in rapporto con il movimento di Oxford (v.) mediante il suo *Scriptural views of Holy Baptism* (*Tracts of the Times*, nn. 67-69, pubblicati nel 1835). Questi *tracts* per la erudizione acquistarono grande autorità e furono, come si espresse Church, l'artiglieria pesante sul campo di battaglia. È di questo momento la pubblicazione, fatta insieme con Keble, Newman e Marriott, di *A library of the Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the division of the East and West, translated by members of the English Church* (51 voll., Oxford 1838-85).

A partire dal 1840 il movimento di Oxford fu denominato puseysmo, per indicare che P. ne era l'anima. Nel 1843, dopo un discorso sull'Eucaristia, il P. fu denunciato al vice-cancelliere come sostenitore di dottrine troppo romane e pertanto venne sospeso, per due anni, dal diritto di predicare nell'ambito dell'Università. Il provvedimento commosse tutta Oxford; l'autorità di P. aumentò.

La conversione di Newman non ruppe l'amicizia e l'affetto che P. nutriva per lui. Non sembra, tuttavia, che il

(per cortesia del p. Jacques de Bivort de la Saudée)
PUSEY, EDWARD BOUVERIE, detto - Ritratto - Londra, National Portrait Gallery.

grande erudito abbia mai pensato di entrare nella Chiesa cattolica come il suo amico. Si è detto di P. che somiglia ad una campana, la quale suona per chiamare i fedeli alla Chiesa, ma essa non vi entra mai. Insieme a Keble si impegnò a difendere la dottrina del *Prayer book*, che non considerava incompatibile con il cattolicesimo.

Dal 1843 in poi P. si dedicò a ristabilire la vita interiore presso i suoi correligionari; pensò pure a restaurare la vita religiosa nel cuore stesso dell'anglicanesimo, aiutato da miss Sellon, dando esempio di spirito di carità, di laboriosità e di penitenza, che trasparivano nonostante i suoi sforzi per tenerli celati.

La riunione con la Chiesa di Roma fu una delle ultime grandi preoccupazioni della sua vita. Nel 1865 comparve un suo scritto intitolato *Eirenicon*. Lo stesso Newman rispose all'amico e gli mostrò l'illogicità della sua posizione. Sul continente, tuttavia, si prese interesse allo sforzo di P.; il Dupanloup difese la tendenza unionistica nel Concilio Vaticano. Nel 1869, P. con il cuore pieno di speranza, pubblicò un secondo *Eirenicon* e un terzo nel 1870. Le definizioni del Concilio Vaticano, presentate agli anglicani in modo esagerato e inesatto, fecero abbandonare al P. qualsiasi proposito di unione. Scrisse in seguito : « Il Concilio Vaticano è stato il più grande dispiacere della mia lunga vita ».

L'elenco delle opere di P. fu pubblicato da Madan (Falconer) in *A bibliographical list of the printed works of dr. P.* (1897). Oltre quelle già citate, le più importanti : *The doctrine of the Real Presence as contained in the Fathers* (Oxford 1855); *The Real Presence... the doctrine of the English Church* (ivi 1857); *The minor prophets with commentary* (ivi 1860; 2ª ed. Londra 1906); *The councils of the Church* (Oxford 1857); *Daniel the prophet* (ivi 1864); *On the clause « and the Son »* (ivi 1876); *Habitual Confession not discouraged* (ivi 1878); *What is the Faith as to Everlasting Punishement?* (ivi 1880). Scrisse pure numerosi discorsi : *Parochial sermons* (4 voll., ivi 1832-50); *University sermons* (3 voll., ivi 1864-79); *Lenten sermons* (ivi 1858-74).

BIBL.: G. S. Barrett, *The influence of the late dr. P. and of the Oxford movement... on the English nation and the English Church*, Norwich-Londra 1882; H. P. Liddon, *Life of E. B. P.*, 4 voll., Londra 1893-97; G. W. E. Russell, *Dr. P.*, ivi 1913 (v. bibl. di OXFORD, movimento di). Giacomo de Bivort de la Saudée

PUSILLANIMITÀ. - Etimologicamente (*animus pusillus*) dice mente debole, animo piccolo; si usa alcune volte in senso morale buono (*Is.* 35, 4; *I Thess.* 5, 14); ma generalmente si usa in senso morale deteriore (*Ps.* 54, 9; *Eccli.* 7, 9; *Lc.* 12, 28; *Col.* 3, 21), e può definirsi : la disposizione dello spirito di chi si sottrae al dovere e al sacrificio di affrontare o seguire qualche cosa, perché la giudica superiore alle forze di cui può disporre, mentre non lo è.

Il Vangelo dipinge molto bene la persona pusillanime nel servo, cui il padrone in procinto di un lungo viaggio affida un talento da trafficare; il servo per paura del rischio lo nasconde accuratamente; e al ritorno gioisce di poterlo riportare integralmente al padrone che però risponde con un'aperta e rigida condanna (*Mt.* 25, 14-26).

Circa la gravità morale di questo difetto si deve dire che in genere è soltanto leggero, a meno che non impedisca l'adempimento di un dovere grave e conduca ad omettere i mezzi necessari alla salute eterna. Così le pubbliche autorità che per p. manchino di correggere difetti o gravi scandali pubblici, per l'apprensione di non avere riuscita, di fare opera inutile e nociva; lo stesso vale per i genitori, a meno che non si tratti di prudente differimento per impedire mali maggiori o assicurare il successo intervenendo in tempo più opportuno (v. TOLLERANZA). Chi in tempo di persecuzione o in luoghi d'intolleranza religiosa, per esagerata apprensione di non avere la forza morale necessaria di professare esternamente la fede, urgendone il dovere, la dissimula o sottoscrive a giuramenti illeciti, pecca gravemente (cf. cann. 2205, 2229). Chi tormentato da tentazioni diuturne e gravi, o magari di fronte a cadute più o meno frequenti, si lascia andare senza reagire ed usare i mezzi a sua disposizione per superare le tentazioni convinto che ormai non c'è più nulla da fare, pecca gravemente.

La p. arreca gravi mali agli individui e alla società. L'individuo viene paralizzato moralmente nelle opere buone, indotto ad opere cattive indulgendo al rispetto umano; permettendo che prendano ardire i malvagi. La forza dei cattivi è la p. di chi si crede buono.

Le cause della p. sono o d'indole morale o più spesso di indole psicopatica (idee fisse, temperamento linfatico o timido, melanconia ecc.); è evidente che in questa seconda ipotesi l'individuo va giudicato responsabile di eventuali omissioni, tenendo presenti i principi relativi a questi stati d'animo, e curato con le necessarie attenzioni da chi è vicino all'individuo, con la precauzione di non esporlo a prove superiori alle sue capacità. Nella forma morale i rimedi sono la formazione assidua del carattere, la convinzione della viltà del rispetto umano, la considerazione di esempi magnanimi.

BIBL.: *Summ. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 133, aa. 1-2; Gaetano da Bergamo, *Le quattro virtù cardinali*, Roma 1780, p. 227 sg.; C. R. Billuart, *Cursus theologiae*, II, Brescia 1838, p. 734; M. A. Janvier, *Esposizione della morale cattolica*, X. *La virtù della fortezza. Quaresimale del 1920*, Torino-Roma 1938, pp. 159-71.
Sisinio da Romallo

PUTIFARE. - Nome di due personaggi egiziani che ricorrono nella storia del patriarca Giuseppe.

Vi corrisponde un doppio nome ebraico : *Pôṭîphar* e *Pôṭî-phéra'*, gr. Πετεφρῆς, latino *Putiphar*. È in discussione la forma originaria del nome egiziano : molti sostengono che equivalga al teoforico *P'-dj-p'-R'* « donato da Rā' », attestato da una stele funeraria della XXI dinastia (Museo del Cairo), che è del sec. IX a. C.; altri propongono altre etimologie e suppongono che l'uso del nome possa essere applicato ai tempi di Giuseppe. P. (*Pôṭîphar*) era un ufficiale della corte del Faraone, al quale gli Ismaeliti vendettero Giuseppe (*Gen.* 37, 36); questi seppe farsi poi tanto ben volere che in breve ebbe dal padrone la direzione di tutta la sua ricchissima casa (*ibid.* 39, 1-6). Ma la moglie di P., invaghitasi del giovane, voleva indurlo

a peccare; essendosi Giuseppe sottratto alle sue voglie, venne accusato di tentata violenza della donna presso il marito e messo nella prigione di Stato, dove rimase tre anni (*ibid.* 39, 7-20).

Un secondo P. (*Pôṭî-phéra'*) è citato in *Gen.* 41, 45-50; 46, 20, come suocero di Giuseppe. Nella sua qualità di sacerdote di On (Eliopoli) era caro al sovrano; per premiare servigi resi al paese da Giuseppe durante la carestia, il Faraone ordinò di dargli in sposa la figlia Aseneth (v.).

BIBL.: H. I. Heyes, *Bibel und Aegypten*, I, Münster in V. 1904, p. 105 sg.; H. Erman - W. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, II, Lipsia 1928, p. 401; A. Hamada, *Stela of Putiphar*, in *Ann. du Service des antiquités*, 29 (1939), pp. 273-76, tav. 36 (riprodotta in A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, tav. 2).

Aristide Calderini - Sergio Bosticco

PUVIS de CHAVANNES, PIERRE. - Pittore, n. a Lione il 14 dic. del 1824, m. a Parigi il 24 ott. 1898.

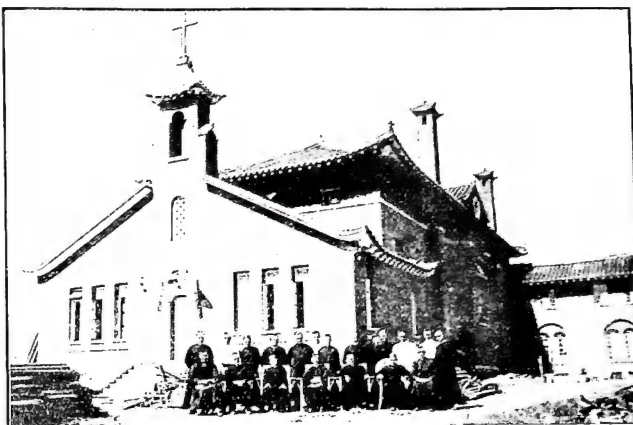
Cresciuto nell'ambiente dominato dalle grandi personalità della pittura romantica francese, assisté al trionfo delle teorie impressioniste. Tuttavia l'arte sua acquista significato in quanto, insieme a quella di Gustavo Moreau, può anche apparire, come di fatto è apparsa, una solenne protesta contro l'impressionismo.

Le sue pitture nell'Hôtel de Ville di Parigi, della Sorbona, del Pantheon, come i suoi quadri nei Musei di Amiens, di Lione, di Rouen, di Marsiglia denotano infatti da parte di lui il proposito di riaffermare il dominio del disegno sul colore. E ciò in composizioni dipinte a toni giustapposti a volte luminosissimi che mostrano all'evidenza lo studio da parte di P. de C. dell'arte di Piero della Francesca, da lui considerato il maggiore artista italiano del Rinascimento.

Le qualità di P. de C. sono essenzialmente quelle di un grande pittore decoratore. Egli sa infatti trasfondere alle sue immagini un senso idillico di pace e una indiscutibile nobiltà di pose e di gesti, disponendole con semplice armonia entro gli spazi concessi nell'architettura alla decorazione pittorica. Così soprattutto nelle sue pitture del Pantheon parigino raffiguranti le *Storie di s. Elisabetta*, da lui portate a compimento fra il 1876 e il 1898.

BIBL.: R. Graul, s. v. in Thieme-Becker, XXVII, pp. 473-74; A. Michel, *P. de C.*, Parigi s. a. Emilio Lavagnino

PYONG-YANG, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nella parte nord-occidentale della Corea e separato dalla Manciuria dal fiume Yalu, fu eretto in prefettura apost. di Hpieng-yang il 27 marzo 1927 per dismembramento del vicariato apost. di Seul. Il 17 marzo 1929 prese il nome di Peng-yan e l'11 luglio 1939 fu elevata a vicariato, con la denominazione di Heijo, mutata poi il 12 luglio 1950 in quella di Pyong-yang, affidata alla Società di Maryknoll. Il 18 febbr. 1943 passò al clero secolare coreano.

I primi missionari americani inviati da Propaganda, il 28 febbr. 1922, vi giunsero nel maggio del 1922. In quel tempo nella regione di P. si trovavano appena 5000 fedeli, assistiti saltuariamente dai sacerdoti delle Missioni Estere di Parigi, Nel 1935 i cattolici erano più di 15.000. Nella remota stazione di Gishu rimane ancor oggi, quasi monumento sacro, la porta settentrionale, detta «Porta Santa», attraverso la quale i missionari europei, sfidando gli editti di interdizione, si introdussero clandestinamente in Corea, lungo il fiume Yalu gelato.

(fot. Fides)

PYONG-YANG, VICARIATO APOSTOLICO di - La chiesa della missione e i missionari.

La missione ha una superficie di 43.517 kmq. con una popolazione di 3.800.000 ab. Prima dell'attuale guerra lo stato spirituale era il seguente: cattolici 22.133, con 658 catecumeni; 2.900.000 pagani; 146.000 protestanti. Il personale era formato da 23 padri di Maryknoll e 7 sacerdoti nativi; 2 fratelli e 17 suore di Maryknoll e 10 native; 95 catechisti; 244 maestri; 10 seminaristi maggiori. Vi erano 11 scuole elementari; 2 dispensari; 3 ospizi per vecchi, un orfanotrofio; 22 stazioni primarie e 156 secondarie.

BIBL.: *Archivio della S. Congr. di Propaganda Fide*, Relazione con sommario, pos. prot. nn. 759/27, 342/43, 999/44; *ibid.*, Relazione con sommario, pos. prot. n. 2087/39; anon. *Le catholicisme en Corée, son origine et ses progrès*, Hong-Kong 1924, pp. 89-100; AAS, 19 (1927), pp. 269-70; 21 (1939), pp. 593-94; 32 (1940), pp. 15-21; MC, 80 (1950), pp. 398-99. Edoardo Pecoraio

PYRKER von HOHENWART, JOHANN BAPT. LADISLAV. - Monaco cistercense, n. a Nagy-Lángh (Ungheria) il 2 nov. 1772, m. a Vienna il 2 dic. 1847, successivamente parroco di Türnitz, vescovo di Zips, patriarca di Venezia e primate della Dalmazia dal 1820 al 1827 e finalmente arcivescovo di Erlau.

Oltre che per la sua straordinaria attività benefica quale fondatore di ospedali, di scuole ecc., egli merita di essere ricordato come autore di due poemi eroici di contenuto patriottico, di cui il primo, *Tunisias*, celebra la spedizione di Carlo V a Tunisi per la liberazione di 20.000 schiavi cristiani, il secondo, *Rudolf von Habsburg*, esalta le virtù eroiche del grande Imperatore e particolarmente la sua lotta contro Ottocaro di Boemia. Queste opere, nelle quali si notano pure tratti di robusta ed elegante fattura, tradiscono però, nel complesso, l'imitazione di opere precedenti, specie della *Messiade* di Klopstock.

BIBL.: A. Sauer, *J. L. P. v. O.*, in *Allgemeine deutsche Biographie*, XXVI, pp. 790-94; J. W. Nagl, I. Zeidler e E. Castle, *Deutsch-österreichische Literatur*, III, Vienna 1899-1937, p. 1048 sgg. Bruno Vignola

QADDÎŠ. - Preghiera liturgica ebraica in lingua aramaica. « Santificazione » del Nome di Dio, di cui il tratto essenziale (« Sia il Suo Santo Nome benedetto per tutti i secoli ») trae le sue origini da *Dan.* 2,20 e *Ps.* 113,2. Il primo a menzionare questa importante eulogia fu Jôsê ben Ḥalaphtā' (ca. 150 d. C.). Il *q.* in origine era recitato per riguardo al suo contenuto messianico alla fine delle lezioni haggādhiche (v. HAGGĀDHĀH). Si invoca la santificazione del Nome e la venuta del Regno. È evidente il nesso con *Ez.* 36-38 (in particolare con 38,23). È stata spesso rilevata l'affinità con il *Pater noster* (*Mt.* 6, 9-10).

Il *q.* fu composto in Palestina ed ebbe grande diffusione fra gli Ebrei babilonesi. Durante il sec. VI d. C. (tratt. *Sôphĕrîm*), il *q.* figura già come testo liturgico e fu recitato in origine dopo la pericope del Pentateuco e, con il tempo, alla fine di tutta la preghiera pubblica, ma anche alla fine delle singole parti di essa. Più tardi cominciarono a recitare il *q.* le persone in lutto per la morte d'un congiunto. L'importante « ciclo » di preghiere *Maḥzôr* Vitry non conosce affatto l'uso di far recitare il *q.* agli orfani nell'anno di lutto. È appena Jiṣḥāq (*'Ôr zarûa'*) ben Môšeh di Vienna che parla (1220) di tale uso sorto in Boemia. La nota dominante del *q.* è la venuta del Regno « in vita della nostra comunità » e – così si rileva da frammenti ritrovati nella *gĕnîzāh* del Cairo – « durante la vita del nostro esilarca N.N. ». Le comunità ebraiche dello Jemen inserivano il nome di Maimonide (v.).

BIBL.: D. de Sola Pool, *The old jewish aramaic prayer, the kaddish*, Lipsia 1909; I. Elbogen, *Gesch. des jüd. Gottesdienstes*, 2ª ed., Francoforte s. M. 1924, pp. 92-98; M. E. Iernensky, *Kaddisch*, in *Enc. Iud.*, IX, coll. 734-39. Eugenio Zolli

QĔDHÛŠĀH. - Trisaghion, composizione liturgica che viene inserita nella preghiera mattutina, all'atto della ripetizione dello *Šĕmōneh 'eśrēh* (v.), da parte dell'ufficiante religioso.

Trae le sue origini da *Is.* 6,3 e nella forma più ampia contiene anche *Ez.* 3, 12 b; *Ps.* 146, 10; *Deut.* 6,4; *Num.* 15, 41 c. Nelle lontane e non chiare origini la *Q.* veniva recitata soltanto nei giorni festivi, con il tempo anche nei giorni feriali e dopo le letture sacre pubbliche. La *Q.* ha esercitato un notevole influsso sulla liturgia cristiana.

BIBL.: I. Elbogen, *Gesch. des jüd. Gottesdienstes*, 2ª ed., Francoforte s. M. 1924, pp. 61-67, 79; M. E. Jernensky, *Keduscha*, in *Enc. Jud.*, IX, coll. 1118-23. Su *Q.* e trisaghion cf. A. Baumstark, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 3 (1923), p. 18 sgg.; E. Peterson, *Theologische Traktate*, Monaco 1951, pp. 333, 344 sgg., 385. Eugenio Zolli

QENITI : v. CINEI.

QIDDÛŠ. - « Santificazione » dell'entrata del giorno sabatico e festivo con una benedizione su una coppa di vino.

Si faceva alla fine della preghiera serale del venerdì e alla fine di quella mattutina sabatica, nella sinagoga; con il tempo, prima dei due pasti (venerdì sera e sabato a mezzogiorno) nelle famiglie. Diceva il *q.* il capo famiglia o chi per lui (p. es., il figlio maggiore). All'uscita del sabato e delle feste si recitava sul vino la preghiera di « distinzione », *habhdālāh*, fra tempo sacro e lavorativo.

BIBL.: I. Elbogen, *Gesch. des jüd. Gottesdienstes*, 2ª ed., Francoforte s. M. 1924, v. indice; M. Zobel, *Das Jahr der Juden in Brauch und Liturgie*, Berlino 1936, p. 21 sg. Eugenio Zolli

QIMḤÎ, DAVID. - Rabbino (detto *Radaq* = RDQ), grammatico, lessicografo ed esegeta, n. a Narbona ca. il 1160, m. ivi nel 1235. Come grammatici si distinsero anche suo padre, JÔSĒPH BEN JIṢḤĀQ (ca. 1105-70), che dalla Spagna venne in Provenza, a Narbona, e pubblicò la prima grammatica ebraica per le scuole (*Sēpher Zikkārôn*, « Libro memoriale », edito da W. Bacher nel 1888); suo fratello maggiore MÔŠEH, m. ca. il 1190 a Narbona, la cui grammatica *Mahălākh Šĕbhîlê had-da'ath* « Via dei sentieri della scienza » fu stampata a Pesaro nel 1508 e commentata da Elia (v.) Levita con il titolo Ὁδοιπορία (Leida 1631).

Negli studi di grammatica segue Jĕhûdhāh Ḥajjûğ, Jônāh ibn Ğanāḥ, ed il padre, Jôsēph. La sua opera grammaticale si intitola *Miklôl* (« Compiutezza »); la parte prima riguarda la morfologia, la seconda è un elenco delle radici verbali. La parte lessicografica dà anche indicazioni etimologiche e confronti con l'ebraico seriore e l'aramaico. Nel sec. XVI J. Reuklin segue nei suoi *Rudimenta linguae Hebraicae* (1506) l'opera di Q. Nello scritto *'Ēṭ sōphēr* (« La penna dello scriba ») dà indicazioni per gli scribi dei sacri Rotoli e tratta della punteggiatura. Q. prese viva parte alla difesa delle opere di Maimonide.

Opere esegetiche : Commenti alle *Cronache*, al *Salterio*, ai 12 Profeti minori, al Pentateuco di cui si è conservata solo una parte. Nei commenti si richiama a Maimonide (v.) e interpreta taluni racconti di prodigi nella Bibbia come visioni profetiche; nega l'assunzione corporea del profeta Elia (*II Reg.* 2,1); Adamo (nel *Genesi*) significa la specie umana; la visione di Ezechiele viene interpretata filosoficamente. Contro di lui fu pronunciata la scomunica per aver egli sostenuto che nell'epoca messianica le controversie contenute nel Talmud (v.) avrebbero perso ogni valore pratico. Il commento ai *Salmi* contiene alcuni *excursus* anticristiani.

BIBL.: W. Backher, *Die jüd. Bibelexegese von Anfang des 10. bis zum Ende des 15. Jhdts*, passim; id., *Bible exegesis*, in *Jew. Enc.*, III, pp. 239-339; B. Suler, *Kimchi, D.*, in *Enc. Jud.*, IX, coll. 1234-39. Eugenio Zolli

QUACCHERI e QUACCHERISMO. - I. ORIGINI E DOTTRINA. – Il nome di quaccheri o « tremolanti » è un dispregiativo dato alla Società degli amici (Friends' Society) fondata da Giorgio Fox nel 1643. Questa setta, frutto del puritanesimo (v.) del tempo, deve a Cromwell e al regime di larga tolleranza da lui introdotto per i gruppi non conformisti se poté svilupparsi. Sotto l'anglicanesimo autoritario di Laud, come sotto il presbiterianesimo del *Covenant*, la Società degli amici sarebbe stata probabilmente annientata fin dal suo sorgere.

1\. *Origine.* – Giorgio Fox, n. a Drayton (Leicester) nel 1624, era figlio di un tessitore, nella cui casa si leggeva frequentemente la Bibbia e si sentiva scandalo della più piccola infrazione alle leggi morali. Un giorno che un suo cugino, *clergyman*, lo trascinò all'osteria, tanto si afflisse d'aver bevuto più del conveniente, che si diede alla preghiera, implorando il perdono da Dio; ritenne d'avere subito ricevuta « nel suo cuore la parola di Dio », d'essere investito dello spirito dei profeti di Israele. Messosi a predicare un dottrina mistica svincolata da qualsiasi rito e da qualsiasi Sacramento, incontrò violenta opposizione : il clero lo citò in tribunale, il popolo era diviso. Durante il processo, comparso davanti al giudice Bennett (nella contea di Derby) lo scongiurò di « onorare Dio e di tremare dinanzi alla sua Parola ». Il giudice gli rispose trattandolo da « tremolante », in inglese *quaker* : donde il nome rimasto alla setta.

2\. *Metodo di espansione.* – Era rudimentale, ma efficace. I quaccheri, che si autodefinivano *Friends* o anche *Children of Truth* oppure *Children of Light*, entravano nelle chiese al momento dell'Ufficio pubblico; alzavano, allora, la voce e, con calma e con fermezza, denunziavano il pastore come « un cane morto », un mercenario attaccato alle prebende e ai titoli, un predicatore di superstizioni grossolane. Tali interventi provocavano un enorme scandalo : alcuni si scagliavano contro i disturbatori, altri ne prendevano le difese e la setta faceva così nuove reclute. I quaccheri mostravano tale gioia nel ricevere maltrattamenti che un'aureola di martirio li glorificava subito davanti alla folla.

3\. *Dottrina.* – Conviene distinguere l'insegnamento di Fox da quello del teologo della setta, Roberto Barclay (1648-90). Fox non era istruito, non conosceva che la Bibbia e predicava soprattutto contro gli « eccessi del puritanesimo » contemporaneo; contro il militarismo

raccomandava l'orrore per ogni guerra; contro l'uso della forza, la pazienza del martirio; contro la repressione del vizio, l'influsso dell'esempio; contro una religione cupa e triste, una gioia costante; contro il timore dell'inferno, la volontà di sviluppare il cielo che ciascuno porta in cuore. Al posto della sola Bibbia, poneva l'ispirazione individuale. Robert Barclay diede forma sistematica a queste idee e le espose nella sua opera principale *Apologia theologiae vere christianae* (1676 : tradotta in inglese nel 1678 e poi in tedesco e in francese). Barclay faceva appello al sentimento umano; c'è in ciascun uomo una rivelazione naturale poiché in esso un « seme sostanziale » fu deposto da Dio. Barclay respinse i dogmi del peccato originale, della predestinazione calvinista e della Grazia irresistibile. Escluse tutti i Sacramenti, anche il Battesimo e la Cena, ritenendo sufficiente la comunione spirituale.

II. STORIA. – Al tempo della restaurazione sotto Carlo II, Fox contava 60.000 aderenti; la sua azione fu sempre più contrastata, ma egli visse tanto da vedere proclamare nel 1689 la tolleranza. Morì nel 1691 dopo essere stato in carcere otto volte.

La Società, intanto, aveva fatto un brillante acquisto nella persona di William Penn, che divenne il più illustre dei quaccheri. N. nel 1644, Penn era il figlio di un ammiraglio molto noto e stimato : fu conquistato alla causa dei quaccheri dal predicatore Thomas Lee; nel 1670 ereditò dal padre una notevole fortuna che pose a disposizione della setta. Si trasferì in America, dove fondò una colonia, alla quale il Re volle dare il nome di Pennsylvania. Ivi fece regnare il principio della non-violenza e concluse con gli indiani, senza formalità burocratiche e senza giuramento, un trattato di pace, di cui Voltaire poté dire che non era stato mai né disapprovato né violato. Nel 1675 Penn fondò la città di Philadelphia; il resto della sua vita fu assai movimentato e morì (1713) in prigione per debiti, come nella sua giovinezza vi era stato per le sue idee.

III. STATO ATTUALE. – Il quaccherismo ha sofferto continuamente dello spirito di indipendenza che aveva sviluppato nei suoi aderenti; gli scismi e le separazioni lo fecero scendere in Inghilterra da 60.000 a 17.000 membri nel 1735; ebbe maggior fortuna negli Stati Uniti, nonostante altri scismi. Nel 1822 un certo Elie Hick, che insegnava il deismo puro e negava la divinità di Gesù Cristo, fu scomunicato con 2000 discepoli. Attualmente occorre distinguere : la Società ortodossa degli amici, che comprende i 9/10 dei quaccheri; la società hicksita degli amici, poco numerosa; gli amici ortodossi conservatori wilburiti, separatisti raggruppati sotto la direzione di John Wilbur; la Società religiosa degli amici di Philadelphia o primitivi-quaccheri. Questi quattro gruppi non contano più di 150.000 aderenti, dei quali 120.000 negli Stati Uniti, 25.000 in Inghilterra, 1000 in Australia, gli altri diffusi in Germania, Danimarca, Francia (Nîmes), Turchia, Alaska, Indie, Messico, Giappone, Siria, Congo. Dal 1866 esiste un'associazione delle missioni straniere degli amici. L'influsso dei quaccheri è stato sempre superiore al loro numero, che non ha raggiunto mai la cifra di 200.000 persone.

BIBL.: J. Fiske, *Dutch and Quaker's Colonies in America*, Boston 1899; E. Grubb, *L'essenza del quaccherismo*, trad. it. di E. Rutili, Torino 1906; J. S. Rowntree, *The Society of Friends*, Londra 1919; R. M. Jones, *The later periods of quakerism*, Londra 1921; E. Russel, *The history of quakerism*, Londra 1942; C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, trad. it., 2ª ed., Brescia 1944, pp. 656-60; J. Ross, *Margaret Fell, mother of quakerism*, Londra 1949.

Leone Cristiani

« QUADRAGESIMO ANNO ». - Enciclica del pontefice Pio XI in commemorazione della *Rerum novarum* (« de ordine sociali instaurando et ad evangelicae legis normam perficiendo », 15 maggio 1931).

Le tre grandi partizioni di essa vertono rispettivamente sui grandi beni che dall'enciclica di Leone XIII ridondano alla Chiesa, anzi a tutta l'umana società; sulla rivendicazione della dottrina di essa intorno alla questione sociale ed economica contro alcuni dubbi sorti in tempi recenti e per svolgerla con maggiore ampiezza in questo o quel punto, e infine, dopo un'accurata disamina dell'economia moderna e del socialismo, sulla radice del contemporaneo disagio sociale e insieme sulla sola via di una salutare restaurazione, cioè la cristiana riforma dei costumi.

Ribadito il diritto e il dovere di giudicare con suprema autorità intorno alle questioni sociali ed economiche, si prospettano vari problemi e se ne indicano le esatte soluzioni. Così, tra l'altro, in ordine al dominio o diritto di proprietà, al suo carattere individuale e sociale, ai relativi doveri, ai poteri dello Stato ed ai titoli di acquisto. Sui rapporti tra capitale e lavoro, accennate le rivendicazioni ingiuste sia dell'uno che dell'altro, si enuncia il principio direttivo della giusta ripartizione, e auspicata l'elevazione del proletariato, a proposito del giusto salario (dato che il salario non è ingiusto per natura), si insiste su tre punti : il sostentamento dell'operaio e della sua famiglia, le condizioni dell'azienda e la necessità del bene comune. Si enuncia poi il principio direttivo dell'economia, che è formato dalla giustizia e dalla carità sociali e non, invece, dalla sola libera concorrenza e meno ancora dalla supremazia economica.

L'enciclica esamina le mutazioni verificatesi dopo Leone XIII, sia, p. es., dell'ordinamento economico sia dei movimenti socialisti, per ribadire la necessità del rinnovamento dei costumi, la cristianizzazione della vita economica, l'applicazione della legge della carità. Non taciute le difficoltà dell'impresa, con l'unificazione della via da seguire, si raccomanda l'unione e la cooperazione di tutti i buoni. V. RERUM NOVARUM.

BIBL.: G. C. Rutten, *La doctrine sociale de l'Eglise résumée dans les encycl. Rerum novarum et Quadragesimo anno*, Juvissy-Liegi 1932.

Ferruccio Pergolesi

QUADRANTE (lat. *quadrans*). - La più piccola moneta romana di bronzo, equivalente ad un quarto dell'asse. Era del peso di tre once; portava nel diritto l'effige di Ercole e nel verso la prua di una nave.

Spesso il termine era usato per indicare una somma minima, come ora il « centesimo » (cf. Cicerone, *Pro M. Caelio*, 26, 62; Quintiliano, *Institutiones orat.*, VIII, 6, 53).

In questo senso ricorre nel Vangelo (*Mt.* 5, 26) nella forma grecizzata κοδράντης; mentre Luca (12, 59) nel luogo parallelo usa il vocabolo greco λεπτόν. Marco (12, 42), che scriveva per lettori latini, spiega che i due « minuzzoli » (λεπτά) dell'offerta della vedova equivalevano ad un q.

Angelo Penna

QUADRATO, APOLOGISTA. - Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 23, 3) conosce attraverso Dionigi di Corinto un vescovo Q. di Atene, successore del vescovo e martire Publio. Questo Q. vissuto sotto Marco Aurelio non ha nulla a che fare con un altro Q. menzionato dallo stesso Eusebio tra i profeti ortodossi (*ibid.*, III, 37, 1 accanto alle figlie di Filippo; V, 17, 2, 3, 4 accanto alla profetessa Ammia in Filadelfia; fonte dell'ultima notizia è l'autore antimontanista).

Questo Q., profeta e discepolo degli Apostoli, visse probabilmente in Asia Minore. Con lui si identifica spesso l'autore di una *Apologia*, indirizzata all'imperatore Adriano (*ibid.*, IV, 3, 1). Questa identificazione non è probabile, perché l'autore dell'*Apologia* pare fosse conoscitore del linguaggio retorico e giuridico. La frase in Eusebio : « Apologia per la nostra religione » è presa forse dal testo come anche la frase seguente : « perché alcune persone cattive cercavano di molestare (ἐνοχλεῖν) i nostri ». Se si paragona lo psefisma dei Deliani in favore dei Giudei presso Giuseppe Flavio, *Antiq.*, XIV, 10, 14 (232), si noterà il carattere tecnico di queste espressioni, per cui appare poco probabile che il « profeta » Q. sapesse usare un tale linguaggio. Dell'*Apologia* di Q. si è conservato solo un piccolo frammento, presso Eusebio (*ibid.*, IV, 3, 2), in cui l'autore parla di persone risuscitate da Gesù vissute fin ai suoi tempi. Con questo frammento si mette in rapporto il frammento XI di Papia (ed. Fr. X. Funk, *Opera PP. Apostolici*, I, Tubinga 1901, p. 366 sgg.) preso da Filippo Sidete secondo il quale Papia avrebbe parlato di persone risuscitate da Gesù e vissute fino ai tempi di

(fot. Fotocelere, Torino)
QUADRIPORTICO - Q. della basilica di S. Paolo - Roma.

Adriano; ma la notizia di Filippo Sidete sembra una combinazione sulla base di Eusebio con falsa attribuzione a Papia. Il recente tentativo dell'Andriessen di attribuire a Q. l'*Epistola a Diogneto* (v.) non esce dal campo delle ipotesi. Le notizie di s. Girolamo (*De vir. ill.*, 19; *Ep.* 70 *ad Magnum*, 4: PL 22,667) sono nient'altro che combinazioni.

BIBL.: Th. v. Otto, *Corpus apologetarum christ.*, IX, Iena 1872, pp. 333-41; Ad. Harnack, *Die Überlieferung der griech. Apologeten* (*Texte und Unters.*, I, 1, II), Lipsia 1882, p. 100 sg.; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons*, IV, Erlangen 1900, p. 41 sg. Sul fallito tentativo di R. Harris di trovare altri frammenti dell'*Apologia* di Q., v. B. Altaner, *Patrologie*, 2ª ed., Firenze 1950, p. 88; H. J. Marrou, *A Diognète* (*Sources chrétiennes*, 33), Parigi 1951, pp. 256-59. Erik Peterson

QUADRIPORTICO. - Varrone nel « De Lingua latina » (V, 161) precisa la funzione peculiare dell'atrio o q. per un ambiente « qui esset ad communem omnium usum ». Tale in sostanza rimase sempre e ciò spiega la sua adozione nel complesso architettonico della basilica cristiana.

Il q. delle grandi basiliche era chiuso sui quattro lati da portici colonnati; poteva addossarsi direttamente alla facciata, o comunicare col nartece (v.), interno od esterno, e serviva, in assenza di quest'ultimo, ad accogliere i penitenti e i catecumeni. Al centro, un'ampia vasca (*cantharus*), per le abluzioni purificatrici dei fedeli prima di entrare nel tempio; come ci fa fede Eusebio (*Hist. eccl.*, X, 4, 1) per la basilica di Tiro, la fonte fu considerata indispensabile e come nell'antico S. Pietro in Vaticano fu talvolta coperta da una tettoia sostenuta da quattro colonne o protetta da recinzioni. Questa primitiva natura del q. decadde ben presto a quella più umile di ricetto di pellegrini e luogo di sepoltura: di pari passo si ebbe il più nobile appellativo di *paradisus*. Più tardi, a Roma e altrove (S. Clemente, S. Maria in Cosmedin, S. Prassede; Cimitile presso Nola, ecc.), al posto del solito arco o dell'ingresso a vòlta con cui comunicava con la strada si trova un'edicola sorretta da colonne, il cosiddetto protiro. In Oriente, l'architettura sacra preferì solo il nartece. Col diffondersi del monachesimo, nuovi ambienti si addossarono a tergo della chiesa e per isolare la comunità si preferì al centro del cenobio col pozzo o la fontana, che ricordava la fonte dei q. (v. CHIOSTRO). L'atrio tuttavia non scomparve del tutto: dal S. Ambrogio di Milano (sec. XI) a S. Maria de' Pazzi a Firenze (sec. XV); da S. Gregorio al Celio in Roma (sec. XVII) alla basilica ostiense di S. Paolo rinata dall'incendio; il q. è sopravvissuto nel gusto dell'arte, forse perché l'accogliente silenzio e le sue penombre invitano l'anima al raccoglimento e alla preghiera.

BIBL.: H. Leclerq, *Basilique*, in DACL, II, coll. 588-90; F. X. Kraus, *Gesch. der christl. Kunst*, Friburgo 1908, I, 283; II, 1, 372; II, II, 671; G. Giovannoni, *Nuovi contributi allo studio della genesi della basilica crist.*, in *Atti della Pont. acc. rom. di archeol.*, 2ª serie, 15 (1921), pp. 111-34; G. M. Kaufmann, *Handbuch der christl. Archäol.*, 3ª ed., Paderborn 1922, p. 156 sgg. Pasquale Testini

QUADRIVIO: v. ARTI LIBERALI.

QUADRUPANI, CARLO GIUSEPPE. - Barnabita, predicatore « tota Italia celeberrimus », n. a Induno (Varese) nel 1740, m. ivi il 14 luglio 1806. Fu proposto di S. Alessandro a Milano e Superiore provinciale della Lombardia.

Dopo il suo primo quaresimale del 1771 nella chiesa di S. Lorenzo in Damaso a Roma, la sua missione ordinaria fu la predicazione: per 38 anni continui predicò la Quaresima nelle principali città d'Italia, mentre spiegava la Scrittura nelle chiese del suo Ordine, dettava esercizi spirituali al clero e ai secolari, ricercatissimo al confessionale e presso i moribondi. La fama del Q. è legata ai suoi *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime tratti da' santi più illuminati e massime da s. Francesco di Sales lasciati dal p. d. C. G. Q. cher. reg. barnabita, in occasione degli Spirituali Esercizi che diede nella metropolitana di Torino, dopo l'ottava di Pasqua del 1795* (Torino 1795; P. B. Lanteri [v.] ha prestato la sua opera nell'allestire questa 1ª ed.). Il titolo *Documenti per tranquillare le anime timorose nelle loro dubbiezze* fu dato dalla 30ª ed. in poi (Milano 1807); l'opera fu in seguito ripubblicata fino ai nostri giorni e tradotta in parecchie lingue con più di un centinaio di edizioni.

Sono pure del Q. i *Documenti pratici per vivere cristianamente* (postumi, Milano 1807; e poi con molte edizioni, talora assieme ai *Documenti per tranquillare ecc.*, e spesso col titolo cumulativo di *Documenti di vita spirituale*).

BIBL.: O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, III, Roma 1925, pp. 387-88; G. Boffito, *Bibliot. barnabitica illustrata*, III, Firenze 1934, pp. 225-34 e IV, ivi 1937, p. 431; T. Abbiati, *Un illustre oratore e direttore di spirito del sec. XVIII a Milano*, in *La Scuola cattolica*, 63 (1935), pp. 582-99; P. L. Manzini, *Origine di un capolavoro ascetico*, in *I Barnabiti*, Roma 1935, pp. 358-62; [A. P. Frutaz], *Positio super introductione causae et super virtutibus Pii Brunonis Lanteri* (*S. R. Congregatio, sec. hist.*, 63), Città del Vaticano 1945, pp. 532-33. Virginio M. Colciago

QUAESTOR SACRI PALATII. - È uno dei grandi funzionari centrali dell'Impero romano assoluto; la sua istituzione risale probabilmente a Costantino.

Ricollegato, quanto all'origine, al *quaestor Augusti* del principato o al *vicarius a consiliis sacris*, ha l'appellativo di *illustris* ed è il consigliere e ministro dell'imperatore in quanto questi è la fonte del diritto; la *Notitia Dignitatum* dice che dipendono dal *q. s. p.* le *leges dictandae* e le *preces*, cioè le manifestazioni della volontà imperiale, la quale si estrinseca in leggi, ordinanze e nelle risposte ai ricorsi dei privati.

Il *q. s. p.* deve essere perciò perito nel diritto e dotato di cultura letteraria, perché i documenti emanati dal suo ufficio abbiano una forma anche stilisticamente degna. Egli non ha una propria cancelleria, ma trae i suoi collaboratori dagli *scrinia* dipendenti dal *magister officiorum* (v.), con il quale si alterna, nelle varie epoche, al primo posto nell'ordine delle precedenze di corte. È a lui sottoposto un *laterculensis* incaricato della tenuta del ruolo dei funzionari imperiali di rango inferiore. Talvolta gli è delegata la giurisdizione in alcuni processi.

BIBL.: B. Kübler, *Gesch. des röm. Rechts*, Lipsia 1925, p. 315 sgg.; P. de Francisci, *Storia del diritto romano*, III, 1, Milano 1936, p. 112 sgg. Rodolfo Danieli

QUAGLIA, GIOVANNI. - Teologo e scrittore francescano, n. a Parma all'inizio del sec. XIV, m. ca. il 1398. Scarse le notizie biografiche; lo si trova dottore e maestro di teologia nell'Università di Bologna nel 1373 e insegnante a Pisa ca. il 1380.

(fot. Anderson)

QUAGLIE - Caduta delle q. Musaico del sec. v - Roma, basilica di S. Maria Maggiore.

Dei suoi scritti autentici oggi si conoscono: *Rosarium* (inedito; titoli dei capitoli in *Etudes franciscaines*, 11 [1904], p. 566 sgg.), ampia raccolta di sentenze filosofiche e poetiche, divisa in quattro parti, trattanti rispettivamente delle condizioni generali dell'uomo, dei vizi, delle virtù e della beatitudine; *De civitate Christi* (Reggio Emilia 1501), dedicato a Benedetto Gambacorta di Pisa; *Expositio in Pater noster* (inedito); *Hexaemeron* (inedito), scoperto da Fedele da Fanna in due codici di Gratz e Würzburg; *Proverbia* (ed. E. Natucci, in *Miscellanea franc.*, 3 [1888], pp. 131-39): caratteristica raccolta di cento proverbi in versi latini e italiani, dedicati ad Andrea Gambacorta, ed il cui acrostico rivela l'autore ed il destinatario.

BIBL.: Sbaralea, II, p. 79 sgg.; B. Pergamo, *I Francescani alla Facoltà teologica di Bologna (1364-1500)*, in *Arch. Franc. hist.*, 27 (1934), pp. 15-20 (bibl. ed elenco dei codici); A. Teetaert, s. v. in DThC, XIII, coll. 1431-36. Gaudenzio Melani

QUAGLIE. - La presa delle q., che fu uno dei cibi apprestati dal Signore agli Ebrei nel deserto, come si narra in *Ex.* 16,13, venne scolpita in alcuni sarcofagi cristiani, cioè in quello del Museo di Aix in Provenza (Wilpert, *Sarcofagi*, p. 244 e tav. 97, 2-4); in quello di Pisa forse proveniente da Ostia (id., *op. cit.*, p. 244 e tav. 157,2) e su un coperchio di sarcofago in Avignone (id., *op. cit.*, p. 244 e tav. 209,2). La scena si trova poi in edifici di culto, come nei musaici di S. Maria Maggiore (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 19,1); era rappresentata pure in una basilica della Spagna, probabilmente Tarragona, come attestano i versi dettati da Prudenzio (*Dyttochaeum*, n. 11). Enrico Josi

QUALITÀ. - Q. (ποιότης) significa, in senso generico, modo di essere. L'universo, materiale e spirituale, non solo presenta una molteplicità di enti (v. PLURALISMO), ma anche diversi e mutevoli aspetti, determinazioni, perfezioni (colori, suoni, peso, durezza..., pensieri, affetti, virtù...), cui può riferirsi il termine generico di q.

In opposizione agli atomisti ristretti alla considerazione degli elementi quantitativi, Anassagora (v.) ed Empedocle (v.) introdussero il concetto di q. nella spiegazione dei fenomeni. Platone tratta della q. come di un'idea fondamentale (*Theaet.*, 182 sgg.); Aristotele la considera come il terzo dei supremi generi dell'ente (*Met.*, V, 7, 1017 a 25-30; I, 8,8 b 25). S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 28, a. 2; 1ª-2ªᵉ, q. 49, a. 2) definisce la q. come « modus essendi », « dispositio substantiae » e distingue la q. essenziale, determinazione dello stesso essere sostanziale per la forma (v.), e la q. accidentale, o q. propriamente detta, ulteriore determinazione della sostanza, da questa realmente distinta (v. ACCIDENTE; SOSTANZA). La q. accidentale è classificata secondo una quadruplice distinzione: 1) come determinazione diretta della sostanza: abitudini (v.) e disposizioni (scienza, virtù, vizio, sanità, infermità, virtù soprannaturale, Grazia,...); 2) come principio di operazione o attività: potenze o facoltà operative (sensi, intelletto, volontà...); 3) come principio di alterazione o passività: q. sensibili; 4) come determinazioni della quantità: forma e figura. Descartes (v.) definisce la q. come proprietà della sostanza; essa è duplice, il pensiero, o q. dello spirito, e la quantità, o q. del corpo (*Princ. philos.*, I, n. 56 e 63; ed. Ch. Adam-P. Tannery, VIII, 26 sgg.). In Kant q. è uno dei modi di giudicare al quale appartengono le categorie della realtà, negazione e limitazione (*Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, I, Bari 1919, p. 109 sgg.). Hegel pone la q. come un momento nello sviluppo dialettico dell'idea (v.); essa si contrappone all'essere indeterminato come determinazione prima e immediata e si divide di nuovo in puro essere, essere determinato e essere per sé (*La scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, I, Bari 1924, p. 72 sgg.). In Bergson (*L'évolution créatrice*, Parigi 1940, p. 300 sgg.) la q. è una visione percettiva stabile del cambiamento e divenire reale, mentre il Boutroux (v.) afferma l'elemento qualitativo come essenziale per tutta la realtà (*De la contingence des lois de la nature*, Parigi 1902, p. 29 sgg.).

Q. sensibili. - In filosofia, il problema delle q. è riferito particolarmente alle q. sensibili. Già il pensiero indiano ne aveva affermato la soggettività; fra i Greci, prima gli eleati e poi gli atomisti le considerano come apparenze fallaci e soggettive; Protagora e Aristippo ne rilevano la relatività; Platone le dichiara oggetto di sensazione e non di scienza (*Theaet.*, 186). Aristotele (*De an.*, II, 6-12) e poi la scolastica difendono l'oggettività delle q. sensibili, distinte in « prime » (caldo e freddo, secco e umido) e « seconde » o derivate. Nel periodo di decadenza della scolastica (v.) non poco si discusse intorno alle « qualitates occultae », postulate per spiegare i fenomeni e le forze naturali: contro di esse e contro tutte le q. sensibili si pronunziarono Galileo (v.), Des-

cartes e Locke (v.). Il meccanicismo (v.) riprendendo la posizione dell'antico atomismo (v.) nega l'esistenza di q. nel mondo fisico, riducendo tutta la realtà materiale alla sola quantità e moto locale e ritenendo come reazioni puramente soggettive dei sensi le varietà qualitative. Il problema ha un aspetto propriamente critico-epistemologico (per cui v. PERCEZIONISMO) e un aspetto fisico-cosmologico, che consiste nel determinare la natura e le proprietà delle varie q. sensibili e le leggi che le governano, ed è trattato nelle varie parti della fisica. In genere la fisica moderna, specialmente per opera della reazione energetista (Duhem, Ostwald) contro il meccanicismo della fisica classica e le teorie della relatività e dei quanti (v.), riconosce l'irriducibilità delle q. alla sola quantità e moto locale e la necessità di elementi qualitativi per la spiegazione della realtà fisica: tali le varie forme di energia (v.), specialmente elettromagnetica e gravitazionale. Merito del meccanicismo è di aver messo in luce la necessità, fondamentale in tutta la fisica moderna, di sottoporre anche le q. a un rigoroso processo di misura e calcolo matematico. Il metodo quantitativo però non si oppone all'affermazione delle q. sensibili e, anche secondo i principi della filosofia scolastica, può essere introdotto nello studio delle q., in quanto anche queste hanno una quantità, la « intensio » o « quantitas virtutis », misurabile dagli effetti quantitativi che produce: « nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet » (s. Tommaso, *Comp. theol.*, cap. 216): così dalla dilatazione del mercurio in un termometro si misura l'intensità o grado della temperatura di un corpo. Sull'elemento soggettivo o psicologico rispondente alle q. sensibili e sulla sua misura sono note le feconde ricerche della psicologia moderna, in particolare di Fechner, Weber, Paulsen, Wundt (v. queste voci, e anche SENSAZIONE).

Il problema dell'intensità e dell'aumento delle q. ha avuto particolare considerazione nella scolastica, per i suoi riflessi teologici nella questione dell'aumento della Grazia, carità e virtù soprannaturali. Due sono, sostanzialmente, le principali spiegazioni proposte: la prima, difesa da Scoto (*Commentaria ad I librum Magistri sent.*, dist. XVII, qq. 4, 5, 6: I, Quaracchi 1912, p. 834 sgg.) e da Suárez (*Disp. metaph.*, disp. 46, ed. Vivès, XXVI, Parigi 1861, p. 753 sgg.), spiega l'aumento delle q. per l'aggiunta (*additio*) di nuove entità, come è aumentabile il peso con l'aggiunta di nuovi pesi; l'altra, sostenuta da s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 52, a. 1 e 2; 2ª-2ªᵉ, q. 24, a. 4-7; *De virt.*, q. 1, a. 11), spiega l'aumento « per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam », cioè in quanto una medesima forma attua sempre più perfettamente la capacità potenziale del soggetto, sotto l'azione della causa agente esterna o per la ripetizione di atti. In realtà l'opinione scotista-suareziana spiega solamente l'aumento della « quantitas per accidens » delle q. (p. es., per avere una maggiore quantità di calore basta aggiungere nuovi corpi aventi lo stesso grado di temperatura), mentre per spiegare l'aumento dell'intensità o « quantitas intensiva » (p. es., l'aumento della temperatura) è necessario ricorrere alla seconda spiegazione.

BIBL.: Joh. a S. Thoma, *Philosophia naturalis*, parte 2ª, qq. 3-4, II, Parigi 1883, pp. 571-612; A. Maier, *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik*, Lipsia 1939; S. Vanni-Rovighi, *Filosofia della natura*, Milano 1948, pp. 51-64; J. Seiler, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948, pp. 167-227; P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma 1949, pp. 135-203; id., *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1949, pp. 143-86; M. F. Greene, *The intensification and remission of corporeal qualities in D. Scotus, st. Bonaventure, Suárez and st. Thomas*, Roma 1950. V. anche PERCEZIONISMO. Filippo Selvaggi

« QUAM SINGULARI ». - Prime parole del decreto della S. Congreg. dei Sacramenti (8 ag. 1910), che determina l'età e i requisiti dei fanciulli per essere ammessi alla prima Comunione (AAS, 2 [1910], pp. 577-83). V. COMUNIONE EUCARISTICA, VI. *La prima Comunione.*

BIBL.: C. Gennari, *Sulla età della prima Comunione dei fanciulli*, 4ª ed., Roma 1911; G. Lintelo, *Il decreto sull'età della prima Comunione*, ivi 1911; A. M. Micheletti, *Jus pianum*, Torino 1914. Elio Degano

QUANDEL, GIUSEPPE. - Abate di Montecassino, n. a Napoli il 22 ag. 1833, m. a Montecassino il 27 febbr. 1897. Figlio del generale Giovan Battista, entrò nel Collegio militare della Nunziatella; nel 1860 aveva già raggiunto il grado di maggiore.

Dopo lo sbarco di Garibaldi combatté in Sicilia, quindi raggiunse il sovrano a Gaeta e cooperò alla difesa di quest'ultimo baluardo del dominio borbonico. Caduta la piazzaforte rinunciò alla vita militare. Si laureò in matematica, pubblicò nel 1862 un *Diario de' lavori del Genio napoletano nella difesa di Gaeta*, ma disgustato del mondo, si ritirò il 10 marzo 1864 nell'abbazia di Montecassino ed emise i voti il 26 dic. 1865. Dopo aver insegnato matematica nella scuola del monastero, ricoprì diversi incarichi amministrativi fino ad essere eletto abate il 28 giugno 1896. Il suo nome è legato a due opere iniziate dal predecessore, abate D'Orgemont: la restaurazione della Torretta di S. Benedetto e l'istituzione del Seminario diocesano di S. Giuseppe. Attivo e pratico, non trascurò tuttavia gli studi letterari e storici: nel 1887 e nel 1891 pubblicò infatti un *Codex diplomaticus Caietanus*, che costituisce i primi due volumi del *Tabularium Casinense*.

BIBL.: anon., *Nécrologie*, in *Revue bénédictine*, 14 (1897), pp. 236-38; *Annales Ordinis S. Benedicti ab anno 1893 ad annum 1908*, Roma 1912, p. 109. Silvio Furlani

QUANTI, IPOTESI E TEORIA DEI. - L'ipotesi dei q. è la prima, in ordine di tempo e di importanza, delle due singolari ipotesi che la fisica, all'inizio di questo secolo, dovette adottare onde eliminare due profondi contrasti fra le previsioni delle proprie teorie classiche e i risultati delle proprie esperienze; contrasti assolutamente incompatibili con il criterio sperimentale che dal tempo di Galileo il fisico si era imposto e aveva sempre rigorosamente seguito (per la seconda di queste ipotesi, v. RELATIVITÀ).

L'ipotesi dei q. fu proposta nel 1900 dal grande fisico teorico Max Planck. A cagione della fondamentale discontinuità che essa implicava e della sua universalità, fu inizialmente accolta con sorpresa e quasi con sgomento, perché non era affatto certo che la sua adozione non dovesse determinare il crollo di tutte le consuete teorie della fisica. Ma entro pochi anni l'ipotesi si manifestò così utile, non solo nel dirimere le difficoltà per cui era stata escogitata, ma anche nel perfezionare l'interpretazione di numerosi fenomeni in vari campi della fisica, che la sua universale adozione si impose ancor prima che si fosse potuto addivenire alla costituzione di una, sia pur primitiva, teoria dei q. Oggi l'ipotesi di Planck domina concettualmente su tutta la scienza: sulla microfisica, che fu essenzialmente costituita in base ad essa, ed è attualmente in vertiginoso sviluppo nei suoi maggiori due rami: la fisica atomica e la fisica nucleare; sulla fisica classica che, contrariamente alle prime pessimistiche previsioni, poté non solo sopravvivere, ma anche assumere il ruolo di fisica statistica (alla nostra scala) dei fenomeni microfisici quantici e persino il ruolo di modello limite cui, per principio, le definizioni e le stesse leggi quantiche devono tendere ogni qualvolta, per qualsiasi ragione, anche puramente ipotetica e formale, tendesse ad annullarsi la necessità dell'ipotesi quantica; sulla chimica, le cui basi si confondono ormai con quelle della fisica atomica e nucleare; sull'astronomia, che ad essa deve la scoperta e soprattutto l'interpretazione di molti dei suoi stupefacenti risultati moderni e le basi delle sue attuali vedute cosmologiche.

Non è forse superfluo affermare che quanto precede non significa affatto che l'attuale teoria dei q. abbia ormai raggiunta una, sia pur relativa, perfezione; essa è ben lungi da ciò. Solo l'ipotesi quantica, benché ancora avvolta da un alone di mistero, può considerarsi fuori discussione ed assolutamente necessaria.

1. *Prodromi dell'ipotesi. Legge di Kirchhoff.* – Verso la metà del sec. XIX, come è noto, al calore fu riconosciuta la natura generica di energia, che nei corpi materiali assume la forma di energia cinetica delle molecole. L'esperienza mostrava però che si doveva ammettere la possibilità dell'esistenza del calore, almeno in transito, anche ove non esistevano molecole e in particolare nello spazio cosmico; così si venne alla considerazione del calore raggiante o irraggiamento e sorse la questione della sua emissione e del suo assorbimento da parte della materia. Fu allora che G. Kirchhoff ne diede la prima legge universale.

Ogni irraggiamento, indipendentemente dalla particolare teoria ottica con cui si intenda interpretarlo, possiede una sua frequenza caratteristica ν, mentre ogni materia, oltre che una propria natura che si indicherà simbolicamente con (n), possiede una temperatura che, riferendosi alla scala assoluta, si indicherà con T. Ciò premesso, è logico pensare che il potere di ogni sostanza di emettere irraggiamento di frequenza ν, il suo *potere emittente*, debba in generale dipendere da ν, T ed n, ciò che si indicherà con E_ν (ν, T, n). Analogamente il potere *assorbente* di ogni sostanza per lo stesso irraggiamento (cioè il rapporto della quantità di codesto irraggiamento che la sostanza assorbe alla quantità che la investe) dovrà pensarsi dipendere in generale da ν, T ed n, e quindi indicarsi con A_ν (ν, T, n). Conseguentemente parrebbe logico pensare che in generale anche il rapporto E_ν/A_ν debba essere pur esso dipendente da ν, T, n. Ma Kirchhoff genialmente intuì, e poi in un certo senso dimostrò, che esso deve essere indipendente dalla natura della sostanza, perché se così non fosse si potrebbero ideare dispositivi atti a eludere il 2° principio della termodinamica. Deve quindi essere $E_\nu/A_\nu = f$ (ν, T) con f (ν, T) funzione universale. È questa una delle varie equivalenti espressioni del teorema di Kirchhoff. Osservando in fine che nel caso particolare di $A_\nu = 1$ (cioè di una sostanza che assorba completamente ogni irraggiamento che la investe) la funzione universale f (ν, T) si identifica con il potere emittente di quella stessa sostanza, ossia del cosiddetto *corpo nero*, si comprende senz'altro quale alto interesse abbia la determinazione esatta del potere emittente del corpo nero.

Ad essa si sarebbe dovuto poter giungere teoricamente, sfruttando la grande generalità del teorema di Kirchhoff, cioè la sua validità per qualsiasi teoria ottica, anche pensando sostituito all'ignoto meccanismo degli atomi emittenti e assorbenti le radiazioni, ideali oscillatori herziani (v. ELETTROLOGIA) di tutte le frequenze; ma tutti i teorici che tentarono di seguire questa via, fra i quali Rayleigh, giunsero concordi alla previsione di un potere emittente paradossale che, se mai si fosse realizzato, avrebbe provocato una catastrofe universale. Tutta l'energia dell'universo si sarebbe dovuta trasformare in irraggiamento di frequenza elevatissima e quindi micidiale, e quindi la temperatura avrebbe dovuto tendere ovunque allo zero assoluto. Non rimaneva quindi che tentare la determinazione sperimentale. Così Pringsheim e Lummer, superate gravi difficoltà, determinavano il potere emittente del corpo nero alle varie frequenze ν, e per una serie di temperature costanti fra ca. 80 e 2000 gradi assoluti. I risultati furono rappresentati con una corrispondente serie di curve (isoterme dell'irraggiamento nero) che confermarono in pieno l'assoluta inattendibilità delle previsioni teoriche.

2. *La legge e l'ipotesi di Planck.* – A questo punto si ebbe l'intervento decisivo di Planck. In primo luogo egli espresse con una formula matematica i risultati grafici degli esperimentatori, e così in base ad essa poté subito genialmente intuire, e poi dimostrare, che la legge effettiva non era in alcuna maniera interpretabile in base ai principi della fisica classica perché senza dubbio in contrasto con l'ipotesi, da questa sempre ammessa, che tutti i trasferimenti di energia dovessero sempre avvenire in maniera continua, ipotesi che inesorabilmente conduceva all'anzidetta legge errata; che però era sufficiente ammettere che la materia non potesse emettere energia raggiante se non discontinuamente, per « q » di importo energetico uguale al prodotto di una costante *h* (ora detta *costante di Planck*) e della frequenza ν dell'irraggiamento emesso dalla materia, perché ogni difficoltà senz'altro sparisse.

La legge di Planck anziché al potere emittente specifico viene oggi in generale riferita alla densità specifica u_ν dell'irraggiamento all'interno di una cavità, cosa del tutto equivalente. Essa è, designando con k la nota costante di Boltzmann:

$$u_\nu = \frac{8\,\pi\,\nu^2}{c^3} \cdot \frac{h\,\nu}{e^{\frac{h\nu}{kT}} - 1}$$

È questa la semplice formula che, all'inizio del secolo, provocò la più grande rivoluzione scientifica di tutti i tempi.

3. *Natura e valore della costante h.* – La condizione dell'omogeneità fisica, cui devono soddisfare le equazioni esprimenti qualsiasi legge fisica, determinano univocamente la natura della costante *h*. Essa ha il carattere di un'*azione*, di una grandezza fisica cioè che non si incontra esplicitamente mai nelle ordinarie considerazioni scientifiche, ma che invece domina come regolatrice suprema sullo svolgimento di tutti i fenomeni fisici, quando vengono considerati dal punto di vista più generale ed elevato. Esiste infatti un principio della minima azione, enunciato dapprima in base a non del tutto chiare considerazioni di indole metafisica, ma poi riconosciuto come sintetizzante l'insieme dei più fondamentali principi della fisica. Codesto principio afferma che fra le infinite possibili evoluzioni di ogni sistema fisico l'evoluzione naturale è caratterizzata dal fatto che ad essa corrisponde la minima variazione dell'azione del sistema. In particolare per un sistema isolato la variazione dovrà essere nulla e quindi l'azione rimanere costante. Nel caso infine di un sistema ad evoluzione periodica codesta azione costante sarà equivalente al prodotto della sua energia costante per il periodo della detta evoluzione.

Il valore particolare della costante *h* può dedursi da ciascuna delle numerose misure che permisero, con il loro insieme, la determinazione della legge di Planck. Tutte, senza alcun divario sensibile, condussero al valore $h = 6{,}544 \cdot 10^{-27}$ erg. sec., cioè a un valore di ordine estremamente piccolo (equivalente a uno zero, virgola ventisei zeri, seguiti dalle cifre 6544).

L'estrema piccolezza di h influisce anche sulle dimensioni dei q. di energia h_ν, le quali però, data la grandissima variabilità delle frequenze ν, possono essere estremamente differenti fra loro e produrre effetti altrettanto differenti. Per fissare le idee su questo punto essenziale si consideri che le frequenze ν passano con rapido crescendo da quelle minime delle onde elettromagnetiche lunghe ($\nu = \sim 10^4$ n/sec.) a quelle delle onde medie, corte, ultracorte e luminose ($\nu = \sim 5 \cdot 10^{14}$ n/sec.) e poi a quelle dei raggi Röntgen, γ e cosmici (quest'ultimi superanti i $\nu = 10^{24}$ n/sec.) e che quindi i corrispondenti $h\nu$ stanno fra loro come i numeri $1:5,\ 10^{10}:10^{20}$.

Per comprendere l'entità del rapporto 10^{20} fra gli $h\nu$ dei raggi cosmici e delle onde più lunghe conviene aiutarsi con una rappresentazione. Se il piccolo q. di emissione corrispondente alle onde lunghe si rappresentasse con un segmentino di 1 cm., il grande q. che fu messo in giuoco nell'emissione dei raggi cosmici dovrebbe venir rappresentato con un segmento di 10^{20} cm., pari a 10^{15} km, cioè di una lunghezza tale, sufficiente ad avvolgere 25 *miliardi di volte* l'equatore terrestre.

4. *Il q. di azione h.* – L'imposizione ai sistemi materiali irraggianti di emettere il loro irraggiamento per q. di importo $h\nu$ si applica senza alcuna difficoltà al caso ideale degli oscillatori hertziani perché essi hanno la proprietà, comune a tutti gli oscillatori armonici, di vibrare sempre con una stessa frequenza indipendentemente dall'ampiezza della vibrazione, o ciò che equivale, dal loro stato energetico. Ma la stessa imposizione incontra serie difficoltà quando si consideri che la maggior parte

dei sistemi vibranti variano la loro frequenza con il loro stato di eccitazione. Planck, con un ritocco geniale della sua primitiva teoria, non solo eliminò quella difficoltà, ma portò l'ipotesi dei q. in una zona ancor più alta. Dato che ogni sistema periodico possiede in ogni suo stato energetico una propria azione, egli osservò che per ottenere il necessario sbalzo energetico $h\nu$, bastava semplicemente imporre ai sistemi di dover variare la loro azione per q. di importo h. Così la costante h assurse al rango di vero ed unico *atomo di azione* di quella grandezza che, come già detto, regola le più alti linee delle teorie classiche in tutti i campi della fisica e che ora assume un ruolo ancora maggiore nel campo microfisico.

5. *L'ipotesi dei q. di irraggiamento.* – Ma l'ipotesi dei q. era troppo radicale e profonda per non sollevare anche un'altra difficoltà concettuale. Si osservava che è abbastanza facilmente concepibile che un sistema (un atomo) quando possiede sufficiente energia, ne emetta un dato q., naturalmente di importo minore; non si comprende invece come possa avvenire l'assorbimento quando non è ancora presente tutto il q. Si citava, p. es., il fatto che si poteva raccogliere e misurare la luce proveniente da certe stelle poco splendenti, così tenue che un loro q. di luce doveva considerarsi diffuso su centinaia di metri del suo percorso e quindi richiedere un tempo finito di assorbimento, durante il quale il sistema assorbente non poteva avere nelle sue vicinanze se non una minima parte del q. che esso tassativamente doveva o assorbire completo o non assorbire. E queste obiezioni intuitive erano considerate così serie che, per qualche tempo, lo stesso Planck propendette per l'accoglimento del mezzo termine che l'irraggiamento dovesse venir emesso per q., ma assorbito in maniera continua.

Fu Einstein che risolse definitivamente di colpo l'obiezione: l'irraggiamento doveva considerarsi costituito di q. di energia $h\nu$, o, come oggi si dice sovente, di *fotoni*. Egli giustificava l'ardita ipotesi dimostrando che essa non solo non conduceva a contrasti con note leggi, ma facilitava le ancor difettose interpretazioni intuitive di alcune di esse, in particolare di quelle dell'effetto fotoelettrico, e dei calori specifici con riferimento all'antica legge di Dulong e Petit, entrambe rimaste sempre assai misteriose. Mentre molti fisici stavano esitanti dinanzi all'ipotesi einsteiniana che (erroneamente) consideravano un ritorno all'antica teoria newtoniana dell'emissione, l'ipotesi stessa si dimostrò così utile che, dopo pochi anni, era generalmente accolta e, poco dopo, per le scoperte cui aveva condotto di nuovi fenomeni assolutamente incompatibili con le vedute classiche, considerata come uno dei maggiori e più sicuri capisaldi della fisica moderna.

6. *La prima applicazione allo studio della costituzione degli atomi.* – L'idea che la costituzione dell'atomo dovesse corrispondere rigorosamente all'etimologia del vocabolo con cui lo si designa era da tempo tramontata, specialmente in seguito alla constatazione della regolare molteplicità delle righe spettrali che i vari atomi potevano emettere (Legge di combinazione di Ritz), indiscutibile segno di una loro interna complessa costituzione strutturale. Fra le varie ipotesi circa codesta costituzione aveva avuto buona accoglienza quella originariamente suggerita da J. Perrin, poi ripresa e corroborata con risultati sperimentali da Rutherford. Essa supponeva gli atomi simili a un microscopico sistema planetario con un numero di elettroni eguale al numero atomico dell'atomo stesso, che gravitavano attorno a un nucleo contenente quasi l'intera massa e una carica elettrica equivalente a quella di tutti gli elettroni, ma positiva. Però l'interpretazione delle riscontrate correlazioni spettrali con l'anzidetta costituzione planetaria era certamente irraggiungibile in base alle leggi classiche, anche per il caso più semplice dell'atomo dell'idrogeno, costituito da un solo elettrone gravitante intorno a un solo protone.

Fu allora (1913) che N. Bohr comunicò la sua impressionante scoperta. Se si supponeva che l'azione A del sistema planetario protone - elettrone dovesse essere quantizzata con $A = 1h, 2h, \ldots nh, \ldots$ sarebbero state possibili solo orbite discrete dell'elettrone di ordine $1, 2 \ldots n, \ldots$ sulle quali esso avrebbe dovuto avere ben determinate frequenze $\nu_1, \nu_2, \ldots \nu_n, \ldots$ mentre l'intero sistema avrebbe posseduto le energie $E_1, E_2, \ldots E_n, \ldots$ Si verificava allora che a ipotetici sbalzi dell'elettrone da una qualsiasi orbita di ordine n su quella di ordine 2 dovevano corrispondere sbalzi energetici di importo $E_n - E_2$ con la corrispondente emissione di irraggiamenti che, per la legge di emissione di Planck, dovevano ovviamente soddisfare alla condizione $E_n - E_2 = h\nu_{2,n}$. Analogamente, se si supponeva che gli sbalzi dell'elettrone dovessero avvenire da una qualsiasi orbita di ordine n sull'orbita di ordine 1, si sarebbe dovuta ottenere una frequenza soddisfacente alla condizione $E_n - E_1 = h\nu_{1,n}$. Orbene, le frequenze $\nu_{2,n}$ corrispondevano per i vari n a quelle delle righe realmente emesse dall'atomo dell'idrogeno nel campo visibile e formulate empiricamente dalla nota legge di Balmer, mentre le frequenze $\nu_{1,n}$ corrispondevano a quelle emesse dallo stesso atomo nel campo ultravioletto e formulate dalla legge di Lyman.

In conclusione la quantizzazione dell'atomo planetario dell'idrogeno secondo le vedute di Planck, di Einstein e di Bohr aveva razionalmente gettato il primo ponte fra l'ultra-microscopico misterioso mondo dell'interno degli atomi e quello alla nostra scala.

La teoria atomica si svolse fin verso il 1923 su queste stesse basi ottenendo notevoli successi, ma incontrando anche, per l'interpretazione di alcune categorie di fenomeni, gravi difficoltà, sempre più incresciose per il fatto che, come quelle che avevano poi condotto all'ipotesi dei q., apparivano sempre meno eliminabili senza qualche nuova rivoluzionaria innovazione. In altri termini, dopo tanti successi si era ritornati in un nuovo stato di crisi.

7. *La meccanica quantica e la meccanica ondulatoria.* – Per tentar di risolvere codesta crisi furono prospettate quasi contemporaneamente due vie apparentemente equivalenti. L'una e l'altra si iniziano con una critica della teoria precedente, seguita dalla proposta di un procedimento costruttivo che ne eviti gli inconvenienti.

W. Heisenberg (1925) pensò, a ragione, che alla precedente teoria abbia nociuto l'aver introdotto, al solo scopo di dare un aspetto intuitivo alla teoria stessa, concetti che non hanno alcun riscontro con la realtà sperimentale fra cui quello delle orbite elettroniche. Conseguentemente sviluppò una teoria nella quale non intervengono altro che nozioni perfettamente definite e controllabili qualitativamente e quantitativamente per mezzo dell'esperienza. Ma poiché questa obbliga a considerare i possibili valori di molte grandezze fisiche come insieme di infiniti valori non continui, ma discreti, rappresentabili solo per mezzo di matrici infinite, Heisemberg eliminò senz'altro anche la nozione di continuità e svolse tutta la teoria quantica nel difficile formalismo della teoria meccanica delle matrici. I risultati così ottenuti rappresentano un notevole miglioramento di quelli forniti dalla primitiva teoria.

La proposta e lo svolgimento della seconda via furono precedute da un notevole sviluppo teorico che è utile e storicamente doveroso richiamare.

L'effetto concettualmente più conturbante della quantizzazione delle onde magnetiche fu quello di aver condotto alla considerazione dei *fotoni*, misteriosi enti fisici che, con i loro differenti comportamenti in numerose esperienze, manifestano caratteri talvolta corpuscolari, talvolta ondulatori, tanto da indurre a riconoscere loro un singolare *dualismo onda-corpuscolo* che la fisica classica non solo non sa interpretare, ma neppur concepire. Fu allora che L. de Broglie (1924) si chiese se un analogo dualismo non dovesse sorgere anche dalla quantizzazione della materia dando luogo a un *quid* che, oltre a manifestare in alcune circostanze consueti caratteri materiali, dovesse, in altre, manifestare caratteri di tipo ondulatorio. Egli ritenne di poter rispondere affermativamente all'interessante questione generalizzando il fatto particolare di essere riuscito ad associare al moto di traslazione uniforme di velocità v di un punto materiale libero considerato relativisticamente (v. RELATIVITÀ) la propagazione di un'onda di velocità $V = c^2/v$ e di frequenza ν legata all'energia ci-

netica T del punto materiale attraverso una relazione $h\nu = T$, di evidente indole quantica per l'intervento del q. di azione h.

Il punto materiale non sarebbe così più sottoposto alla tassativa condizione classica di doversi muovere rettilineamente, ma a quella di muoversi lungo un raggio di quell'onda seguendone le vicende nel caso che l'onda avesse a subire fenomeni di diffrazione. In altri termini, passando dalla concezione classica a quella di de Broglie, il moto del punto materiale viene a risultare generalizzato in maniera analoga al moto della luce quando si passa dall'ottica geometrica all'ottica ondulatoria.

È interessante ricordare che codesta teoria, quantunque ancor solo abbozzata e limitata nel caso astratto del punto materiale, provocò fra le altre le celebri esperienze di Davisson e Germer che condussero alle prime vere frange di diffrazione di raggi corpuscolari, che ormai vengono ottenute in vari modi e anche impiegate tecnicamente per controllare la struttura microscopica dei metalli.

La teoria di de Broglie, a differenza di quella di Planck e di Einstein, fu subito accolta con favore e indusse molti a sperare nella possibilità di una interpretazione intuitiva dei fenomeni quantici per mezzo di codeste misteriose onde che si dissero *pilote*, *fantasma*, ecc. Ma la generalizzazione intuitiva preconizzata non venne mai. Gli ulteriori perfezionamenti della teoria fondamentalmente dovuti a E. Schrödinger e a P.A.M. Dirac, tutti compresi sotto la generica denominazione di *meccanica ondulatoria*, sono così astratti che, malgrado la loro formale utilità, non possono venir qui considerati particolarmente. Essi costituiscono la formale dimostrazione dell'attendibilità della teoria dei q. anche al di là dei limiti delle nostre facoltà rappresentative.

8. *Ripercussioni filosofiche della teoria dei q.* – Evidentemente la rivoluzione quantica non poteva non avere sensibili ripercussioni filosofiche come le ebbe l'ipotesi atomica. Ma più che queste ripercussioni immediate impressionano e sollevano obiezioni le affermazioni indeterministiche e anticausalistiche di un notevole numero di fisici. Essi per il fatto che l'attuale formalismo fornisce sempre solo sistemi di soluzioni affette ciascuna da indeterminatezze di importo connesso alla costante h, credono poter affermare che tale incertezza è inevitabile conseguenza dell'ipotesi quantica e non del formalismo impiegato, e che quindi per i fenomeni microscopici non sussiste il *principio di causalità*, ma un *principio di indeterminazione*, che cercano di giustificare anche per altre vie.

Altri fisici, invece, fra cui i pionieri della teoria dei q. Planck e Einstein, pensano che non esistano ragioni sufficienti per escludere così radicalmente e definitivamente ogni possibilità di determinazione.

BIBL.: E. Persico, *Fondamenti della meccanica atomica*, Bologna 1936; L. de Broglie, *La nuova fisica e i q.*, Torino 1945; P. Straneo, *Materia irraggiamento e fisica quantica*, Milano 1947; A. Einstein, *Dialectica*, II, 3-4. Paolo Straneo

QUANTITÀ. - Q. (ποσότης) è la proprietà per cui un corpo è « quanto » o esteso, capace di occupare uno spazio. È fra i concetti fondamentali del pensiero, non definibile con nozioni più semplici e più note. Aristotele, indicandone la prima proprietà, dà della q. la seguente descrizione : « Quanto è ciò che è divisibile in parti, che vi sono contenute e di cui ciascuna è per natura uno e qualcosa » (*Met.*, V, 13, 1020 a 7). La q. forma l'oggetto della matematica (v.) e si divide in continua e discontinua; la prima è oggetto della geometria e vi si riferiscono anche i problemi filosofici del continuo (v.), l'altra dà origine al numero (v.) ed è oggetto dell'aritmetica.

La q. ha avuto particolare considerazione nel pensiero filosofico antico, fin da Pitagora (dottrina dei numeri) e dagli atomisti (teorie sul pieno e sul vuoto). Platone ne mise in luce la piena intelligibilità, indicando negli elementi quantitativi, figure e numeri, il modello delle idee (*Resp.*, VI, 510 c). Per Aristotele, la q. è la seconda delle categorie dell'ente reale (*Met.*, V, 7, 1017 a 25-30). Secondo la dottrina aristotelico-scolastica la q. non è una rappresentazione innata, né una forma *a priori* del soggetto, ma è proprietà oggettiva della realtà materiale. La nozione o concetto di q. deriva da un processo astrattivo che prescinde non solo dall'individualità, ma anche da tutte le qualità e dalla « materia sensibile », per ritenere solo la « materia intelligibile comune » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 85, a. 1, ad 2). Mentre le nozioni riferentisi alle qualità (v.) e alle nature specifiche, oggetto della fisica, comportano relazione immediata alla sensazione esterna e all'esperimento fisico, la q., oggetto della matematica, pur derivando anch'essa dalla sensazione esterna, si rapporta immediatamente alla fantasia (v.), mediante la quale è possibile la rappresentazione di elementi quantitativi puri : « In mathematicis enim oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem » (*In Boet. De Trin.*, q. 6, a. 2). Nella filosofia moderna, il meccanicismo (v.) di Descartes (v.) ha identificato l'essenza dei corpi con la q. o estensione (*Princ. philos.*, II, n. 8, ed. Ch. Adam - P. Tannery, VIII, p. 44), avvalorando così l'idea dominante nella fisica moderna che lo studio dei fenomeni naturali debba ridursi alla ricerca dei soli rapporti quantitativi, oggetto di misura sperimentale. Anche il Locke (v.) riduce la realtà oggettiva alla sola q. e alla sue determinazioni, da lui dette « qualità primarie » in opposizione alle « qualità secondarie » puramente soggettive (*An essay concerning human understanding*, II, cap. 8, 9-10). Berkeley (v.), per le esigenze stesse del suo immaterialismo, nega la realtà oggettiva della q. Leibniz (v.) considera l'estensione e lo spazio (v.) come un ordinamento analogo alle relazioni vigenti fra le monadi. Kant intende la q. come un modo di giudizio o la classe delle categorie a cui appartengono l'unità, la pluralità e la totalità (*Critica della ragion pura*, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, I, Bari 1919, p. 109 sgg.). Per Hegel la q. è il secondo momento dello sviluppo dialettico dell'idea, « la determinazione che è divenuta indifferente all'essere », « l'essere per sé che è assolutamente identico coll'essere per altro » (*La scienza della logica*, trad. it. A. Moni, I, Bari 1924, p. 208). I matematici moderni (Frege, Peano, Russell, Couturat) non sogliono considerare la q. come l'idea semplice e centrale della matematica, ma assumono piuttosto l'idea di numero, grandezza, ordine e simili.

Rapporto tra sostanza corporea e q. – L'identità tra sostanza corporea e q., difesa dal cartesianesimo e anche da alcuni neoscolastici (Tongiorgi e Palmieri), è esclusa da Aristotele (*Met.*, VII, 3, 1029 a 15) e con lui, in generale, dalla scolastica. Le ragioni per la distinzione tra q. e sostanza corporea sono derivate innanzitutto dalla distinzione e irriducibilità dei concetti. Inoltre la q. è specificamente uguale in tutti i corpi, mentre la sostanza è specificamente diversa; la q. è principio passivo di divisibilità, la sostanza o natura è principio di attività; la q. è direttamente e per se stessa oggetto dei sensi, la sostanza è intelligibile; la q. può realmente variare, rimanendo invariata la sostanza sia specifica che individua, come nei viventi, ammessa la loro unità sostanziale (Aristotele, *De gen. et corrupt.*, I, 5, 321 a 34; s. Tommaso, *in hunc loc.*, lect. 11). L'argomento tratto dalla condensazione e rarefazione dei corpi (Aristotele, *Phys.*, IV, 9,216 sgg.; s. Tommaso, *in hunc loc.*, lect. 14), non conserverebbe validità nella chimica moderna, spiegandosi la condensazione e rarefazione dei corpi macroscopici non con la variazione intrinseca della q., ma con il maggiore o minore avvicinamento delle molecole; ma la meccanica ondulatoria su questo punto sembra riaccostarsi alla concezione antica, almeno nell'interpretazione che attribuisce un significato fisico reale all'onda connessa ai corpuscoli elementari.

La distinzione reale tra sostanza corporea e q. è comunemente accolta dai teologi nella spiegazione della Transustanziazione eucaristica (v. EUCARISTIA); tuttavia il dogma eucaristico non va assunto come argomento di prova, non solo per una doverosa distinzione dei due ordini di conoscenza, ma anche perché non sembra esclusa una interpretazione della presenza reale che prescinda dalla distinzione fra q. e sostanza corporea.

Il mistero eucaristico ha contribuito, nel pensiero

scolastico, a una più profonda ricerca sull'essenza della q., per il fatto dogmatico che il Corpo di Gesù Cristo, presente nell'Eucaristia con la sua q., non occupa tuttavia lo spazio ad essa corrispondente. Non pochi scolastici ritengono pertanto che l'essenza della q. debba riporsi nella divisibilità (Scoto, Capreolo) o nell'impenetrabilità (Arriaga, Oviedo) o nella misurabilità (Simplicio, s. Alberto Magno), mentre l'estensione e le dimensioni in atto sono ritenute « effetto secondario », di cui il Corpo di Cristo nell'Eucaristia sarebbe miracolosamente privo. Questa spiegazione però, che ammette una compenetrazione e condensazione delle parti, sì da ridurre la q. a un punto, non sembra soddisfacente sia dal punto di vista filosofico che teologico; per cui molti ritornano alla sentenza di s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 76, aa. 4 e 5), secondo la quale il Corpo di Gesù Cristo nell'Eucaristia ha la sua intera estensione, essenza della q., ma non occupa lo spazio corrispondente perché la ragione di presenza nell'Ostia (la Transustanziazione) differisce dalla Ragione di presenza per cui i corpi sono naturalmente in un luogo e occupano lo spazio.

BIBL.: F. Suárez, *Disput. metaph.* distt. 40 e 41. ed. Vivès, XXVI, Parigi 1861, pp. 529-604; F. Schmid, *Die Kategorie der Quantität*, in *Zeitschr. f. k. Theol.*, 13 (1889), pp. 506-29 e 631-660; A. Farges, *L'idée de continu*, Parigi 1908; Joh. a S. Thoma, *Cursus philosophiae*, I, Torino 1930, pp. 540-73; J. Stanghetti, *Cosmologia*, Roma 1930, pp. 94-124; S. Vanni-Rovighi, *La filosofia della natura*, Milano 1948, pp. 13-25; J. G. Moran, *Cosmologia*, Messico 1951, pp. 27-118. Filippo Selvaggi

QUARANTA MARTIRI di SEBASTIA. - Sono commemorati nei Martirologi greci e latini il 9 marzo; il loro culto si diffuse rapidamente nella Chiesa e le loro reliquie erano venerate in molti luoghi.

Il loro martirio è attestato da parecchi documenti di diverso valore storico, abbastanza sinceri per poter ricostruire con verità il glorioso episodio. Si tratta di discorsi di s. Basilio, s. Gregorio Nisseno, s. Efrem, di una *Passio* antica non certamente coeva, che fu già tradotta in diverse lingue, e del *Testamento* che gli stessi martiri scrissero in carcere poco prima d'esser condotti al supplizio. Tutti questi documenti, pur concordando sostanzialmente, presentano differenze di dettagli, non però da farne rigettare l'autorità. I discorsi, pur riecheggiando tradizioni scritte ed orali che possono risalire al tempo del martirio dei Q., risentono dello stile oratorio degli autori; la *Passio* ha poi tutti i difetti comuni a codesto genere di scritti; solo il *Testamento* è certamente genuino e superiore ad ogni sospetto.

Durante la persecuzione di Licinio, quaranta soldati cristiani, appartenenti probabilmente alla XII Legione Fulminata, furono arrestati a Sebastia e posti nell'alternativa di apostatare o subire la pena capitale. Poiché tutti rimasero fermi nella fede, furono condannati ad esser esposti nudi, durante una terribile notte di freddo, nel cortile di un ginnasio. Uno solo venne meno alla prova chiedendo di essere tuffato nel bagno caldo delle vicine terme, ma il suo posto fu subito preso dal custode improvvisamente convertitosi. Il mattino seguente i corpi assiderati furono bruciati e le ceneri disperse nel fiume vicino; sul luogo del martirio fu edificata poi una chiesa. Anche a Roma ai Q. fu dedicato un antichissimo oratorio nel Foro, presso S. Maria Antiqua, venuto alla luce durante gli scavi del 1901. Tale oratorio, fondato in un antico edifizio del sec. II o III, venne decorato tra il sec. VII e l'VIII con pitture riferentisi ai martiri sebasteni: bellissima quella absidale con la grande scena dei martiri. - Vedi tav. XI.

BIBL.: N. Bonwetsch, *Das Testament der vierzig Märtyrer*, Lipsia 1897; O. von Gebhardt, *Acta Martyrum selecta*, Berlino 1902, pp. 166-81; C. Huelsen, *Le Chiese di Roma nel Medio Evo*, Firenze 1927, p. 426; P. Franchi de Cavalieri, *I santi Q. m. di S.*, in *Note agiografiche*, VII (*Studi e testi*, 49), Roma 1928, pp. 155-84 (in cui ritratta il giudizio espresso in *Note agiogr.*, III, Roma 1909, pp. 64-70); M. Armellini, *Le Chiese di Roma dal sec. IV al XIX*, 3ª ed., I, Roma 1942, p. 182; II, pp. 1422-23; *Martyr. Hieronymianum*, p. 134; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, pp. 61, 85, 177; *Martyr. Romanum*, p. 91. Agostino Amore

(*fot. Laboratorio Zincografico Terra Santa*)
QUARANTENA, MONTE della - Veduta del m. d. Q. dalla città moderna di Gerico - Palestina.

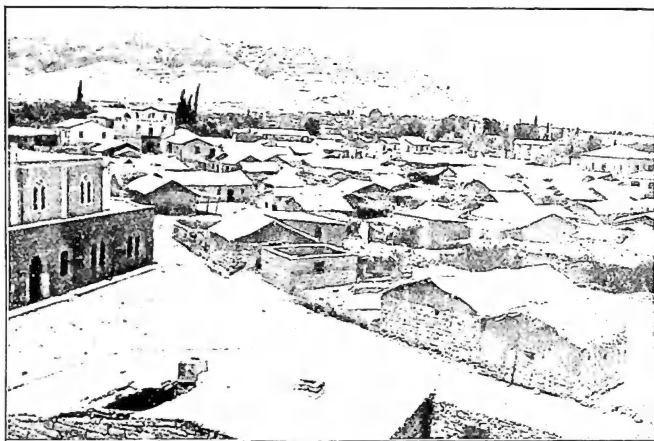
QUARANTENA, MONTE della. - Monte (arabo Ğebel Qaranṭal) ad occidente di Gerico, cui è annesso il ricordo del digiuno e delle tentazioni di N. Signore (*Lc.* 4, 1-8; *Mt.* 4, 1-4). La tradizione, controllabile fino dal sec. IV per il racconto di Egeria (v.) riassunto da s. Valerio (sec. VII), ha finito per localizzare il digiuno e la prima tentazione, quella dei pani, in una grotta situata in un pendio scosceso a metà del monte quale rifugio nella notte dall'umidità e nel giorno dal sole cocente e anche dalle fiere; la terza, dell'adorazione, nella cima della montagna da dove si gode un vasto panorama.

Con ogni probabilità, la cima aveva la fortezza maccabaica di Doch (*I Mach.* 16, 14-16; Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII, 8, 1 e *Bell. Iud.*, I, 2, 3), della quale si scorgono anche oggi il vallo e resti architettonici. Dalla fortezza prese il nome *Duca* la laura stabilita da s. Caritone nel sec. IV, fiorente nel periodo bizantino e poi molto ridotta fino ad oggi. La grotta-ricordo della prima tentazione fu già dipinta nel tempo medievale, ma oggi, adattata ancora al culto, è tutta rinnovata. Quanto alla chiesa della cima, si cominciò a rialzarla nel 1914, ma è rimasta sospesa dall'inizio della 1 guerra mondiale.

Il monte, tutto arido e secco, dà bene l'idea del digiuno del Signore.

BIBL.: D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Gerusalemme 1935, nn. 202-27; A. Augustinović, *Gerico e dintorni. Guida*, Gerusalemme 1951, pp. 120-38. Bellarmino Bagatti

QUARANTORE. - Per onorare Gesù Cristo durante le 40 ore in cui giacque morto nel sepolcro, in un tempo non bene determinato invalse la pratica liturgica di deporre l'Ostia consacrata nascosta in apposito altare sotto forma di sepolcro.

Questa devozione, col preciso titolo di *Oratio quadraginta horarum*, si praticava dai Battuti di Zara già prima del 1214 nella chiesa di S. Silvestro gli ultimi tre giorni della Settimana Santa; fu ereditata poi dai Francescani del Terz'ordine regolare in detta città fin dal 1439, dove pure sorse la Confraternita *in Coena Domini* delle Q. Il passaggio da questa forma all'attuale forma

di esporre il S.mo Sacramento per 40 ore continue all'adorazione dei fedeli per propiziarsi la clemenza del Signore, specie in tempi calamitosi di contagi e di guerre, avvenne nel 1527 nella chiesa del S. Sepolcro a Milano, ad iniziativa dell'agostiniano Antonio Bellotto di Ravenna (m. nel 1528), istituendo allo scopo la Scuola del S. Sepolcro e facendo quivi ripetere l'adorazione anche fuori della Settimana Santa. Il domenicano spagnolo Tommaso Nieto portò la stessa pratica nel duomo di Milano e la fece ripetere più volte nel 1529 in forma di processione eucaristica triduana.

La forma più solenne, introdotta nel 1537, d'esporre il Santissimo su apposito altare nel duomo di Milano e del turno per le chiese della città, provenne dall'iniziativa simultanea di s. Antonio Maria Zaccaria (v.) con i suoi Chierici Regolari (Barnabiti), del suo figlio spirituale, l'eremita indipendente fra' Buono di Cremona (m. nel 1547) e dell'amico cappuccino Giuseppe Piantanida da Fermo, che la promosse durante la predicazione nel Duomo nello stesso anno. Paolo III ne approvò la pratica con breve apostolico del 28 ag. 1537, implorato dal vicario generale di Milano, anche a nome del governatore e del popolo milanese. Nel 1567 s. Carlo Borromeo ne regolarizzò l'andamento e nel 1577 le prescrisse a tutte le chiese della diocesi.

(fot. Alinari)

QUARENGHI, GIACOMO - Interno della chiesa del monastero di S. Scolastica, ricostruita nel 1776 - Subiaco.

I Cappuccini, entusiasti della nuova pratica delle Q., ne furono i propagatori in altre città d'Italia. Il suddetto Giuseppe da Fermo (m. nel 1556) nel 1537 le portò a Pavia e successivamente a Gubbio, Borgo S. Sepolcro, Arezzo, Bologna, Faenza, ecc. e nel 1571 pubblicò a Milano il *Metodo ossia istruzioni sul modo da tenersi per celebrare divotamente e con frutto l'orazione delle Q.* Nel 1564 furono iniziate a Udine. Francesco da Suriano (m. nel 1567) le divulgò a Spoleto, Perugia ed in altri luoghi dell'Umbria; Giacinto Natta da Casale Monferrato (m. nel 1626), a Brescia e Piacenza; Mattia Bellintani da Salò (v.) pubblicò anche un *Trattato della santa oratione delle Q.* (Brescia 1588). Ai Cappuccini si unirono i loro confratelli Minoriti; si sa infatti che a Lucca le Q. vennero introdotte nel 1562 dal p. Giovanni Antonio da Busseto, minore osservante. Non secondi a costoro furono i Gesuiti: Girolamo Otello le inizia a Messina nel 1553; Fulvio Androsio a Mendola nel 1556; Giovanni Guerra in Amelia nel 1559, Niccolò Bobavilla in Amatrice nel 1566, Carlo Mastrilli a Palermo nel 1591. Dai rispettivi collegi della Compagnia vennero altresì iniziate a Macerata (1556), a Siena (1563) ed a Manfredonia (1574). Sorse a Verona nel 1571 il *Collegio dei 300 confratelli per le Q.*, ed a Venezia sul principio del 1584 la *Compagnia degli Emeronitti*, ossia degli adoratori diurni e notturni delle Q. A Padova si tennero per la prima volta in Duomo negli ultimi tre giorni del carnevale 1600, promosse dal patriarca Marco Corner.

Si deve a s. Filippo Neri l'introduzione delle Q. a Roma nel 1548 nella chiesa della S.ma Trinità dei Pellegrini, noto cenacolo dei suoi congregati. Da lì nel 1551 passò alla chiesa di S. Lorenzo in Damaso, la cui *Compagnia della Morte* aggiunse al titolo: *e dell'Orazione*, impegnandosi di ripetere le Q. ogni terza domenica del mese: pratica approvata con breve da Paolo IV il 5 nov. 1560. Presago d'imminenti sciagure per la patria e per la Chiesa, Clemente VIII il 25 nov. 1592, con la bolla *Graves et diuturnae*, prescrisse il turno continuato giornaliero e notturno delle Q. nelle principali chiese di Roma, comprese quelle dei Regolari e delle confraternite, e lo iniziò egli stesso con la sua corte nella Cappella Paolina in Vaticano il 29 successivo. La bolla era accompagnata dalla lista delle chiese e dall'*Istruttione per fare l'Oratione continua de le XXXX Hore*; ben distinta dalla analoga *Istruzione* di Clemente XI del 20 genn. 1705.

Urbano VIII, con l'encicl. *Aeternus rerum Conditor* del 6 ag. 1623, impone a tutte le chiese del mondo la celebrazione delle Q.

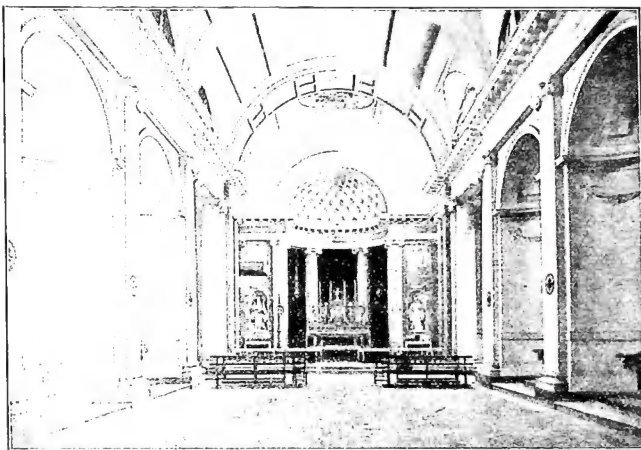
A Parigi erano state introdotte dal gesuita Edmondo Augerio fin dal 1574; ad Annemasse e Thonon nel 1597-1598 da s. Francesco di Sales; a Bruxelles nel 1624 le introdusse il cappuccino Giacinto Natta da Casale, che aveva all'uopo la *Congregazione della Croce oro e fiamma*; nella Spagna i Frati Minori, incaricati da Urbano VIII con breve dell'8 marzo 1624.

Con il volger del tempo il rito delle Q. continuate anche durante la notte è rimasto solamente a Roma, durante la quale i congregati dell'Adorazione notturna, istituita dal canonico Giacomo Sinibaldi nel 1809, si dividono in due turni e recitano ancora le preghiere proposte da Giulio Natalini (m. nel 1678), canonico di S. Lorenzo in Damaso: in altri luoghi, per ragioni diverse, invalse l'uso di esporre il Santissimo da mane a sera per tre giorni continui. La S. Sede concesse di poter lucrare anche a questo modo le indulgenze annesse. Queste si lucrano pure ove è istituita la « giornata di adorazione » che a turno ha luogo in tutte le parrocchie di una diocesi.

BIBL.: G. Burigozzo, *Cronica milanese* (1500-1544), in *Arch. stor. ital.*, 3 (1842), p. 451 sgg.; D. Fabianich, *Istoria dei Frati Minori in Dalmazia*, I, Zara 1863, pp. 282-311; A. Ratti, *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano*, Milano 1895; [A. d'Alençon], *De origine orationis XL Horarum*, in *Anal. O. M. Cap.*, 13 (1897), pp. 178-84; R. Thurston, *Forty Hours, devotion*, in *The Cath. Enc.*, VI, pp. 151-53; A. Bevignani, *L'Arciconfraternita dell'Orazione e Morte*, in *Arch. della Soc. Rom. di st. patria*, 33 (1910), pp. 5-175; O Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913, pp. 42-45, 456-60; A. De Santi, *L'orazione delle Q.*, ivi 1919 (studio fondamentale); id., *Le Q. e l'istruzione clementina del 20 genn. 1705*, in *Civ. Catt.*, 1919, II, pp. 111-25; A. Chiappini, *Annales Minorum*, XXVI, Quaracchi 1932, p. 132 sgg.; Ilarino da Milano, *L'origine milanese delle Q.*, in *Azione franc.*, 3 (1934), pp. 180-82; Melchiorre da Pobladura, *Hist. gener. O.F.M. Cap.*, I, Roma 1947, p. 467 sgg.; [B. da Bologna], *Quadraginta horarum oratio*, in *Lexicon Capucinum*, Roma 1951.

Aniceto Chiappini

QUARENGHI, Giacomo. - Architetto, n. nel 1744 a Valle Imagna (Bergamo), m. nel 1817 a Pietroburgo. Suo padre e suo nonno furono pittori. Dapprima studiò pittura e a Roma fu scolaro di Raffaello Mengs. Passò all'architettura quando subì l'influsso fortissimo del Palladio. Si dedicò allo studio delle antichità classiche e giunse ad elaborare un proprio stile sobrio ma potente.

Nel 1771 il Q. riedificò la chiesa di S. Scolastica, a Subiaco. Nel 1779 si recò in Russia al servizio di Caterina II, diventandone l'architetto ufficiale. Non abbandonò poi più quella corte. Successivamente lavorò per Paolo I e per Alessandro I. Esplicò la sua attività specialmente a

Pietroburgo, ove furono sue opere principali il Palazzo Inglese, il Teatro dell'Ermitage (1782-85), ispirato a quello di Vicenza, l'Accademia delle Scienze, la Banca di Stato (1783-88), la Borsa, la cappella dei Cavalieri di Malta (1798-1800), il Palazzo dell'Istituto Smolnij (1806-1808). A Tzarskoe Selo costruì il Palazzo Alessandro (1792-96). Costruì pure molti palazzi per privati.

Nelle sue costruzioni il Q. adottò i principi fondamentali dell'arte palladiana sia nella soluzione delle piante come nella chiara distribuzione delle masse equilibrate sia negli esterni che negli interni. Ottimo disegnatore e colorista, scavò un profondo solco nell'architettura e nella civiltà russa, contribuendo ad infondere nello spirito degli architetti russi il gusto per la nobiltà delle proporzioni, per la concezione austera e raffinata dello stile.

BIBL.: G. Quarenghi, *Fabbriche e disegni di G. Q.*, Milano 1821; E. Lo Gatto, *Gli artisti italiani in Russia*, I, Roma 1934; M. Gibellino Krasceninnicowa, *Storia dell'arte russa*, II, ivi 1937. Maria Gibellino Krasceninnicowa

QUARESIMA (*Quadragesima*). - Periodo sacro di 40 giorni in preparazione della Pasqua, da santificarsi con preghiera più frequente, con opere di carità, di penitenza e di mortificazione, specialmente col digiuno.

Secondo la prassi odierna ha inizio il mercoledì della settima settimana prima di Pasqua con l'imposizione delle ceneri e finisce al mezzogiorno del Sabato Santo. È divisa in tre periodi: 4 prime settimane, Settimana di Passione, Settimana Santa.

Nei primi secoli cristiani, come attestano s. Ireneo e Tertulliano, si praticava il digiuno soltanto per uno o due giorni a ricordo del tempo in cui Cristo morì e restò nel sepolcro, cioè il Venerdì Santo o il Venerdì e Sabato Santo. Insieme col giorno della Risurrezione questi tre giorni furono considerati il triduo pasquale, detto semplicemente « Pasqua ». In preparazione a questo « Paschale mysterium » si premettevano altri giorni di digiuno, che terminavano al Giovedì Santo incluso; p. es., in Alessandria per tutta la Settimana Santa; presso i montanisti per due settimane (Tertulliano); finalmente durante il sec. IV, sull'esempio del digiuno di Cristo nel deserto, s'introducono 40 giorni di preparazione, cominciando dalla domenica sesta prima di Pasqua, perché il digiuno era la caratteristica precipua, ma non esclusiva, delle opere buone di questi giorni. Secondo A. Chavasse, l'uso romano della preparazione pasquale consisteva: *a*) nel triduo sacro pasquale dal Venerdì Santo fino alla domenica di Risurrezione; *b*) nella Settimana Santa o di Passione, perché si leggeva la Passione di s. Matteo alla Domenica (detta oggi delle Palme), di S. Luca al mercoledì, di S. Giovanni al venerdì (v. SETTIMANA SANTA); *c*) nel digiuno di tre settimane, menzionato da Socrate (ca. a. 440); secondo il Duchesne erano tre settimane ininterrotte, secondo Callewaert erano tre settimane di digiuno severo intercalate con altrettante a digiuno mitigato. Recentemente Chavasse vede queste tre settimane ininterrotte, come il Duchesne (la « domenica mediana », la nostra domenica V), in uso già nel 354, anno del famoso « Cronografo », documento privato, senza carattere ufficiale; *d*) s. Girolamo nel 384 è il primo teste del nuovo uso romano delle 6 settimane di digiuno dalla sesta domenica al Giovedì Santo, in tutto 40 giorni. Scopo della Q. secondo s. Leone I (*Serm.*, 45: PL 54, 288 C.) era di condurre il popolo cristiano alla salvezza, i penitenti alla riconciliazione, i catecumeni al Battesimo. Nelle altre chiese, perché tutti i giorni si digiunava, si prolungava il digiuno di due, tre settimane, cioè in una *Quinquagesima* (v.), cominciando dalla domenica settima prima di Pasqua, specialmente nell'Italia del nord e in Gallia (Massimo di Torino e Fausto di Riez); o in una *Sessagesima* (v.), cominciando dalla domenica ottava, o in una *Settuagesima* (v.).

Anche nell'Oriente la preparazione pasquale comprendeva 8 settimane (una *Sessagesima*); così a Gerusalemme, in Siria ed in Antiochia. Queste settimane preparatorie non erano però dappertutto tempo di digiuno. A Roma la *Quinquagesima* fu introdotta dopo il 520 e la *Sessagesima* la si ritrova al tempo di Gregorio I (Chavasse), ma quanto al digiuno, Roma si tenne alla Q. propriamente detta, cioè dalla domenica sesta fino al Giovedì o Sabato Santo, considerando, secondo Cassiano, Gregorio Magno, Isidoro, questi 36 giorni di digiuno come la decima parte dell'anno. I due giorni di mercoledì e di venerdì della Quinquagesima prima dell'inizio quaresimale erano giorni di preparazione; nel sec. VIII insieme con i giorni addizionali del giovedì e del sabato vennero annoverati fra i 40 giorni di digiuno severo quaresimale ed il mercoledì divenne appunto il « caput quadragesimae ».

Particolarità della Q. romana: *a*) ogni giorno si ha una liturgia propria, cioè celebrazione della Messa con formulario proprio. Mentre dapprima le domeniche sole avevano una liturgia, i mercoledì e i venerdì erano « aliturgici » con una sola Messa detta « catechumenorum ». Già nel sec. IV questi due giorni ed in più i lunedì furono « liturgici », nel sec. V lo divennero anche gli altri: eccettuati i 5 giovedì, i 2 sabati prima della seconda domenica e di quella delle Palme. Sotto Gregorio II (715-31) i giovedì, e finalmente nel sec. IX anche la domenica seconda e i due sabati divennero liturgici. *b*) Ogni giorno ha luogo la stazione (v.). *c*) Particolarità secondarie: l'ordine delle antifone del *Communio* dal mercoledì delle Ceneri fino al venerdì prima delle Palme è, secondo il numero progressivo dei salmi 1-26, intercalate con antifone prese dal Vangelo in alcuni giorni; il tratto « Domine, non secundum » nei tre giorni (lunedì, mercoledì e venerdì) d'origine gallicana, è nella liturgia romana dal sec. XI; l'orazione « Super populum » è riservata da s. Gregorio Magno soltanto alle ferie della Q.; finalmente un ordine doppio per i Vangeli che fino al mercoledì o giovedì della settimana IV sono presi dai diversi Vangeli (Q.), ma dal venerdì sono presi soltanto da Giovanni (l'antico ordine del digiuno primitivo romano di tre settimane). *d*) Particolarità romana erano gli scrutini durante il tempo di Q., dapprima alle domeniche III, IV, e V, poi alle ferie.

BIBL.: G. Morin, *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du septième siècle d'après les listes d'Evangiles de Würzburg*, in *Rev. bénéd.*, 28 (1911), pp. 296-330; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Parigi 1925, pp. 254-60; G. Morin, *La part des papes du sixième siècle dans le développement de l'année liturgique*, in *Rev. bénéd.*, 52 (1940), pp. 3-14; C. Callewaert, *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, pp. 449-671; M. Righetti, *Manuale di storia litur.*, II, Milano 1946, pp. 95-129; A. Chavasse, *Le Carême romain et les Scrutins prébaptismaux avant le IXe siècle*, in *Rech. de sc. relig.*, 35 (1948), pp. 325-81; id., *Temps de préparation à la Pâques d'après quelques livres liturg. Romains*, *ibid.*, 37 (1951), pp. 125-45; id., *La préparation de la Pâques, à Rome, avant le Ve siècle* (*Bibl. de la Faculté cathol. de théol. de Lyon*, 5), Lione 1950. Pietro Siffrin

QUARESMIO (QUARESMI), FRANCESCO. - Palestinologo francescano, n. a Lodi il 4 apr. 1583, m. a Milano il 25 ott. 1656.

Presidente di Terra Santa (1618-19), fu inviato da Urbano VIII, nel 1629, in Mesopotamia per indurre il patriarca nestoriano all'unione con Roma; però non riuscì. Ritornato in Italia fu guardiano, provinciale, curatore generale dell'Ordine a Roma. Per comporre la sua opera principale *Elucidatio* intraprese più viaggi in Terra Santa, Siria ed Egitto ed anche in parecchi paesi europei.

L'opera principale è *Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio...* (2 voll. in-fol., Anversa 1634-1639; nuova ed. del p. Cipriano da Treviso, 2 voll., Venezia 1880-81), nella quale Q. in 8 ll. tratta dei privilegi della Terra Santa secondo le bolle e i decreti dei Papi, dei pellegrinaggi e dei singoli luoghi della Terra Santa; presenta una carta geografica, disegni di Gerusalemme, del S. Sepolcro e della basilica di Betlemme. L'opera è assai stimata ed ancor oggi utile.

BIBL.: Cipriano da Treviso, *In vitam p. Francisci Quaresmii commentarium*, in *Elucidatio*, cit., I, pp. IX-XIII; Wadding, *Scriptores*, pp. 91; Sbaralea, I, p. 296; M. da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, VIII-XI, Firenze 1895, pp. 597-608; G. Golubovich, *Serie cronologica dei Superiori di Terra Santa*, Gerusalemme 1898, p. 68 sg.; A. Teetaert, *Quaresmius*, in DThC, XIII (1937), coll. 1442-44. Arduino Kleinhans

QUARTA (FUNERARIA): v. PORZIONE.

QUARTERLY OF THE DEPARTMENT OF ANTIQUITIES IN PALESTINE, THE. - Collezione, ora conclusa (1949-50), di 14 voll., che co-

stituirono il bollettino trimestrale del Dipartimento delle Antichità in Palestina, istituito dal Governo mandatario britannico, pubblicati a Londra dalla Oxford University Press.

Il I vol. apparve nel 1931-32, subentrando al *Palestine Museum Bulletin*, sospeso nel 1927.

Contribuì, come strumento di pubblicazione strettamente scientifico, allo sviluppo di quegli scavi e ritrovamenti che costituiscono finora il periodo più fruttuoso della ricerca archeologica in Palestina. Suo scopo era di pubblicare con perfezione tecnica: *a*) ogni scoperta sia fatta durante gli scavi eseguiti dal Dipartimento o applicando altri metodi d'investigazione archeologica, sia avvenuta incidentalmente durante la sua attività ordinaria; *b*) note sulle antichità contenute nel Museo del Dipartimento od altrove in Palestina, però non ancora pubblicate; *c*) testi e traduzioni che descrivono monumenti o siti storici di Palestina; *d*) notizie generali sull'opera archeologica in Palestina. Vi sono così trattati magistralmente ed esaurientemente scavi, numismatica, ceramica, iscrizioni, ecc. di quel periodo importante. Ancora più preziosa è la collezione per le bibliografie sugli scavi, sui musaici ed altri oggetti palestinesi, sicché è indispensabile per lo studio dell'archeologia biblica.

Hanno preso il suo posto, per il Regno hāšimitico, l'*Annual of the Department of Antiquities in Jordan* (edito ad Amman da G. Lankester Harding, direttore generale); per Israele, il più accessibile fra diversi, l'*Israel Exploration Journal*, 1 (Gerusalemme 1950-51). Pietro Nober

QUARTO (*Quartus*, Κουᾶρτος). - Cristiano che in *Rom.* 16, 23 saluta, da Corinto, la comunità di Roma.

Il nome e il suo rapporto con questa comunità lo fanno supporre oriundo di Roma, o almeno latino. Gli aggettivi ordinali erano usati spesso dai Romani come nomi propri di persona; onde non è del tutto infondato che Q. fosse fratello di Terzo, nominato in *Rom.* 16, 22 quale amanuense di Paolo. È commemorato dal *Martirologio romano* il 3 nov.

BIBL.: M.-J. Lagrange, *Aux Romains*, Parigi 1931, p. 377. Teodorico da Castel San Pietro

QUARTODECIMANI. - Con questo nome vengono designati i seguaci dell'antico computo ebraico, che poneva la festa di Pasqua al 14 *nīsān* (mese lunare di marzo), qualunque fosse il giorno della settimana in cui venisse a cadere. Quest'uso, ristretto quasi esclusivamente alla provincia proconsolare dell'Asia, era contrario alla prassi di Roma, che fin dal tempo di papa Sisto assegnava la domenica successiva alla suddetta celebrazione.

Di qui ebbe origine la cosiddetta « controversia pasquale », che non riguardava soltanto la data della Pasqua, ma anche la durata del digiuno e del significato principale della solennità: mentre i fedeli dell'Asia intendevano ricordare soprattutto la morte del Signore, altrove invece, specialmente a Roma, si dava maggior risalto alla risurrezione. Papa Vittore (189-99) decise di troncare la questione e dietro sua domanda si radunarono concili in tutta la Chiesa. Eusebio ebbe presenti le risposte inviate dai Concili delle province della Palestina, del Ponto e della lontana Osroene (Edessa), come pure le lettere scritte in questa occasione da Bacchillo di Corinto e Ireneo di Lione. Tutte queste risposte erano favorevoli alla data romana, salvo quelle dei Concili dell'Asia, dove Policrate, vescovo di Efeso, incitava alla resistenza, scrivendo al Papa: « Siamo noi che celebriamo il vero e genuino giorno (della Pasqua), senza aggiungere né togliere nulla... in conformità al Vangelo, senza variar nulla, ligi alla regola della fede... Sono vissuto sessantacinque anni nel Signore; sono stato in rapporto con i fratelli di tutto il mondo, ho letto tutta la Scrittura e non mi lascio intimorire da spauracchi, perché uomini più grandi di me hanno detto: occorre obbedire prima a Dio che agli uomini » (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, cap. 24). Allora Vittore prese la grave decisione di staccare dalla comunione ecclesiastica, come eretiche ὡς ἑτεροδοξούσας le Chiese dell'Asia. Ma Ireneo, giudicando eccessiva questa misura, scrisse al Pontefice una lettera, in cui lo esortava rispettosamente alla mitezza dimostrata dai suoi predecessori: « Fra i presbiteri (i vescovi di Roma) che prima di Sotero furono a capo della Chiesa governata ora da te, cioè Aniceto, Pio, Igino, Telesforo, Sisto, nessuno praticò le osservanze asiatiche né permise ai propri sudditi di eseguirle; ma ciò nonostante essi erano in relazioni pacifiche con quelli che provenivano dalle Chiese dell'Asia » (Eusebio, *loc. cit.*). Si ignora ciò che il Pontefice risolvesse, ma è certo che le Chiese asiatiche accolsero l'uso romano praticandolo fin dagli inizi del sec. IV.

Questi avvenimenti attestano altamente il primato del vescovo di Roma.

BIBL.: Eusebio di Cesarea, *Hist. eccl.*, V, capp. 23-25: PG 20, 489-510; L. Duchesne, *Stor. della chiesa antica*, I, Roma 1911, pp. 157-61; Fliche-Martin-Frutaz, II, pp. 84-87; G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de st Clément de Rome à st Irénée*, Parigi 1945, pp. 201, 210-15. Emanuele Chiettini

QUASI CONTRATTO. - È, secondo la dottrina e in alcuni ordinamenti positivi (fra cui il Cod. civ. italiano del 1865), una delle fonti dell'obbligazione (v.).

I. NOZIONE. – Per i giuristi il q. c. è un fatto volontario e lecito, dal quale risulta un'obbligazione verso un terzo o un'obbligazione reciproca tra le parti, senza che vi sia congiunto, neppure implicitamente, il consenso (cf. Cod. civ. italiano 1865, artt. 1097, 1140). Per i moralisti invece, fatta eccezione di pochi, si ha il q. c., oltre che nell'ipotesi precedente, anche in ogni caso in cui il consenso esterno manchi, ma sia tacitamente incluso in un fatto (cosiddetto contratto tacito), come avviene quando alcuno assuma o accetti una carica o ufficio (ad es., medico, giudice, insegnante, sindaco, parroco, ecc.).

II. DIRITTO. – La dottrina del q. c. è intimamente congiunta con l'origine storica del nome. Il diritto romano classico non conosceva questo termine né aveva una teoria in proposito; prendeva tuttavia in considerazione alcuni negozi, dai quali sorgeva l'obbligazione senza l'intervento del consenso, e accostava questi negozi a figure di contratto. Posto come principio che l'elemento essenziale del contratto è il consenso, i giuristi postclassici, non potendo far rientrare queste figure in esso, elaborarono la teoria del q. c., indicando con tal nome quei fatti leciti che originavano un'obbligazione senza che l'agente avesse la volontà o intenzione di contrarla; e Giustiniano sancì il principio. Queste obbligazioni *non proprie nasci ex contractu intelliguntur, sed tamen quia non ex maleficio substantiam capiunt, quasi ex contractu nasci videntur* (C. III, 28). La particella *quasi* nel testo indica chiaramente una somiglianza e una distinzione; vi è la somiglianza per la ragione che nei casi accennati si ha da un fatto lecito (*non ex maleficio*) una vera obbligazione; e vi è la distinzione in quanto non si dà vero contratto senza accordo o consenso, almeno tacito.

Fra le legislazioni recenti la germanica e la svizzera evitano di dare una classificazione delle fonti delle obbligazioni; la francese e l'italiana del 1865 (art. 1097) ammettono quattro fonti di obbligazioni. In dottrina fu discussa la convenienza di conservare la denominazione di q. c., che non appare nel Cod. civ. italiano vigente. Tuttavia, nell'enumerazione delle fonti delle obbligazioni, si afferma che queste derivano da contratto, da fatto illecito o da ogni altro atto o fatto idoneo a produrre obbligazioni in conformità dell'ordinamento giuridico (art. 1173). Il legislatore quindi, evitando il termine, ammette altre fonti di obbligazione che non siano il contratto e il fatto illecito.

Fra questi atti o fatti il Cod. civ. italiano attuale, sulle tracce del precedente, disciplina tre figure di q. c.: la gestione di affari (artt. 2028-32), il pagamento dell'indebito (artt. 2033-40) e l'arricchimento senza causa a danno altrui (*actio de in rem verso* romana: artt. 2041-42).

Si disputa se a queste forme o figure civili di q. c. se ne possano aggiungere altre; in pratica l'art. 1173 ammette almeno la possibilità di altre figure non contemplate in specie dal Codice.

III. MORALE. – I moralisti fanno rientrare nella figura del q. c. anche qualunque obbligazione derivante da accettazione o assunzione di carica e ufficio pubblico; nella quale ipotesi si deve piuttosto vedere un contratto tacito. La ragione di questa estensione può trovarsi nel fatto che, al tempo in cui il diritto civile fu fatto oggetto dell'attenzione dei moralisti, il diritto romano non era conosciuto e studiato nelle sue origini classiche, ma nella redazione giustinianea, con altre modificazioni e tradizioni non romane, mentre l'obbligazione derivante da incarico pubblico materialmente poteva essere accostata a quella della *negotiorum gestio* (*quasi ex mandato*). Recentemente alcuni moralisti ritornano al concetto romano; così il D'Annibale (*Summula theol. mor.*, II, 4ª ed., Roma 1896, n. 437) e il Vermeersch (*Theologiae mor. prin.*, II, ivi 1923, n. 408); altri rilevano semplicemente la nozione diversa ed altri non ne parlano affatto.

IV. ORIGINE DELL'OBBLIGAZIONE. – Seguendo la nozione del diritto romano, gli autori cercano il fondamento dell'obbligazione del q. c. in teorie diverse; quella che trova maggiore favore e che si presenta più consona ai principi giuridici pone il fondamento nei principi della giustizia o equità naturale, sanciti dalla legge positiva; in quanto la legge naturale vieta a chi ebbe cose non dovutegli o curò negozi altrui di arricchirsi con danno di terzi oltre le spese incontrate. Per i moralisti evidentemente si danno fondamenti diversi, in armonia con il diverso concetto di q. c.

Come norma l'obbligazione che nasce dal q. c. è ritenuta di stretta giustizia almeno per quanto si riferisce alle figure disciplinate dal diritto civile, stante il principio che questo, in materia di determinazione del diritto di proprietà, sancendo o completando il diritto naturale, obbliga in coscienza. Si deve quindi stare alle norme relative date dalle leggi civili sotto pena di peccato, a meno che nel caso specifico l'applicazione non risulti opposta ai principi della giustizia naturale. Questa norma vale anche in materia ecclesiastica e per le persone ecclesiastiche fra di sé, in forza ed entro i limiti del can. 1529. Veramente il canone parla espressamente solo di contratti sia in genere sia in specie, tanto nominati quanto innominati; ma a norma del can. 18 si devono comprendere anche i q. c., anche perché il CIC non fa che rimettere alla legge civile per quanto riguarda le obbligazioni, interessandosi solo di quanto è materia propriamente ecclesiastica.

Se si considerano in particolare le varie prescrizioni positive (ad es., del Cod. civ. italiano attuale), si deve constatare che le obbligazioni scaturenti da q. c. si staccano nettamente da quelle derivate da contratto; e mentre in queste la volontà dell'individuo manifestata nel consenso ne fissa gli estremi in armonia o in aggiunta della legge, le obbligazioni del q. c. seguono norme d'equità naturale, interpretate o dalla legge o dal giudice (artt. 2030, 2031, 2037, 2038),

Per quanto tocca la parte morale dei q. c. nell'accezione dei moralisti, stanno le norme generali circa la sufficiente perizia e un adeguato aggiornamento, circa la diligenza nell'esplicazione dell'ufficio tale quale usa il buon *pater familias*, diligenza che si traduce nella prontezza a rispondere alle richieste, nella lealtà e impegno nel condurre sollecitamente a buon termine la cosa, nell'esclusione d'ogni forma di corruzione o di accettazione di persone, senza dimenticare il dovere grave di carità di prestarsi gratuitamente nei casi prescritti dalla legge o richiesti dalla povertà dell'individuo.

BIBL.: S. Riccobono, *La dottrina delle obbligazioni quasi ex contractu*, Palermo 1917; A. Butera, *Codice civile italiano commentato: libro delle oblig.*, parte 2ª, Torino 1943, pp. 507-58; fra i moralisti, oltre i citt., A. Ballerini-D. Palmieri, *Opus theol. morale*, III, 3ª ed., Prato 1899, nn. 552, 896-98; G. Aertnys - C. A. Damen, *Theol. mor.*, I, 16ª ed., Torino 1950, n. 839.

Sisinio da Romallo

QUASI DELITTO : v. DELITTO.

QUASI DIOCESI. - Con questo termine, che non si trova nel Codice e nei documenti ufficiali, qualche autore indica le missioni *sui iuris*, le prefetture apostoliche e i vicariati apostolici. Il nome è suggerito da quasi-parrocchie.

BIBL.: S. Paventi, *La Chiesa missionaria. Manuale di missionologia dottrinale*, Roma 1949, pp. 19-21. Saverio Paventi

QUASI DOMICILIO : v. DOMICILIO E QUASI DOMICILIO.

QUASI PARROCI. - Sono sacerdoti secolari o religiosi preposti alle quasi parrocchie dei vicariati e delle prefetture apostoliche.

I territori di queste circoscrizioni ecclesiastiche, che in gran parte dipendono dalla S. Congr. di Propaganda Fide (altre poche dalla S. Congr. Orientale), sono divisi in distinte frazioni, almeno in quei luoghi dove ciò è possibile; a ciascuna di queste suddivisioni viene assegnata una particolare chiesa con un gruppo di fedeli, a cui presiede un proprio rettore; questa porzione di territorio prende il nome di quasi parrocchia.

L'istruzione della S. Congr. di Propaganda Fide del 25 luglio 1920 (*Sylloge P. F.*, n. 82) riconferma l'obbligo di dividere il territorio in quasi parrocchie e inoltre dà norme precise circa l'erezione delle medesime, permettendo però che parte della quasi diocesi rimanga indivisa e retta sotto forma di stazioni missionarie (v.) da vicari cooperatori. Eguale facoltà viene concessa anche per le diocesi missionarie con l'istruzione del 9 dic. 1920 (*ibid.*, n. 85), la quale dà facoltà ai vescovi di nominare religiosi alla direzione delle parrocchie quando vi sia difetto di idonei sacerdoti secolari.

I q. p. sono equiparati ai parroci con tutti i diritti e gli obblighi e nell'ordinamento canonico vengono sotto il nome di parroci (can. 451 § 2). Ad essi quindi si applicano tutte le norme che reggono l'istituto dei parroci (v. specialmente i cann. 454 § 4; 456; 461; 1356).

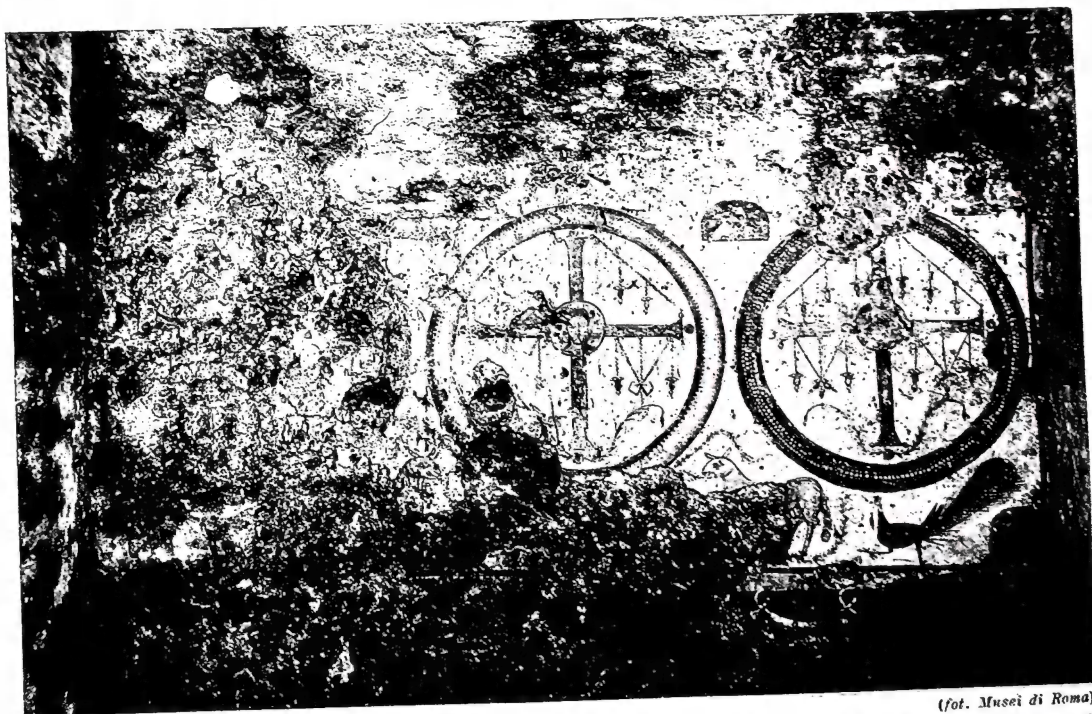
Vi sono solo alcune particolarità che riguardano sia l'istituzione dei q. p. che i loro obblighi. In rapporto alla stabilità sono considerati come parroci amovibili, cioè possono essere rimossi dal loro ufficio senza un vero e proprio processo amministrativo. La loro elezione, poi, se essi sono scelti nel clero secolare, è riservata all'Ordinario del luogo, con voto consultivo dei membri del proprio consiglio, composto da 3 dei più anziani e prudenti missionari (cann. 302, 457); se appartengono al clero regolare, si debbono osservare le norme stabilite per l'elezione dei parroci religiosi (can. 456). Queste formalità non sono richieste per la validità, ma affinché non vengano scelte persone inabili, sia per difetto di una solida fede, sia per la mancanza di conoscenza della lingua e delle consuetudini e delle tradizioni del luogo; difetti che potrebbero dare occasione di scandalo e arrecare danno alla missione.

Tra le obbligazioni differenti da quelle dei parroci emerge quella dell'applicazione della S. Messa. I giorni in cui i q. p. sono obbligati ad applicare la S. Messa per i loro fedeli sono : la Natività di N. S. Gesù Cristo, l'Epifania, i giorni di Pasqua, dell'Ascensione, di Pentecoste, del *Corpus Domini*, dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria Vergine, di S. Giuseppe, dei SS. Apostoli Pietro e Paolo e di Ognissanti. Questa obbligazione che è reale e personale come quella dei parroci, si differenzia solo per il numero della applicazioni (cann. 306, 466).

Gli stessi obblighi hanno i parroci delle diocesi di missione ai quali sono stati applicati gli stessi statuti che regolano i q. p. (cf. il decreto della S. Congr. di Prop. Fide del 9 dic. 1920: AAS, 13 [1920], p. 17). Non si può estendere questa norma alle parrocchie che sono state avocate alla competenza della S. Congregazione Concistoriale (S. Congr. Concistoriale, 1° ag. 1919: AAS, 1 [1919], p. 346).

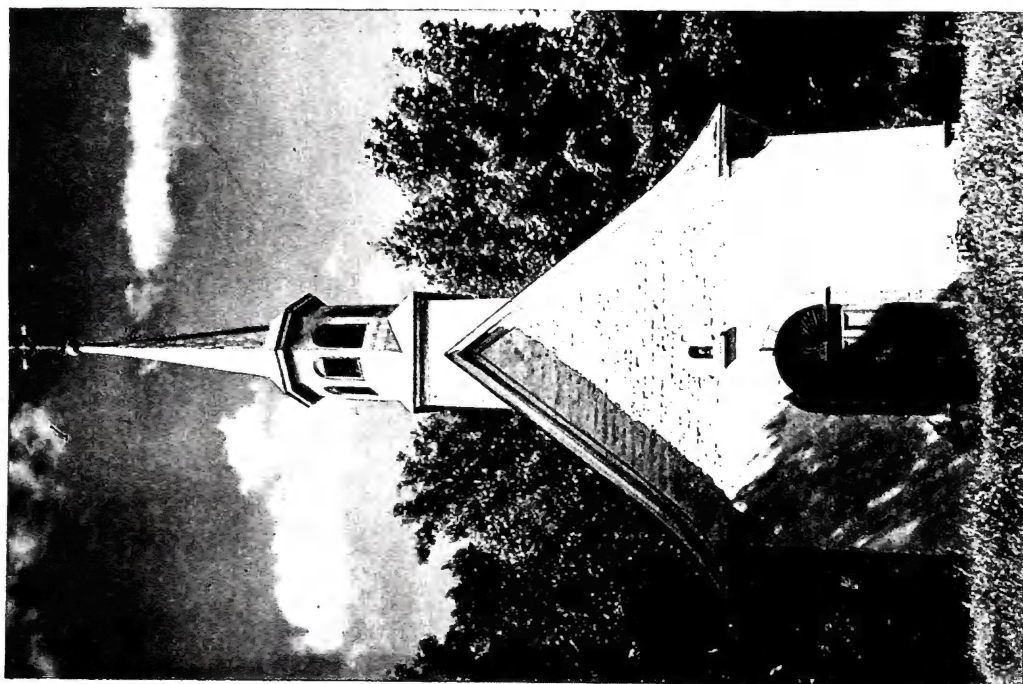
Infine le quasi parrocchie sono soggette al tributo per il seminario, anche se tutti i loro redditi siano ricavati unicamente dalle oblazioni dei fedeli (can. 1356).

BIBL.: oltre i comuni commenti al CIC, cf.: G. Vromant, *Ius missionariorum*, II, *De Personis*, Lovanio 1929; A. Heou-

(fot. Musei di Roma)

(fot. Musei di Roma)

In alto: L'EXCUBITORIUM IMPERIALE trasformato in oratorio dei Quaranta Martiri - Roma, chiesa di S. Maria Antiqua. *In basso:* TRASFIGURAZIONE SIMBOLICA. Decorazione pittorica del sec. VIII della parete orientale dell'oratorio dei Quaranta Martiri, a sinistra dell'abside - Roma, chiesa di S. Maria Antiqua.

(per cortesia di M. Gérard Morisset)

(per cortesia di M. Gérard Morisset)

A sinistra: CASA IN PIETRA A VARENNES. *A destra:* FACCIATA DELLA CAPPELLA DETTA «DE PROCESSION», luogo di stazione in occasione di processioni, costruita ca. il 1735 - Neuville.

Tze-Cheng, *De quasi paroeciae erectione*, Roma 1944; P. Bartoccetti, *Jus constitutionale missionum*, Torino 1947, p. 185 sgg.
Giuseppe Damizia

« QUAS PRIMAS ». - Enciclica dell'11 dic. 1925, con cui Pio XI istituì la festa di Cristo Re (AAS, 17 [1925], pp. 593-610).

Dopo un esordio in cui ricorda i frutti spirituali dell'Anno Santo (1925), il Papa tratta ampiamente e con particolare chiarezza teologica della regalità di Gesù Cristo. Dimostrata con la Scrittura e la Tradizione (patristica e liturgica) l'esistenza di questa prerogativa del Redentore, ne illustra prima il duplice fondamento (unione ipostatica [*iure nativo*] e redenzione [*iure quaesito*]), poi l'intima natura (comprende il triplice potere: legislativo, giudiziale, esecutivo; è di indole prevalentemente spirituale, ma si estende anche, in certo modo, alle cose temporali), per concludere con importanti rilievi sul regno sociale di Gesù Cristo; infine stabilisce che venga celebrata in tutta la Chiesa la festa della regalità di N. S., l'ultima domenica di ott.

Bibl.: R. Garrigou-Lagrange, *La royauté universelle de N. S.*, in *La Vie spirit.*, 1925, pp. 5-21; Ch.-V. Héris, *La royauté du Christ*, in *Rev. des sc. phil. et théol.*, 15 (1926), pp. 297-324; B. Lavaud, *La royauté temporelle de J.-C. sur l'univers*, in *La Vie spirit.*, 1926, suppl., p. 117 sgg.; anon., *La festa di Cristo Re. Docum. e articoli*, Roma 1926; E. Hugon, *Doctr. theol. de Christo Rege iuxta enc. Pii PP. XI « Quas Primas »*, in *Angelicum*, 4 (1927), pp. 1-18; J. B. Bord, *La festa e la Messa di Cristo Re*, trad. it., Firenze 1928.
Antonio Piolanti

QUATTRO CORONATI: v. CORONATI, QUATTRO SANTI.

QUATTRO TEMPORA (*ieiunium quattuor temporum*). - I tre giorni di digiuno e penitenza (mercoledì, venerdì e sabato) all'inizio d'ognuna delle quattro stagioni dell'anno, detti da Leone I (m. nel 461) e nei libri liturgici antichi *ieiunium mensis primi* (di marzo, cioè della primavera), *mensis quarti* (di giugno, cioè d'estate), *mensis septimi* (di sett., cioè dell'autunno) e *mensis decimi* (di dic., cioè d'inverno); dal sec. VIII vengono chiamati Q. T. Liturgicamente si dicono « feriae maiores privilegiatae ».

Per le T. di primavera e d'estate non vi fu sempre un'esatta uniformità di celebrazione; quelle di primavera, talvolta celebrate nella prima settimana di marzo, furono stabilite, forse da Gelasio I, alla prima settimana di Quaresima; quelle d'estate, dapprima nella settimana di Pentecoste, poi, trasferite da Leone I nella seconda o terza settimana dopo Pentecoste, ricevettero da Gregorio VII, nel Sinodo pasquale del 1078, il loro posto originario. Così resta fissato il loro ordine e posto: nella prima settimana della Quaresima, nell'ottava di Pentecoste, dopo la festa della S. Croce del 14 sett. e nella terza settimana dell'Avvento (fra la seconda e terza domenica): giorni di digiuno e di penitenza per attirare sui frutti della terra le benedizioni di Dio e per ringraziare del buon raccolto. Da Gelasio I fu aggiunta la caratteristica delle ordinazioni ecclesiastiche.

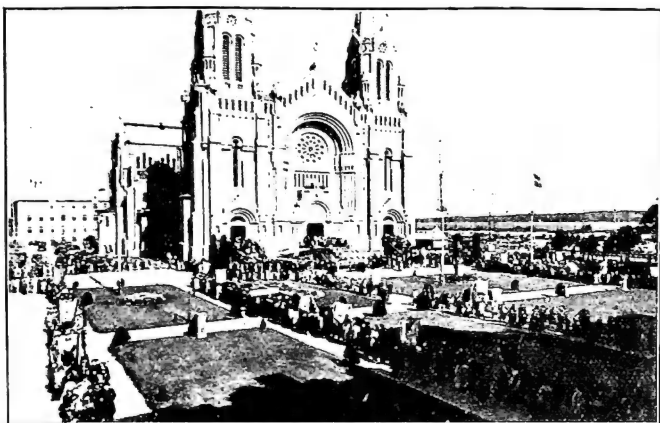
Le T. sono di origine romana; furono introdotte nella liturgia, secondo il *Liber Pontificalis*, da papa Callisto (m. nel 223), ma questa notizia non è certa; Leone I ne parla per il primo (*Ser.*, XIX, 8, 2: PL 54, 459) come d'una cosa da lungo tempo in uso. Fuori di Roma la diffusione fu lenta. Nel sec. VI non erano ancora conosciute a Capua, nel sec. VII a Napoli. In Inghilterra furono introdotte da s. Agostino nel sec. VII; in Germania da s. Bonifacio nel sec. VIII; a Verona da Ratasio nel sec. X; a Milano, dopo il sec. XII.

Sulla loro origine non s'è d'accordo: per L. Duchesne, le T. sono il resto della primitiva settimana liturgica con due giorni di digiuno stagionale al mercoledì e al venerdì, compreso il sabato in preparazione alla domenica; rilassatasi col tempo la rigida disciplina, Roma la mantiene una volta almeno in ogni stagione dell'anno. Ma a Roma si osserva il digiuno stagionale già al tempo di Innocenzo I (416) e di s. Agostino (m. nel 430), poco prima di Leone I. G. Morin invece le vede come sostituzione cristiana delle pagane « feriae messis » di giugno, « feriae vindemiales » di sett., e « feriae sementinae » di dic., le quali corrispondono alla raccolta del grano, a quella del vino e alle semine. Infatti questa ipotesi è confermata dalle orazioni dei sacramentari e dalle lezioni. A somiglianza di queste feste agricole pagane, anche nella liturgia romana le T. vengono annunziate con formole che si trovano nel Sacramentario detto leoniano e in quello gelasiano. Le T. primaverili furono aggiunte nel sec. IV per completare il ciclo annuale; ma perché cadono regolarmente in Quaresima, non vengono menzionate nei documenti, ricevono però da Gelasio I, come le altre tre T., un significato speciale come epoca delle ordinazioni. Altri (ad es., L. Fischer) non accettano questo adattamento cristiano delle solennità pagane e dichiarano le T. una istituzione puramente cristiana per santificare le stagioni col digiuno: dopo Pentecoste si riprende il digiuno settimanale dopo il periodo della gioia pasquale; in quello dell'autunno si vede un influsso del digiuno ebraico della conciliazione (*Lev.* 23, 27-32; cf. la lezione del sabato delle T.); quello di dic. per prepararsi alle tradizionali ordinazioni romane. L'idea della solennità del raccolto ha avuto influsso nelle Q. T. di Pentecoste e di sett. dopo, o al più al tempo di Leone. Le altre due sono inquadrate nelle idee del tempo quaresimale e dell'Avvento. Le T. di Pentecoste, dell'autunno e del dic. sono più antiche, introdotte da Callisto; quelle di primavera, già esistenti al tempo di Leone, ricevono la loro liturgia forse da Gelasio, trasferite le letture (*I Thess.* 4, 1-7; 5, 14-23) dal posto originale dell'Avvento a quello della Quaresima. Caratteristico per le Q. T., oltre al digiuno e al servizio stazionale, è il numero delle letture (2 al mercoledì e 6 [probabilmente in origine 12] al sabato) oltre il Vangelo e la veglia dal sabato alla domenica.

Bibl.: G. Morin, *L'origine des Quatre-Temps*, in *Rev. bénéd.*, 14 (1897), pp. 337-46; L. Fischer, *Die kirchl. Quatember*, Monaco 1914; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Parigi 1925, pp. 245-47; C. Callewaert, *Les Trois-Temps primitifs et les Quatre-Temps actuels*, in *Sacris Erudiri*, Steenbrugge 1940, pp. 579-89; M. Righetti, *Man. di stor. litur.*, II, Milano 1946, pp. 29-33. A. Chavasse, *Le jeûne du premier mois*, in *Eph. lit.*, 63 (1949), pp. 260-67.
Pietro Siffrin

(per cortesia di M. Gérard Morisset, Québec)
Québec, arcidiocesi di - Il « Beau Dieu » di Vaudreuil. Dettaglio del tabernacolo di Filippo Liébert (1792) - Vaudreuil, chiesa.

QUÉBEC, arcidiocesi di. - Arcidiocesi e città nella provincia di Q. (Canadà, America settentrionale).

Q. copre una superficie di 19.000 kmq. con una

(fot. moderne E.N.R.G., Quebec)
QUÉBEC, ARCIDIOCESI di - Santuario di Ste-Anne-de-Beaupré. Processione di 5000 dame di S. Anna riunite per un pellegrinaggio-congresso.

popolazione totale di 632.100 ab. dei quali 622.000 sono cattolici e quasi tutti di origine francese. Vi sono 307 chiese, 285 parrocchie, 1100 sacerdoti diocesani, 200 seminaristi, 351 sacerdoti regolari (di 18 congregazioni diverse), 39 congregazioni femminili, 7 collegi classici, 1 università, 1 scuola apostolica, 8 seminari minori, 1 seminario per vocazioni tardive, 47 ospedali e case di beneficenza.

La storia dell'arcidiocesi di Q. segna allo stesso tempo la storia del cattolicesimo nel Canadà e anche nell'intera America del Nord. Il primo europeo che raggiunse questo luogo fu Giacomo Cartier e la città di Q. fu fondata da Samuele di Champlain nel 1608. I primi missionari giunti a Q. su domanda di Champlain furono i Recolletti che fin dal 1615 ebbero a Q. una cappella, e un convento nel 1620-21. Poco dopo, nel 1625, vi si aggiunsero i Gesuiti. Nel 1617 i fedeli erano tra 50-60 e nel 1629 tra 40-60. I missionari dipendevano direttamente dalla S. Sede. Nel 1629, dopo la conquista inglese, i missionari furono costretti a lasciare la missione. Nell'anno della restituzione alla Francia (1632) solo i Gesuiti tornarono a Q.; in quel tempo il vescovo di Rouen estendeva la sua giurisdizione sulla colonia. Nel 1633 i Gesuiti aprirono il primo collegio dell'America del Nord e le Orsoline arrivarono nel 1639. L'11 marzo 1658 venne eretto il vicariato apostolico della Nuova Francia. I Gesuiti avendo rifiutato, secondo la loro Regola, di fornire il primo vescovo, mons. François de Montmorency-Laval (v.) fu nominato da Alessandro VII vicario apostolico col titolo di vescovo di Petra. Mons. Laval, consacrato l'8 dic. 1658, giunse a Q. il 21 giugno 1659. Una residenza, detta « il seminario », fu costruita nel 1662 ed un seminario minore fu fondato nel 1668. Gli studenti del Seminario del Bambin Gesù seguivano i corsi del collegio dei Gesuiti. La prima parrocchia di Q. fu eretta nel 1664 e la chiesa parrocchiale cominciata nel 1647 e consacrata nel 1688 divenne la cattedrale. Nel suo primo rapporto a Roma (1660) il vescovo annoverava 26 sacerdoti, 16 gesuiti, 8 chiese e cappelle a Q., 3 a Montréal, Trois-Rivières e Tadoussac e 2000 ab.

Nel 1664 il Re di Francia chiese a Roma di erigere Q. a diocesi, il che fu concesso nel 1670 con decreto della S. Congr. di Prop. Fide e con bolla pontificia del 1° ott. 1674. La diocesi comprese tutto il territorio della Nuova Francia in America, cioè Canadà, Terra Nuova, Cap Breton, Acadia, Isola S. Giovanni, tutto il paese del Mississippi e la Luigiana. Dopo il Trattato di Parigi (1783) il vescovo di Q. ritenne tutto il Canadà e la Terra Nuova. Nel 1683 vi erano nel Canadà 10.278 cattolici, 600 nell'Acadia e 1512 indigeni convertiti alla fede; nel 1686, 44 sacerdoti, 12 seminaristi in teologia, 43 gesuiti, 12 recolletti, 28 orsoline, 26 ospitaliere de la Merci de Jésus, 16 ospitaliere di S. Giuseppe e 13 suore della Congregazione di Nostra Signora. Nel 1684 mons. de Laval si dimise; ritornò poi nel Canadà, dove morì nel 1708.

La diocesi fu elevata da Pio VII ad arcidiocesi il 12 genn. 1819; vi erano allora 500.000 cattolici. Q. fu più volte smembrata, per creare le altre diocesi del Canadà. L'ultimo smembramento è avvenuto il 23 giugno 1951 per formare la diocesi di S. Anna de la Pocatière. Nel 1852, il seminario di Q. fondò la celebre Università Laval (v. sotto).

Il primo arcivescovo di Q. elevato alla sacra porpora romana fu mons. Elzéar-Alexandre Taschereau (1871-98). Q. ebbe tre altri cardinali: Louis-Nazaire Bégin (1898-1925), Raymond-Marie Rouleau O. P. (1926-1931) e J.-M. Rodrigue Villeneuve degli Oblati di Maria Immacolata (1931-47).

Celebre il santuario di Ste-Anne-de-Beaupré che risale al sec. XVII; ebbe dal 1675 un grandioso sviluppo.

BIBL.: C. Morin, *Canadà*, in *Enc. Catt.*, III, coll. 487-502; L. Pouliot, *Canada*, in DHG, XI, coll. 675-98; H. A. Scott, s. v. in *Cath. Enc.*, XII, pp. 593-98; *Le Canada ecclésiastique*, Montréal 1950, pp. 71-127.

L'UNIVERSITÀ LAVAL. – Fondata nel 1852 per il Seminario di Q., dietro domanda del primo Concilio provinciale, ebbe la carta civile dalla regina Vittoria l'8 dic. 1852 e l'anno seguente da Pio IX il breve apostolico, che dava all'arcivescovo di Q. la facoltà di concedere la laurea in teologia agli studenti ecclesiastici; e nel 1876 la bolla *Inter varias sollecitudines* che la erigeva canonicamente.

Lo stesso anno, pe decisione della S. Congr. di Prop. Fide, l'Università fondò parecchie cattedre a Montréal sotto il nome di « Succursale »; il 2 febbr. 1889, il breve « Jamdudum » dette alla succursale una maggiore indipendenza da Q.; finalmente, l'8 maggio 1919, la S. Congr. dei Seminari e delle Università costituì a Montréal una università indipendente, alla quale il 14 febbr. 1920 il governo di Q. concesse il riconoscimento civile; divenne così l'Università di Montréal (v.).

I programmi dell'Università Laval furono rifatti secondo le esigenze della cost. apost. *Deus scientiarum Dominus* e l'Università venne di nuovo approvata l'8 sett. 1936. Al momento della sua fondazione, l'Università contava soltanto quattro facoltà: teologia, diritto, medicina ed arti. Oggi, a 100 anni di distanza, possiede 10 facoltà con numerose scuole annesse: la scuola dei graduati, le facoltà di teologia, di filosofia, di diritto, di medicina (con gli istituti del cancro, di fisiologia e la scuola per infermiere), la facoltà delle arti (con le scuole di musica, di pedagogia, di scienze domestiche), la facoltà di Lettere (con l'istituto di storia e geografia), la facoltà delle scienze (con la scuola di farmacia), la facoltà d'agricoltura (con la scuola della pesca), la facoltà di scienze sociali (con le scuole di servizio sociale, di commercio ed il centro di cultura popolare) e la facoltà d'agrimensura e di genio forestale. Vi sono inoltre corsi estivi.

Durante l'anno accademico 1950-51, gli studenti furono 16.907 dei quali 3576 nei corsi universitari, 651 nella scuola dei graduati e 1937 studenti liberi; i professori sono 750 dei quali 150 esclusivamente dedicati all'insegnamento. La Biblioteca possiede 374.290 volumi. Particolarmente ricco il fondo canadese.

L'Università è diretta da un visitatore reale e cancelliere apostolico, da un rettore magnifico, da un consiglio supremo di vigilanza composto dai vescovi della provincia ecclesiastica di Q. e da un consiglio universitario. L'Università Laval ha molto progredito dal 1920 ed il numero degli studenti ha reso necessario tutto un programma di costruzioni. A questo scopo le autorità hanno deciso l'erezione di una città universitaria già in pieno svilup-

po ed una sottoscrizione popolare iniziata nel 1948 fruttò la somma di 10.600.000 dollari. Solennissima riuscì nel sett. 1952 la celebrazione della ricorrenza centenaria. - Vedi tavv. XII-XIII. Gastone Carrière

QUEENSTOWN, DIOCESI di. - È situata nella parte orientale dell'Unione sudafricana e fu eretta come missione *sui iuris* il 20 febbr. 1929 con territorio distaccato dal vicariato apost. del Capo di Buona Speranza, distretto orientale, ora diocesi di Port Elizabeth (v.).

Il 29 marzo 1938 fu elevata a prefettura apost., il 9 apr. 1948 a vicariato e con l'istituzione della gerarchia nell'Unione sudafricana l'11 genn. 1951 divenne diocesi. È affidata alla Soc. dell'Apost. cattolico (Pallottini).

Ha una superficie di 28.160 kmq., con una popolazione di ca. 250.000 ab., quasi tutti indigeni. Cattolici: 2794 indigeni, 711 di colore e 827 europei. Catecumeni 624. Pagani ca. 185.000; missionari 23, fratelli 18, suore estere 89, native 8, catechisti 9. Chiese 33. Scuole elementari 24, medie 3, professionali 1, superiori 2. Ospedali 4. Vi si pubblicano due periodici e vi sono fiorenti varie associazioni pie e di Azione Cattolica.

BIBL.: MC, 1950, p. 167; Arch. di Prop. Fide, *Relazione*, pos. prot. n. 5149/50; *The Catholic Directory of South Africa 1951*, Città del Capo 1951, pp. 177-83; AAS, 21 (1929), pp. 585-86; 40 (1948), pp. 441-42; 43 (1951), pp. 257-63. Saverio Paventi

(fot. Fides)

QUEENSTOWN, DIOCESI di - Riapertura delle scuole: una suora ed un missionario provvedono alla pulizia dei piccoli scolari - Queenstown.

QUÉLEN, HYACINTHE-LOUIS, conte di. - Prelato francese, n. l'8 ott. 1778 a Parigi, ivi m. il 31 dic. 1839. Di antica famiglia bretone e figlio cadetto di J. Claude de Q., fu destinato alla carriera ecclesiastica ed ordinato sacerdote nel 1807. Arcivescovo titolare di Samosata nel 1819, ebbe la coadiutoria, con diritto di successione, del card. de Talleyrand-Périgord, arcivescovo di Parigi.

Gli successe infatti il 20 ott. 1821 e fu nominato pari di Francia il 31 ott. 1822. Insorse contro i principi del Lamennais (v.) nell'opera *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise*, con una pastorale al clero ed ai fedeli della sua diocesi in occasione della morte di Leone XII, e definì il Lamennais, senza farne il nome, un presuntuoso tendente ad erigere in dogmi le proprie opinioni personali e lo accusò di professare dottrine che seminavano la diffidenza e l'odio tra i sovrani ed i sudditi, e tali da sovvertire *ab imis* la società. Il Lamennais colse l'occasione per polemizzare con l'arcivescovo nelle sue *Première et deuxième lettre à Monseigneur l'archevêque de Paris*. Ancora una volta, dopo l'encicl. *Mirari vos* e la ritrattazione del Lamennais il 5 nov. 1832, l'arcivescovo di Parigi si trovò di fronte al Lamennais in lunghi colloqui nel Palazzo arcivescovile ed il Q. si sforzò di fungere da mediatore e riuscì a convincere il ribelle a sottomettersi assolutamente ed illimitatamente. Ma pochi mesi dopo il Lamennais si distaccò apertamente dalla Chiesa. Alla Rivoluzione di luglio ed alla monarchia orleanista il Q. si mostrò costantemente ostile, convinto forse che il nuovo regime non sarebbe durato oltre l'*espace d'un matin*. Varie sacrileghe dimostrazioni, tra le quali particolarmente grave quella del 14-15 febbr. 1831, seguita dal saccheggio dello stesso arcivescovado, lo rafforzarono nella sua avversione ed ostilità verso il nuovo governo sicché non si conciliò mai con la monarchia di luglio. La sua permanenza all'arcivescovato, dopo che da Gregorio XVI era stata respinta nel 1831 la richiesta governativa di deposizione del prelato, costituì uno scabroso scoglio per la normalizzazione ed il miglioramento dei rapporti tra la S. Sede e la Francia di Luigi Filippo. Invano l'internunzio Garibaldi si sforzò di convincere l'arcivescovo a riconoscere le autorità costituite. Al più il Q. si limitò a congratularsi con il sovrano quando scampava a qualche attentato.

BIBL.: M. R. A. Henrion, *Vie et travaux apostoliques de Mgr de Q.*, Parigi 1840; P. I. B. D'Exauvillez, *Vie de Mgr de Q.*, 2 voll., ivi 1840; A. Robert - E. Bourloton - G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, V, ivi 1891, pp. 64-65; P. Dudon, *Lamennais et le St-Siège (1820-34)*, ivi 1911, p. 284 sgg.; J. P. Martin, *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis Philippe (1830-48)*, ivi 1949, pp. 58-111. Silvio Furlani

(per cortesia di M. Gérard Morisset, Québec)

QUÉBEC, ARCIDIOCESI di - Calvario della parrocchia Deschaillons (1949).

«QUEM TERRA, PONTUS, SIDERA». - Inno del Mattutino nel comune delle feste della Madonna.

Consta di quattro strofe tolte dall'inno di Venanzio Fortunato, che esaltano il privilegio della Vergine, nel seno della quale si incarnò il Creatore del cielo e della terra.

BIBL.: H. A. Daniel, *Thesaurus hymnolog.*, III, Lipsia 1847, p. 321; G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 410; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 453-456; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 159-61. Silverio Mattei

QUENSTEDT, FRIEDRICH AUGUST. - Geologo e mineralogo tedesco, n. ad

Eisleben (Sassonia) il 9 luglio 1809, m. a Tubinga il 21 dic. 1889. Il Q. si è occupato, fra l'altro, dello studio del Giura Svevo.

Nelle sue opere si incontrano sicuri cenni della sua fede religiosa: attribuisce all'azione creatrice e regolatrice di Dio la formazione e lo sviluppo del mondo inorganico ed organico e rileva ed ammira le concordanze della narrazione mosaica con la scienza (*Schöpfung der Erde und ihre Bewohner*, Stoccarda 1882, p. 8).

(*per cortesia del rev. p. Abate Salmon*)
QUENTIN, HENRI - Ritratto.

BIBL.: O. Fraas, *Necrologie auf Q.*, in *Neues Jahrbuch für Min. Geol. Palaeont.*, 1 (1890), p. 1; C. L. Kneller, *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*, Brescia 1906, p. 387.

Carmelo Maxia

QUENTAL, ANTERO de. - Poeta portoghese, n. a Ponta Delgada nell'isola di S. Michele (Azzorre) il 18 apr. 1842, m. ivi l' 11 sett. 1891.

Dopo un vago proposito giovanile di darsi al sacerdozio, frequentò i corsi di legge a Coimbra, dove si diede a uno studio appassionato delle ideologie progressiste, con interessi molteplici di culture straniere, la tedesca in primo luogo. Passato al socialismo, se ne fece propagandista nel suo paese. Sul piano filosofico e letterario capeggiò la cosiddetta « Scuola di Coimbra » (1865) e promosse le « Conferenze democratiche del Casino di Lisbona » (1871), con la prima delle quali diede il colpo mortale al romanticismo (ancora vegetante sotto la guida del vecchio poeta cieco Castilho), e con le seconde introdusse nella vita portoghese tendenze e gusti « progressisti » tipici del secondo Ottocento, con tentativi di conciliazione tra materialismo e spiritualismo. Fra le sue idee più caratteristiche è quella dell'iberismo, cioè di una fusione delle due nazioni della penisola in una repubblica federale. Amareggiato dal contrasto fra i suoi ideali e la realtà quotidiana, gravemente pregiudicato nella salute dall'eccesso di attività e dall'intensità di vita interiore, ritiratosi nella meditazione filosofica in una sensazione pessimistica delle cose, si suicidò.

La poesia di Q., che, perduta la fede, sente pure il bisogno di averne una, realizza una singolare trasformazione di un mondo di idee in un mondo di arte. Il tormento interiore di Q. si placa nella sua lirica, in versi cristallini e perfetti, specialmente nelle ultime composizioni, quelle delle *Odes modernas* e, soprattutto, dei *Sonetos*: egli riporta il sonetto all'altezza a cui lo aveva innalzato tre secoli prima Camões. Famosi, tra i sonetti, quelli in cui si rivela l'esigenza di religiosità, talora anche in un senso tendenzialmente cattolico, dello spirito del poeta: *Ideal, À Virgem Santissima, Na mão de Deus*.

BIBL.: edd.: *Sonetos completos*, a cura di Oliveira Martins, 2ª ed., Porto 1890; *Odes modernas*, 3ª ed., ivi 1898; *Prosas*, 3 voll., Coimbra 1923-31. Studi: fondamentale l'opera di J. Bruno Carreiro, *A. de Q. Subsídios para a sua biografia*, Lisbona 1948, con esauriente bibl. In Italia i *Sonetos completos* furono tradotti da T. Cannizzaro e G. Zuppone Strani, Messina 1898; G. C. Rossi, *Un poeta portoghese*, in *Idea*, 1, 23 ott. 1949.

Giuseppe Carlo Rossi

QUENTIN, HENRI. - Storico e critico benedettino, primo abate della pontificia abbazia di S. Girolamo *in Urbe*, n. a St-Thierry, in diocesi di Reims (Francia), il 7 ott. 1872, m. a Roma il 4 febbr. 1935. Trascorse alcuni anni nel Seminario diocesano, poi entrò (1894) nell'abbazia di Maredsous (Belgio), ove fece professione il 6 ott. 1895. Passò nell'abbazia di Solesmes (Francia) il 6 sett. 1897 e fu ordinato sacerdote il 1° maggio 1902. Si dedicò allo studio delle collezioni conciliari e insieme alle questioni agiografiche, sulle quali pubblicò due volumi che lo misero in evidenza nel campo della critica dei testi. Istituita a Roma la Commissione per la revisione della Volgata (30 apr. 1907), sotto la presidenza dell'abate (poi card.) A. Gasquet (v.), Q. fu chiamato a farne parte.

Si recò a Parigi (1910-11) e in Spagna (1912-13) per studiare e fotografare i manoscritti più importanti della Volgata, con un apparecchio ideato appositamente da lui per la Commissione. Durante la guerra del 1914-18 visse di nuovo a Parigi senza interrompere i suoi lavori. Ritornato a Roma, ne diede il frutto preparando nel palazzo di S. Callisto in Trastevere, sede della Commissione per la Volgata, il suo noto *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* (*Collectanea Biblica*, 6, Roma 1922), opera fondamentale per l'andamento futuro della revisione stessa ed anche per lo sviluppo degli studi di critica testuale. Secondo i principi stabiliti in questo libro, pubblicò, sotto il suo nome, i due primi volumi della versione geronimiana criticamente stabilita: *Lib. Genesis* (Roma 1926), *Lib. Exodi et Levitici* (ivi 1929).

Nel frattempo, Q. era divenuto membro effettivo della Pont. accademia romana di archeologia (23 giugno 1923) e aveva iniziato (1926) lezioni di storia ecclesiastica, di agiografia e di liturgia nel Pont. istituto di archeologia. Il 6 febbr. 1930 fu nominato, da Pio XI, relatore generale della sezione storica della S. Congregazione dei Riti, allora istituita. Con H. Delehaye (v.) curò l'edizione critica del *Martirologio geronimiano*, pubblicata negli *Acta SS. Novembris*, II, II (Bruxelles 1931).

Il 21 ott. 1933 si trasferiva dall'abbazia dei SS. Mauro e Maurizio di Clervaux (Lussemburgo) all'abbazia di S. Girolamo in Urbe, fondata con la bolla *Inter praecipuas* del giugno 1933, con un gruppo di monaci ai quali era affidata da Pio XI la cura di proseguire il lavoro di revisione della Volgata, sotto la direzione di Q. Nominato abate del nuovo pontificio monastero il 10 marzo 1934, vi morì improvvisamente meno di un anno dopo.

Di un'erudizione straordinaria, critico acuto e profondo, specialmente nello studio dei manoscritti, destò l'attenzione dei dotti sulla necessità di principi rigidi, per non spalancare le porte all'elemento soggettivo della critica interna. Stabilì, per la revisione della Volgata, un metodo di classificazione dei manoscritti e delle edizioni che, dopo polemiche, fu generalmente ammesso dai dotti.

Oltre le importanti opere suddette, e molti articoli in riviste (specialmente in *Revue bénédictine*), in miscellanee e in enciclopedie, pubblicò: *Jean Dominique Mansi et les grandes collect. concil., étude d'hist. littér.* (Parigi 1900); *Les martyrol. hist. du moyen âge. Etude sur la formation du Martyrol. romain* (ivi 1908); *Boninus Mombritius. Sanctuarium seu vitae Sanctorum* (ivi 1910), in collaborazione con D. Brunet; *Notice histor. sur l'abbaye de Solesmes* (Tours 1924); *Essai de critique textuelle* (Parigi 1926).

BIBL.: C. Mohlberg, *Commemoraz. dell'abbate Dom E. Q.*, in *Rend. della Pont. acc. rom. di archeol.*, 11 (1935), pp. 13-39; A. Pelzer, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 31 (1935, 1), p. 489.

Pietro Salmon

QUERELA. - Nome che designa, anche nel diritto canonico, istituti processuali rivolti al conseguimento di obbiettivi diversi. Di questi istituti, la *q. falsi* e la *q. nullitatis* sono disciplinate dalle norme regolatrici del processo ordinario, mentre la *q. damni* e la *q. delicti* interessano il processo penale, che è considerato dalla legge canonica quale un processo speciale.

La *q. damni* è un mezzo offerto dal CIC perché possa proporsi l'azione penale. Questa invero è riservata, di regola (salva cioè l'eccezione di cui appresso), al promotore di giustizia (can. 1934). A questi però la notizia del

delitto può derivare dalla parte lesa, che è il soggetto passivo del reato, la parte cioè che dallo stesso risulta essere stata direttamente danneggiata; nel qual caso la parte lesa, allo scopo di realizzare il risarcimento del danno, porta a conoscenza del promotore di giustizia l'avvenuto delitto con l'apposito atto che si chiama q. e che provoca l'istituzione dell'azione penale da parte del promotore di giustizia (can. 1935 § 1). Si ha invece una semplice denunzia da parte di qualsiasi fedele quando lo scopo è la riparazione di uno scandalo o di un male alla comunità (*ibid.*).

La *q. delicti* rappresenta una eccezione alla regola sopracitata circa la funzione del promotore di giustizia in materia di azioni penali. Infatti, per i reati di ingiuria e diffamazione, è sempre necessaria, perché possa promuoversi l'azione penale, la q. della parte lesa; salvo che si tratti di ingiuria o diffamazione grave arrecata ad un chierico o religioso oppure da un chierico o religioso ad altri. In questi casi l'azione penale può istituirsi anche di ufficio (can. 1938 con riferimento anche al can. 1618).

La q. di falso (*q. falsi*) è un mezzo concesso dalla legge specificamente per ottenere la declaratoria di falsità di un documento sia pubblico che privato prodotto in giudizio. Essa è ammissibile fintantoché il documento non sia stato riconosciuto vero con sentenza civile o penale passata in giudicato e può proporsi sia in via principale, dandosi con ciò vita a un autonomo processo di accertamento, sia in via incidentale. Nel proporre la q. devono indicarsi tutti gli elementi costitutivi e le prove della falsità; il giudice, prima di procedere all'ammissione della q. ed all'istruzione, deve, data la delicatezza della materia, interpellare la parte querelata per sapere se intende o meno mantenere l'esibizione giudiziale del documento impugnato e ove la risposta sia affermativa e la q. sia ammessa (*ex* cann. 1709 e 1839), ordina il deposito del documento presso la cancelleria del tribunale perché sia in tal modo provveduto alla sicura sua conservazione.

La prova del falso può essere data con ogni mezzo istruttorio, da assumersi nei termini e modi fissati, se del caso, dal giudice, al cui apprezzamento è rimessa inoltre la valutazione dell'opportunità di soprassedere o meno alla trattazione della causa principale (*ex* cann. 1627 sgg. e 1839). Nel giudizio di q. di falso deve intervenire il promotore di giustizia (*ex* can. 1586).

La sentenza che dichiara la falsità di un documento detta le provvidenze da adottare circa la sua eventuale correzione, distruzione o restituzione e fa stato rispetto a tutti; il rigetto, d'altra parte, della q. non significa in alcun modo implicita dichiarazione della verità del documento, dovendo questa essere espressa.

La q. di nullità (*q. nullitatis*) è un mezzo straordinario di impugnazione della sentenza ammesso dal CIC relativamente ai casi in cui una sentenza sia affetta da nullità (v.).

Avuto riguardo alla sua natura, il vizio di nullità della sentenza può essere sanabile o insanabile secondo che le parti possano o meno rinunziare al diritto di farlo valere. Di qui il duplice regolamento della q.

La sentenza è affetta da nullità insanabile : 1) quando sia stata pronunziata da un giudice assolutamente incompetente o da un giudice collegiale non costituito secondo il disposto del can. 1576 § 1 (can. 1892, n. 1); 2) quando sia stata pronunciata nei riguardi di una o più parti che non potevano legittimamente stare in giudizio per difetto assoluto di *legitimatio ad processum* o di *legitimatio ad causam* (can. 1892, n. 2; cf. : cann. 1646, 1654); 3) quando una o più persone, che erano in giudizio *nomine alterius*, erano sfornite di legittimo mandato (can. 1892, n. 3). Trattandosi di nullità insanabile, quest'ultimo motivo di nullità non scompare per effetto di ratifica.

La sentenza è affetta da nullità sanabile quando sia mancata una regolare citazione, oppure quando la sentenza stessa sia sprovvista dei motivi (salvo in tal caso il disposto del can. 1605) o delle sottoscrizioni prescritte dalla legge oppure dell'indicazione della data (anno, mese e giorno) e del luogo in cui è stata emanata (can. 1894).

Le nullità possono essere fatte valere o in via di eccezione o per mezzo della *q. nullitatis*. Mentre l'*exceptio nullitatis* è proponibile senza limitazione di tempo ed è usata in genere in contrapposizione all'esecuzione della sentenza, la *q. nullitatis* deve essere proposta entro il termine di trent'anni e decorre dal giorno della pubblicazione della sentenza, se si tratti di nullità insanabile, o di tre mesi, quando viceversa la nullità sia sanabile.

Il giudice innanzi al quale va proposta la q. di nullità è quello che rese la sentenza impugnanda. Viene fatta eccezione a tale regola per la q. di nullità sanabile in genere, quando sia proposta congiuntamente con l'appello, prevalendo allora la competenza del giudice di appello (can. 1895), e per la q. di nullità contro le sentenze rotali, la quale è riservata alla Segnatura, salvo che non sia cumulata con l'appello, nel qual caso prevale la competenza del turno superiore cui è destinato il giudice di appello (can. 1603 § 1, n. 3). Quando a giudicare la nullità della sentenza sia competente la stessa persona che la emise e il querelante abbia timore che essa non sia sufficientemente serena ed imparziale, il giudice è considerato *ipso facto* sospetto e come tale è sostituito nella stessa sede di giudizio (cann. 1615 e 1896) da altro giudice. Trattasi, come è evidente, di un caso speciale di ricusazione, il cui motivo riposa semplicemente nel fatto che sia stata dal giudice emessa una sentenza nulla.

La *q. nullitatis* è disciplinata quanto al suo svolgimento procedurale dalle comuni norme. Essa è infatti promossa con una petizione giudiziale apposita in forma di libello, nel quale devono essere contenuti tutti i necessari elementi di identificazione della causa (parti, giudice, sentenza), nonché i motivi dell'impugnazione (vizi della sentenza). Il giudice, esaminati gli atti, ove la q. non si appalesi senz'altro infondata, disporrà la citazione delle altre parti, del promotore di giustizia, essendo di interesse pubblico l'accusa della nullità di una sentenza, oltreché del difensore del vincolo se questi era in giudizio. La contestazione della lite avverrà nelle forme ordinarie e riguarderà la questione processuale della validità della sentenza e quella della rinnovazione o meno del processo. La sentenza potrà essere dichiarativa della nullità, nel qual caso essa statuirà anche nel merito, ammenoché della q. non abbia giudicato la Segnatura, dato che questa ha l'obbligo di rimettere le parti per la decisione sul merito alla Rota (can. 1604 § 3). Se sono necessarie le prove queste saranno prodotte secondo le regole comuni nel periodo istruttorio. La sentenza, comunque, dovrà decidere sulle spese giudiziali e sarà soggetta come una sentenza qualsiasi a tutti i mezzi di impugnazione.

Se la q. di nullità è proposta cumulativamente con l'appello, il giudizio sarà introdotto con un atto in cui dovranno essere indicati i motivi di appello e i motivi di nullità e si svolgerà secondo le regole dettate per l'appello. La sentenza, riconoscendo la nullità della sentenza impugnata, dovrà rinviare le parti per il merito al giudice *a quo*.

La scadenza del termine implica sanatoria del vizio anche se il relativo motivo di nullità – avendo interesse pubblico – non sia stato fatto valere con la q. di nullità dal promotore di giustizia, salva la ritrattabilità della sentenza a norma dei cann. 1903 e 1989.

L'effetto dell'accoglimento della q. consiste nel ripristino della situazione processuale quale si aveva prima della pronunzia della sentenza nulla, indipendentemente dalla esecuzione cui questa possa o meno essere stata sottoposta.

Quanto agli atti del giudizio definito con la sentenza dichiarata nulla, essi potranno restare validi e quindi processualmente utilizzabili nel solo caso in cui la sentenza sia affetta da nullità per vizio proprio (ad es., numero insufficiente di giudici) e non per vizio riflesso (incompetenza assoluta del giudice, difetto di legittimazione a stare in giudizio).

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, pp. 99 sgg., 284 sgg.; Wernz-Vidal, VI, 1, pp. 448 sgg. e 567 sgg.; II, pp. 672-73; G. Michiels, *De delictis et poenis*, I, Lublino-Brasschaat 1934, p. 344 sgg.; F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, Roma 1938, pp. 238-39; M. Lega, *Commentarius in judicia ecclesiastica*, II, ivi 1939, pp. 779 sgg., 1015 sgg.; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, III, Torino-Roma 1941,

pp. 243 sgg., 334 sgg.; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, pp. 253 sgg., 342 sgg.
Fernando Della Rocca

QUERÉTARO, DIOCESI di. - Diocesi nel Messico, suffraganea di Morelia.

Ha una superficie di 15.306 kmq. con una popolazione di 281.000 ab. dei quali 280.600 cattolici; ha 35 parrocchie con 87 sacerdoti diocesani e 10 regolari; 6 comunità religiose maschili e 16 femminili (*Ann. Pont.*, *1951*, p. 332).

La città, fondata nel 1446, fu occupata dagli Spagnoli nel 1531. Nel 1601 vi si stabilirono i Carmelitani; nel 1636 i Mercedari e nel 1692 i Domenicani; anche gli Agostiniani e i Padri dell'oratorio di S. Filippo Neri dimorarono a Q. Nella diocesi vi fu pure un collegio dei Gesuiti che fu soppresso nel 1767 da Carlo III, dopo che i Gesuiti furono espulsi dalle possessioni spagnole. Una rinomata istituzione a Q. fu il Collegio dei missionari apostolici, molto encomiato da Innocenzo XI perché incrementò la propagazione della fede nelle Indie.

La città fu eretta a diocesi il 26 genn. 1862 con la bolla *Optimum Maximum* di Pio IX. Il primo vescovo fu Bernardo Garate.

BIBL.: C. Crivelli, s. v. in *Cath. Enc.*, XII, p. 601; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XLVIII, pp. 969-74. Enrico Josi

QUERINI, ANGELO MARIA. - Cardinale ed erudito, n. a Venezia il 30 marzo 1680, m. a Brescia il 6 genn. 1755. Entrato tra i Benedettini di Firenze nel 1696, raggiunse una vasta erudizione, particolarmente storica. Nel 1710 viaggiò in Germania, Olanda, Inghilterra, Francia, raccogliendo manoscritti e libri rari e stringendo relazioni con i maggiori dotti del tempo. Ritornato in Italia (1714) e nominato scrittore degli annali benedettini, pubblicò nel 1717 la sua opera principale storico-metodologica, *De Monastica historia conscribenda.*

Arcivescovo di Corfù (1724) e poi vescovo di Brescia (1727), attese ai suoi doveri pastorali, risiedendo costantemente in diocesi, eccetto che per brevi periodi anche dopo creato cardinale (1727) e bibliotecario di S. Romana Chiesa. Alterni furono i suoi rapporti con Benedetto XIV, con il quale scambiò un nutrito carteggio. Stimato da Voltaire e da Federico II di Prussia, gradiva le loro adulazioni, ed ebbe con essi relazioni epistolari. Poligrafo fecondo, lasciò numerosi scritti. Si segnalò anche per carità e mecenatismo; a lui si deve a Brescia la fondazione della Biblioteca Queriniana (1745 : aperta al pubblico nel 1750; è oggi la Biblioteca civica di Brescia e conta ca. 1500 manoscritti, preziosi documenti, 900 incunaboli, 217.000 volumi) e la costruzione del nuovo tempio.

BIBL.: l'autobiografia del Q. in *Commentarium de rebus pertinentibus ad A. M. card. Q.*, Brescia 1749; A. Sambuca, *Lettere intorno alla morte del card. A. M. Q.*, ivi 1757; *Epistulae E.mi et R.mi A. M. Q.*, Venezia 1786; A. Baudrillart, *De card. Q. vita et operibus*, Parigi 1889 (con l'elenco bibliogr. di tutte le opere del Q.); C. Castelli, *Il card. A. M. Q.*, in *Brixia Sacra*, 12 (1920), pp. 103-37; Pastor, XV-XVI (v. indici); M. De Caro, *Storia monastica e il metodo del card. A. M. Q.*, in *Rivista storica italiana*, 50 (1933), p. 90 sgg.; R. Mazzetti, *Il card. A. M. Q.*, Brescia 1933; B. Trifone, *Alcune lettere inedite del card. Q.*, in *Benedictina*, 4 (1950), pp. 133-42; P. Guerrini *Il card. A. M. Q. nel bicentenario della sua biblioteca*, in *Mem. stor. della diocesi di Brescia*, 17 (1950), p. 57 sgg.
Piero Sannazzaro

QUESNEL, PASQUIER. - Giansenista, n. a Parigi il 14 luglio 1634, m. ad Amsterdam il 2 dic. 1719.

Erede spirituale di Antoine Arnauld, rappresenta la fase del giansenismo ribelle dopo la Pace Clementina (1669). La madre morente aveva commesso a Arnauld : « Ne se relâcher jamais de la défense de la verité, et la soutenir sans aucune crainte, quand il irait de mille vies ». Arnauld, fedele, aveva aggiunto come testamento alle monache di Port-Royal : « Ne répondre jamais absolument, mais toujours par " si ". Par là on ne s'engagera à rien ». Q. accettò questa tradizionale consegna, e il giansenismo ebbe in lui un abile difensore, un divulgatore popolare e un propagandista mordace. Meno erudito di Arnauld, meno insinuante di Saint-Cyran, Q. possedeva una duttilità passionale e di una asciuttezza stilistica che gli permise di attizzare a corte, nei parlamenti, nei conventi e nel clero « lo spirito di contraddizione ». Per questa sua astuzia letteraria e politica, non esente da una audacia ora mascherata e prudente ora spregiudicata e irruenta, fu particolarmente apprezzato dai giansenisti e temuto dai cattolici. Ma egli deve principalmente la sua notorietà alla particolare situazione religiosa e politica determinatasi in Francia negli ultimi anni del Seicento e ai primi del Settecento e all'inserzione sua come legame fra due movimenti in origine diversi, quello gallicano e giansenista. Arnauld, Saint-Cyran e i portorealisti, negando la loro sottomissione, almeno interna, all'autorità della Chiesa e iniziando nel seno stesso del cattolicesimo l'autonomia della regione di fronte alla fede, prestavano infatti un facile approdo alle teorie gallicane, le quali acuivano il sentimento nazionale sino a divinizzarlo in forme politiche e storiche con conseguente risentimento verso la Chiesa romana che condannava ogni forma di statolatria. « Il re – scriveva Fénelon nelle sue note – è in Francia capo della Chiesa più che non il Papa. Libertà di fronte al Papa, servitù di fronte al re ». Con questa libertà e in questa servitù rivive il tardo giansenismo francese con la sua doppia vita. Certamente lo spirito che anima i gallicani è diverso da quello dei giansenisti, considerati da Luigi XIV settari irrequieti e dannosi alle sue mire assolutiste e quasi una emanazione degli infausti ugonotti, e in realtà insofferenti dell'autorità e infallibilità pontificia ed insieme d'ogni ingerenza statale. Infatti si volsero ai parlamenti reali solo per sfuggire da condanne ecclesiastiche. Ma c'era un punto in comune : il Papa è inferiore al Concilio; le decisioni del Papa, anche in materia di fede, non sono irreformabili se non dopo il consenso della Chiesa, e vi si aggiungeva una nota di colore nazionalistico : il potere del Papa è limitato dai canoni della Chiesa universale e dalle regole e dalle consuetudini della Chiesa gallicana (dichiarazione del clero gallicano del 1682).

In questo clima Q. iniziò la sua formazione come oratoriano. Port-Royal aveva precedentemente avuto speciali relazioni con l'Oratorio : lo associava nella dottrina della Grazia una concezione antimolinista e nella prassi ascetica una pietà intesa con rigore e nudità cristiana, che i giansenisti spinsero poi all'eccesso. Quel timore della natura come peso di morte, quel rifugiarsi in Dio distaccandosi dalle creature, quell'attitudine un po' timida davanti al Redentore rendevano l'Oratorio amabile agli occhi dei rigoristi di Port-Royal. Anche cessati i rapporti con l'Oratorio, per il suo allontanamento, Q. continuò a firmasi « prete dell'Oratorio ». Q. non si limitò a una semplice e parziale simpatia verso le dottrine gianseniste, e quando De Condren e Bourgoing obbligarono tutti gli Oratoriani a sottoscrivere il formulario del 1657, tra quelli che elusero la sottoscrizione appare il suo nome. Più volte, in seguito, accusato di giansenismo, sottoscrisse, per evitare mali peggiori, ma solo formalmente, e in modo che il suo pensiero apparì sempre ben chiaro. Esiliato ad Orléans dall'arcivescovo di Parigi (1681), espulso dall'Oratorio (1684), nel 1685 raggiunse Arnauld a Bruxelles, dove insieme lavorarono a favore dell'eresia. Le *Réflexions morales sur les Evangiles*, edite già nel 1671 e proibite da Clemente X nel 1675, insieme alle note e alle dissertazioni che avevano accompagnato l'edizione completa delle opere di s. Leone Magno, vennero estese a tutto il Nuovo Testamento, ed egli stesso ne curò varie edizioni. Il titolo definitivo dell'opera è : *Le Nouveau Testament avec des Réflexions morales*, edita la prima volta nel 1668, con annotazioni ad alcune parole di Gesù, e poi

nelle successive ampliata a tutti i versetti dei libri del Nuovo Testamento, e infine nel 1699 pubblicata in otto volumi.

Queste *Réflexions*, e ancor più la loro inserzione nell'Indice e la loro condanna, dettero occasione in Francia e nei Paesi Bassi ad abbondante letteratura polemica: una serie di opuscoli sulla Confessione e sulla Comunione, sulla morte del Cristo e sulla felicità della morte cristiana, ecc., una vera inondazione di scritti teologici e polemici, contro condanne vescovili o papali o in esaltazione e in difesa dei giansenisti: opuscoli brevi, tomi eruditi e volumi *in-fol.* e *in-quarto*, per lo più anonimi o sotto pseudonimo. E poiché in Francia si proibì di entrare in polemica su questioni giansenistiche, stando zitti i cattolici, questa varia letteratura creò il luogo comune che tutta la scienza e la vera dottrina fossero dalla parte giansenista e che i loro avversari non sapessero difendersi che con misure di forza, con il mandare al fuoco o all'Indice i libri e con l'esiliare gente che era in stima di santità e di dottrina. Così cresceva la setta, e per rispondere a una pubblicazione di Q., Fénelon doveva chiedere il permesso: « Pendant que j'ai les mains liées pour la défense de la foi, M. Habert a la liberté d'écrire pour soutenir son erreur » (lettera del 9 ott. 1712); libertà che diveniva spesso audacia. Se Arnould verso Roma cercava di salvare le forme esterne ed evitare una rottura aperta, Q. gettò la maschera passando direttamente all'attacco aspro, incisivo, capeggiando la generazione dei ribelli, detti « appellanti », per i continui appelli al Papa meglio informato o al Concilio nelle discussioni e nei dissensi: appelli cioè a un tribunale, che non esisteva né poteva esistere per la semplice ragione che essi non avrebbero mai riconosciuto legittimo un Concilio che li avesse condannati; puri pretesti di disobbedienza ecclesiastica che finivano sempre in un ossequio obbligato ai tribunali civili. Le 101 proposizioni che Clemente XI trovò condannabili nelle *Réflexions* nel 1693 costituirono il pericolo di uno scisma, non numeroso, ma grave. La storia ecclesiastica di quel tempo è colma di episodi, di assemblee, di equivoci, di ambiguità da parte del card. di Noailles, del vescovo Soanen, e di non pochi altri religiosi e teologi. Lo stesso Luigi XIV, pure fiero avversario del giansenismo, mentre levava un braccio per colpirlo con l'altro gli offriva nel gallicanesimo un rifugio. Quando l'8 ag. 1694 Arnauld a Bruxelles morì fra le sue braccia, affidò a Q. la direzione del partito. Fatto arrestare da Filippo V di Spagna nel maggio 1703, nel sett. riuscì a fuggire, e Utrecht divenne il centro di tutto il movimento giansenista. Lo raggiunse la scomunica dell'arcivescovo di Malines il 10 sett. 1704. La S. Sede intanto decise la condanna definitiva di tutti i suoi errori nella prima bolla *Universis* del 1708, poi in quella *Unigenitus* dell'8 sett. 1713 condannò in globo le 101 proposizioni dove insieme agli errori di Giansenio e di Saint-Cyran si trovano le idee del Richer (v.) sulla costituzione della Chiesa. Nacque il cosiddetto « quesnellismo » che immedesima il giansenismo dopo la condanna pontificia. Q. attuò infatti una singolare fusione tra gallicanesimo e giansenismo, ma un giudizio autentico sulla sua persona e sulla sua opera lo mostrò solo un ripetitore audace e spregiudicato della dottrina di Giansenio e di Arnauld.

In luogo di trattati sistematici o completi fra la natura e la Grazia e le varie questioni teologiche, non si trovano in Q. che punti di vista frammentari, postille, abbozzi dottrinali esposti a caso nel commento di un testo. Questa forma offriva all'autore il vantaggio di nasconderlo dietro un testo della S. Scrittura e l'assenza di un contesto sistematico gli prestava facili scappatoie.

Questa indeterminatezza d'esposizione dottrinale rende difficile la comprensione esatta del suo pensiero e insieme della sua condanna. Né raccogliendo con cura tutti i testi che parlano delle medesime questioni si potrebbe avere del suo sistema un'idea sufficientemente chiara, non solo per la difficoltà di ridurre i frammenti in un capitolo sistematico, ma anche per il fatto che Q. non è mai teologicamente chiaro e preciso. Si può osservare che se in Baio come in Giansenio e Arnauld, ad es., il sistema della Grazia parte dallo studio comparativo dello stato primitivo dei nostri progenitori e da quello decaduto, Q. s'orienta piuttosto a un'idea centrale: l'eccellenza e l'onnipotenza della Grazia di Gesù Cristo. E l'immenso successo delle sue *Réflexions*, oltre alle ragioni d'ordine politico e religioso che fecero di quel libro il segno di una lotta per attribuire ai vescovi giurisdizione contro il Papa e al clero inferiore e ai laici il diritto personale di giudicare in materia di fede e di costumi, è dovuto al particolare favore del card. di Noailles, alla stima per tutte le opere in difesa dei solitari di Port-Royal, alla bellezza del loro stile e alla passione spirituale che faceva ripetere al giansenista Batterel: « Nous n'avons jamais eu de plume dans l'Oratoire qui ait parlé de Dieu d'une manière si noble, si élevée, si lumineuse; j'ajoute, si pure et si élégante ». Morendo Arnauld, Q. aveva destinato il cuore alle Cistercensi di Port-Royal; morendo egli stesso, sembrò non mutare fede, pur sottoscrivendo una formola, molto discutibile, di fede cattolica. Il « padre priore », come lo chiamavano i superstiti giansenisti, lasciava dietro di sé una generazione che nel disprezzo dell'autorità e nel criticismo ecclesiastico preparava il terreno, insieme alla negazione d'ogni verità rivelata, all'illuminismo rivoluzionario della fine del secolo.

BIBL.: V. Thuiller, *Rome et la France-Fragment de la const. Unigenitus*, Parigi 1901; L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, ivi 1905; A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*, Lovanio 1917; F. Litt, *La Question de Rapport entre la Nature et la Grâce de Baius au Synode de Pistoie*, Louis-Daisne 1934; J. Carrèyre, s. v. in DThC, XIII, coll. 1460-1535; L. Willaert, *Bibliotheca Janseniana Belgica*, III, Lovanio 1951, pp. 1139-42. Benvenuto Matteucci

QUESTIONE FRANCESCANA. - Passa sotto questo nome la questione delle fonti biografiche di s. Francesco, e particolarmente della leggenda detta « dei Tre Compagni », che ha coinvolto, nelle trattazioni degli studiosi, anche la leggenda detta *Speculum Perfectionis* e altre biografie del primo secolo della letteratura storica francescana.

I. LE FONTI BIOGRAFICHE DI S. FRANCESCO. – Oltre agli opuscoli lasciati dal Santo, si ha un'ingente quantità di materiale biografico in numerose leggende o biografie del sec. XIII e principio del sec. XIV, che vengono considerate fonti della sua vita e che si presentano distinte in due grandi gruppi: leggende autentiche e leggende di origine incerta. Leggende autentiche sono le due di Tommaso da Celano, con il *Trattato dei miracoli*, e la leggenda scritta da s. Bonaventura; di esse ne furono elaborate varie (come una di Cesario da Spira e un'altra metrica di Enrico d'Avranches) particolarmente per uso liturgico. Leggende d'incerta origine, sono quelle di cui non si conosce l'autore, la provenienza precisa, il tempo di composizione. Fra queste, sono della massima importanza: la leggenda « dei Tre Compagni » e lo *Specchio di perfezione*. Intorno ad esse verte tutta la q. f., sorta sullo scorcio del secolo scorso e non ancora chiusa.

II. ORIGINI DELLA CONTROVERSIA. – La leggenda « dei Tre Compagni », è detta così perché porta come prologo una lettera che i tre compagni di s. Francesco, frate Leone, frate Angelo e frate Rufino, scrissero da Greccio il 17 sett. 1246; in essa dicevano d'inviare alcune loro memorie al Ministro Generale. Era nota già dagli *Acta SS.* (*Octobris*, II, Anversa 1768). Nel 1856 però l'annalista dell'Ordine, p. Stanislao Melchiorri, pubblicava un volgarizzamento della medesima leggenda, ma molto più ampio (79 capitoli invece dei 18 tradizionali) il cui materiale era stato tolto da altre fonti biografiche del Santo (Celano, s. Bonaventura, *Fioretti*, ecc.).

Nel 1894 il Sabatier (v.) nella sua *Vie de st François*, analizzando la leggenda, faceva notare come fosse manchevole e sproporzionata nella narrazione della vita del

Santo (dei 18 capitoli, 14 riguardavano la giovinezza e la prima conversione di s. Francesco, 2 riguardavano il card. Ugolino [Gregorio IX], e gli altri la morte e la canonizzazione del Santo) e prospettava l'idea di una mutilazione della leggenda, forse da parte dei Superiori dell'Ordine. Affacciarono questa idea i pp. Marcellino da Civezza e Teofilo Domenichelli, che pretesero ricostruirla nella sua integrità sul volgarizzamento pubblicato nel 1856 dal Melchiorri (1899). Il tentativo puerile diede occasione al p. Van Ortroy di demolire criticamente l'autenticità della stessa leggenda, quale compilazione del sec. XIV o della fine del sec. XIII. Dubbia per lui rimaneva la lettera del prologo che non corrisponde al contenuto. Il Sabatier rispose, ma la maggior parte dei critici si schierò con il p. Van Ortroy.

A questo momento compare lo *Speculum perfectionis*, noto bensì agli storici francescani, ma presentato ora in una erudita edizione di P. Sabatier (1898) come inedito e attributo a frate Leone. Fondandosi su una falsa notizia del Codice Mazarino, il Sabatier ne fissò la composizione al 1227, appena un anno dalla morte del Serafico, senza accorgersi dell'aperta ripugnanza della data, ben tosto rilevata dai critici: nel 1900 Salvatore Minocchi trovava un altro codice nel Convento d'Ognissanti a Firenze con la data del 1318, assai più verosimile. Con semplici induzioni critiche, scoprì tuttavia fra le narrazioni dello *Speculum* un fondo più antico che poteva risalire ai compagni di s. Francesco. Poco dopo realmente p. Leonardo Lemmens trovava una redazione più antica dello *Speculum* in un codice di s. Isidoro (1/73) di Roma, in quasi perfetto accordo con le deduzioni del Minocchi, il quale ne concluse che il vero scritto inviato dai « Tre Compagni », con la lettera da Greccio, al Generale, nel 1246, era proprio questo. Altre difficoltà però non lasciano totalmente sicuri: ad es., quella che il suaccennato prologo nei codici si trova sempre unito alla tradizionale leggenda « dei Tre Compagni », e mai con lo *Speculum Perfectionis*.

III. RISULTATI E IPOTESI. – Accettata l'opinione del Minocchi, cosa resta della leggenda « dei Tre Compagni? ». Alcuni, specie i più vecchi, i Sabatieriani, e anche alcuni dei recenti ne ammettono l'autenticità, ma fra essi vi è chi la dice integra e in piena corrispondenza con il prologo (Pulignani, recentemente il Barbi, ecc.) altri mutila (Sabatier), altri come parte di una composizione completata dallo *Speculum* (Mandonnet, Tilleman, Joergensen). La maggior parte però ne rigetta l'autenticità e la riporta alla fine del sec. XIII o inizio del sec. XIV: alcuni la considerano compilazione unitaria ma tardiva sulle fonti precedenti, specie sul Celano (Bihl); alcuni vi vedono sfruttate fonti precedenti, in parte sconosciute o perdute (Cuthbert); per altri, ha attinto alle stesse fonti cui attinse la *Legenda secunda* del Celano (Oliger); una recentissima opinione (Moorman) la vorrebbe composta a tratti successivi, di cui un primo nucleo risalirebbe a un tempo antecedente la stessa *Legenda Prima* del Celano (1228 sgg.).

Da tutto ciò si vede quanto si sia ancora lontani dalla soluzione del problema, che ne implica anche altri secondari.

BIBL.: P. Sabatier, *Vie de st François*, Parigi 1894, introd.; id., *Speculum perfectionis seu s. Francisci Assis. Legenda antiquiss. auctore fr. Leone*, ivi 1898; nuova ed. in 2 voll., Manchester 1928 e 1931; M. Da Civezza - T. Domenichelli, *La leggenda di s. Francesco scritta dai suoi tre Compagni*, Roma 1899; M. Faloci-Pulignani, *I veri biografi di s. Francesco*, in *Misc. Francesc.*, 7 (1899), pp. 145-74; F. Van Ortroy, *La légende de st François d'Assise dite « Legenda Trium Sociorum »*, in *Anal. Boll.*, 19 (1900), pp. 119-97; L. Lemmens, *Speculum Perfectionis* (*Redactio I*ª), *Docum. Francisc. Antiqua*, II, Quaracchi 1901; L. de Kerval, *Les sources de l'hist. de st François d'Assise*, in *Boll. critico di cose francesc.*, 1 (1905), pp. 3-13, 79-84, 106-19; 2 (1906), pp. 6-16; S. Minocchi, *La Leggenda antica*, Firenze 1905; V. Facchinetti, *La q. f.*, in *Problemi di critica dantesca*, Firenze 1934, pp. 349-57; M. Bihl, *La q. f. riveduta dal signor prof. Michele Barbi alla luce dei « Tre Compagni »*, in *Studi francesc.*, 7 (1935), pp. 6-47; id., *Intorno ai cosiddetti Tre Compagni*, *ibid.*, 121-41; G. Abate, *Nuovi studi sulla Leggenda di s. Francesco detta dei « Tre Compagni »*, in *Misc. francesc.*, 39 (1939), pp. 155, 225-62, 359-73, 635-55; J. R. H. Moorman, *The sources for the Life of st. Francis of Assisi*, Manchester 1940; M. Bihl, *Contra duas novas hypotheses prolatas a Joh. P. H. Moorman*, in *Archiv. franc. hist.*, 39 (1946, ed. 1948), pp. 3-37.

Alberto Ghinato

QUESTIONE ROMANA. - È la denominazione invalsa ad indicare l'intricato ed aspro dissidio politico-religioso apertosi, in campo nazionale ed internazionale, fra il Papato ed il nuovo Regno d'Italia, con la proclamazione di Roma a capitale della Penisola unificata (1861) e con l'occupazione militare della città stessa il 20 sett. 1870.

Istallatosi a Roma, il governo italiano si diede premura di tranquillizzare le potenze cattoliche sulla sorte futura riserbata al Sommo Pontefice. La Legge delle Guarentigie (v.) assicurava al papa l'indipendenza spirituale (artt. 9 e 12) e la libertà di mantenere nunzi presso le nazioni estere (art. 11). Gli agenti diplomatici accreditati presso la S. Sede avrebbero goduto della immunità e dei privilegi previsti dal diritto internazionale (art. 11). Il papa non conservava che l'usufrutto dei Palazzi Apostolici, Vaticano e Lateranense, come pure della villa di Castel Gandolfo « con tutte le sue attinenze e dipendenze » (art. 5). In compenso, poi, della privazione dei suoi Stati, egli avrebbe fruito di un'annua rendita di lire 3.225.000, esente da imposte (art. 4). Quanto alle relazioni fra Chiesa e Stato, esse furono stabilite arbitrariamente: continuarono a sussistere, a titolo provvisorio finché una nuova legge non fosse intervenuta, l'*exequatur* (v.) e il *placet* regio riguardo alla destinazione dei beni ecclesiastici e alla collazione dei benefici maggiori e minori, eccetto quelli della città di Roma e delle sedi suburbicarie (cf. F. Scaduto, *Guarentigie pontificie e relazioni fra Stato e Chiesa. Storia, esposizione, critica, documenti, bibliografia*, 2ª ed., Torino 1889, pp. 240-45).

Unilaterale com'era, la Legge delle Guarentigie fu solennemente dichiarata inaccettabile da Pio IX, il 15 maggio 1871 (*Archives diplomatiques. Recueil de diplomatie et d'histoire*, II, Parigi 1874, p. 231). Il Papa si costituì volontariamente prigioniero nel Vaticano, rifiutò la dotazione concessa ed evitò ogni atto che fosse suscettibile di implicare un assenso qualsiasi alla spoliazione dei suoi Stati. Leone XIII e i suoi successori mantennero la medesima attitudine di netta intransigenza.

La Q. R., ben lungi dall'essere stata risolta dal Parlamento italiano, divenne più inestricabile. La proibizione fatta ai cattolici di prendere parte alle elezioni di qualunque genere (v. NON EXPEDIT), mise il governo italiano alla mercé degli elementi di sinistra. Inoltre l'ostilità aggressiva ostentata contro il cattolicesimo da alcuni ministri, specialmente da F. Crispi, sincera o finta che fosse, allo scopo di piegare la S. Sede ad un accomodamento, produsse all'estero un effetto deplorevole e provocò le rimostranze, sia pure in tono amichevole, delle cancellerie inglese e austriaca. Ma invece di nuocere alla S. Sede, tutti gli intrighi dei ministri italiani, gli incidenti deplorevoli verificatisi nel 1881 per il trasporto delle ceneri di Pio IX a S. Lorenzo fuori le mura, gli insulti lanciati nello stesso anno dalla plebaglia contro Leone XIII, la pubblicazione nel 1888 del codice Zanardelli e le manifestazioni sconvenienti del 17 giugno, altro effetto non sortirono che di acquistarle universali simpatie.

Sicché, tutto sommato, la perdita del potere temporale condusse ad un risultato quasi paradossale, e cioè allo sviluppo della centralizzazione e della potenza internazionale della Chiesa romana. Tanto vero che un uomo di genio, come Leone XIII, fu presto in grado di ricondurre personalmente e per lunghi anni la politica ecclesiastica su un piano mondiale, rialzando decisamente la sorte del papato e della cristianità, ed il suo prestigio divenne così alto, che Bismarck ne accettò nel 1885 l'arbitrato nel conflitto con la Spagna per le isole Caroline e Palaos.

Quantunque Leone XIII, dal 1878 al 1889, abbia protestato ufficialmente fino a sessantadue volte contro

la privazione del suo « principato civile », si deve pur dire che egli desiderava una conciliazione. Così tolse la proibizione di partecipare alle elezioni provinciali e municipali (30 maggio 1878), e nel discorso pronunciato per il Concistoro del 23 maggio 1887 auspicava che « gli animi di tutti gli Italiani giungano ad ottenere sicurezza e tranquillità e sia tolto finalmente di mezzo il funesto dissidio con il Romano Pontefice, ma salve sempre le ragioni della giustizia e dignità della S. Sede » (*Leonis XIII Acta*, VII, Roma 1888, p. 115). Tentativi di approcci ebbero luogo nel 1887 per mezzo dell'abate cassinese L. Tosti (*La conciliazione. Dialogo fra due vescovi*, Roma 1887), nel 1889 per mezzo del card. G. A. Hohenlohe e nel 1894 in occasione dell'*exequatur* per mons. G. Sarto, preconizzato patriarca di Venezia. Ma non si concluse nulla. L'opuscolo del vescovo di Cremona, G. Bonomelli (*Roma, l'Italia e la realtà delle cose*, Firenze 1889), che suggeriva l'accettazione del fatto compiuto e la creazione di una « miniatura di Stato », il quale avrebbe comunicato con il mare attraverso una piccola striscia di terra e non avrebbe imposto « né pubblici uffici, né guarnigioni », suscitò scandalo e fu messo all'Indice il 13 apr. 1889. L'opinione non era ancora matura per fare accettare l'idea di una conciliazione, soprattutto in Belgio, nella Spagna e in Francia, i cui figli erano pur caduti insieme con tanti volontari cattolici italiani sui campi di battaglia di Castelfidardo, di Mentana e lungo le mura di Roma.

La rottura delle relazioni diplomatiche con la Repubblica francese (29 luglio 1904), l'abrogazione del Concordato e la proclamazione della legge di separazione fra Chiesa e Stato (9 dic. 1904) indussero Pio X ad un certo accostamento con il Quirinale. Personaggi della corte reale, parlamentari, funzionari pubblici, comparvero alle udienze pontificie contrariamente all'uso mantenuto fino allora. Fatto ancor più significativo : il Papa, inquieto per l'aumento del numero dei deputati dell'estrema sinistra, autorizzò (11 giugno 1905) il voto legislativo dei cattolici italiani, ma soltanto in casi particolari, quando ne fosse riconosciuta la stretta necessità per il bene delle anime e per i supremi interessi delle singole diocesi (encicl. *Il fermo proposito*, in *Pii X Acta*, II, Roma 1907, pp. 112-32).

Non era tuttavia ancora permessa la formazione di un partito cattolico. La conclusione del patto Gentiloni (v.) valse a Giolitti, grazie all'apporto dei voti e dei candidati cattolici, un trionfo elettorale nel 1913 e portò con sé importanti conseguenze. Nella Settimana sociale, tenuta a Milano dal 30 nov. al 6 dic. del 1913, l'arcivescovo di Udine A. Rossi nella prolusione si chiese se « la condizione attuale della società, divenuta atea e pagana, potesse permettere ancora un principato civile dei papi, che la Provvidenza aveva stabilito a garanzia della libertà della Chiesa ». E rilevato come quella situazione fosse affatto inadeguata alla missione della S. Sede, non mancava di sostenere essere pur sempre necessario che la libertà del papa non fosse precaria ma stabile e intangibile, « suffragata bensì da una malleveria o caparra di carattere internazionale, interessando, questa libertà, i cattolici di tutte le nazioni ». Nel discorso di chiusura il conte Giuseppe Dalla Torre espresse il voto che la q. r. si risolvesse « per mezzo della volontà costituzionale del paese, da parte dello Stato », ma senza che venisse compromesso il principio della sovranità della S. Sede.

L'Osservatore Romano del 20 dic. non sollevò alcun rilievo contro queste parole, e pur avendo avvertito che si trattava di studi, lasciò correre la discussione intorno al modo della garanzia. Pio X, si presagiva, non si sarebbe mostrato intransigente, eccetto che sulla questione di principio. Nel frattempo scoppiò la guerra mondiale del 1914.

L'insufficienza della Legge sulle Guarentigie si fece evidente quando l'Italia si unì agli Alleati (24 maggio 1915). La presenza a Roma degli ambasciatori degli Imperi centrali presentava seri inconvenienti. I diplomatici si trasferirono a Lugano; Benedetto XV si trovò quindi in serie difficoltà nelle sue relazioni con il mondo cattolico. Tuttavia non accettò l'ospitalità amabilmente offertagli dal Re di Spagna, sperando che la conclusione del trattato di pace, che avrebbe inevitabilmente chiuso il periodo di guerra, gli avrebbe fornito l' occasione di regolare la q. r. con la sanzione dell'Europa. La campagna di stampa incautamente tendenziosa subito apertasi in Germania, in Austria, e in Baviera in favore del ristabilimento del potere temporale, poco mancò non compromettesse la S. Sede. Benedetto XV dovette intervenire per mezzo del suo Segretario di Stato, il card. Gasparri, il quale in una intervista del 28 giugno 1915 dichiarò che la S. Sede aspettava « la sistemazione conveniente della sua situazione non dalle armi straniere, ma dal trionfo di quei sentimenti di giustizia, che augura si diffondano sempre più nel popolo italiano in conformità del verace suo interesse » (*Corriere d'Italia*, 28 giugno 1915). Ciò non toglie che una commissione cardinalizia incaricata di studiare la soluzione di un problema così complesso ebbe a riconoscere unanimemente l'assoluta necessità di una definitiva sanzione internazionale (*Mercure de France*, 1° dic. 1923, pp. 394-406). Ora, proprio a richiesta dell'Italia, l'art. 15 del Trattato segreto firmato a Londra dagli Alleati il 26 apr. 1915 escludeva il Papa dai futuri negoziati per la pace (*Nouvelles religieuses*, 15 marzo 1918, pp. 168-71; 15 giugno 1918, pp. 375-58; 1° apr. 1920, p. 153).

L'Italia, tuttavia, non ebbe alcuna ragione di lamentarsi della S. Sede. Non aveva Filippo Meda, capo dei « cattolici deputati », accettato il portafoglio delle Finanze in un ministero di concentrazione nazionale formato da Paolo Boselli il 19 giugno 1916 ? E non era stato proprio il Meda a prendere possesso a nome del governo d'Italia del Palazzo Venezia, sede dell'ambasciata d'Austria presso il Vaticano, presa di possesso che provocò una protesta pontificia per l'ulteriore riprova dell'insostenibile condizione fatta dalla Legge delle Guarantigie alla S. Sede, protesta, tuttavia, lo si notò immediatamente, singolarmente blanda ? E non aveva poi anche la S. Penitenzieria abrogato il famoso *Non expedit* ? Don Luigi Sturzo aveva inoltre fondato nel 1919 con il tacito assenso della S. Sede il Partito popolare. Il 23 maggio 1920 comparve l'encicl. *Pacem Dei munus*, che permise le visite dei sovrani cattolici a Roma perché ciò avrebbe contribuito alla fratellanza dei popoli. Questo documento di importanza capitale non abrogò tuttavia nulla delle proteste emesse dai predecessori di Benedetto XV riguardo alla perdita del potere temporale (AAS, 12 [1920], p. 215).

Ma anche dall'altra parte, a guerra finita, non mancarono manifestazioni governative attestanti un vicino e radicale mutamento di clima. La liquidazione dei beni delle missioni cattoliche tedesche offrì il destro a mons. B. Cerretti, segretario degli Affari ecclesiastici straordinari, di avvicinare in Parigi diversi rappresentanti delle grandi Potenze, di conversare amichevolmente con loro e di renderseli simpatizzanti. Ebbero allora luogo i ben noti contatti con il presidente Orlando (maggio 1919) e la seria presa in esame da parte di questi di un progetto assai ben elaborato dal card. Gasparri per la soluzione della q. r. Tale progetto attribuiva carattere di Stato, con indipendenza e sovranità internazionale, al recinto vaticano, ed accennava ad un conseguente Concordato volto a disciplinare con il regno i rapporti di diritto ecclesiastico. Le dimissioni del gabinetto Orlando (giugno 1919) fecero

cadere il significativo negoziato ufficioso. Intanto però i cattolici Nava e Rodinò entrano nelle successive combinazioni ministeriali. In autunno di quell'anno stesso il card. Filippo Giustini, legato pontificio a Gerusalemme, vi si reca prendendo imbarco sull'incrociatore *Quarto* con onori regali. Nella primavera del 1921 si parla tanto di Conciliazione, che il Ministero italiano degli esteri pubblica un apposito sunto dei relativi dibattiti di stampa.

In verità, anche il ritorno della Francia a regolari relazioni diplomatiche con la S. Sede (16 maggio 1921), accentuando fra il folto corpo diplomatico accreditato presso il Vaticano l'assenza e, quindi, il senso di isolamento dell'Italia là, dove si trattavano i più alti affari spirituali del mondo, concorreva ad imporre l'improrogabile necessità di un finale ed equo accomodamento, cui era favorevolissima la parte più responsabile e sana della stessa opinione pubblica, grata alla S. Sede ed ai cattolici della nobile linea di condotta tenuta anche nei riguardi del Paese durante il conflitto. Così il ministro Rocco espresse in pieno Parlamento (21 giugno 1921) il suo sentimento in termini, che furono approvati da una folla di Italiani: « Non mi sembra impossibile trovare un punto di accordo che concilii le esigenze della S. Sede per una situazione di piena indipendenza con la necessità interne ed internazionali dello Stato Italiano » (E. Devoghel, *La question romaine sous Pie XI et Mussolini*, Parigi s. d., p. 32).

Sicché lo stesso lutto ufficiale decretato, per la prima volta in casi simili, dal governo italiano (gabinetto Bonomi) in occasione della morte di Benedetto XV (22 genn. 1922), sta a dimostrare come ormai fossero più che maturi i tempi per il raggiungimento della tanto attesa ed auspicata Conciliazione (v. PATTI LATERANENSI).

BIBL.: abbondante bibl. in G. Mollat, *La question romaine de Pie VI à Pie XI*, 2ª ed., Parigi 1932. Cf. specialmente: G. E. Curatulo, *La Q. R. da Cavour a Mussolini*, Roma 19:8; V. Procacci, *La Q. R. Le vicende del tentativo di conciliazione del 1887*, con docum. ined., Firenze 1929; F. Salata, *Per la storia diplomatica della Q. R. Da Cavour alla Triplice Alleanza*, I, Milano 1929; E. Vercesi-A. Mondini, *I Patti del Laterano. La Q. R. da Cavour a Mussolini*, ivi 1929; anon., *La soluzione della Q. R. nelle conversazioni fra l'on. Orlando e mons. Cerretti a Parigi nel giugno del 1919*, in *Vita e Pensiero*, 20 (1929), pp. 401-17 (diario di mons. Cerretti, pp. 411-17); *Giornale d'Italia*, 15 maggio 1929 (rivelazioni dell'on. Orlando intorno alle sopraddette conversazioni); T. Tittoni, *Ricordi personali di politica interna*, in *Nuova antologia* (1929), pp. 304-27; 441-67; A. Piola, *La Q. R. nella storia e nel diritto. Da Cavour al Trattato del Laterano*, Padova 1931; E. Soderini, *Il pontificato di Leone XIII*, Milano 1932-33 (opera pregevole per quanto concerne la personalità del Papa, di cui l'autore fu amico e confidente, ma scarsa di notizie nei riguardi del pensiero del Pontefice stesso quanto alla q. r.); P. de Montesquiou Fezensac, *Rapport de la Papauté avec le royaume d'Italie depuis 1870*, Parigi 1936; G. Astori, *Corrispondenza inedita fra mons. G. Bonomelli ed il sen. Tancredi Canonico (1903-1908)*, Brescia 1937; F. Hayward, *Léon XIII*, Parigi 1937; *Lettres de Camille Barrère à Delcassé*, in *Revue de Paris*, 1° apr. 1937; A. C. Jemolo, *La Q. R.*, Milano 1938 (numerosi documenti di fonte italiana e pontificia); V. E. Orlando, *Miei rapporti di governo con la S. Sede*, 2ª ed., Milano-Roma 1944; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948; I. Pirri, *Pio IX e Vittorio Eman. II dal loro carteggio privato*, II. *La Q. R. (1856-64)*, 1 testo, II documenti, Roma 1951.
Guglielmo Mollat

QUESTIONI SOCIALI. - « Sociale » è un termine di uso comune, sempre adoperato per indicare ciò che si riferisce alla società. Nel medioevo si parlava di *pactum sociale*. Quando però si parla di « q. s. » o di « scienze sociali », il suo significato viene abitualmente ristretto.

I. EVOLUZIONE DEI TERMINI. – 1. *L'aggettivo « sociale » e termini affini.* – Stando all'etimologia, « sociale » equivale a « politico », derivando l'uno dal latino, l'altro dal greco; e fino al sec. XVIII tutto ciò che si riferiva alla società riceveva l'appellativo di « politico ». Per questo motivo, quando l'economia cominciò ad essere trattata come una scienza, fu chiamata economia politica. In realtà l'aggettivo « politico » ha preso un significato particolare, che lo differenzia tanto dal termine « sociale », quanto dal termine « economico », e si nota ormai una chiara tendenza ad applicare il termine « politico » esclusivamente alle questioni che riguardano il governo della comunità; quando invece si fa riferimento alla vita comune dei membri della comunità si adopera il termine « sociale ». Di qui scaturisce anche la distinzione abituale tra democrazia politica e democrazia sociale: la prima è un regime, in cui tutto il popolo partecipa al potere; la seconda è una società egualitaria, ed il suo risultato è una società senza classi, pur senza pregiudizio alcuno per la forma del potere. L'antico Impero ottomano, ad es., era pressoché una società senza classi, senza costituire affatto una democrazia politica.

Il termine « sociale » si oppone poi in primo luogo ad « economico », per quanto l'elemento economico rientri anche sotto il termine « sociale » preso in senso largo. Secondo il significato comune del termine, l'aggettivo « economico » è preso ad indicare i bisogni materiali degli uomini viventi in collettività. Ma i bisogni materiali e spirituali sono strettamente commisti; dalla nozione di bisogno materiale, l'economia passa così a quella di « valore »; un oggetto ha valore quando gli uomini hanno interesse a possederlo e sono disposti a dare, in proporzione, beni materiali o di altro genere per averlo; così, p. es., se gli uomini vogliono il cinema o i giuochi del circo oppure monasteri di vita contemplativa, tali oggetti, tanto disparati tra loro, diverranno valori; entreranno nel ciclo dei cambi e cadranno sotto il dominio dell'economia. L'economia tende, così, ad occuparsi di tutta la vita sociale ed è talora difficile la linea di demarcazione tra elemento economico ed elemento sociale. La distinzione scaturisce dall'angolo di visuale, il quale per le scienze sociali è più largo di quello dell'economia, in quanto esse si occupano, in linea generale, di tutti i problemi che si riferiscono all'organizzazione della società. Tuttavia, l'opposizione tra aspetto sociale, politico ed economico tende a limitare quello sociale: per questo è assai difficile proporre definizioni, in quanto certuni definiscono le q. s. questioni politiche ed economiche, riguardanti le classi sociali. In effetti, la questione delle classi o dell'uguaglianza ha avuto una non indifferente importanza nello sviluppo delle q. s.; ma, come si vedrà, non è possibile restringerle a questo solo aspetto.

2. *Il termine q. s.* – L'aggettivo « sociale » è legato a un non piccolo numero di sostantivi; si parla, così, non soltanto di q. s., ma di teorie sociali, di dottrina sociale, di movimenti sociali, di azione sociale; è perciò utile determinare il significato di ciascuna di tali espressioni. Una *dottrina sociale* è un sistema che contiene un complesso di principi, diretti a dare una determinata organizzazione alla società: in questo senso si parla, p. es., della dottrina sociale della Chiesa o della dottrina socialista. L'espressione *teoria sociale* si adopera a un dipresso nello stesso senso; ma implica una minore certezza e si applica a campi più limitati. È meglio parlare di storia delle teorie sociali piuttosto che di storia delle dottrine sociali.

Le q. s. hanno un immediato carattere pratico. Si tratta di questioni sorte in un periodo intricato da difficoltà concrete, assai spesso in mezzo ad abusi o ad ingiustizie. Le q. s. sorgono in relazione al benessere dei cittadini o di una parte di essi per cause di carattere politico od economico; ma tendono, in sé considerate, a determinare il valore di istituzioni che permettano agli uomini di raggiungere il maggior possibile benessere. Per es., la q. s. della proprietà non consiste nel sapere se la proprietà privata garantisca ai mezzi di produzione un maggior rendimento, ma piuttosto se garantisca con maggior efficacia l'indipendenza, la dignità e il benessere dell'uomo. Si tratta, di nuovo, di punti di vista diversi. Le q. s. differiscono da paese a paese, e ogni giorno ne spuntano delle nuove.

I *moviment sociali* sono organizzazioni di uomini con

lo scopo preciso di risolvere le q. s. Differiscono enormemente dai movimenti politici che tendono a cambiare la forma dello Stato o ad impadronirsi di esso. È vero che in un determinato momento i movimenti sociali, come quelli operai o familiari, possono ritenere necessario esercitare una pressione sullo Stato o anche rivendicare una riforma politica, p. es., il suffragio universale o quello familiare, per raggiungere più agevolmente i loro obiettivi; ma, di per sé, tale aspetto politico non costituisce che un episodio accidentale dei movimenti sociali, presi nel senso suesposto.

Il socialismo, invece, lega il movimento sociale allo Stato e vuole lo Stato come agente principale, se non unico, della riforma sociale. Nel socialismo, perciò, il movimento sociale è in primo luogo politico. Come primo obiettivo dei comunisti appare invece quello di afferrare il potere per imporre d'autorità le riforme sociali da loro ritenute necessarie.

L'*azione sociale*, infine, tende alla riforma sociale, ed è caratterizzata dall'influsso che esercita sulle istituzioni e dalla sua struttura che è di natura collettiva; si oppone quindi all'azione individuale, che tende a fare del bene ad una persona, senza preoccuparsi della riforma della società. L'elemosina, p. es., con cui si viene in aiuto ai poveri senza tuttavia influire sulle istituzioni anche se proprio tali istituzioni sono causa totale o parziale del bisogno in cui vengono a trovarsi i poveri, è un fatto di natura individuale. L'azione, invece, con cui si cerca di introdurre un sistema di assicurazione contro gli infortuni sul lavoro rientra nell'azione sociale.

II. Portata della q. s. – 1. *Agenti del mondo contemporaneo che hanno influito sui movimenti sociali.* – Per quanto vi sia sempre stato un certo interesse ai problemi sociali, l'agitazione sociale del sec. xix appare un fenomeno completamente nuovo, e ciò in dipendenza, senza dubbio, di due aspetti singolari della vita sociale del tempo.

In primo luogo, il regime parlamentare dischiude una nuova mentalità: quella di far partecipare direttamente i cittadini alla vita pubblica. Il regime parlamentare, anche se non universale e realizzato in modi assai diversi, diffonde tuttavia nel mondo la idea che tutti i cittadini debbano interessarsi delle condizioni della vita collettiva, e con ciò in tutte le nazioni vengono a costituirsi gruppi o movimenti con la finalità di fare riforme. Quest'ansia di riforma sociale giunge sino ad impegnare i governi totalitari che si sono sviluppati nel sec. xx. I quali governi differiscono profondamente, nelle loro preoccupazioni sociali, dagli antichi governi. Lo spirito di riforma sociale è d'altronde legato allo spirito democratico. Le classi privilegiate sono sempre conservatrici e rimangono ancora oggi attaccate all'idea che le riforme sociali siano impossibili oppure nocive, anziché utili. Nei paesi in cui le vecchie classi conservatrici hanno ancora il monopolio della cosa pubblica, le q. s. vengono agitate soprattutto dagli stranieri. Lo sviluppo delle q. s. segue immediatamente lo sviluppo generale della civiltà contemporanea, che si estende in ogni campo. Dalla fine del sec. xviii il mondo è in evoluzione. Un tempo, l'ideale sociale era un ideale di stabilità, tanto nella vita tecnica che nei costumi, nelle istituzioni, nelle consuetudini familiari e sociali. Nel mondo contemporaneo i continui cambiamenti che si avvicendano in tutti i campi hanno come conseguenza di abituare l'individuo a tali cambiamenti e di affievolire in lui l'opposizione sistematica, propria dell'idea conservatrice. D'altro canto l'estensione della civiltà porta a credere che un progresso è possibile, anzi che qualsiasi progresso sia possibile. Ma se si possono creare condizioni migliori di vita alla collettività sorge il dovere di adoperarvisi. Il progresso o la riforma sociale divengono, perciò, obbligo fondamentale degli uomini riuniti in società e maturano nell'ansia tormentosa di respingere le condizioni sociali che incidono dolorosamente su determinate classi, e nella fiducia di poter rimediare, mediante l'organizzazione sociale, a tutti i malanni.

2. *Origine della q. s.* – Si parla spesso della q. s. come se essa si riducesse ad una soltanto: quella operaia. In realtà le q. s. sono numerose, ma la *questione operaia* è stata la prima ad essere agitata con grande apparato rivoluzionario, per cui i movimenti sociali sono pressoché tutti movimenti operai.

Essa si riferisce non tanto al fatto che la condizione degli operai sia sempre peggiore di quella delle altre classi, p. es., dei contadini, ma piuttosto al fatto che la rivoluzione industriale del principio del sec. xix ha trasformato rapidamente, peggiorandole, le condizioni della classe operaia e che, inoltre, i primi paesi industrializzati sono stati anche i primi paesi ad instaurare il regime parlamentare. Tali paesi ad assetto industriale e parlamentare erano quelli stessi che si trovavano allora a capo del movimento intellettuale nel mondo: da essi si irradiavano le nuove idee, diffuse da scrittori di risonanza internazionale; essi, infine, dominavano politicamente il mondo e costituirono nel sec. xix gli Imperi coloniali. Questo complesso di ragioni spiega perché la questione operaia si presentò come la q. s. per eccellenza.

Dovunque si sviluppi la grande industria, sorge la stessa crisi operaia, con salari inadeguati, con agglomeramenti umani in quartieri malsani, ecc. Non appena una regione si industrializza, si agita perciò arditamente la questione operaia mentre la *questione agraria*, p. es., è una questione vecchia, riproposta più volte nel corso dei secoli. Questo spiega l'apparente paradosso per cui in Cina, dove gli operai addetti all'industria costituiscono forse l' 1 % della popolazione, sembra che la q. s. s'identifichi con la questione operaia. Lo stesso si dica dei paesi dell'America del sud, nei quali l'industrializzazione è poco sviluppata. In Italia, la q. s. è in primo luogo operaia nel nord, agraria nel sud.

3. *Evoluzione della q. s.* – La questione operaia è, dunque, la q. s. sollevata per prima. Dinanzi alla miseria e all'avvenire incerto degli operai, si vide la necessità di assicurare loro condizioni migliori di vita. Lo sforzo fu diretto ad aumentare i salari, diminuire la durata del lavoro, eliminare determinati abusi, come il lavoro dei fanciulli e delle donne, ecc. Per realizzare tutto questo, si dovettero rivendicare alcune riforme istituzionali, come il diritto sindacale e il suffragio universale. Fatti poi alcuni progressi nei paesi più evoluti, si pensò alla sicurezza degli operai e si presentarono così le questioni riguardanti l'assicurazione sociale, le previdenze contro gli infortuni della vita professionale, l'assicurazione contro la disoccupazione. Attualmente si sta facendo strada il terzo tempo, per così dire, delle rivendicazioni; cioè le condizioni morali della vita degli operai, le quali esigono riforme atte ad innalzarne la dignità. Da questa tendenza scaturirono i sistemi per interessare l'operaio allo sviluppo dell'azienda e immetterlo nella direzione. I diversi modi di consigli di impresa e di cogestione che si stanno escogitando, mirano, oltre che ad un miglioramento materiale della classe operaia, all'innalzamento del suo prestigio morale.

Se nel campo operaio tale evoluzione raggiunge l'espressione più alta, contemporaneamente essa ha come risultato di estendere la q. s. ad altri problemi molto lontani dalla questione operaia.

4. *Diversità della q. s.* – In molti paesi la *questione agraria*, come s'è accennato, è più grave di quella operaia e scaturisce dalla miseria della classe agricola. Abbraccia molte questioni particolari che hanno peculiari caratteristiche secondo i paesi ed è connessa alla maggior parte delle altre q. s. Siccome la popolazione di tutto il mondo, anche ai giorni presenti, è in prevalenza dedita all'agricoltura, la riforma agraria viene spesso a coincidere con la soluzione di altre questioni, anzi la sua soluzione presuppone altre questioni. Per questo, una delle cause della

miseria degli operai è dovuta alla miseria dei rurali, che si sentono spinti a cercare in città i loro mezzi di sussistenza, assoggettandosi alle più gravose condizioni. Ciò non avverrebbe, qualora essi trovassero in campagna condizioni meno disagiate. D'altra parte, l'aumento della popolazione che si verifica nelle campagne rende necessario il fenomeno migratorio non solo verso la città, ma, spesso, nei paesi stranieri. E sorge così una nuova questione di ordine internazionale, quella dell'*emigrazione*. Le q. s. internazionali sono state finora risolte ancor peggio della q. s. in seno alle singole nazioni.

A poco a poco, durante il sec. XX, si sviluppa poi l'idea di una organizzazione generale della società che renda possibile ad ogni uomo il suo pieno sviluppo. Per rendersi conto dei numerosi aspetti nei quali può tradursi questa formola generica, basta guardare il tit. I e II della Costituzione italiana, la quale è indubbiamente, sia per il tempo in cui è stata emanata, che per la sagacia di quanti vi hanno atteso a redigerla, la più rappresentativa dell'epoca attuale.

La Costituzione proclama (artt. 23-25) il diritto della famiglia e il dovere dello Stato di assicurare alla famiglia le condizioni necessarie alla sua formazione, alla sua tutela e al suo sviluppo. Lo Stato deve, perciò, prendere le misure necessarie per dare a tutti la possibilità di contrarre il matrimonio, di allevare i figli, anche se numerosi, e di poterli educare.

Essa proclama il diritto alle cure mediche per tutti i cittadini, come pure il diritto per tutti i bambini di accedere a qualsiasi grado di istruzione « anche se mancano di mezzi finanziari » (art. 28). Tutto ciò, come si vede subito, va molto al di là della questione operaia.

Altre q. s. sono proprie di altri paesi. È il caso, p. es., della *questione dei negri* negli Stati Uniti. In qualsiasi nazione in cui vengono a trovarsi insieme più razze o nazionalità senza amalgamarsi, i loro rapporti suscitano q. s. Così pure, q. s. sorgono relativamente alle colonie, con maggiore o minore rilevanza, secondo il carattere del popolo dominante.

5. *Profonda unità delle q. s.* – Dopo un rapido esame delle q. s., si viene a concludere che esse sono tutte legate all'idea di eguaglianza tra gli uomini. Tuttavia l'idea di eguaglianza è piena di equivoci, come quasi tutte le nozioni di cui si tratta nella filosofia sociale. Rettamente intesa, la nozione di eguaglianza comprende anche le giuste ineguaglianze che risultano dal fatto che non si può applicare la stessa regola, o misura di eguaglianza, ad ogni persona indistintamente.

In ogni caso, una q. s. sorge quando alcuni membri della collettività si trovano, senza loro colpa, nell'impossibilità di raggiungere un pieno sviluppo umano. All'inizio dell'età contemporanea, tutta l'attenzione convergeva su certe enormi ingiustizie esistenti soprattutto nel campo operaio. Man mano, però, che la società subì l'influsso di tutte le trasformazioni dirette a creare un assetto sociale più perfetto, si arrivò alla concezione del dovere che incombe sulla collettività, e sullo Stato che la rappresenta, di impostare la vita sociale in modo che tutti i cittadini trovino nella vita ordinaria il mezzo di raggiungere il loro pieno sviluppo. Tale concezione è la stessa dei pensatori del medioevo, quando insegnavano che il complesso dei beni è stato posto da Dio a disposizione del complesso degli uomini, soprattutto per rendere possibile una vita comune perfetta. Per questo, quando si dice che lo Stato ha il dovere di curare che tutti i fanciulli ricevano un minimo di istruzione e che tutti quelli capaci di compiere studi superiori vengano messi in grado di farlo, si afferma un diritto che non si restringe al *minimum* della vita. Non diversamente, alla vecchia concezione liberale, secondo la quale ad ognuno deve essere riconosciuto il diritto di sposarsi e di educare i figli come vuole, subentra la nuova concezione secondo cui lo Stato deve intervenire per rendere efficace tale diritto, con opportuni provvedimenti in modo che tutti i cittadini siano materialmente in grado di fondare un focolare e di educare i loro figliuoli. Inoltre, perché siano liberi di avere tutti quei figli che essi desiderano, conviene offrir loro i mezzi : cosa che può avvenire soltanto mediante l'organizzazione sociale, mediante, cioè, specifiche istituzioni.

Gli esempi addotti relativi alla famiglia e all'istruzione, ai quali nessuno avrebbe mai pensato cento anni fa, mostrano chiaramente che le q. s. hanno allargato il loro raggio. E le questioni della famiglia e dell'istruzione non si sono limitate alla sola classe operaia o a quella agricola, ma si riferiscono a tutta la nazione. Tuttavia le questioni operaie o agrarie rimangono sempre il campo nel quale la q. s. è la più viva e, nella maggior parte dei casi, il campo in cui si agitano le maggiori difficoltà e i più urgenti problemi. Bisogna aggiungere che i diversi paesi del mondo sono, in materia sociale, a un grado di sviluppo assai diverso. In certuni, come la Francia, il Belgio, i Paesi Bassi e la Germania, non esiste la questione agraria; in altri, invece, come l'Italia meridionale e la Spagna, la questione agraria è assai sentita. Nell'Europa occidentale, la questione operaia ha subito l'evoluzione di cui si è parlato e, relativamente alla miseria degli operai, la questione più grave è senza dubbio quella della mancanza di lavoro, il cui rimedio è connesso ad un complesso di questioni, e particolarmente a quella dell'emigrazione. Nell'America del sud, in Asia, in Africa, si trovano situazioni ben diverse; accanto a paesi con una legislazione sociale assai progredita, si vedono paesi che sono appena agli inizi dell'organizzazione sociale, immersi in quegli abusi che erano visibili in Europa un secolo fa.

In ultimo, si deve dire che le q. s. assumono aspetti diversi nelle nuove nazioni, le quali, forti dell'esperienza dei paesi più evoluti, possono spesso percorrere con maggiore rapidità le varie tappe dell'evoluzione sociale. Le quali nazioni, se hanno un'organizzazione assai sviluppata in determinati settori, in altri ne sono affatto prive : accanto a città modernissime, si estendono campagne arretrate; accanto a quartieri ricchi di tutta l'attrezzatura moderna, si allineano quartieri mancanti di tutto.

BIBL.: N. Turco, *La q. s.*, Milano 1922; C. Melzi, *Storia della q. s.*, Milano 1946; R. Santini, *Lotta e collaborazione di classe*, Roma 1946. Giacomo Leclercq

QUESTUA. - Etimologicamente è l'atto del cercare; in senso generico significa l'azione di chi va mendicando : *stipem quotannis emendicare a populo* (Svetonio); in senso proprio indica l'azione di chi gira allo scopo di raccogliere elemosine per sé o per altri, a fine soprattutto pio. In diritto canonico indica il diritto o privilegio di cui godono alcuni Ordini religiosi di poter andare a chiedere elemosine per il sostentamento dei religiosi o per l'attività del convento. Come facoltà – o diritto – viene elargita per concessione speciale della S. Sede (*ex privilegio*), ma per essere esercitata richiede la licenza dell'Ordinario del luogo dove si vuol questuare.

Il Concilio di Trento (sess. XXI, cap. 9) allo scopo di togliere abusi che si verificavano a causa delle q. esercitate dai religiosi, tentò di abolire il nome e l'uso della q. Ma già sotto il pontificato di Pio V, atteso il fatto soprattutto che una simile proibizione recava non pochi danni agli Ordini mendicanti, non si volle negare ad essi l'esercizio del diritto di q. (cf. la cost. di Pio V *Etsi mendicantes*); e la stessa cosa venne riaffermata nella cost. *Exponi nobis* di Clemente VIII. Sotto Urbano VIII con la cost. *Cum sint* si concesse ai Minori conventuali di esercitare la q. almeno nei luoghi dove avevano conventi. Non mancarono in seguito decreti e decisioni della S. Sede in proposito. La S. Congr. del Concilio e quella dei Vescovi e dei Regolari disciplinarono la materia relativa alla q. con alcuni decreti. L'ultima legislazione importante, emessa prima del codice, risale a Pio X. L'11 nov. 1908, infatti, la S. Congr. dei Religiosi, per mandato speciale del Papa, rendeva pubblico un decreto generale della S. Congr. dei Vescovi e dei Regolari, emesso l'8 maggio dello stesso anno, contenente alcune norme da osservarsi dai religiosi questuanti. Prima di tale decreto, il 27 marzo del 1896, era stato emanato il decreto *Singulari* per le religiose questuanti.

La legislazione attuale, contenuta nel Codice di diritto canonico, riproduce sostanzialmente per il modo e la disciplina della q. le norme fissate nei due ricordati decreti. Godono, per diritto comune, del privilegio o diritto della q. i *religiosi regolari* che di nome e di fatto sono *mendicanti*, coloro cioè che non possono possedere, neppure come comunità, beni immobili, né hanno redditi fissi (cf. P. Comm. per l'interpr. autent. del CIC, in data 16 ott. 1919, in AAS, 11 [1919], p. 476). L'esercizio di un tale diritto è però subordinato, per il territorio diocesano dove non esiste alcuna casa religiosa, al permesso dell'Ordinario, che per scritto concederà la licenza di questuare nella sua diocesi; per il territorio invece dove esiste almeno una casa religiosa è sufficiente la sola licenza del Superiore religioso (can. 621 § 1), supponendosi già data la licenza dell'Ordinario diocesano con il permesso di erigere la casa (P. Comm. per l'interpr. autent. del CIC, *loc. cit.*). Gli Ordinari diocesani sono esortati dal Codice a non negare e a non revocare la licenza, soprattutto quando si tratta di religiosi che, ricevendo scarse elemosine nella diocesi dove hanno la casa religiosa, sono costretti a questuare nei territori delle diocesi confinanti, a meno che, soggiunge il Codice, gli Ordinari non siano spinti al diniego da urgenti e gravi cause (can. 621 § 2). I religiosi non mendicanti (*alii omnes religiosi*) non possono questuare, a meno che non abbiano avuto tale diritto *ex privilegio* speciale direttamente dalla S. Sede, se trattasi di religiosi di Congregazioni di diritto pontificio, e la licenza scritta dall'Ordinario del luogo dove intendono questuare, se non siano stati esonerati dal chiederla per privilegio apostolico (can. 622 § 1); se si tratta invece di religiosi di Congregazioni di diritto diocesano si richiede la sola licenza scritta dell'Ordinario del luogo dove hanno la casa religiosa e di quello dove intendono questuare (can. 622 § 2).

Gli Ordinari diocesani sono però avvertiti dal CIC a non concedere la licenza di q. nei loro territori ai religiosi non mendicanti, se nelle loro diocesi esistono già case di religiosi mendicanti, a meno che non si possa provvedere diversamente al loro sostentamento (can. 622 § 3). Senza un rescritto recente ed autentico della S. Congr. per la Chiesa orientale gli Ordinari della Chiesa latina non devono mai concedere il permesso di q. nei loro territori ai religiosi orientali di qualsiasi ordine e dignità, né possono permettere ai loro sudditi di andare a questuare nei territori della Chiesa orientale (can. 622 § 4). Tale proibizione è anteriore al Codice : già Alessandro III l'aveva introdotta con la cost. *Alias emanavit* e poco prima del Codice di diritto canonico la S. Congr. di Propaganda Fide l'aveva ricordata (cf. AAS, 4 [1911], p. 532). Il CIC con il can. 623, per prevenire gli abusi, lamentati già dal Concilio di Trento, ricorda ai Superiori religiosi che devono mandare a questuare solamente i religiosi professi e già maturi per età e formazione spirituale; tale norma, precisa il Codice, deve esser tenuta presente specialmente per le religiose questuanti. Nello stesso can. 623 vien fatto esplicito divieto di questuare ai religiosi ancora studenti.

Per la disciplina ed il modo di comportarsi durante la q. il CIC stabilisce che si stia alle istruzioni già date in materia dalla S. Sede (can. 624), vale a dire al decreto *Singulari* del 27 marzo 1896, emesso dalla S. Congr. dei Vescovi e dei Regolari (cf. *Acta S.Sedis*, 28 [1896], p. 555) e al decreto *De elemosinis* del 21 nov. 1908 della S. Congr. dei Religiosi (AAS, 1 [1908], p. 153), che si possono riassumere così : 1) i religiosi non devono andare separatamente a questuare, ma almeno in due (*bini pro regula questuantes incedant*) : 2) pernottino presso le case religiose o presso pie case, come le canoniche; 3) non trascurino nei giorni della q. gli esercizi di pietà e soprattutto di ricevere i Sacramenti; 4) non restino assenti dalla propria casa religiosa oltre un mese se questuano nel territorio diocesano, dove hanno la casa, e non oltre due se fuori di quello; 5) coltivino anche durante il periodo della q. le virtù e siano di esempio e si tengano lontani dai pericoli spirituali.

Gli Ordinari devono vigilare su i religiosi questuanti e se avvertono manchevolezze devono provvedere a rimuoverle o direttamente oppure attraverso i superiori dei religiosi stessi.

BIBL.: A. Vermeersch, *De religiosis Institutis et personis*, II, 4ª ed., Bruges 1909, p. 401 sgg. ; L. Fanfani, *De jure Religiosorum ad normam Codicis*, 2ª ed., Torino 1925, n. 358; N. Jung, *Aumône*, in DDC, I, coll. 1422-30; T. Schaefer, *De Religiosis ad normam juris can.*, 4ª ed., Roma 1947. Vincenzo Fagiolo

QUÉTIF, Jacques. - Erudito e storico domenicano, n. a Parigi il 6 ag. 1618, m. ivi il 2 marzo 1698.

Professò nel convento della S.ma Annunziata il 19 sett. 1635, studiò a S. Massimino (Brignoles, Var) e a Bordeaux. Dal 1652 è di nuovo a Parigi. È benemerito specialmente per la storia letteraria del suo Ordine, avendo intrapreso una raccolta di notizie bio-bibliografiche riguardanti oltre 2000 scrittori domenicani, di cui ca. 800 complete. Il confratello J. Echard (m. nel 1724) ne realizzerà l'opera, perfezionando e raddoppiando la collezione, e pubblicandola con il titolo di *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati* (2 voll., Parigi 1719-21); opera colossale, di alto valore storico e letterario.

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 746-47; A. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux des Frères Prêcheurs*, VII, Parigi 1914, pp. 336-40; R. Creytens, *L'oeuvre bibliogr. d'Echard, ses sources et leur valeur*, in *Arch. Fratrum Praedic.*, 14 (1944), pp. 43-71; M. Gasnier, *Les Dominicains de St-Honoré*, Ligugé (Vienne) 1950, pp. 188-95. *

QUEVEDO y QUINTANO, Pedro. - Cardinale, n. il 12 genn. 1736 a Villanueva del Fresno (diocesi di Badajoz), m. il 28 marzo 1818 ad Orense. A Salamanca si laureò in legge ed in teologia; il 15 apr. 1776 Pio VI lo nominò vescovo di Orense e conservò fino alla morte questa sede sebbene più volte gli fosse offerto l'arcivescovato di Siviglia.

Particolarmente zelante nel suo ministero, diede nel 1790 ricetto ai preti francesi profughi della Rivoluzione. Nel maggio 1808 fu nominato dalla Giunta di governo di Madrid membro della Giunta nazionale che doveva riunirsi a Baiona per approvare l'usurpazione del trono da parte di Napoleone. Il 29 maggio, allegando la tarda età (aveva ormai 73 anni) e la salute cagionevole, rifiutò di intervenire a quell'Assemblea, ma contemporaneamente dichiarò di non poter accettare la politica seguita dall'Imperatore nei riguardi della Spagna. Il 29 genn. 1810 il Q. fu eletto a far parte della Reggenza, ma, giunto a Cadice nel maggio, non volle riconoscere il potere sovrano delle Cortes e diede le dimissioni da reggente e da deputato. Non intendendo prestar giuramento sulla Costituzione, fu privato il 17 ag. 1812 della cittadinanza spagnola, per cui si ritirò in Portogallo. Nel 1818 Pio VII lo creò cardinale. Nella sua diocesi si rese benemerito per la fondazione di un ospizio, di una casa per trovatelli e del Seminario conciliare di S. Ferdinando.

BIBL.: J. M. Bedoya, *Retrato histórico del Emmo y Excmo Sr. D. Pedro de Q. y Q.*, Madrid 1835; Conte di Toreno, *Storia della sollevazione, guerra e rivoluzione della Spagna*, trad. it. Milano 1838, pp. 155, 196-98; E. Lopez Aydillo, *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810*, Madrid 1918; A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, VI, Barcellona 1932, p. 213; VII, ivi 1934, pp. 77, 83, 85, 117, 645 (ritratto). Silvio Furlani

QUEVEDO y VILLEGAS, Francisco Gómez de. - Poligrafo, n. a Madrid il 17 sett. 1580, m. a Villanueva de los Infantes l'8 sett. 1645. Di nobile famiglia, allevato fanciullo a corte, a quell'ambiente rimase legato per tutta la vita.

Alla corte appunto conobbe nel 1609 Pedro Tellez de Giron, duca di Osuna, che gli accordò la sua protezione, lo prese con sé quando fu eletto viceré di Sicilia e poi di Napoli, affidandogli importanti incarichi diplomatici. Più tardi il Q. si disgustò con lui e si ritirò definitivamente in Spagna, dove subì ancora alternativamente prigionie e liberazioni.

Scrittore di eccezionale fecondità, profuse nelle sue

opere in prosa e in versi le dovizie della sua enorme cultura, della sua esperienza umana, del suo spirito acuto e mordace e della sua meditazione.

Il complesso dei suoi scritti presenta tutta la Spagna della prima metà del sec. XVII nella sua vita di corte (*Vida de la corte*) e in quella picaresca (*Historia de la vida del Buscón*); nella satira sui vizi (*Los Sueños*; *Discurso de todos los diablos*; *La hora de todos*, ecc.), nella sua politica (*España defendida*; *Política de Dios*; *Grandes anales de quince días*; *Vida de Marco Bruto*, ecc.), nella sua vita letteraria e filosofica (*Aguja de navegar cultos*; *La culta latiniparla*; *La Perinola*; *De los remedios de cualquier fortuna*; *Nombre, origen, intento de la doctrina es·óica* ecc.) e religiosa (*Consideración sobre el Testamento Nuevo*; *Declamación de Jesucristo*; *La cuna y la sepultura*; *Providencia de Dios*; *Vida de s. Pablo*, ecc.). Varie sono anche le sue poesie amorose, burlesche, satiriche e sacre e vivacissimi gli *entremeses*. La realtà mostrata da Q. è però deformata, spesso grottescamente, per la sinteticità con cui l'autore riesce a captare l'essenza di ogni cosa e di ogni persona e per la rapidità con cui la esprime, quasi in un continuo, nervoso incalzare di immagini e di pensieri. Ostile alla corrente « culterana », è considerato il caposcuola del concettismo per quanto egli si volesse ricollegare alle forme classiche tradizionali, ricercando la chiarezza nella sintesi. Per questo scopo la parola è spesso forzata nel suo significato, mentre contrasti violenti e iperboli audaci generano notevole artificiosità. L'atteggiamento religioso, venato di stoicismo classico, è l'essenza della personalità di Q. che nell'ascetica riesce ad armonizzare la sua amara visione del mondo con il suo travaglio meditativo.

BIBL.: edd.: L. Astrana Marín, *Obras completas de Q.* (ed. critica con molti documenti), 3ª ed., Madrid 1945. Studi: P. Mérimée, *Essai sur la vie et les oeuvres de d. F. de Q.*, Parigi 1886; A. Porras, *Q.*, Madrid 1930; id., *La vida turbulenta de Q.*, 2ª ed., ivi 1945; D. Alonso, *Ensayo sobre poesía española*, ivi 1946; O. Lira, *Visión política de Q.*, ivi 1948; E. Veres D'Ocón, *La anáfora en la lírica de Q.*, Castellón de la Plana 1949.

Guido Mancini

QUEZALTENANGO, DIOCESI di. - Diocesi della Repubblica di Guatemala nell'America meridionale, suffraganea dell'arcidiocesi di Guatemala.

Ha una superficie di 25.149 kmq. con una popolazione di 1.018.079 ab. di cui 700.000 cattolici; 35 parrocchie con 10 sacerdoti diocesani e 27 regolari; 5 comunità religiose maschili e 3 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 332).

La diocesi fu eretta da Benedetto XV il 27 luglio 1921 sotto il nome di Los Altos e pubblicata solo il 3 ag. 1928.

BIBL.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XLVIII, p. 1060.

Enrico Josi

«QUICUMQUE CHRISTUM QUAERITIS». - Inno dei Vespri e del Mattutino nella festa della Trasfigurazione di Gesù. Consta di quattro strofe (1, 10, 11, 23) tolte dall'inno XII del *Cathemerinon* di A. C. Prudenzio: in *Epiphania Domini*.

Quelli che cercano Cristo debbono levare lo sguardo in alto, sul Tabor, ove il Redentore è apparso nella sua divinità alla presenza di tre discepoli e si è rivelato il re della nuova Israele, il Messia redentore del mondo. A lui, che il Padre chiama suo Figlio, dobbiamo obbedire e in lui credere.

BIBL.: C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 321-323; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 149-51.

Silverio Mattei

«QUICUMQUE VULT». - Simbolo entrato nel Breviario romano col nome di Simbolo Atanasiano, perché ritenuto per qualche tempo composizione di s. Atanasio.

Il testo latino, tramandato da manoscritti del sec. VIII, è l'originale, mentre il testo greco è una traduzione. Su questo la critica moderna è concorde; sono diverse invece le opinioni nel determinare la data della composizione e l'autore. Scartata l'antica opinione, che già nel sec. VII lo attribuiva a s. Atanasio, gli studiosi tentarono di scoprire fra i Padri latini il vero autore. Nel sec. XVII J. Anselmi pensò per primo a Vincenzo di Lérins; opinione ripresa e rafforzata due secoli dopo da G. D. W. Ommaney; e, sebbene impugnata fin da principio da B. Montfaucon, non mancò di avere seguaci fino ai nostri giorni. Da altri si pensò a Onorato di Arles (m. nel 429), Ilario di Arles (m. nel 449), Fulgenzio di Ruspe (m. nel 533), Cesario di Arles (m. nel 542), Martino di Braga (m. nel 580 ca.), Eusebio di Vercelli (m. nel 371 ca.), Ambrogio di Milano (m. nel 397).

Un passo decisivo per determinare il tempo e il luogo della scomparsa del Simbolo fu fatto da dom G. Morin, che segnalò Cesario di Arles come primo testimone di questa formola di fede, fissando come termine *ante quem* l'anno 542. Grazie al ritrovamento recente (1940) dell'opuscolo *Excerpta Vincentii Lirinensis*, oggi si può precisare che alcuni articoli caratteristici del *Q. v.* si ritrovano originariamente in quello scritto. Con questo si conferma notevolmente l'opinione di vedere a Lérins la culla del *Q. v.* Vincenzo di Lérins è dunque in vantaggio su tutti i Padri che possono entrare a confronto, riguardo alle formole venute a ingrossare il *Q. v.* Singolarmente la parte più tipica in materia di cristologia si trova compresa in quello che di più personale Vincenzo ha nei suoi *Excerpta*. Egli è dunque il precursore più immediato del *Q. v.* Inoltre testimonianza sicura dell'esistenza del Simbolo si ha in una omelia di s. Cesario di Arles, e precursore immediato di lui è s. Vincenzo di Lérins. Così i limiti entro cui lentamente si elaborò il *Q. v.* stanno fra il 542, data della morte di s. Cesario, e gli anni 434-40, data della pubblicazione degli *Excerpta*. Forse non è arrischiato fissare questa data nella seconda metà del sec. V.

Nella liturgia il *Q. v.* si legge a *Prima* nella festa della S.ma Trinità e nelle domeniche minori dopo l'Epifania e la Pentecoste, quando nell'Ufficio della domenica non si fa nessuna commemorazione di un doppio o di una ottava.

BIBL.: C. P. Caspari, *Ungedruckte... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols...*, Cristiania 1875; A. E. Burns, *The Athanasian Creed and its early commentaries* (*Texts and Studies*, IV), Cambridge 1896; K. Künstle, *Antipriscilliana, Dogmengeschichtl. Untersuch. und Texte aus dem Streite gegen Priscillianus Irrlehre*, Friburgo in Br. 1905, p. 205 sg.; *Theolog. Revue*, 5 (1906), pp. 201-205; G. Morin, *L'origine du Symbole d'Athanase témoignage inédit de st Césaire d'Arles*, in *Rev. bénéd.*, 44 (1932), pp. 207-219; V. Laurent, *Le Symbole Q. et l'Eglise byzantine*, in *Echos d'Orient*, 35 (1936), pp. 385-404; K. J. Madoz, *Excerpta Vincentii Lirin.* (*Estud. Onienses*, 1ª serie, 1), Madrid 1940, pp. 65-90; E. Schiltz, *La comparaison du Symbole Q. v.*, in *Ephem. theol. Lov.*, 24 (1948), pp. 440-54.

Giuseppe Madoz

QUIDDITÀ: v. ESSENZA.

QUIETISMO. - Concezione mistico-religiosa che tende al raggiungimento dell'unione, anzi dell'identificazione con Dio, attraverso uno stato acquisito di passività totale con diminuzione o rinnegamento della personale responsabilità umana. Nel significato generale del termine, è una deviazione della vita interiore, verificatasi in luoghi e tempi diversi, anche presso religioni non cristiane; ha però assunto un significato preciso nell'indicare un vasto movimento sviluppatosi nel sec. XVII.

Possono scorgersi motivi quietisti nel brahmanesimo, nella sua ansia di raggiungere l'assorbimento nel grande Tutto, con la rinunzia all'agire e all'esistenza. Nei trattati buddhisti la prassi estatica, alla quale si applicano i monaci, è determinata con precisione: la meditazione consiste nel non pensare nulla; le lunghe ore trascorse in tale esercizio provocano sovente un'eccitazione nervosa. In Occidente, si ebbero motivi derivati dall'ἀπάθεια stoica, o dall'estasi neoplatonica, quale fu descritta da Plotino, come « bagno di luce », per mezzo della quale l'anima ha la visione immediata dell'Uno e si confonde con lui, spogliandosi d'ogni forma.

Nella storia della spiritualità cristiana, il filone quietista affiora in Oriente con i messaliani o euchiti, condannati dal Concilio di Efeso (431), con la dottrina della preghiera continua che avrebbe l'efficacia assoluta di espellere dall'uomo il demonio. Per essi, dominati da una

visione manichea della lotta tra Satana e lo Spirito, la natura umana rimane totalmente corrotta, anche dopo il Battesimo. Solo la preghiera continua avrebbe efficacia di strappare le radici del male, produrre negli oranti l'impeccabilità, trasformando l'anima nella natura divina ed immortale, per mezzo della inabitazione dello Spirito Santo sensibilmente percepito. Dal concetto di impeccabilità traevano conseguenze immorali (fenomeno che si verificò poi anche in altri movimenti aventi infiltrazioni quietiste): «cum aliquis post imperpessionem se tradit deliciis et libidini, id caret culpa et periculo» (Presbitero Timoteo, *De receptione haereticorum* : PG 86, 51). Tendenze quietiste, con metodi contemplativi analoghi ai buddhisti, si riscontrano nel sec. XIV tra i monaci esicasti (v.) del Monte Athos; tendevano alla visione della luce divina per mezzo della contemplazione, fino all'introspezione del cuore, finché Iddio faceva vedere nell'interno delle proprie viscere la sua luce meravigliosa portatrice di gioia celeste e di invulnerabilità agli assalti del nemico; i perfetti si esimevano anche dalla orazione vocale (Gregorio Sinaita, *De quietudine et duobus orationis modis* : PG 150, 1313 sgg.). Errori quietisti accentuati ricorrono nel sec. XIII presso i fratelli del libero Spirito (v. LIBERO SPIRITO) e presso i beghini o begardi, coinvolti in una stessa condanna del Concilio di Vienna (1312). In tutti costoro è posta in rilievo l'impeccabilità dell'uomo perfetto, che si considerava libero da ogni obbedienza, da ogni pratica ascetica, essendo il corpo e i sensi sottomessi all'anima e alla ragione. In Eckart motivi quietisti affiorano nelle 28 proposizioni condannate da Giovanni XXII. D'altronde venature quietiste si dovrebbero ricercare anche in liriche e trattati medievali sull'amore puro «O alma annichilata – in esso (Dio) trasformata – di te non prender cura – ... Per te guerra né pace – non è state né verno – paradiso o inferno – per te è solo amore» (Giannuzzo Sacchetti).

Negli *Alumbrados* o illuminati spagnoli dei secc. XVI e XVII il q. dei begardi è giustificato da una speciale teoria della contemplazione di Dio e della sufficienza dell'orazione mentale (l'orazione vocale, privata o collettiva, è disdegnata). Solo l'orazione mentale è obbligatoria per divino volere, da anteporsi alla stessa Messa di precetto e alla obbedienza ai Superiori. L'orazione consiste per essi essenzialmente nel raccogliersi alla presenza divina, per cui cessa la «fede». In questo stato sono soppressi gli atti di virtù e di volontà e le stesse potenze dell'anima, perché si è guidati dalla Grazia e dallo Spirito Santo alla cui ispirazione bisogna abbandonarsi. Non mancò chi tra loro pretese giustificare illeciti rapporti sessuali, come comunicazione dello Spirito Santo, e manifestazione della unione divina. Furono perseguiti per tutto il sec. XVI dall'Inquisizione. Il 9 maggio 1623, Andrea Pacheco, arcivescovo di Siviglia, condannò 76 loro proposizioni. Cenacoli di illuminati si costituirono anche in Francia, e tra essi vanno annoverati i *Guerinets*, sorti in Piccardia nel primo decennio del sec. XVII. Forse altre diramazioni, ancora inesplorate, si ebbero in Italia. A Roma, nel 1615, erano condannati come «begardi» il p. Aniello Arcieri e la «bizzocca» suor Giulia de Marchi, che avevano avuto largo seguito a Napoli ed erano rei confessi di avere insegnato e praticato uno pseudo misticismo sensuale (cf. Bibl. Vat., codd. Urb. lat., 1696 e Vat. lat., 12731).

Nel Seicento il q. si presentò come sistema coerente, che sorse dal dibattito tra predestinazione e libero arbitrio, come reazione al formalismo religioso, e come liberazione dal terrore di Dio proiettato nelle coscienze dal protestantesimo e dal giansenismo e pretese riallacciarsi ai mistici renani spagnoli e italiani (da Ruysbroeck e Susone a s. Teresa e s. Giovanni della Croce, a s. Maria Maddalena dei Pazzi). Ebbe la sua formulazione più famosa ed estremista in Michele Molinos (v.) ma fu preparato e coltivato da varie tendenze e correnti. Come le precedenti analoghe concezioni mistiche che esasperano l'annichilimento volontario della volontà umana nella trascendenza divina esso è radicalmente inficiato da due errori fondamentali per cui l'amore puro (v.) e l'abbandono alla volontà divina dev'essere spinto fino al disinteresse assoluto anche quanto alla propria salvezza; e la vera orazione è solo quella di pura fede, la contemplazione «acquisita» che conduce l'anima alla passività totale, stato nel quale tacciono non solo le operazioni dell'intelletto ma anche l'amore della volontà.

In Spagna il mercedario Juan Falconi (v.), nei suoi libri postumi postula, nell'impossibilità di meditare, il metodo contemplativo, con il totale abbandono alla Volontà divina. In Francia, il cappuccino Benedetto da Canfield nella sua *Règle de perfection* (Parigi 1609), insegna che la perfezione consiste nell'unione d'intelletto e volontà della creatura che è «nulla» con Dio che è «tutto», conformandosi alla volontà essenziale di Dio. Questa dottrina che ispirò buona parte degli autori mistici cappuccini, fu abusivamente interpretata dai quietisti posteriori: perciò la sua opera fu inserita nell'Indice (1689). Inclinature quietiste si trovano negli insegnamenti di Jean de Bernières, p. Mauro del Bambino Gesù, Francesco Malaval (v.) che spingeva i fedeli alla nudità dello spirito che richiede la distruzione d'ogni immagine sensibile o specie intelligibile. In Italia il primo testo pre-quietista, che risale alla fine del '500, è il *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* di Isabella Cristina Bellinzaga (v.), con la collaborazione del gesuita Achille Gagliardi. Ma il q. italiano si precisa e fa perno sul card. Pier Matteo Petrucci (v.) che unifica le teorie quietiste dei vari predecessori italiani e stranieri e deve più alle elaborazioni di Achille Gagliardi, Angelo Elli, Sisto de Cucchi, Paolo Manassei che non al Molinos. Nel Petrucci la mistica dell'amore ha premesse antintellettualiste (Dio vuol essere amato, non conosciuto); e differisce dagli altri quietisti per la sua posizione teocentrica squisitamente cristologica; dovette abiurare i suoi errori espressi in 54 proposizioni il 17 dic. 1687. Il q. italiano vive di medie e piccole figure di eccezionale forza propulsiva, e di gruppi e conventicole, dai pelagini al gruppo casalese di Scarampi, a quello di Matelica, al cenacolo spoletino del Lambardi, per citare solo i più noti. Mons. Spina, arcivescovo di Vercelli, è un precedente dell'iniziale q. di Fénelon (v.), il movimento raggiunge il '700 con il q. siciliano dell'agostiniano fra' Romualdo e di suor Geltrude Cordovana finiti sul rogo.

Per raggiungere la quiete e l'inabissamento in Dio – secondo G. P. Rocchi, uno dei vari teorici – l'anima deve superare il primo grado di pura fede, posto ancora su un piano discorsivo-meditativo, e raggiungere il secondo nel quale si opera per giudizio. Allora si devono tralasciare «tutte le figure e le immagini, etiandio quelle con le quali sogliono meditarsi i misteri dell' umanità di Gesù Cristo» (si tralasciano anche le orazioni vocali non di precetto), e si attende puramente a Dio, con lo sguardo semplice dell'intelletto. Permanendo in questo grado, l'anima non deve rinnovare o fare atti distinti di virtù, né deve attardarsi in esami, meditazioni, confessioni generali, ma ascoltare l'ispirazione del Signore. Il card. Caracciolo di Napoli, denunciava, nel 1682, al riguardo il pericolo di illusioni: «Vivono con tale inganno che tengono essere tutti lumi ed ispirazioni di Dio quei pensieri che loro suggerisce la mente in quell'atto di orazione muta».

Il concetto dell'indiamento, già espresso dal p. Gagliardi, e di una conseguente impeccabilità, permetteva ad alcuni spregiudicati, come Pandolfo Ricasoli e suor Maria Cristina Rovoles di giustificare i propri piaceri carnali. In alcuni il q. riceveva accese coloriture chiliaste, come nei fratelli Leoni, condannati a Roma il giorno seguente alla abiura di Molinos (4 sett. 1687). In essi era accoppiato il sentimento dell'indiamento e di una radicale svalutazione della vita sacramentaria, con una escatologica attesa della imminente reincarnazione del Cristo.

Delle chiesuole e gruppi quietisti quello dei pelagini è il più noto. Fondato da Giacomo Casolo, a Milano, nell'oratorio di S. Pelagio, si sviluppò soprattutto in Val Camonica, sotto la direzione dell'arciprete Marcantonio Recaldini ed attecchì molto «per la rozzezza di quei popoli idioti». I seguaci, laici, uomini e donne, si riunivano di notte a pregare dedicandosi all'orazione mentale. Stimavano che senza di essa nessuno potesse salvarsi e che fosse da anteporsi alla recezione dei Sacramenti e alla

venerazione dell'Eucaristia; disdegnavano la preghiera vocale. Disprezzavano il matrimonio, i digiuni, le penitenze ed altre opere meritorie. Asserivano che solo appartenendo al loro gruppo si conseguiva la salvezza eterna e si vantavano d'essere interpreti autorizzati della S. Scrittura e ripieni di Spirito Santo. I pelagini nel 1656 furono dispersi e il Recaldini relegato. Il gruppo di Matelica, forse il più tipico, fondato e diretto dall'oratoriano Pier Matteo Romiti, era composta da trenta zitelle; legate dai tre voti di povertà, castità, obbedienza, vivevano nelle loro famiglie, portavano un collare che le distingueva. Alla Messa tenevano gli occhi bassi, non alzandoli alla Elevazione, non movevano le labbra. Facevano «congreghe in casa di una di esse a discorrere di cose spirituali ». P. Romiti le iniziò all'orazione di quiete, al principio della quale si dovevano fare atti di fede e di amore che non era necessario rinnovare (e qualcuna affermò che da molti anni non li ripeteva più). Non frequentavano altre Chiese e non si confessavano ad altri confessori senza licenza del loro direttore. Alcune dicevano di avere illuminazioni, rivelazioni, visioni e di patire affanni e languidezze procedenti dall'amore verso Dio. In simili casi P. Romiti, per fare crescere l'amore divino, poneva loro « una mano dalla parte del cuore, stringendo e dicendo loro che amassero Gesù Cristo ».

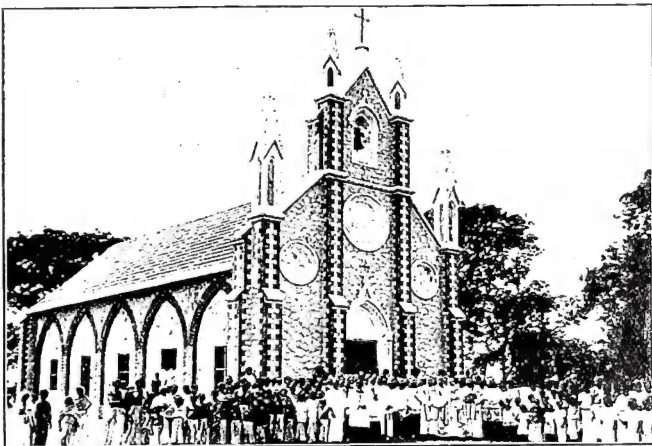
Lo spagnolo Michele Molinos (v.), il rappresentante più famoso del q., operò nell'ambiente romano.

Le estreme conseguenze facevano parte di un insegnamento esoterico, impartito nella direzione spirituale e nel carteggio espistolare, venuto alla luce durante il processo contro di lui (1685-87) e che fu esposto in 68 proposizioni condannate da Innocenzo XI (bolla *Coelestis Pastor*, 20 nov. 1687).

Con P. La Combe, e con M.me Guyon, di cui quegli fu insieme direttore e diretto, gli eccessi sensualistici di Molinos sono rigettati; M.me Guyon sviluppa e raffina i motivi dell'amore puro di Dio e mette la perfezione nella vita passiva di fede in cui l'anima, rientrata nel suo interno, «con l'impetuosità dei torrenti alpini», si ricongiunge a Dio, suo centro; e, annichilendosi, in Dio si perde. L'anima, attraverso le prove spirituali, perviene alla morte mistica e alla risurrezione in Dio: Dio a poco a poco la perde in sé e le comunica le sue qualità, togliendola a quanto ha di proprio. Mentre P. Nicole (v.) fu tra i principali avversari del q. in Francia, Fénelon della persona e della dottrina di M.me Guyon si dimostrò sempre strenuo difensore, pure rigettandone certi eccessi; nel 1695 la indusse a sottoporre la sua dottrina all'esame di Bossuet, M.me de Noailles e M. Tronson (v. AMORE PURO). Dopo due anni di appassionate discussioni tra Fénelon e Bossuet (non sempre serene da parte di questo), venne la condanna pontificia (12 marzo 1699) del libro *L'explication des maximes des saints* (Parigi, 1° febbr. 1697): il breve *Cum alias* di Innocenzo XI notava in 23 proposizioni delle *Maximes* vari errori, frasi male sonanti o prossime all'eresia, chiarite da Fénelon, che si sottomise pienamente, nella *Instruction pastorale* (15 sett. 1697) ed in altri scritti. I principali errori si possono ridurre a quattro: 1) l'amore di pura carità è l'amore di Dio considerato in se stesso, senza mescolanza di motivo interessato, né timore delle pene né desiderio delle ricompense. 2) Nelle prove supreme della vita interiore, un'anima può essere persuasa d'una persuasione invincibile e riflessa, d'essere giustamente riprovata da Dio; e con questa persuasione fare a Dio il sacrificio assoluto della sua felicità eterna. 3) Nello stato di puro amore l'anima è indifferente quanto al suo perfezionamento nella pratica delle virtù (proposizione che Fénelon spiegò: i perfetti ricercano unicamente la gloria di Dio). 4) L'affermazione, infine, che le anime contemplative perdono, in certi stati, la vista distinta e riflessa di Gesù Cristo, fu spiegata nel senso che tale privazione è limitata al periodo della visione. È innegabile che questa ed altre affermazioni si prestavano alle esagerazioni quietiste.

Nella storia della spiritualità cristiana, il q. è stato un'esperienza negativa che ha dimostrato l'assurdo di un'ascesa mistica, che non sia basata sull'ascetismo quotidiano,

(fot. Fides)

QUILON, DIOCESI di - Chiesa nel distretto di Punalux.

BIBL.: documenti pontifici in Denz-U, 50-130, 1221-89, e in J. de Guibert, *Docum. ecclesiast. christ. perfectionis spectantia*, Roma 1931, pp. 42-54, 115-27, 153-66, 228-40, 252-327. V. FÉNELON e MOLINOS e bibl. ivi citata; inoltre: C. Gennari, *De falso mysticismo*, Roma 1907; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, Parigi 1923, p. 323 sg.; III, ivi 1925, pp. 121 sgg., 128 sgg.; IV, ivi 1928, capp. 5-9; P. Dudon, *Le quiétisme au XVII^e siècle*, in DFC, IV (1928), coll. 527-42; P. Pourrat, *Le faux abandon*, in DSp, I (1932), coll. 25-49; Melchior a Pobladura, *Hist. generalis Ord. Fr. Minorum Capuccin.*, I, Roma 1947, pp. 197-200; I-II, ivi 1948, pp. 262-68; M. Petrocchi, *Il q. italiano del Seicento*, ivi 1948; S. Mottironi, *Un nuovo documento per la storia del q. italiano*, in *Riv. d. st. d. Chiesa in Italia*, 3 (1949), pp. 409-15; R. Guarnieri, *Il q. in otto manoscritti chigiani*, *ibid.*, 5 (1951), pp. 381-412; C. Truhlar, *De experientia mystica*, Roma 1951, pp. 93-112; P. Pirri, *Il « Breve Compendio » di Achille Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti*, in *Arch. histor. S. J.*, 20 (1951), pp. 231-53 (con bibl. precedente).

Piero Sannazzaro

QUILON, DIOCESI di. - È situata nell'India sud-occidentale. La tradizione fa risalire a s. Tommaso apostolo l'erezione di una chiesa a Q.

È certo che fin dai tempi remoti vi si trovavano cristiani, i quali poi seguirono lo scisma orientale. La diocesi di Q. fu eretta da Giovanni XII nel 1329. Nel 1544 s. Francesco Saverio vi fondò una cristianità che resistette a varie persecuzioni e i cui discendenti formano il nucleo più antico dei cattolici dell'attuale diocesi. Con il dominio portoghese il territorio dell'antica diocesi passò a Cochin, poi al vicariato apost. del Malabar; donde nel 1854 fu staccato il vicariato apost. di Q., che nel 1886, con lo stabilimento della gerarchia in India, fu elevato a diocesi. Nel 1930, dismembrato ancora il territorio per l'erezione della diocesi di Trivandrum dei Latini, la diocesi di Q. era ceduta al clero secolare. È suffraganea di Verapoly.

Attualmente la diocesi ha una superficie di 3465 kmq. ed una popolazione di 1.891.900 ab., dei quali 1.242.960 pagani, 174.600 maomettani, 215.870 scismatici, 131.790 protestanti, 101.000 cattolici latini, 21.500 cattolici di rito siro malabarese. I sacerdoti sono 85, tutti indigeni, 72 appartengono al clero secolare e 13 all'Ordine cappuccino. I fratelli sono una quindicina, le suore, fra nazionali ed estere, ca. 150. Vi è solo il Seminario minore. Scuole elementari 58, scuole medie 15, scuole superiori 5, scuola

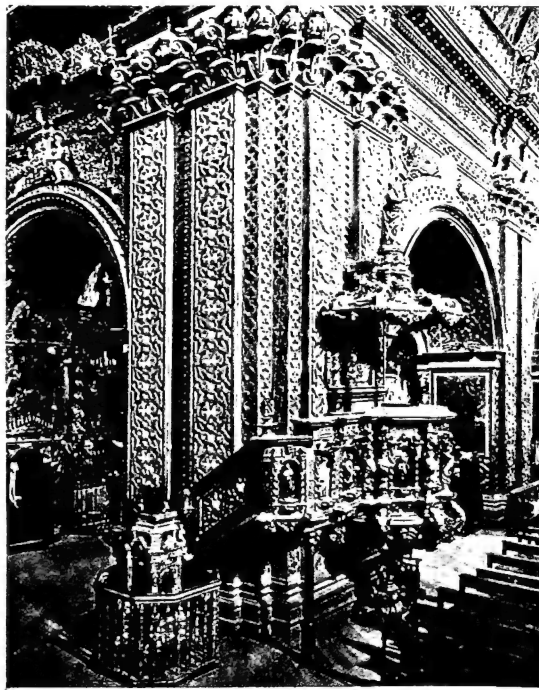
(per cortesia della Direzione dell'Univ. Laval)

(per cortesia di M. Gérard Morisset)

In alto: VEDUTA AEREA DELL'UNIVERSITÀ LAVAL - Québec. *In basso:* FACCIATA PRINCIPALE DEL PARLAMENTO (1883-86). Innanzi al Palazzo il monumento a Mercier - Québec.

(fot. Istituto Geografico De Agostini - Novara)

(fot. Istituto Geografico De Agostini - Novara)

(fot. Istituto Geografico De Agostini - Novara)

(fot. Istituto Geografico De Agostini - Novara)

In alto a sinistra: PIAZZA INDIPENDENZA - Quito. *In alto a destra:* CORTILE DELL'UNIVERSITÀ - Quito. *In basso a sinistra:* SOFFITTO DEL CORO DELLA CHIESA DI S. FRANCESCO (sec. XVI) - Quito. *In basso a destra:* PULPITO DELLA COMPAÑIA - Quito.

professionale 1. Ospedali 3 e vari dispensari, 1 orfanotrofio, 1 brefotrofio. Stazioni primarie 46, le chiese sono 70, le cappelle 72. Una piccola tipografia stampa il periodico « Catholica Actio ». Fiorenti sono le associazioni di Azione Cattolica.

BIBL.: anon., *India and its missions*, Nuova York 1923, pp. 133, 160, 161; Archivio della S. Congr. di Prop. Fide 1945-1950, *Relazione quinquennale*, pos. prot. n. 4630/50; MC, Roma 1950, pp. 242-43. Pompeo Borgna

QUIMPER, DIOCESI di. - Diocesi e città capoluogo del dipartimento del Finistère in Francia, situata alla confluenza dello Steir con l'Odet, che formano un estuario. Il nome viene dal bretone Kemper (= confluente); fino alla Rivoluzione Francese fu in genere chiamato Q. - Corentin dal primo vescovo. La diocesi è suffraganea di Rennes; patrono della diocesi è s. Corentino.

La diocesi ha gli stessi confini del dipartimento con una superficie di 7029 kmq. e una popolazione di 724.635 ab. quasi tutti cattolici. Conta 340 parrocchie servite da 1080 sacerdoti diocesani e 18 regolari; ha un grande seminario e un piccolo seminario; 4 comunità religiose maschili e 6 femminili. Il vescovo ha unito il titolo di Léon. È l'antico *Corisopitum* dei Romani. Si attribuisce al leggendario bretone Gradlon, venuto dal Kerné (Cornovaglia), l'istituzione del Regno bretone. Nel 1060 il Regno si mutò in contea; Q. fu saccheggiata nel 1344 da Carlo di Blois e conquistata nel 1367 da Giovanni IV di Montfort. Dei vescovi di Q. si hanno due cataloghi antichi, l'uno in un cartulario della Cattedrale trascritto ca. l'anno 1417, oggi nella Bibl. nazionale di Parigi (ms. lat. 9891); l'altro in Quimperlé è un manoscritto del sec. XII e giunge fino a Rodolfo (m. nel 1158) a cui furono aggiunti gli altri fino a Ranoldo (1219-45). Incerto è il nome del vescovo nel 453. Al Concilio di Vannes ca. l'anno 465 il vescovo è Albino o Liberale; Corentino nella sua tarda biografia è dato quale primo vescovo della diocesi: è festeggiato il 12 dic. Felice fu presente nell'835 a Thionville e ca. l'anno 848 si recò a Roma da Leone IV. Anaweten è ricordato in documenti dell'857 e 859. Un secondo Felice è del tempo del Sinodo di Soissons (866). In epoca più recente si ricordano il card. Nicola Caetani di Sermoneta (1538-1585), Philippe de La Chambre, cardinale di Boulogne (1546-50). La diocesi, soppressa dalla Rivoluzione Francese, fu ristabilita dal Concordato del 1802 (Cornouailles e St-Pol de Léon, e piccola parte della diocesi di Tréguier e di Vannes). Dal 1802 al '59 fu suffraganea di Tours e da tale anno di Rennes.

La Cattedrale, dedicata a s. Corentino, fu costruita tra gli anni 1230-1515, con interruzione dal 1336 al 1440; è disposta sopra l'anteriore edificio romanico. Offre il caratteristico gotico bretone, con reminiscenza normanna nel coro che presenta una deviazione verso sinistra. L'interno lungo 92 m. e alto 20 m. è diviso all'ingresso da due forti pilastri rotondi, nel resto da fasci di colonne sottili; il coro è a pilastri quadrati; l'altar maggiore, in bronzo dorato e smalti, è moderno; nella cattedra i pannelli rappresentano episodi della vita di s. Corentino; le finestre hanno vetrate istoriate della prima metà del sec. XV in parte restaurate. Nella Cattedrale sono i sepolcri dei vescovi: Even de la Forêt (1290); G. de Monceaux (1416); B. de Romadec (1445), A. Le Maout (1493); Le Moël (1501), Sergent (1781), Graveran (1854), Nouvelle (1887), Lamarche. L'esterno in gotico è del 1425, con grande portale centrale e due torri alte 76 m., vi è una statua equestre rifatta dal re Gradlon. Le sculture del portale centrale sono in parte deteriorate, vi si distingue il leone dei Montfort sorreggente le bandiere di Bretagna; meglio conservato è il portale destro detto di S. Caterina con *Adorazione della Vergine* e statuette della Santa. L'episcopio, eretto in gran parte dal vescovo mons. C. de Rohan (1508-40), è trasformato in Musée départemental breton. Nell'« Hôtel de ville » sono la Biblioteca e il Musée de Beaux-arts. Nel sobborgo di Q. si trova Locmaria, abitata nell'età romana e ricordata in documenti del sec. XI quale *civitas Aquilonia*. La sua chiesa, in origine un priorato, è un edificio romanico del sec. XI con coro e transetto del XII. Nella facciata fu aggiunto un portico del sec. XIV e aperta una finestra nel XV; la torre quadrata è dell'XI sec. con bifore. L'interno a tre navi è ad archi romanici; conserva una statua lignea di s. Pietro del sec. XVI. Avanzi del chiostro del sec. XII e del priorato sono a destra della facciata. A Q. nacquero il ven. M. La Nobletz, domenicano (1577-1652); il b. J. Maunoir, S. J. (1603-83); il p. gesuita Hardouin (1646-1729); l'esploratore De Kerguelen (1731-97); il medico Laënnec (1781-1826).

St-Pol. - Il monaco gallese Paolo Aureliano, venuto dalla regione di Glamorgan, dopo aver fondato alcuni monasteri nell'isola di Ouessant si stabilì nel luogo che oggi porta il suo nome dove istituì un monastero in un *castrum* romano, che poi divenne sede della diocesi favorita dal conte bretone Withur e di cui Paolo fu il primo vescovo. Suoi successori furono Cetomerino, Liberale, Clutwino (851-57), un altro Liberale (ca. 866) e Hinworeto. In seguito si ricordano G. de Hersauzon (1327); R. De Neuville (1562-1613); F. Visdelou (1661-71); De La Marche (1776-92) m. a Londra nel 1806. La diocesi fu soppressa nel 1792.

L'antica Cattedrale è una delle più notevoli chiese della Bretagna, con navate in stile ogivale del XIII e XIV sec., coro e transetto rifatti tra il 1431-50; doppio deambulatorio del sec. XVI. Nel transetto resti di pitture con figure di angeli; nel coro 69 stalli del 1512 con rappresentazioni di animali, fogliami, figurine umane e decorazioni gotiche. Vi si notano i monumenti funerari dei vescovi di St-Pol: G. de Hersauzon; R. de Neuville; De Rieux-Sourdéac; F. Visdelou; De La Marche. Alcune vetrate sono del sec. XVI. La facciata occidentale è del sec. XIII con due torri quadrate della fine dello stesso secolo. La facciata sud ha un portico a quattro campate a vòlte ogivali del sec. XIII, ma con porte geminate del XV (L. Th. Lecureux, *St-Pol-de-Léon, La Cathédrale*, Parigi s. d.).

Nell'interno della diocesi di Q., tra i due fiumi Isole ed Ellé nella borgata Anaurol, s. Guntierno, principe di Cambria, fondò nel sec. VI un eremo dove poi venne sepolto. Nel 1029 Alberto Cagniart, conte di Cornovaglia, vi fondò l'abbazia benedettina della S. Croce che ebbe per primo abate s. Gurloës (m. nel 1057); intorno al monastero venne a formarsi un centro abitato Quimperlé. La chiesa di S. Croce fu eretta tra il 1029-83 imitando la disposizione del S. Sepolcro di Gerusalemme. Nella rotonda centrale è disposto l'altare maggiore sopraelevato circondato da un deambulatorio circolare con tre absidine e un portico a forma di croce. Le colonne portano capitelli scolpiti con uccelli e animali. Il « Jubé » del 1541, quantunque mutilo, offre sculture in pietra bianca di Taillebourg (Saintonges) rappresentanti la Madonna, gli Evangelisti, i busti di otto profeti e otto teste di Padri della Chiesa; in alto G. Cristo in gloria. La cripta sottostante è a tre navate e contiene il sepolcro di s. Gurloës. L'abbazia passò nel 1665 alla Congregazione dei Maurini (Cottineau, II, coll. 2390-91).

Tra i santi venerati nella diocesi è s. Hiltutus (Iltut o Ydeuc) discepolo di s. Cadoc e fondatore del monastero di Lan-Iltut; s. Guengalaenus o Guenolé, fondatore dell'abbazia di Landevennec, che fu distrutta dalla Rivoluzione Francese; non rimangono che avanzi di una cappella del sec. XI, il portale romano, fusti di colonne, l'ambito del coro con tre cappelle e l'abside con la tomba di s. Guenolé; vi fu pure il sepolcro del re Grallon; la statua in granito di s. Corentino fu posta dall'ultimo abate regolare Tangry du Vieux-Chastel (m. nel 1522).

BIBL.: *Bulletin de la soc. archéol. du Finistère*, dal 1874; *Bull. diocésain d'hist. et archéol. du diocèse de Q. et Léon*, dal 1901; P. Peyron, *Cartulaire de l'Eglise de Q.*, Parigi 1909; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, 2ª ed., ivi 1910, p. 371; H. Vaquet, *Le Musée breton de Q.*, ivi 1926; A. Masseron, *Q.*, ivi 1928; *Guide de la France chrét. et missionn. 1948-49*, ivi 1948, pp. 378-79, 702-705, 1083-86. Enrico Josi

QUINET, EDGAR. - Storico ed uomo politico francese, n. a Bourg-en-Bresse il 17 febbr. 1803, m. a Parigi il 27 marzo 1875. Nel 1839 fu chiamato

ad insegnare letterature straniere all'Accademia di Lione, donde nel 1841 passò alla cattedra di letterature romanze al Collegio di Francia. Sospeso nel 1846 dal Guizot per le sue violente prese di posizione contro i Gesuiti e l'ultramontanismo (Chiesa cattolica) partecipò alla rivoluzione di febbraio e fu deputato alla Costituente ed alla Legislativa; esule dal 1852 a Bruxelles e nella Svizzera francese, tornò a Parigi alla caduta di Napoleone III e sedette nuovamente all'estrema sinistra dell'Assemblea legislativa.

Fin dall'infanzia aveva letto con entusiasmo i capolavori della letteratura italiana ed inglese, soprattutto quelli rinascimentali. Tradusse la *Filosofia della storia* di Herder, fu in Inghilterra, in Germania, in Grecia ed in Italia, maturandovi un gusto romantico cui diede libero sfogo nel mistero *Ahasvérus* (sulla leggenda dell'Ebreo errante) ed espresse in libri ed articoli acute osservazioni sull'avvenire d'Europa. Allontanato dall'insegnamento, espresse organicamente le sue idee sulla storia italiana nei due volumi sulle *Révolutions d'Italie* (1848-52), che ebbero notevole influenza sulle successive opere di Giuseppe Ferrari (1858) e di Francesco De Sanctis (1872). Fra le altre opere del suo esilio, *Histoire de mes idées*; *Philosophie de l'histoire de France* (1858); *La Révolution* (1865), continuò a dedicarne alcune al nostro paese, *France et Italie*; *La Question Romaine devant l'histoire* (1867).

Del Q. sono all'Indice le opere che più risentono del suo spirito violento contro la Chiesa cattolica: *Ahasvérus* (decr. 29 genn. 1835); *Le génie des religions* (decr. 8 ag. 1844); *Allemagne et Italie* (decr. 15 apr. 1848); *La Révolution* (decr. 17 dic. 1866).

La moglie ne pubblicò, postume, in trenta volumi, le opere complete (Parigi 1877-82), e ne compose una biografia in due parti, *Avant* e *Depuis l'exil* (ivi 1888-1889).

BIBL.: J.-J. Kaspar, *La révolution religieuse d'après E. Q.*, Parigi 1906; C. Pellegrini, *E. Q. e l'Italia*, Pisa 1919; A. Valès, *E. Q., sa vie, son oeuvre*, Carrières-sous-Poissy 1936; H. Tronchon, *Le jeune E. Q.*, Strasburgo-Parigi 1937; G. Petronio, *De Sanctis e Q.*, in *Romana*, 3 (1939), pp. 321-45; E. Santarelli, *Attualità del Q.*, in *Il Ponte*, 4 (1948), pp. 421-28.

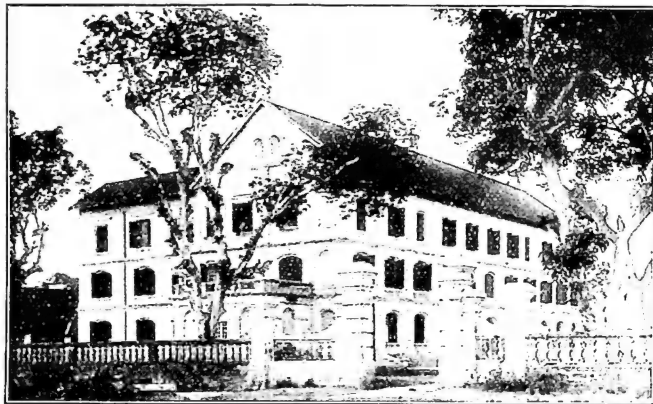
Enzo Bottasso

QUINHON, VICARIATO APOSTOLICO di. - Questa missione, un tempo, costituì parte principale del vicariato apost. di Cocincina, Cambogia e Ciampa, eretto nel 1658.

Il 2 marzo 1844 il territorio fu diviso in vicariato apost. orientale (dal 3 dic. 1924 di Q.) e vicariato apost. occidentale (oggi Saïgon; v. INDOCINESE FEDERAZIONE, II: *Evangelizzazione*). Nel 1659, l'allora eretto vicariato di Cocincina, Cambogia e Ciampa fu affidato ai Padri delle Missioni Estere di Parigi, sotto la giurisdizione di mons. Pietro Lamberto de la Motte. La predicazione del Vangelo, intanto, ebbe dovunque felice successo. Infatti, sulla fine del sec. XVIII, il numero dei fedeli assommava a ca. 100.000. La cristianità fu vittima di crudeli persecuzioni per più di due secoli, che culminarono nel 1833 in guerra dichiarata di sterminio del nome cristiano.

Su una superficie di 35.000 kmq., la missione di Q. ha una popolazione di ca. 2.500.000 ab. I cattolici sono 69.230 con 300 catecumeni; 83 sacerdoti nazionali e 27 delle Missioni Estere di Parigi; 61 fratelli nativi e 14 esteri; 254 suore indigene e 21 estere; un seminario maggiore e uno minore; 67 stazioni primarie e 368 secondarie; 53 chiese e 356 cappelle; 50 scuole elementari; 5 scuole medie; 3 scuole magistrali; un ospedale; 3 dispensari; 16 orfanotrofi; un ricovero per vecchi; un lebbrosario; una tipografia.

BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 25-26; Archivio della S. Congr. di Prop. Fide, *Relazione con sommario*, pos. prot. n. 2072/24; ibid., *Relatio quinquennalis*, pos. prot. n. 82/36; MC, 1950, pp. 281-82.

Edoardo Pecoraio

(fot. Fides)

QUINHON, VICARIATO APOSTOLICO di - Casa Madre dei Fratelli di S. Giuseppe.

QUIÑONES, FRANCISCO de. - Cardinale, n. nel 1475 a León, m. il 27 ott. 1540 a Veroli. Studiò all'Università di Salamanca.

A sedici anni entrò nell'Ordine francescano, assumendo il nome di Francisco de los Angeles dal convento di S. Maria de los Angeles nella Sierra Morena. Nel Capitolo generale, tenutosi a Roma nel 1517, fu eletto definitore generale e sei anni dopo, in quello di Burgos, generale dei Minori Osservanti. Nel 1525 venne a Roma per perorare presso Clemente VII la riforma dell'Ordine basata su una rigorosa ed attenta osservanza della Regola francescana. Dopo l'alleanza tra Francesco I di Francia e Clemente VII contro Carlo V, seguita da immediate vittorie imperiali, il Papa si decise ad incaricare il Q., persona assai gradita all'Imperatore, di una missione diplomatica. Q. partì il 12 dic. 1526 da Roma per recarsi presso il Lannoy, comandante della flotta imperiale, sbarcato a Gaeta. La missione del Q. riuscì, ma l'incertezza di Clemente VII che voleva e non voleva abbandonare l'alleanza della Francia, portò al sacco di Roma ed alla prigionia dello stesso Pontefice. Nel maggio 1527 il Q. fu incaricato dal Papa di adoperarsi presso l'Imperatore per la liberazione sua; giunto al cospetto di Carlo V egli disse chiaramente che lo scempio fatto della città eterna doveva cessare: altrimenti Carlo non sarebbe stato degno di essere chiamato imperatore ma capitano di Lutero. Grazie alle energiche rimostranze ed all'attività svolta dal Q., Carlo V si decise a liberare Clemente VII. Creato cardinale con il titolo di S. Croce in Gerusalemme il 7 dic. 1527 e pubblicato il 25 sett. 1528, il Q. continuò a fungere da mediatore tra Papa ed Imperatore fino alla conclusione della Pace di Barcellona (1529). Dal 1530 alla morte fu anche vescovo di Coria e dal 1534 cardinale protettore dell'Ordine francescano. Di parte imperiale, salvaguardò nel S. Collegio gli interessi della Spagna e si oppose alla creazione di cardinali apertamente favorevoli al rivale di Carlo V, ma talora contrastò anche per ragioni morali la nomina di nuovi porporati, come, durante il pontificato di Paolo III, quella di Pietro Bembo.

BIBL.: Marqués de Alcedo, *Le card. de Q. et la Sainte Ligue*, Baiona 1910; Pastor IV-VII, passim; Wadding, *Annales*, XV-XVI, passim; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, v. indice.

Silvio Furlani

LA SUA ATTIVITÀ LITURGICA. - Il nome del Q. resta legato ad uno dei tentativi più audaci di riforma del Breviario. Le tristi condizioni a cui era ridotta la preghiera canonica nei secc. XIV-XV faceva

vivamente desiderare una tale riforma. Clemente VII ne diede incarico al Q., che vi lavorò con Diego Meyla e Gaspare De Castro dal 1529 al 1534. L'anno seguente, preceduto da un breve di Paolo III, il *Breviarium Romanum ex sacra potissimum Scriptura et probatis sanctorum historiis collectum et concinnatum* fu dato alle stampe come progetto o *publica deliberatio*.

Il Q., avendo di mira solo la recita privata, aveva soppresso tutte le parti relative alla recita *in choro*, cioè le antifone (ripristinate nella 2ª ed., 1536), i versetti, i responsori, le lezioni brevi, i capitoli, parte degli inni. Strutturalmente il nuovo Breviario aveva le seguenti caratteristiche: 1) *i salmi* erano distribuiti in modo che in ogni settimana si recitasse tutto il Salterio. Ad ogni ora canonica furono assegnati tre salmi, da dirsi anche nelle feste di 1ª classe; 2) *le lezioni scritturali*, ridotte a tre nell'unico Notturno, erano prese: la 1ª dal Vecchio Testamento, la 2ª dal Nuovo Testamento, la 3ª dalla vita dei santi o dall'omelia patristica. La scelta prevedeva la lettura di tutti i libri sacri, o delle parti principali, nel corso dell'anno; 3) *la durata dell'Ufficio* ogni giorno era uniforme.

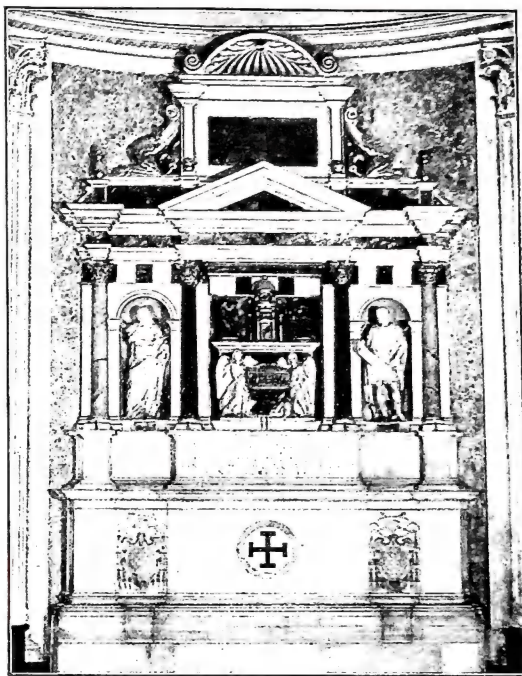
Il *Breviarium S. Crucis*, così chiamato dal titolo cardinalizio del suo autore, ebbe favorevole accoglienza. In una ventina d'anni (1535-56) se ne fecero oltre cento edizioni. Di alcune critiche formulate dai dottori della Sorbona dopo la 1ª ed., il Q. tenne conto nella seconda (1536), che fu la definitiva. Grazie al Q. la recita dell'Ufficio divino tra i sacerdoti secolari divenne più frequente. Ma, da buon umanista, egli ebbe il torto di non aver tenuto nel debito conto la tradizione della preghiera liturgica e d'aver creato la scissione tra recita privata e pubblica, minando *ab imis* il carattere ufficiale della preghiera della Chiesa. Per questo la riforma di Q. restò allo stadio di tentativo. La corrente di opposizione con il tempo si accentuò finché Paolo IV, tradizionalista dichiarato, nel 1558 proibì ogni ulteriore ristampa del *Breviarium S. Crucis*.

BIBL.: la 1ª ed. del *Breviarium S. Crucis* è stata ristampata da W. Legg (*Henry Bradshaw Society*), Londra 1888; P. Batiffol, *Hist. du Brév. romain*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 274-98; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, II, Milano 1946, pp. 471-73.
Annibale Bugnini

QUINQUAGESIMA. - Dal latino, è il giorno 50° dopo o prima di Pasqua; greco πεντηκοστή.

1) Strettamente è il giorno di Pentecoste (v.), ma dai primi scrittori cristiani e Padri è stato preso nel senso del tempo festivo dei 50 giorni fra Pasqua e Pentecoste (Tertulliano, *De orat.*, 23; *De coron. mil.*, 3). Questo tempo era considerato particolarmente solenne, una festività continua: ogni giorno si celebrava la sacra liturgia, si pregava stando in piedi, non in ginocchio (Tertulliano, *De orat.*, 23), non si digiunava (id., *De coron. mil.*, 3), si ripeteva l'*Alleluja* sia nell'Ufficio che nella Messa (s. Agostino, *Ep.* 55, 32; « Quinquagesimam celebrat nobiscum ecclesia toto orbe diffusa »). In modo particolare i martiri vengono associati alla gioia della Pasqua e Pentecoste con un Ufficio e una Messa propri.

2) Nel rito latino è la settima domenica prima di Pasqua. L'uso di premettere alla Quaresima alcuni giorni di penitenza o digiuno si trova menzionato da s. Massimo di Torino (PL 57, 301; 583) e da Fausto di Riez (CSEL, 21, 328); ma i Concili di Orléans, il I (511) nel can. 24 e il IV (541) nel can. 2, ne sono contrari; nondimeno esso fu accettato da Roma forse sotto l'influsso di Costantinopoli verso il 520; il *Liber Pontificalis* dice che Felice IV ha ordinato « ut septem ebdomadae ieiunium celebraretur Paschae » (cf. *Ordo Romanus XIV*, 2 e *XVI*, 5: ed. M. Andrieu, II, Lovanio 1951). Il *Liber Comicus* della liturgia toletana al tempo di s. Ildefonso (657-67) ha una domenica « ante carnes tollendas » corrispondente alla Q. romana.

BIBL.: P. Siffrin, *Das Sexagesima Fasten*, in *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft*, 10 (1930), pp. 19-29; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, II, Milano 1946, pp. 87-92; A. Chavasse, *L'épistolier romain du premier tiers du sixième siècle*, in *Rev. bénéd.*, 62 (1952), pp. 85-91.
Pietro Siffrin

(fot. Enc. Catt.)

QUIÑONES, FRANCISCO de - Monumento funebre di F. Q. di J. Sansovino (1536) - Roma, chiesa di S. Croce in Gerusalemme.

QUINQUATRUS. - Festa del 19 marzo nel più antico calendario romano. Secondo dati calendariali, è una festa di Marte in cui i Salii eseguiscono le loro danze rituali nel Comizio. D'altra parte è giorno di dedica del tempio aventino di Minerva e festa delle corporazioni artigiane.

Q. Minusculae si chiamava la festa del 13 giugno, celebrata particolarmente dal collegio dei *tibicines* (suonatori di flauto), ai quali in quel giorno si offriva un banchetto nel tempio capitolino.

BIBL.: W. Warde Fowler, *Roman festivals*, Londra 1899, p. 57 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, pp. 144, 253; J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, Londra 1929, p. 144 sgg.
Angelo Brelich

QUINQUENNALE, RELAZIONE. - L'obbligo della relazione periodica è insito nella natura stessa di un ufficio subordinato per la necessaria coordinazione e per il bisogno che ha il Superiore di tenersi convenientemente informato della gestione e delle particolari situazioni e necessità che fanno capo all'ufficio stesso. Tale obbligo, nei riguardi della S. Sede, incombe agli Ordinari dei luoghi e ai Superiori delle famiglie religiose. L'adempimento di questo dovere è oggi fissato nel CIC (cann. 340 e 510) con poche modalità di sostanza; nella prassi è reso più facile da appositi questionari che, opportunamente ritoccati di quando in quando, sono in uso presso i vari dicasteri della Curia romana, secondo la specifica competenza di ciascuno.

L'obbligo degli Ordinari locali di fare la relazione periodica sullo stato della circoscrizione ecclesiastica loro affidata è antichissimo. Esso si congiunge intimamente con l'obbligo della cosiddetta visita *ad limina* (v. LIMINA APOSTOLORUM), concepita come un atto di obbedienza e sottomissione a s. Pietro e al Papa. Di fatto, il CIC stabilisce che tale relazione alla S. Sede deve essere fatta da tutti gli

Ordinari locali ogni cinque anni (can. 340 § 1), quasi nella medesima circostanza della visita *ad limina* (can. 341 § 1).

Per sé, l'obbligo incomberebbe solo ai vescovi residenziali, i quali debbono personalmente o per mezzo di delegati, allo scadere di ogni quinquennio, andare a Roma per visitare le tombe degli Apostoli a fare atto di omaggio al Papa. Ai vescovi che avessero preso il governo della diocesi nel biennio in cui scadrebbe il tempo fissato per la r. q. è permesso astenersi dal farla per quella volta, nella presunzione che ancora non abbiano avuto tempo e modo di conoscere a fondo la diocesi.

L'obbligo è imposto altresì agli Ordinari delle missioni (vicari e prefetti apostolici e Superiori ecclesiastici di missioni : can. 300 § 1), nonché ai prelati e agli abati *nullius* (can. 323 § 1) e agli amministratori apostolici permanenti (can. 315 § 1).

Il primo dicastero ad avere un proprio formulario fu la S. Congr. del Concilio. Lo aveva preparato Prospero Lambertini, poi Benedetto XIV, quand'era segretario della medesima Congregazione. Tale formulario ebbe fortuna e venne consuetudinariamente usato nella Curia fino al 1909. In quell'anno la S. Congr. Concistoriale, alla cui competenza, nella riorganizzazione della Curia operata dal b. Pio X, erano passate la visita *ad limina* e le relazioni degli Ordinari locali, ne compilò uno, la cui osservanza venne imposta, e si fissarono i piani di avvicendamento di cinque in cinque anni a cominciare dal 1° genn. 1911 per le relazioni. Il CIC perfezionò tutto l'istituto. La prassi della S. Congr. del Concilio fu imitata dagli altri dicasteri. Così la S. Congr. di Propaganda ebbe il suo formulario fin dal 1877 per le relazioni degli Ordinari delle Missioni, e nel 1937 redasse un formulario speciale per le r. q. delle religioni che da essa dipendono. Anche la S. Congr. dei Seminari e delle Università nel 1924 impose agli Ordinari una relazione triennale sullo stato del rispettivo Seminario, da compilarsi su apposito formulario.

Prima del 1861 i religiosi non erano obbligati a fare la relazione. Da quell'anno, dietro i suggerimenti delle Commissioni per l'approvazione di nuovi istituti, si incominciò a inserire nelle costituzioni l'obbligo di una relazione triennale sullo stato personale, disciplinare ed economico dei singoli istituti, preceduta da brevi notizie storiche. Caddero per prime sotto la nuova prassi le suore di S. Paolo di Chartres e le Suore Nazarene di Châlons-sur-Marne; presto la prassi divenne regola per ogni categoria di Suore. Quattro anni dopo l'obbligo venne inserito nelle Costituzioni della Congregazione dell'Oratorio di Parigi; ma tale inserzione rimase una eccezione nei confronti degli istituti maschili. La S. Congr. dei Vescovi e Regolari nel 1906 prescrisse, per l'uniformità, un apposito formulario per compilare le relazioni, il cui obbligo però veniva ancora solo dalle costituzioni, con la conseguenza che ne rimanevano esenti quelle religioni, le cui costituzioni non contenevano imposizioni del genere. La prima legge universale in materia fu quella del can. 510, che impone l'obbligo della r. q., estendendolo a tutte le religioni di diritto pontificio. Veramente universale è il recente decreto *Cum transactis*, del 9 luglio 1947, premesso ad una nuova redazione, rielaborata in tre esemplari, del questionario, che, mentre non esclude alcun ceto di religiosi o assimilati nella Chiesa, si adatta mirabilmente agli Ordini e alle Congregazioni, alle Società di vita comune e ai recenti Istituti secolari, alle monache e alle suore, anche ai monasteri autonomi e alle Federazioni, a qualsiasi ordine giurisdizionale appartengano (pontificio, diocesano, esente, non esente).

L'ordine di avvicendamento nell'invio delle relazioni è diverso a seconda delle diverse categorie di persone interessate. Gli Ordinari locali, a tenore del can. 340 § 2, seguono l'ordine geografico della posizione della rispettiva circoscrizione ecclesiastica: 1) Italia e isole (Sicilia, Sardegna, Corsica, Malta e altre minori); 2) Europa Occidentale (Spagna, Portogallo, Francia, Belgio, Olanda, Inghilterra, Scozia, Irlanda, con le isole rispettive); 3) il resto dell'Europa; 4) America; 5) le altre parti del mondo. I religiosi maschi seguono l'ordine di precedenza: 1) Canonici regolari, monaci e Ordini militari. 2) Mendicanti e Regolari. 3) Congregazionisti chiericali. 4) Congregazionisti laicali. 5) Società di vita comune, Istituti secolari e Federazioni. Per le religiose si torna all'ordine geografico : 1) le religioni d'Italia, Spagna e Portogallo; 2) le religioni di Francia, Belgio, Olanda, Inghilterra e Irlanda; 3) le religioni del resto dell'Europa; 4) le religioni d'America; 5) le religioni del resto del mondo e tutte le Società di vita comune, gli Istituti secolari e le Federazioni. Si noti che per i religiosi non vige l'eccezione degli Ordinari locali (can. 340 § 3) : perciò i Superiori sono obbligati a esibire la relazione allo scadere del quinquennio, senza tener conto della data della presa di possesso del loro ufficio.

La relazione si deve fare in forma di risposte ai vari quesiti : risposte complete, per quanto sommarie, brevi e concise, in modo da dare un'idea esatta dello stato attuale spirituale, morale, personale, culturale, economico, disciplinare, attivistico dell'organismo a cui si riferisce, con opportune notizie storiche. Perché poi tali risposte siano obbiettive, la S. Sede ne fa un obbligo grave di coscienza; inoltre i Superiori religiosi sono obbligati a presentare la loro relazione a determinati organi (ai Capitoli e, se non esenti, agli Ordinari) per il necessario controllo. Come complemento e aggiunta all'obbligo della r. q., i singoli organismi religiosi hanno pure il dovere di presentare ogni anno alla S. Sede prospetti riassuntivi con statistiche aggiornate del loro personale e delle loro opere. Simile obbligo annuale incombe pure agli Ordinari delle Missioni quanto ai prospetti statistici riassuntivi dell'attività missionaria pastorale dell'anno decorso (can. 300 § 2).

Le nuove disposizioni sui religiosi tendono a ottenere uniformità e parità giuridica delle diverse famiglie nei confronti della S. Sede.

BIBL.: A. Pugliese, *De quinquennali relatione a Religionibus, a Societatibus vitae communis et ab Institutis Saecularibus facienda*, in *Monitor eccles.*, 1 (1950), pp. 188-98. Agostino Pugliese

QUINQUENNALI, FACOLTÀ. - I. NOZIONI GENERALI. LE FACOLTÀ DELLA S. CONGREGAZIONE CONCISTORIALE. – I vari poteri o indulti con cui il superiore ecclesiastico, giurisdizionalmente competente, autorizza un suo inferiore ad emettere validamente e lecitamente, per il fòro sia interno che esterno, atti che, o per loro natura o per esplicita riserva di legge, spetterebbero al superiore stesso, assumono canonicamente la denominazione di facoltà abituali quando siano concessi per uso abituale o almeno ripetuto, vale a dire o in perpetuo, per più persone o per casi numericamente indeterminati, oppure anche a tempo prefisso o per un determinato numero di casi. Se concessi invece per uno o due casi o con individuale determinazione di caso o di persona, si dicono facoltà attuali o particolari.

Qualunque ecclesiastico, fornito di giurisdizione ordinaria, può, nell'ambito della sua competenza, concedere tali facoltà. Si hanno così, in ragione del soggetto concedente, le facoltà apostoliche o pontificie, fra tutte le più importanti, concesse dal Papa direttamente o a mezzo dei competenti dicasteri di curia, le facoltà vescovili e quelle ordinarie dei prelati regolari. In ragione dell'oggetto di concessione, si hanno facoltà giurisdizionali, che importano un vero esercizio del potere di giurisdizione (di assolvere o di dispensare da una legge), e facoltà non-giurisdizionali, per la concessione di sole grazie e licenze. La distinzione delle facoltà in ordinarie e straordinarie era fatta in passato in base alle formole di concessione, mentre attualmente si riferisce per lo più al contenuto della concessione stessa. Spesso il criterio di distinzione è desunto dalla durata delle facoltà; si hanno facoltà annuali, triennali, quinquennali, decennali, ventennali, ecc. Tra tutte le più note e importanti sono le facoltà apostoliche q. che la S. Congregazione Concistoriale e di Propaganda Fide sogliono concedere, ciascuna per la propria sfera di competenza, agli Ordinari dei territori loro soggetti. L'elenco delle f. q. della S. Congregazione Concistoriale, attualmente esistenti, fu promulgato in data 17 maggio 1922,

dopo che, con il nuovo CIC, erano state dichiarate decadute le precedenti. Tali facoltà si concedono agli Ordinari interessati nell'anno in cui devono presentare alla stessa Congregazione la relazione sullo stato delle loro diocesi.

Seguono, in ordine di importanza, le facoltà solite a concedersi dalla S. Sede, per i rispettivi territori, ai nunzi, internunzi e delegati apostolici, quelle della S. Penitenzieria ai confessori e quelle della S. Congreg. dei Religiosi ai superiori generali delle varie religioni. Le facoltà abituali rivestono la natura di privilegi reali e vengono classificate dal legislatore canonico nella categoria dei privilegi *praeter ius* (can. 66 §§ 1, 2). Ciò significa che esse godono di un particolare *favor iuris*, per cui devono ritenersi e trattarsi come privilegi, anche se per loro indole intrinseca non sono tali, anzi come privilegi *praeter ius*, anche se implicano talvolta concessioni *contra ius*. In quanto sono privilegi reali, esse spettano all'ufficio, non alla persona: ne possono far uso, quindi, tutti coloro che per qualsiasi titolo occupano l'ufficio; passano di diritto ai successori, a meno che non si tratti di concessione personale o sia altrimenti disposto nella concessione stessa. Concesse al vescovo si intendono concesse anche al vicario generale (can. 66 § 2). In quanto sono privilegi *praeter ius*, ammettono sempre interpretazione larga, cioè favorevole (cann. 50, 200 § 1), non mai però estensiva (can. 67). Con la facoltà concessa, inoltre, si devono intendere implicitamente concesse quelle che sono necessarie per l'uso di essa; per es., la facoltà di assolvere dalle pene incorse colui che si è autorizzati a dispensare da qualche impedimento canonico, quando la sussistenza della pena fosse di ostacolo al conseguimento della dispensa (can. 66 § 3).

Trattandosi di facoltà delegate, l'uso di esse va regolato in base ai principi relativi alla potestà delegata (can. 199 sgg.). Sono suddelegabili, anche abitualmente, purché la suddelega non sia proibita oppure non si tratti di grazia personale. Non è ammessa però ulteriore suddelega da parte di un suddelegato (can. 199 §§ 2, 5).

Facoltà abituali e indulti speciali si leggono concessi dai sommi pontefici, fin dai primi secoli, ai primi evangelizzatori dell'Europa pagana, in veste di legati apostolici, a s. Agostino di Canterbury (m. nel 604), a s. Bonifacio (m. nel 755) e ai ss. fratelli Cirillo e Metodio (sec. IX). A cominciare dal sec. XIV, tali facoltà andarono sempre più moltiplicandosi, in favore specialmente dei primi missionari francescani e domenicani e dei vescovi delle regioni molto lontane da Roma. Nel sec. XVI, ai missionari destinati all'evangelizzazione delle Americhe, allora scoperte, si usava già concederle sotto formole fisse e in elenchi definiti. In pari tempo si trovano già concesse, negli stessi termini, ai nunzi e legati apostolici, e, ben presto, a quasi tutti i vescovi di diocesi non italiane. Urbano VIII con la cost. apost. *Operosum* del 10 febbr. 1637 le riformò, fissando nuove formole e nuovi elenchi. Le formole ordinarie di concessione erano dieci, distinte con numeri romani; le straordinarie senza numero, ordinate per lettere maiuscole o minuscole. Il dicastero competente a concederle era, in passato, la S. Congregazione di Propaganda Fide, anche per i territori ad essa non soggetti, fino a quando Pio X, con la cost. apost. *Sapienti Consilio* (29 giugno 1908), non ne demandò la concessione alle singole congregazioni secondo la rispettiva competenza. In vista di un riordinamento della materia, con decreto 25 apr. 1918 la S. Congr. Concistoriale (AAS, 10 [1918], p. 191) abolì tutte le facoltà apostoliche, meno quelle concesse per i propri territori da Prop. Fide e quelle, per il fòro interno, dalla S. Penitenzieria, e un nuovo elenco con le nuove formole fu promulgato e inviato agli Ordinari diocesani il 17 maggio 1922 dalla S. Congregazione Concistoriale, alla quale, con il motu proprio *Post datam* del 20 apr. 1923, ne fu definitivamente riservata la concessione per i territori di diritto comune (AAS, 15 [1923], p. 193). Ogni cinque anni si sarebbe provveduto all'aggiornamento delle formole previa consultazione dei singoli dicasteri competenti per materia. La predetta S. Congreg. provvide in pari tempo alla compilazione delle nuove formole per le facoltà dei nunzi, internunzi e delegati apostolici.

Bibl.: G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, II, Lublino 1929, pp. 432-45; G. Vromant, *Facultates apostolicae*, Parigi 1938; Wernz-Vidal, I, p. 456 sgg.; A. van Hove, *De privilegiis et dispensationibus*, Malines-Roma 1939, pp. 147-62. Zaccaria da San Mauro

II. Le facoltà della S. Congregazione di Propaganda Fide. – Prima dell'istituzione della S. Congregazione di Propaganda Fide (1622), i missionari tutti, allora, appartenevano a qualche istituto religioso, e per concessione diretta o per comunicazione godevano di molti privilegi e facoltà. Li concedevano il Papa per mezzo della S. Congregazione del S. Uffizio o per breve, i cardinali protettori dei seminari, i rettori dei medesimi ed anche i generali o gli altri superiori delle religioni *in vim literarum apostolicarum vel vivae vocis oraculorum* (Arch. di Prop. Fide, *Miscellanea missioni*, t. X, f. 155). Con gli anni, però, le formole delle facoltà concesse crebbero in gran numero anche per una stessa regione e non sempre rispondevano alle necessità dei luoghi. La nuova Congr. di Propag. Fide comprese subito che bisognava provvedere.

Nei primi anni le domande circa la concessione o il rinnovo di facoltà quasi sempre erano trasmesse al S. Uffizio. In molti casi, invece, Propaganda le esaminava direttamente nelle congregazioni plenarie, ottenendone poi l'approvazione pontificia.

Era necessario rivedere la vasta materia con criteri nuovi; il papa Urbano VIII (1623-44) istituì nel seno di Propaganda una congregazione particolare *super facultatibus missionariorum*. La prima adunanza ricordata (cf. *Miscellanea Missioni*, t. X, ff. 155-58) è quella del 25 apr. 1633 : era composta da alcuni cardinali, dall'assessore del S. Uffizio e dal segretario di Propaganda, doveva avere carattere permanente, ma l'ultima adunanza ricordata è quella del 1643. Nel 1637 essa aveva terminato il lavoro di riforma stabilendo sette regole generali per la concessione delle cinque formole redatte. La quinta però non fu mai stampata. Sullo schema delle prime cinque se ne aggiunsero altre quattro, salendo così a nove e poi a dieci, che venivano concesse con leggere modifiche ai vari paesi delle missioni. Oltre a queste ordinarie vi erano anche le facoltà straordinarie concesse in genere dal S. Uffizio. Circa la metà del sec. XIX Propaganda stessa cominciò a concedere alcune facoltà straordinarie secondo nuove formole, che venivano indicate con le lettere dell'alfabeto in forma maiuscola o minuscola. Nessuna indicazione avevano né oggi hanno le facoltà concesse ai missionari religiosi, agli alunni del Collegio Urbano e ai missionari *ad honorem*. Dopo il CIC le formole ordinarie e straordinarie, esaminate di nuovo direttamente dal cardinale prefetto insieme ai principali officiali della Congregazione furono ridotte a tre : prima, seconda e terza, con una duplice redazione, maggiore e minore. Approvate il 6 febbr. 1919 da Benedetto XV, cominciarono ad avere vigore con il 1° genn. 1920. Alla formola terza fu unito un supplemento di facoltà riguardanti le confraternite e le benedizioni. Più tardi (1931) fu redatta una formola *extra ordinem* per le diocesi dell'Europa sud-orientale, analoga a quella solita a concedersi dalla S. Congregazione Concistoriale per i vescovi dello stesso territorio da essa dipendenti. La nuova redazione, rispetto alla precedente, era più chiara e precisa e conteneva facoltà più ampie e molte erano comunicabili ai missionari. Non si parlava della dispensa dalle irregolarità, dalla legge del digiuno e della facoltà circa i libri proibiti, forse perché il CIC già dava varie facoltà in materia agli Ordinari.

Il grande sviluppo avuto dalle missioni in questi ultimi anni fece sentire maggiormente il bisogno di semplificare ancora più le formole, tanto più che il criterio della distanza da Roma non poteva avere più la considerazione di una volta, data la facilità di comunicazione. La nuova redazione, preparata dalla commissione speciale dei Consultori, fu sottoposta all'esame della congregazione plenaria e quindi all'approvazione del Papa il 20 febbr. 1941. Le tre formole in uso furono ridotte a due : maggiore e minore. La prima è riservata agli Ordinari con carattere vescovile e la seconda a quelli senza carattere vescovile.

(fot. Alinari)

QUINTINO, santo, martire - Il ladrone innocente salvato da s. Q. Episodi della leggenda del Santo, particolare dell'arazzo d'arte francese dell'inizio del sec. XVI - Parigi, Louvre, già collezione Revoil.

Le facoltà, concesse *ad decennium*, entrarono in vigore il 1° genn. 1941. Le due formole comprendono nel testo anche il supplemento aggiunto alle vecchie e sono le più ampie finora concesse. Vi si trova pure la facoltà circa il permesso di leggere i libri proibiti. Tutta la materia è distribuita in quattro capitoli che trattano delle facoltà *circa sacramenta et sacros ritus* (artt. 1-28 per la formola maggiore e 1-27 per la minore); *circa absolutiones, benedictiones, indulgentias et indulta varia* (artt. 29-49 per la formola maggiore e 28-49 per la minore); *pro ipso Ordinario* (artt. 50-53 per la maggiore e 50-52 per la minore). Agli articoli sono aggiunte tre *animadversiones*. La prima dice che le facoltà suddelegabili sono contrassegnate con l'asterisco, la seconda ricorda che possono essere esercitate « intra fines suae iurisdictionis », « gratis », « et facta mentione apostolicae delegationis »; la terza riguarda il rinnovo delle medesime e il caso in cui per dimenticanza o inavvertenza si usassero oltre il tempo della scadenza. La formola minore aveva anche un art. n. 53 che nella ristampa del 1947 fu soppresso. Vi si concedeva ai prefetti apostolici l'uso delle insegne e dei privilegi dei protonotari apostolici *de munere participantium* anche fuori del proprio territorio. Nella ristampa del 1947 sono state abolite al n. 24 della formola maggiore e al n. 23 della formola minore le parole « tam natae quam ».

Oltre a queste facoltà decennali, Propaganda concede agli Ordinari di missione nell'America latina altre facoltà *ad decennium*, che si ricollegano alla lettera apostolica *Trans Oceanum* di Leone XIII in data 18 apr. 1897 e inoltre agli Ordinari dell'Europa sud-orientale continua a concedere le facoltà secondo la formola *extra ordinem*.

BIBL.: A. Vermeersch, *De facultatibus S. Congr. de Prop. Fide*, Bruges 1922; A. Iglesias, *Brevis commentarius in facultates, quas S. Congr. de Prop. Fide dare solet missionariis*, Torino-Roma 1924; G. Payen, *Monita Nankinensia*, I, Zikawei 1933, pp. 278-441; G. Vromant, *Jus missionariorum. Facultates apostolicae*, 2ª ed., Parigi 1938; G. Stanghetti, *Prassi della S. Congreg. de Prop. Fide*, Roma 1943, pp. 44-85; X. M. Paventi, *Origo Congregationis Urbanianae super facultatibus missionariorum*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 24 (1943), pp. 288-300; 25 (1944-46), pp. 73-86; id., *Brevis Commentarius in facultates S. Congr. de Prop. Fide*, Roma 1944; F. I. Winslow, *A commentary on the apostolic faculties*, Nuova York 1946; C. Sartori, *Juris Missionarii elementa*, Roma 1947, 2ª ed. 1951, pp. 69-148. Saverio Paventi

QUINTILIANO, MARCO FABIO. - Oratore e maestro di eloquenza, n. a Calahorra (Calagurris) in Spagna fra il 35-40 d. C., m. a Roma ca. il 96.

Compiuta a Roma la sua formazione oratoria e tornato in patria, l'imperatore Galba lo volle di nuovo a Roma nel 68. Ivi attese all'avvocatura e per venti anni alla sua scuola di eloquenza, con un annuo stipendio statale, guadagnandosi la stima e l'approvazione universale. Fu maestro di Plinio il Giovane e dei due pronipoti di Domiziano da parte della sorella Domitilla; ebbe la dignità consolare e ricchezze, ma anche sventure familiari. « Post impetratam studiis... veniam » (*Inst. or.*, proem., 1) pose mano, dietro richiesta di molti e per ovviare al danno di appunti delle sue lezioni pubblicati dai suoi uditori, all'opera sua principale: *Institutio oratoria*, in dodici libri, dedicati a Vittorio Marcello, dove profuse il risultato dei suoi studi e delle sue esperienze. « Vagae moderator summe juventae/gloria romanae, Quintiliane, togae » (Marziale, *Epigr.*, II, 90), egli fu soprattutto il tipo del maestro e dell'educatore; l'opera sua, che non è una trattazione sistematica di retorica e di pedagogia, ma lavoro, intorno a queste due arti, di un animo retto, di buon senso, di lunga preparazione di letture e di autori, fu testo comune di studio nel medioevo e nel Rinascimento e rimane ancora utile assai ai nostri giorni.

Partendo dalla massima di Cicerone: « orator vir bonus, dicendi peritus », l'oratore, a cui Q. mira, è il saggio perfetto, a cui pensava sempre la tradizione romana: « sit igitur orator vir talis qualis vere sapiens appellari possit » che ha un'alta missione civile e umana, la quale deve avere come presupposto indispensabile la perfezione morale. Quindi fa percorrere al lettore tutto l'itinerario dall'infanzia alla formazione dell'oratore compito sotto ogni aspetto. Secondo la divisione proposta dallo stesso autore, il l. I tratta della istruzione elementare, ed è ricca di spunti sulle qualità del pedagogo, sul momento e sul modo di iniziare l'istruzione, dando la preferenza alla scuola pubblica su quella privata, perché la pubblica suscita meglio l'emulazione e l'acquisto dell'indipendenza e padronanza di sé; l'autore vuole che l'insegnante studi il carattere dei fanciulli, sappia trasformare la scuola in *ludus*, eviti i castighi fisici delle verghe e della frusta, perché avvilenti e controproducenti, e cerchi di sostituirli con l'ammonizione e la persuasione: « quo saepius monuerit, rarius castigabit ». Il II inizia

lo studio delle norme per la formazione dell'oratore, esponendo il concetto e il valore della retorica; i ll. III-VII, dopo un breve riassunto storico delle teorie retoriche e dei loro maestri in Grecia e a Roma, trattano la tecnica dell'oratoria, l'*inventio* e l'*ordo*; i ll. VIII-XI, l'*elocutio*, la *memoria* e l'*actio*; il XII, la parte di tutte « longe gravissima », la metodologia, in quanto riguarda le qualità dell'oratore, la sua cultura letteraria e scientifica, le norme pratiche per l'esercizio dell'avvocatura, le degne occupazioni dopo il ritiro dell'esercizio della professione. Nel l. X è notevole l'elenco degli autori greci e latini da leggere e studiare, giudicati però solo dal punto di vista dell'utilità dell'oratore.

Delle altre sue opere: la *De causis corruptae eloquentiae* (in cui combatteva gli estremismi dei classicisti e dei modernizzanti ad oltranza, segnando all'eloquenza la via intermedia di una giusta evoluzione, consona ai tempi e alle circostanze); le *Declamationes*, che vanno sotto il suo nome, sono in massima parte non sue, perché difformi dallo stile e dai precetti che egli espone nella *Institutio*. Quanto alle *Orationes*, egli stesso accenna, tra le molte che dovette fare, soltanto a tre (*Inst. orat.*, IV, 1, 19; VII, 2, 24; IX, 3, 73), delle quali una sola pubblicò per desiderio di gloria; mentre delle altre, correnti sotto il suo nome (come pure dei due libri *De arte rethorica*) e divulgate dallo zelo inconsiderato dei suoi alunni (*ibid.*, proem. 7), non riconosce la paternità.

BIBL.: ed. L. Radermacher, 2 voll., Lipsia 1907-35. Studi: A. Messer, *Q. als Didaktiker*, Lipsia 1897; C. Barbagallo, *Lo Stato e l'educazione pubblica nell'Impero rom.*, Catania 1911; G. B. Gerini, *Le dottrine pedagogiche di Cicerone, Seneca, Q., Plinio il Giovane*, Torino 1911; B. Appel, *Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio oratoria*, Monaco 1914; D. Bassi, *Q.*, Roma 1929; id., *Q. Maestro*, Firenze 1930; N. Terzaghi, *Storia della letter. lat. da Tiberio a Giustiniano*, Milano 1934, pp. 314-27; Schanz, II (1935), pp. 745-60; A. G. Amatucci, *La letteratura di Roma imperiale*, Bologna 1947, pp. 81-88. Celestino Testore

QUINTINO, santo, martire. - È commemorato nei *Martirologi geronimiano* e *romano* il 31 ott. Il suo culto era già fiorente nel sec. VI come attesta s. Gregorio di Tours (*In glor. Martyr.*, 72), ma le notizie del suo martirio provengono da una *Passio* molto sospetta.

Secondo questa, Q. era romano, figlio di un certo senatore Zenone e verso il 245, insieme con altri missionari, si recò in Gallia per predicarvi il cristianesimo e si fermò ad Amiens. Arrestato da Rizio Varo, torturato, rinchiuso in carcere, ma liberato miracolosamente, continuò nella sua predicazione; poi, ripreso, fu decapitato a Vermand e il suo corpo fu gettato nella Somme. Verso il 340, una donna romana di nome Eusebia, avvertita da una visione, cercò il corpo del martire e, ritrovatolo intatto, lo compose in un sepolcro sul quale edificò un piccolo oratorio. Questo fu successivamente ampliato ed abbellito nei secc. V, VII e IX; a partire da questo tempo il culto di Q. si diffuse grandemente in Francia, furono compilate raccolte di miracoli ottenuti presso il suo sepolcro e la città di Vermand prese il suo nome.

BIBL.: Tillemont, IV, pp. 433-38; *Acta SS. Octobris*, XIII, Parigi 1883, pp. 725-820; *Martyr. Hieronymianum*, p. 580; *Martyr. Romanum*, p. 487. Agostino Amore

QUINZANI, STEFANA, beata. - N. a Orzinuovi (Brescia) il 5 febbr. 1457, m. a Soncino (Cremona) il 2 genn. 1530.

Abitò per molti anni a Crema, dove, ancor giovinetta, si fece terziaria domenicana, votandosi a perpetua verginità. Fu dotata di singolari doni soprannaturali, con fenomeni mistici, fra cui le stimmate e le frequenti estasi della Passione, documentate da numerosi testimoni. Quella del 16 giugno 1499 si svolse alla presenza dei duchi di Mantova, Gianfrancesco Gonzaga e Isabella d'Este. Con questa famiglia e con altre case principesche ebbe relazione, e dappertutto recò il profumo della sua grazia verginale. Stette in rapporti col b. Matteo Carreri, con s. Angela Merici e la b. Osanna Andreasi, e fu maestra e consigliera di persone d'ogni condizione. Tornata a Soncino, fondò un monastero femminile intitolato a s. Paolo e s. Caterina, che Giulio II approvò nel 1512. Benedetto XIV nel 1740 ne confermò il culto e il titolo di beata.

BIBL.: P. De Micheli, *La b. S. Q., terziaria domenicana*, Soncino 1930; P. Guerrini, *La legenda volgare della b. S. Q. dal cod. Vat. Urbin. 1775*, in *Memorie storiche della diocesi di Brescia*, 1 (1930), pp. 1 sgg., con ampia bibl.; id., *Carteggi mistici domenicani del '500*, Firenze 1937, pp. 1-37; A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948, pp. 36-46, 175-97.
Antonio Cistellini

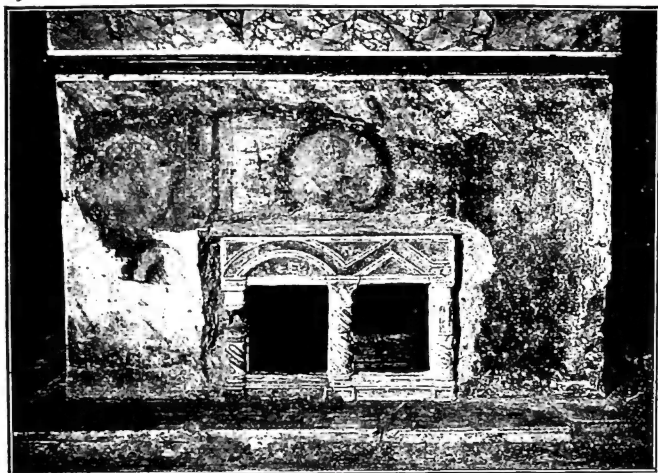
(*da Wilpert, Mosaiken, tav. 157*)
QUIRICO E GIULITTA, santi, martiri - Scene di martirio dei ss. Q. e G. Affresco della chiesa di S. Maria Antiqua (741-52) - Roma.

QUIRICO e GIULITTA, santi, martiri. - Alquanto oscure sono le notizie che li riguardano.

Nel *Martirologio geronimiano* sono commemorati il 16 giugno come martiri di Antiochia, insieme con altri 404; nel *Sinassario* di Costantinopoli, nel *Calendario* di Napoli e nel *Martirologio romano*, sono invece ricordati il 15 luglio e come martiri di Tarso in Cilicia. Un'omelia di s. Basilio poi (PG 31, 237-41) ricorda una G. martire di Cesarea in Cappadocia, ma senza alcun accenno a Q. Il loro culto, specialmente del solo Q., fu molto diffuso nell'antichità sia in Oriente come in Occidente. Anche la loro *Passio* fu molto divulgata e tradotta in varie lingue, ma fin d'allora era ritenuta apocrifa e sospetta poiché fu proscritta dal cosiddetto *Decreto gelasiano*. La redazione che oggi si conosce, diversa dalla primitiva, è un insulso romanzetto infarcito dei soliti incredibili luoghi comuni, con discorsi e sorprendenti miracoli, e con l'aggravante di essere attribuiti ad un bimbo di soli tre anni, quale sarebbe stato Q.

BIBL.: *Acta SS. Junii*, IV, Parigi 1867, pp. 13-30; *Synax. Constantinopol.*, p. 821; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 167 sgg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 321; *Martyr. Romanum*, p. 240. Agostino Amore

QUIRINIO (Κυρίνιος, Κυρήνιος), PUBLIO SULPICIO. - Legato imperiale in Siria ai tempi d'Augusto, noto anche per *Lc.* 2, 2: « questo censimento (ordinato da Augusto) [che fu il] primo, avvenne mentre governava la Siria Q. », di una modesta famiglia di Lanuvio, m. a Roma nel 21 d. C.

Le sue qualità militari (Tacito, *Ann.*, III, 48), principalmente, gli aprirono la via al consolato nel 742 di Roma (= 12 a. C.). Strabone (XII, 6, 3) lo ricorda parlando del re Aminta di Galazia, ucciso dagli Omonadensi, debellati poi da Q., che ottenne per questo gli ornamenti trionfali (Tacito, *loc. cit.*). Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*,

(fot. Pont. comm. arch. sacra)

QUIRINO, santo, martire - Altare della « platonia » costruito al di sopra del sepolcro di s. Q. con rifacimenti cosmateschi e del card. Scipione Borghese (inizio sec. XVII) - Roma, cimitero di S. Sebastiano.

XIII, 13, 5; XVIII, 1, 1; 2, 1; *Bell. Iud.*, II, 8, 1) precisa che Q. fu legato in Siria dopo la deposizione di Archelao, dal 6 al 12 d. C.; e che fece un censimento 37 anni dopo la battaglia di Azio, cioè nel 759 di Roma (= 6 d. C.).

Q. ha rapporto con la cronologia evangelica a motivo del censimento ricordato da s. Luca (2, 2), quale data della nascita di Gesù. Ma questa indicazione sincronistica dice poco, per l'incertezza intorno alle circostanze del censimento; al punto che è piuttosto dai dati approssimativi circa la nascita di Cristo che si parte per stabilire l'epoca del censimento. Infatti la legazione durante la quale Q. fece il censimento della Palestina (cf. *Act.* 5, 37) è troppo tardiva (6 d. C.), essendo Gesù indiscutibilmente nato qualche anno prima della morte di Erode il Grande (750 di Roma).

Non per questo si può negare il valore storico della notizia trasmessa da *Lc.* 2, 2. È molto probabile infatti un censimento di tutto l'Impero, compresi i Regni confederati o soci : per compilare il *Breviarium* o *Rationarium Imperii*, Augusto ebbe certamente bisogno, oltre che dei censimenti dei cittadini romani compiuti negli anni 726, 746 e 767, di altre operazioni del genere; e risultano positivamente censimenti compiuti in Gallia, Spagna, Egitto. Né crea seria difficoltà il fatto che siansi seguiti i costumi ebraici (*Lc.* 2, 3) in un censimento imposto dai Romani; né che tale censimento sia stato condotto nel Regno di Erode il Grande, essendovi altri esempi di censimenti compiuti nel territorio di re soci; tanto più che Erode, negli ultimi anni del suo Regno, non godeva più la fiducia di Augusto. Si tratta qui unicamente la questione se possa attribuirsi a Q., in qualità di legato di Siria, un censimento che, per non essere in contrasto con i dati certi della cronologia della vita di Gesù, dovette aver luogo prima del 749 a. C.

Pare doversi supporre che Q. abbia avuto, in quel tempo, autorità sulla Siria soltanto per ragione della guerra contro gli Omonadensi, che gli dava il diritto di prelevare soldati da quella provincia. A questo avrebbe mirato il censimento compiuto, in realtà, da Sanzio Saturnino, come afferma esplicitamente Tertulliano (*Adv. Marc.*, IV, 19), ma per incarico di Q. Il fatto di una duplice autorità nella provincia (governo civile e governo militare) non è unico; ed è molto probabile nel caso presente, dato che la campagna contro gli Omonadensi avrebbe assorbito a lungo l'attività del legato, impedendogli d'interessarsi della provincia. A questo modo si evita anche di supporre per Q. un fatto più unico che raro : l'attribuzione per due volte di una provincia al medesimo governatore da parte del medesimo principe.

In conclusione : l'editto di Augusto per un censimento di tutto il mondo non sarebbe altro che la volontà manifestata da lui in varie circostanze, di recensire tutti i sudditi, tutte le forze e tutti i beni dell'Impero e dei regni « soci », o, anche, l'ordine da parte di un rappresentante del potere imperiale. Q. sarebbe nominato da *Lc.* 2, 2 a motivo del potere speciale di cui era investito, per cui il legato propretore di Siria, probabilmente Senzio Saturnino, non fece altro che eseguire la volontà di lui.

BIBL.: E. Schürer, *Die Schatzung des Quirinius, Luc.* 2, 1-5, in *Gesch. des jüdisch. Volkes*, I, 3ª e 4ª ed., Lipsia 1901, pp. 503-43; W. M. Ramsay, *The bearing of recent discovery in the trustworthiness of the New Test.*, 2ª ed., Londra 1915, pp. 238-74; id., in *Journal of roman studies*, 7 (1917), pp. 229-83; W. Lodder, *Der Zensus des Quirinius bei Fl. Josephus*, Lipsia 1930; E. Groag, *Quirinius*, in Pauly-Wissowa, IV A, coll. 822-43; L. R. Taylor, *Quirinius and the census of Judea*, in *Americ. journal of philology*, 54 (1933), pp. 120-33; S. Accame, *Il primo censimento della Giudea*, in *Riv. di filologia classica*, 22-23 (1944-45), pp. 138-170; U. Holzmeister, *Stor. dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1950, pp. 29-32, 51.

Teodorico da Castel San Pietro

QUIRINO. - Antica ed importante divinità romana : il suo sacerdote particolare, il *flamen Quirinalis*, è il terzo dei *flamines maiores* dopo quello di Giove e quello di Marte, dèi con cui Q. forma in un certo senso una triade.

Il colle Quirinale prende nome dal dio e costituisce il centro del suo culto. Essendo stato questo colle la sede di una comunità (sabina ?) anteriore alla fondazione di Roma, è probabile che Q. (il cui nome sembra provenire da una forma come *co-virium* ed è, ad ogni modo, inseparabile da *Quirites*), sia stato il dio rappresentativo di quella comunità : perciò, dopo l'unificazione di Roma poteva venir identificato con l'eponimo della città, Romolo divinizzato. Al suo servizio stanno i *Salii agonenses* del Quirinale, come i *Salii palatini* a quello di Marte; anche Q. ha armi sacre come Marte. D'altra parte le testimonianze sottolineano, oltre alla sua analogia con Marte, anche un suo carattere diverso, pacifico. La sua festa, *Quirinalia*, cade il 17 febbr. L'attività del suo *flamen* è nota in connessione con i culti di Acca Larentia, Robigo e Conso. Poco si può congetturare sulle divinità menzionate in stretta connessione con Q. : Hora Quirini, Virites Quirini.

BIBL.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 153; P. Kretschmer, in *Glotta*, 10 (1920), p. 147 sgg.; G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, Parigi 1949, p. 87 sgg.

Angelo Brelich

QUIRINO, santo, martire. - Vescovo di Siscia (Sissek) in Pannonia, subì il martirio nella persecuzione di Diocleziano. Secondo la *Passio* (BHL, 7035) gli sarebbe stata appesa al collo una pietra e condotto sull'alto di un ponte sarebbe stato gettato nel fiume. Fu seppellito a Savaria (Stein-am-Anger) presso la porta « Scarabatensis ».

Quando i barbari invasero la Pannonia, i cristiani fuggendo trasportarono il suo corpo a Roma e lo deposero in un mausoleo, dietro la basilica di S. Sebastiano sulla Via Appia, comunemente noto sotto il nome di Platonia (v. CATACUMBAS, CIMITERO IN) : un edificio di forma irregolare, costruito sulla fine del sec. IV o all'inizio del V, in cui nel 1893 fu scoperta un'iscrizione mutila, con il nome di Q., falsamente attribuita allora a papa Damaso. Q. è ricordato da s. Girolamo (*Chronicon*, all'anno 312); Prudenzio gli ha consacrato un carme (*Peristephanon*, VII); è commemorato nel *Martirologio geronimiano* al 4 giugno e da tutti gli *Itinerari dei pellegrini* del sec. VII.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, I, Parigi 1867, pp. 372-76; G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, I, Roma 1864, p. 180 sg.; II, ivi 1867, p. 120 sg.; id., *Scoperta dell'epigrafe metrica del mart. Q. vescovo di Siscia nella Platonia a S. Sebastiano*, in *Bull.*

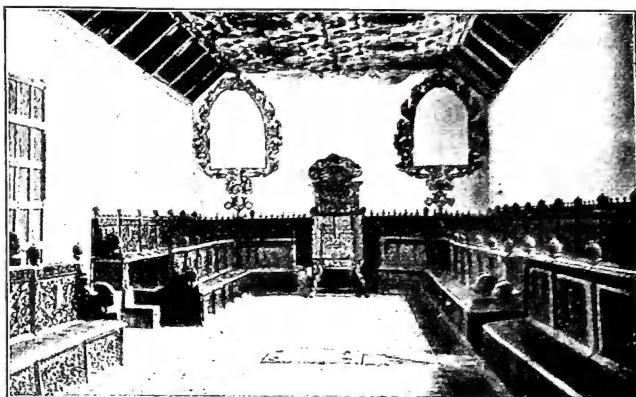
arch. crist., 5ª serie, 4 (1894), pp. 147-50; A. De Waal, *Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia*, in *Röm. Quartalschrift*, 3. *Supplementheft*, Roma 1894, pp. 58-108; *Martyr. Hieronymianum*, p. 303; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 257 sg.; P. Styger, *Römische Märtyrergrüfte*, I, Berlino 1935, pp. 151-60; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice Topografico della città di Roma* (*Fonti per la storia d'Italia*, 2), Roma 1942, p. 85, n. 2 (con bibl. precedente riguardo alla topografia); A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, ivi 1942, p. 235 sg.

Agostino Amore

QUITO, ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e città capitale dell'Equatore, a 2850 m. sul livello del mare. Ha una superficie di 21.362 kmq. con una popolazione di 543.735 ab., dei quali 542.000 cattolici; conta 70 parrocchie servite da 129 sacerdoti diocesani e 185 regolari; ha 34 comunità religiose maschili e 54 femminili (*Ann. Pont.*, 1952, p. 333).

La diocesi fu creata dal papa Paolo III in data 28 genn. 1545 quale suffraganea di Lima; il papa Pio IX l'elevò a metropolitana il 13 genn. 1848.

Q., città già esistente alla fine del sec. XI, fu conquistata dai Cara che vi fondarono un regno, occupato poi alla metà del sec. XV dagli Inca. Gli Spagnoli vi penetrarono a forza nel 1533, mentre gli abitanti l'incendiarono; la città venne ricostruita subito dopo e Carlo V la arricchì di privilegi e la fece capitale della regione alle dipendenze del vicereame del Perù; nel 1718 fu invece annessa a quello di S. Fé di Bogotà. Dal 1809 al 1812 fu tentata invano l'indipendenza dell'Equatore; dal 1822 al 1830 fece parte della Repubblica della Grande Colombia, finché divenne nel 1830 Stato autonomo. La più antica chiesa di Q. è la cattedrale di S. Francesco, cominciata dall'arch. Iodoco Ricke fin dal 1534, terminata però da Antonio Rodriguez oltre un secolo dopo con l'annesso convento. L'interno è a tre navate divise da pilastri; la facciata barocca fu danneggiata da un terremoto. La chiesa, il convento e il chiostro della Mercede sono opera di J. Jacine Ortiz; quella dei Domenicani contiene una statua della Madonna donata a Q. da Carlo V. Artistica è la chiesa dei Gesuiti nella cui facciata sono sei colonne vitinee; si ricordano inoltre le chiese del Carmen antiquo, di S. Agostino e di S. Chiara.

L'arcidiocesi oggi comprende le province di Pichinche, León e Tunguragna. Sisto V con bolla del 20 ag. 1586 eresse l'Università che fu aperta dai Gesuiti nel 1621 (J. Toribio Medina, *La impronta en Q.*, Santiago 1924). Il 6 ag. 1875 fu assassinato a Q. il presidente G. Garcia Moreno, il quale insieme con l'arcivescovo mons. Checa aveva consacrato (precedendo ogni altra nazione) l'Equatore al S. Cuore.

(*fot. Istituto geografico De Agostini, Novara*)
QUITO, ARCIDIOCESI di - Sala Capitolare del Convento di S. Agostino (sec. XVII).

(*fot. Istituto geografico De Agostini, Novara*)
QUITO, ARCIDIOCESI di - *La Deposizione*. Gruppo scolpito in legno dal padre Carlos (sec. XVII) - Quito, chiesa di S. Francesco.

L'Universidad Central del Ecuador in Q. fu fondata dai Domenicani alla fine del sec. XVIII. Oltre la Biblioteca nazionale sono cospicue quelle dei monasteri di S. Francesco e della Mercede. A Q. hanno sede l'Accademia ecuadoriana e l'Accademia nazionale di Storia.

BIBL.: A. A. MacErlean, s. v. in *Cath. Enc.*, XII, coll. 615-616; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, 48 (1922), pp. 1482-91.

Enrico Josi

RELAZIONI TRA STATO E CHIESA. - Parlando della capitale, è opportuno fare un cenno sulla situazione religiosa del paese, a complemento delle notizie fornite alla voce ECUADOR. Dopo il grande gesto di Gabriele García Moreno e la sua tragica morte il paese applicò la dottrina della più netta separazione tra Chiesa e Stato. La situazione andò migliorando negli ultimi decenni. Il 6 ag. 1937, primo venerdì del mese, mons. Fernando Cento, Arcivescovo tit. di Seleucia Pieria, presentava nella stessa capitale le lettere credenziali di primo Nunzio Apostolico, riannodandosi così, dopo circa 50 anni d'interruzione, le relazioni diplomatiche fra l'Equatore e la S. Sede. Si arrivò a tale felice risultato in seguito a laboriose trattative che, iniziate nel 1936 dal Capo dello Stato Federigo Paez e svoltesi fra detto rappresentante pontificio ed il ministro degli Esteri, Carlos Manuel Larrea, furono coronate il 24 luglio 1937 con la firma di un *Modus vivendi*.

Con detto accordo diplomatico, che l'insigne giurista e storico equatoriano, Giulio Tobar Donoso, definiva « frutto di generosa ed insperata concordia, chiave di pace e cemento di armonia civica », si chiudeva finalmente un doloroso periodo di conflitti, talora acuti, fra i due poteri. Se ne apriva uno ricco di feconde realizzazioni per i supremi interessi spirituali di quel popolo, profondamente religioso, fra le quali l'*Istituto Normale Cattolico* e l'*Università Cattolica*.

Riguardo al *modus vivendi*, è da mettere in particolare evidenza l'art. 3, che non ha precedenti in altri documenti del genere, in cui Chiesa e Stato s'impegnano a collaborare « per il miglioramento morale e materiale dell'indio equatoriano, per la sua assimilazione alla cultura nazionale e per la salvaguardia della giustizia sociale ».

Quindici anni dopo era come sanzionata

questa auspicatissima conciliazione, con l'apoteosi della eroina nazionale, Marianna di Gesù, detta la « Azucena de Q. », elevata al supremo fastigio degli altari, dal pontefice Pio XII, il 9 luglio 1950 (AAS, 42 [1950], pp. 637-639). - Vedi tav. XIV.

BIBL.: *L'osservatore romano*, 27 ag. 1937; *La documentation catholique*, 39 (1938), coll. 195-98; *Christus*, rivista messicana mensile, genn. 1938; Y. Tobar Donoso, *El modus vivendi y la enseñanza libre*, estratto dalla rivista *Educación Católica*, n. 10, Quito 1937. Lino Zanini

« **QUOD APOSTOLICI MUNERIS** ». - Enciclica di Leone XIII del 28 dic. 1878. Dopo la *Inscrutabili Dei consilio*, emanata il 21 apr. 1878, con la quale il Pontefice presentava in visione panoramica le condizioni della società coi suoi mali e indicava i mezzi per ovviare al rovinoso declino a cui si avviava, uscì l'encicl. *Q. A. M.*

Il motivo di questa era di indicare in modo più specifico il male che più gravemente incombeva sul mondo intero: il *socialismo* (chiamato a seconda dei luoghi con nomi diversi: *comunismo* e *nichilismo*), male gravissimo in quanto gli aderenti a quella ideologia si sforzano di attuare il disegno di scuotere le fondamenta stesse del consorzio civile, con il pretesto della perfetta uguaglianza di tutti nei diritti e nei doveri; disonorano l'unione naturale dell'uomo e della donna, indebolendo o anche lasciando in balìa della libidine il loro vincolo reciproco; impugnano il diritto di proprietà stabilito per legge di natura, pretendendo così di rubare e mettere in comune quanto fu acquistato in modo legittimo. Tali idee sono diffuse con tutti i mezzi di propaganda e questa è penetrata talmente che si è giunti a frequenti attentati contro i sovrani. Causa prima del male, come osservava il Pontefice, è il distacco da Dio, iniziatosi con la « riforma » e giunto con ferrea logica alla negazione di ogni ordine, il quale poggia soltanto in Dio e nelle verità sovrannaturali che derivano da lui. La Chiesa ha cercato di opporsi in tutti i modi a questo male fin dai suoi inizi, in modo particolare condannando le sètte segrete nelle quali covavano i germi dell'attuale socialismo. Ma non trovò comprensione nei poteri civili che, prevenuti da pregiudizi, ebbero sempre in sospetto la Chiesa e l'avversarono, nel conseguimento del bene comune che sarebbe valso ad impedire il sorgere del socialismo.

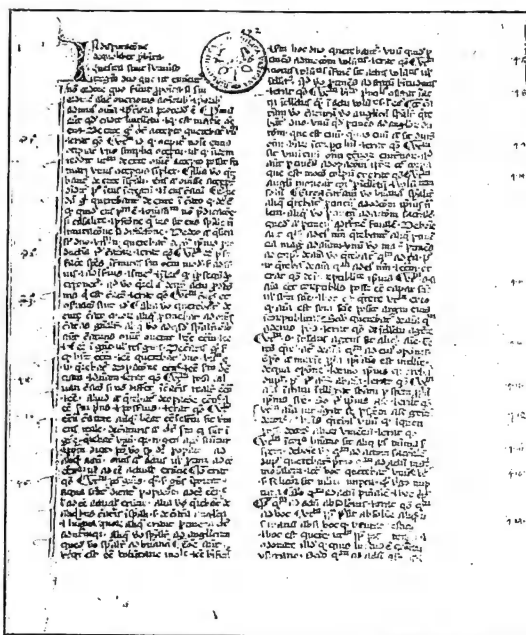
Stabilito così il male e diagnosticatene le cause, Leone XIII presenta i mezzi di sradicarlo. È doveroso e urgente tornare a Dio, fonte di ogni potere; al rispetto dell'autorità, al disimpegno del proprio dovere ciascuno secondo il posto che occupa nella società; al ripristino della famiglia cristiana nella indissolubilità del matrimonio e nei reciproci obblighi di genitori e figli, di padroni e servi. Dev'essere inculcato e mantenuto il diritto di proprietà privata, che poggia sui precetti della legge naturale e divina e non è un ritrovato umano contrario alla uguaglianza di tutti gli uomini; a questo fine è indispensabile l'accordo tra religione e potere civile; ad ogni modo i cattolici di tutto il mondo procurino di unire i loro sforzi e cerchino di costituire, in opposizione alle organizzazioni socialiste, società artigiane ed operaie.

BIBL.: *Acta S. Sedis*, 11 (1878), p. 372 sg.; G. Goyau, *Léon XIII*, in DThC, IX, col. 339. Elio Degano

« **QUODCUMQUE IN ORBE NEXIBUS REVINXERIS** ». - Inno dei Vespri e del Mattutino nella festa della Cattedra di s. Pietro.

È un rifacimento delle strofe 5 e 7 dell'inno *Felix per omnes festum mundi cardines*, attribuito a Paolino di Aquileia ma rimaneggiato dai correttori di Urbano VIII.

Le due feste della Cattedra di s. Pietro (19 genn. e 22 febbr.) intendono ricordare la suprema potestà conferita a s. Pietro presso Cesarea di Filippo e le solenni parole allora pronunziate da Gesù son qui parafrasate in modo incisivo.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 220; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 240-42; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 186. Silverio Mattei

(*fot. Enc. Catt.*)

QUODLIBETI - Q. di Giacomo da Viterbo - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 982, f. 1r (sec. XIV).

QUODLIBETI. - I q., come risulta dai manoscritti rimasti, sono redazioni letterarie di quelle solenni dispute che furono inaugurate fin dal sec. XIII dalla Facoltà di teologia di Parigi, imitate poi dalle Facoltà di arti, di diritto e di medicina.

Accanto alle dispute ordinarie, esercizi dialettici a cui attendevano, sotto la direzione del maestro e nell'interno della scuola, i baccellieri e gli studenti, si sviluppò nella Facoltà di teologia di Parigi, verso il 1230, un esercizio più solenne, sotto la responsabilità del maestro stesso, che si diffuse in tutto il sec. XIII e in quello successivo: la disputa quodlibetica, così chiamata perché è *de quolibet, a quolibet* o *ad voluntatem cuiuslibet*.

A quolibet: l'iniziativa della questione e pertanto della scelta era sottratta al maestro e dipendeva dagli assistenti, dai maestri vicini, dai baccellieri o altre personalità estranee alla scuola. Ciascuno aveva il diritto di proporre il suo argomento, fare le obiezioni, argomentare contro il maestro. *De quolibet*: poteva salire all'onore della discussione qualsiasi argomento che avesse attinenza alla materia di insegnamento: teologia, S. Scrittura, morale, pastorale, diritto canonico, sacramentaria, filosofia, casi di coscienza, ecc. Il maestro poteva rifiutare l'argomento che gli sembrava inopportuno; in tal caso però i presenti manifestavano il loro disappunto. La tornata pertanto non era senza difficoltà, sia per il numero, sia per la varietà delle questioni proposte. Se ne facevano in media 20-25; si arrivava talvolta a 34-39 (Trivet), a 44 (Pietro de Trabibus), fino a 53 (Peckham).

Il maestro aveva alle sue dipendenze uno o più baccellieri, i quali subivano il primo attacco, davano una prima risposta alle obiezioni (gli statuti stabilivano, infatti, che nessun baccelliere si presentasse alla licenza se almeno una volta non avesse preso parte al *de quolibet*). Era il maestro però che, dopo le prime schermaglie dialettiche, presentava le soluzioni, trattava la questione a fondo, « determinava » e dava alle obiezioni la risposta definitiva. Qualche giorno dopo, il primo del corso « legibilis », il maestro riprendeva a scuola, per i soli studenti, le questioni dibattute nella precedente tornata; fissava

un certo ordine, classificando, come meglio credeva, le questioni proposte disordinatamente nella discussione, e dava loro la forma definitiva. Era dopo questa seconda tornata che il maestro redigeva il suo testo. Accade talvolta (tipico, in proposito, ad es., il caso del *Quodlibet XII* di s. Tommaso) di non avere del testo che la « reportatio », fatta da un uditore. In certi casi, rarissimi, si hanno gli appunti presi durante la discussione, che rivelano l'improvvisazione, la sconnessione e lo svolgimento della disputa solenne. I tempi riservati ai q. erano due : *in Natali*, nella 2ª e 3ª settimana di Avvento; *in Pascha*, verso la 4ª settimana di Quaresima. Il giorno delle discussioni quodlibetali venivano sospesi tutti i corsi, in modo che maestri e baccellieri potessero prendervi parte. Pertanto era detta *disputatio solemnis*, o *disputatio communis*. Nella tornata a cui prese parte Ruggero Marston non c'erano forse meno di 25 maestri in teologia. Nessun regolamento obbligava il maestro a subire tale prova. Taluni, difatti, non vi si sottoponevano mai; altri, una o due volte in tutta la loro carriera di insegnamento; c'erano di quelli che si esponevano più spesso, né mancavano altri che facevano la loro prova ad ogni sessione. Gerardo d'Abbeville, ad es., aveva al suo attivo 20 q.; Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines 15; Giovanni di Napoli 13; s. Tommaso 12; Nicola Trivet 11; Raimondo Rigaud 9.

L'importanza di tali discussioni è notevole per la storia del pensiero filosofico e teologico, per l'ampiezza e il valore della documentazione, come per le precisazioni cronologiche che forniscono. La stessa loro natura di dispute quodlibetiche impedisce di racchiuderle dentro un quadro troppo angusto; un'infinità di problemi vi si inseriscono; è sufficiente gettare uno sguardo agli indici delle materie per farsene un'idea; tutti gli argomenti scottanti, tutte le discussioni in corso, tutte le tesi di nuovo proposte, talvolta gli stessi avvenimenti di cronaca contemporanea, vengono alla luce nitidamente; la pubblicità loro riservata ne diffondeva la conoscenza in maniera singolare. Forniscono, d'altra parte, su tali argomenti il pensiero genuino e profondo del maestro che difendeva il proprio punto di vista; egli non era preso alla sprovvista, anche se la scelta delle questioni era a lui estranea (in certi casi, d'altronde, egli poteva giocare d'astuzia, facendosi interpellare in antecedenza da persone interessate su quelle questioni sulle quali desiderava pronunziarsi), aveva lungamente studiato i problemi, che ne potevano scaturire; era possibile, così, avere, tanto sulla sua dottrina personale che sulle grandi correnti di pensiero dell'ambiente universitario, precisazioni di prim'ordine. Tali documenti, inoltre, contrariamente a tante opere del medioevo, permettono di essere fissati cronologicamente con molta esattezza, spesso circa l'anno, più spesso circa il mese, talora circa il giorno. Oltre le precisazioni fornite dai manoscritti con i colofoni che portano, la carriera magistrale del loro autore già restringe il campo delle ipotesi. Soprattutto le frequenti allusioni sia agli avvenimenti contemporanei sia alle discussioni conosciute e fissate cronologicamente «aliunde» o ad altre opere ugualmente datate aiutano a dare maggiore precisazioni. Basta che una sola delle 20 o 30 questioni contenute in un q. si lasci datare, perché tutte siano datate; tutte, infatti, furono proposte e difese in una stessa tornata. Tali dispute divengono così elementi utilissimi di informazione e di datazione per la storia del pensiero filosofico e teologico del medioevo. Il periodo aureo di tale specie di letteratura va dal 1250 al 1320; i q. precedenti non sono che tentativi; quelli posteriori subiscono sviluppi imprecisi e abbondano di sottigliezze; si conoscono attualmente più di 117 nomi di autori che presero parte a tali dispute con un totale di 358 q.

L'esempio dato nell'Università di Parigi fu seguito altrove, a Oxford, indubbiamente su suggerimento di Giovanni Peckham, a Bologna, Tolosa, Colonia, un po' dappertutto. Tale esercizio scolastico fu adottato presto negli « Studia generalia » degli Ordini religiosi, Domenicani, Francescani, Eremiti di S. Agostino, ecc. con gli opportuni adattamenti. Anche le altre Facoltà, oltre quelle di teologia, ebbero le loro solenni dispute; molto noto è il regolamento esistente nelle Facoltà di arti o in quella di medicina; meno noto, invece, quello della Facoltà di diritto. Per farsi un giudizio sull'evoluzione e sulla degenerazione del q., ci si può riferire utilmente al q. sostenuto da Giovanni Hus nella Facoltà delle arti a Praga nel genn. 1411, edito da Bohumil Ryba (Praga 1948).

BIBL.: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (*Bibliothèque thomiste*, 5), Parigi 1925; id., *La littérature quodlibet et ses procédés rédactionnels*, in *Divus Thomas* (Piacenza), 16 (1939), pp. 61-93; id., *Où en est la question du Quodlibet?*, in *Revue du moyen âge latin*, 2 (1946), pp. 405-14.

Palemone Glorieux

QUODVULTDEUS. - Amico e discepolo di s. Agostino, a cui suggerì la composizione del libro *De haeresibus*. Eletto arcivescovo di Cartagine, fu espulso da Genserico (Vittore di Vita, *Hist. persec. Afric. prov.*, I, 15), visse in Campania, ove morì verso il 453.

Con grande probabilità sono da attribuire a Q. tre sermoni *De Symbolo* (PL 40, 637 sg.), una predica *Contra Iudaeos, paganos et arianos* (PL 42, 1117-30), ed un'altra *Adversus quinque haereses* (PL 42, 1101 sg.). Inoltre vengono a lui attribuiti i quattro sermoni in PL 40, 677-708 e due pubblicati da A. Mai nella *Nova Patrum Bibliotheca*, I, parte 1ª (Roma 1852), pp. 251-82. Un testo migliore della predica *De tempore barbarico*, che fu pronunciata dopo l'occupazione di Cartagine, fu pubblicato da G. Morin, *S. Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti* (Kempten 1917, p. 181 sg.), che vede in Q. anche l'autore dell'opera *De promissionibus* (v.).

BIBL.: D. Franses, *Die Werke des hl. Q.*, Monaco 1920; A. Wilmart, *Un sermon africain sur les noces de Cana*, in *Rev. bénéd.*, 42 (1930), p. 5 sg.; P. Courcelle, *Hist. littér. des grandes invasions german.*, Parigi 1948, pp. 162 sg., 112 sg. Erik Peterson

QUOTA PARTE : v. SUCCESSIONE.

QUOTIDIANO, IL. - Giornale politico e d'informazioni, organo dell'Azione Cattolica Italiana. Si pubblica a Roma ed è diffuso in varie edizioni regionali nell'Italia centro-meridionale e nella Sicilia.

Il Q. fu presentato da mons. Gilla Gremigni, allora presidente « ad interim » dell'A.C.I., l'11 giugno 1944. Ne assunse la direzione Igino Giordani e la tenne ininterrottamente fino al 20 apr. 1946, giorno in cui fu sostituito nell'incarico dal prof. Federico Alessandrini. *Il Q.* continua la tradizione del giornale cattolico politico romano, già sostenuta da *L'Avvenire d'Italia* (edizione romana) e quindi da *L'Avvenire*. Infatti il 1° sett. 1933 *L'Avvenire d'Italia*, quotidiano cattolico di Bologna diretto da Raimondo Manzini, iniziava la pubblicazione a Roma delle edizioni romane e per l'Italia meridionale continuandole sino al 4 apr. 1938. Il 5 apr. a *L'Avvenire d'Italia* subentrava in Roma *L'Avvenire*, diretto da Imolo Marconi (Novus). L'ultimo numero uscì il 4 giugno 1944, giorno della liberazione di Roma. Una settimana dopo nasceva *Il Q.* Vittorio Di Giacomo

QUO VADIS : v. PIETRO, APOSTOLO, SANTO, IX. *Leggende*.

RA': v. EGITTO, III. *Religione dell'antico E.*

RAB: ABBA AREKA.

RABANO (*Hrabanus, Rhabanus, Magnentius*), MAURO. - Benedettino, n. a Magonza ca. il 784, m. ivi il 4 febbr. 856.

Formato alle lettere sacre e profane da Aimone nella scuola di Fulda e poi da Alcuino in quella di Tours, fu ordinato sacerdote nell'814 e dall'817 diresse la scuola dell'abbazia di Fulda. Ordinato sacerdote nell'814, eletto abate nell'822 diede, nell'842, le dimissioni e si ritirò a Petersberg. Il 26 giugno 847 fu eletto arcivescovo di Magonza.

R. merita a buon diritto il titolo di *praeceptor Germaniae*. Grazie alla sua scienza pedagogica, Fulda si trasformò in un centro intellettuale di prim'ordine, che favorì il progresso delle conoscenze letterarie e teologiche in un paese dove erano quasi inesistenti. R. non coltivò la scienza, se non per fornire al clero il corredo necessario a propagare in Germania il cristianesimo. A questo scopo scrisse un gran numero di opere che hanno in comune il carattere di manuali pratici, utili per istruire nella verità della fede popolazioni ancora barbare; p. es., i *commenti* a quasi tutti i libri della S. Scrittura, dove abbondano i tratti dei SS. Padri e i sensi allegorici; *De institutione clericorum*, l'opera di R. che esercitò maggior influsso, *De universo libri viginti duo*, ampio trattato enciclopedico, frutto di assidue letture, che prelude alle varie *Somme, Tesori, Specchi* lasciati dal medioevo; *Omelie* per il corso dell'anno ecclesiastico e sulla vita cristiana virtuosa; un *Martyrologium* istorico, dipendente da quello di Beda; poesie e inni festivi, tra i quali il *Veni Creator*; un copioso ed importante epistolario.

R. lottò contro Godescalco, suo antico alunno, che professava teorie pericolose intorno alla duplice predestinazione, l'una alle gioie del Paradiso, l'altra alle pene dell'Inferno. R. distinse due cose ben differenti fra di loro: la predestinazione, in virtù della quale i buoni saranno salvi, e la prescienza divina concernente la perdizione dei peccatori indurati. Nell'ott. 848 un'assemblea di vescovi, presieduta da R., dichiarò Godescalco colpevole di eresia.

BIBL.: *Opere* in PL 107-12; le *Poesie* in MGH, *Poëtae latini Medii aevi*, II, a cura di E. Dümmler, Hannover 1884, pp. 159-258; le *Lettere, ibid., Epistolae*, V, II, a cura di E. Dümmler, ivi 1899, pp. 379-516; per il *De institutione clericorum* va consultata l'ed. di A. Knöpfler, Monaco 1901; del poemetto *De laudibus s. Crucis* esisteva copia ad Ivrea nel 1439 (cf. G. Borghezio, *Inventari e notizie della Bibl. capitolare d'Ivrea nel sec. XV*, in *Miscellanea Ehrle*, V [*Studi e testi*, 41], Roma 1924, p. 431). Studi: F. Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus*, Magonza 1841; L. Wüllner, *Das Hrabanische Glossar u. die ältesten bayerischen Sprachdenkmäler*, Berlino 1882; E. Dümmler, *Hrabanus-Studien*, Berlino 1893; S. Birkle, *R. M. und seine Lehre von der Eucharistie*, in *Studien u. Mittheil. O.S.B.*, 1902, pp. 76-86, 339-60, 609-24; 1903, pp. 33-57; A. Achelis, *Martyrologien*, 1900, pp. 213-37; G. M. Dreves, *Hymnologischen Studien zu Venantius Fortunatus u. R. M.*, Lipsia 1908; G. M. Dreves - C. Blume, *Ein Jahrtausend lateinische Hymnendichtung*, I, Lipsia 1909, pp. 76-83; Manitius, I, 288-302 (con ampia bibl.); H. Pellier, s. v. in DThC, XIII, coll. 1601-20. Guglielmo Mollat

RABAT, VICARIATO APOSTOLICO di. - È stato eretto il 2 luglio 1923 per divisione del Vicariato apost. del Marocco (v. MAROCCO, III. *Evangelizzazione*) e comprende tutta la zona francese. È affidato ai Francescani.

Ha una superficie di kmq. 415.000 con una popolazione di ca. 8.764.300 di cui cattolici 365.000; ebrei 100.000 e musulmani 8.000.000. I missionari sono 227, fratelli 39, suore 523. Seminario maggiore con 61 alunni e minore con 37 alunni. Catechisti 605. Parrocchie 19, stazioni primarie 38, secondarie 180. Scuole elementari 12, medie 15, orfanotrofi 14. L'apostolato è particolarmente difficile a causa della scarsezza del personale e dell'ambiente musulmano.

BIBL.: v. MAROCCO; MC, 1950, p. 91; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 4713/51. Saverio Paventi

RABAUL, VICARIATO APOSTOLICO di. - A nord-est della Nuova Guinea. Ebbe origine il 10 maggio 1889 dal vicariato apost. di Melanesia, diviso in vicariato apost. di Nuova Guinea (v. PORT-MORESBY) e vicariato apost. di Nuova Bretagna, che l'8 dic. 1890 fu chiamato vicariato apost. di Nuova Pomerania e il 14 nov. 1922 divenne vicariato apost. di R. Da esso furono distaccati il 24 febbr. 1896 la prefettura apost. di Terra di Guglielmo, il 17 luglio 1897 la prefettura apost. delle Isole Salomone inglesi e il 23 maggio 1898 la prefettura apost. delle Isole Salomone tedesche.

I primi missionari giunsero a Matupis il 29 sett. 1882. Il territorio comprende le Isole della Nuova Bretagna, della Nuova Irlanda, dell'Ammiragliato e le altre vicine. I costumi degli indigeni, immigrati dalle isole circostanti, lasciano molto a desiderare. Vi si parlano ca. 75 lingue e dialetti. Utili sono le due lingue franche « Tok Pissin » e « Pidgen English ».

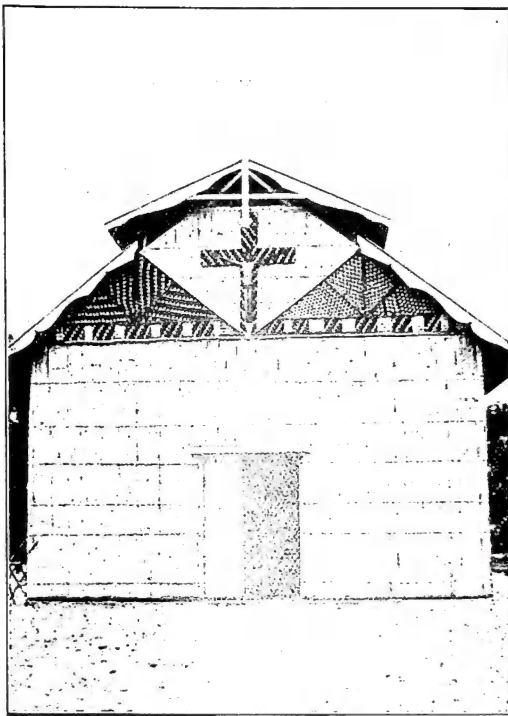
Le isole hanno una superficie di ca. 45.000 kmq. con una popolazione di ca. 150.000 ab., di cui cattolici 63.372, catecumeni 2967, protestanti 50.000, pagani 37. Missionari 58, fratelli 45, suore 120. Scuole elementari 870, medie 7, superiori 7. Vi si stampano due periodici. L'Azione Cattolica è bene organizzata nelle 45 stazioni principali e 452 secondarie.

BIBL.: AAS, 14 (1922), pp. 646-47; GM, p. 347; MC, p. 1950; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 5285/51. Saverio Paventi

RABBA (RABBATH) di AMMON. - Città antica (*Deut.* 3, 11) ad oriente del Giordano, oggi 'Ammān, capitale di Giordania e già degli Ammoniti (v.). Dopo l'assedio della città bassa da parte di Ioab, in cui morì Uria, e quello della città alta da parte di David, R. perse la sua indipendenza per divenire un semplice capoluogo del Regno di David (*II Sam.* 10-12; *I Par.* 20, 1-3). Non tardò molto a riprendere la libertà.

Gli scavi hanno rivelato la tomba di Adone Nur, servo di Ammi Nadar che regnò al tempo di Assurbanipal (ca. il 650 a. C.). Del periodo del ferro si sono trovati muri sull'acropoli (scavi della Missione italiana) e due tombe.

(*fot. Enc. Catt.*)

RABANO, MAURO - R. M. è presentato a S. Martino dall'abate Albino. Miniatura del sec. IX nel *De Laude Sanctae Crucis*. Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 124, fol. 2v.

(fot. Fides)
RABAUL, VICARIATO APOSTOLICO di - Chiesa in stile indigeno.

Nel 258-247 a. C., R. s'ingrandì e prese il nome di *Philadelphia* in omaggio a Tolomeo II. Verso il 135 era governata dal tiranno Zenone e una tomba con caratteristica ceramica indica la presenza nabatea. Nel 63 a. C. entrò a far parte della Decapoli e nel 106 d. C. appartenne alla *provincia Arabia* di Traiano, prendendo molto sviluppo. Del periodo romano sono belle costruzioni in basso e il tempio sull'acropoli.

Nel tempo cristiano divenne sede vescovile dipendente da Bosra, e Cirione, vescovo, intervenne a Nicea e ad Antiochia. Si conoscono 4 antiche chiese, una presso il fiume, dov'è oggi la grande moschea, due sui fianchi ed una sull'acropoli. Nel 635 passò agli Arabi, che eressero un bel palazzo d'arte sāsānide sull'acropoli. Cominciò presto a decadere e con il periodo turco non restò che un misero villaggio. Rinsanguato con una immigrazione di Circassi, dal 1878 si sviluppò e dopo la prima guerra divenne sede dell'emiro di Transgiordania. Lo sviluppo non è cessato e nel 1948 la popolazione ne fu raddoppiata (ca. 100 mila) con lo stabilirsi ivi dei profughi palestinesi.

BIBL.: R. Bartoccini, *La roccia sacra degli Ammoniti*, in *Atti del IV Congresso nazionale di studi romani*, Roma 1938; id., *Un decennio di ricerche e di scavi italiani in Trasgiordania*, in *Bollettino del R. Istituto di arch. e storia dell'arte*, 9 (1941), pp. 1-10; L. Harding, *Two iron age tombs from 'Amman*, in *Quart. Depart. antiquities in Palestine*, 11 (1945), pp. 67-74; E. Henschel-Simon, *Note on the pottery of the 'Amman tombs*, *ibid.*, pp. 75-80; G. R. Driver, *Seals from 'Amman and Petra*, *ibid.*, pp. 81-82; L. Harding, *A nabataean tomb at 'Amman*, *ibid.*, 12 (1946), pp. 58-62; id., *Recent discoveries in Transjordan*, in *Palestine expl. quart.*, 80 (1948), p. 118 sgg.; 82 (1950), p. 67; id., *A roman family voult on Jebel Jofen, 'Amman*, *ibid.*, 14 (1950), pp. 81-94; B. Bagatti, *Il cristianesimo ad 'Amman*, in *La Terra Santa*, 23 (1948), pp. 35-39; S. Saller - B. Bagatti, *The town of Nebo*, Gerusalemme 1949, pp. 30, 225-26. Bellarmino Bagatti

(da *R. Bartoccini*, *La sacra roccia degli Ammoniti*, *Roma 1938*, *tav. III*)
RABBA (RABBATH) di AMMON - Veduta degli scavi.

RABBINO. - Titolo spettante ai dottori della legge ebraica: *rabh* « maestro »; *rabbî* « maestro mio ». *Rabbān* era il titolo dato a un maestro molto eminente; lo stesso titolo di *rabbî* era in origine riservato ai soli capi scuola. Presso i sefarditi il r. è detto *ḥākhām* « saggio ». La traduzione siriaca del Nuovo Testamento rende *rabbî* con « archisinagogo », la persona incaricata del servizio divino. Il compito del r. è soprattutto l'insegnamento e la predicazione; aveva anche potere di decidere in questioni religiose e talvolta civili, compito per lo più riservato a un funzionario apposito, detto *dajjān* « giudice ». Tale prerogativa cessò quando le autorità civili avocarono a sé ogni potere decisivo anche rispetto agli Ebrei.

I r. trovano la loro origine in seno al farisaismo. Nel trattato mišnico *'Abôth*, 1, 1, i r. del primo periodo dopo Cristo fino a Jôḥānān ben Zakkaj vengono collegati attraverso un'ininterrotta tradizione fino a Mosè. Il r. non era rimunerato per la sua opera di insegnamento; per questa ragione esercitava una professione, cui dedicava generalmente un terzo della giornata. R. Gamaliel in *'Abôth*, 2, 2 esorta esplicitamente al lavoro coloro che si dedicano allo studio della Legge. Il r. dei nostri tempi è un laico, senza dignità gerarchica. Un tempo però il titolo di r. era conferito con la *sĕmîkhāh*, imposizione delle mani, cerimonia a carattere religioso. Nel 135 d. C. i Romani proibirono tale cerimonia e fecero scontare con la morte a R. Jĕhûdhāh ben Babā' l'aver trasgredito il loro ordine. Ca. un secolo dopo, al tempo di Giuda « il principe », che era in buoni termini con i Romani, la *sĕmîkhāh* fu di nuovo permessa, ma lo stesso Giuda la limitò alla Palestina e a studiosi che promettessero di non allontanarsene.

Il movimento illuminista ebraico (*haskālāh*) che si sviluppò in Germania alla fine del sec. XVIII, per iniziativa soprattutto di M. Mendelsohn, provocò dapprima una crisi, poi una trasformazione nel rabbinismo. I r. si conciliarono pian piano con il nuovo spirito culturale. Grande assertore della necessità di tale conciliazione fu Abramo Geiger (1810-74). Gli istituti dove i r. ricevevano la loro preparazione si trasformarono da accademie talmudiche o *jĕšîbhôth*, dove lo studio era limitato al Talmud, in collegi rabbinici, dove gli studi dei giovani erano più ampi e vari. Il primo istituto di tal genere si aprì a Metz nel 1824; seguì il Collegio rabbinico italiano a Padova, aperto per iniziativa di S. D. Luzzatto nel 1827; a Bre-

(da G. d'Albenas, Les portraits de R., Montpellier 1880, p. 13)
RABELAIS, FRANÇOIS - Ritratto conservato nella Facoltà di medicina di Montpellier.

slavia nel 1854 si inaugurò il Seminario teologico ebraico; a Berlino nel 1872 la « Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums » e nel 1873 il Seminario rabbinico. Altri istituti del genere seguirono in America.

BIBL.: M. Landsberg, *Rabbi*, in *Jew. Enc.*, X, p. 294; J. Elbogen, *Rabbiner*, in *Jüd. Lex.*, IV, coll. 1202-1208; M. Joseph, *Rabbinismus*, *ibid.*, coll. 1214-17. Eugenio Zolli

RABBŪLĀ. - Vescovo siro di Edessa, n. a Berea presso Antiochia nella seconda metà del sec. IV, eletto vescovo ca. il 415 e m. il 7 ag. 435 (secondo Peeters 436). Secondo la sua biografia scritta in siriaco da un contemporaneo, R., figlio di padre pagano e di madre cristiana, si convertì al cristianesimo ca. il 400, venne in Palestina e fu battezzato nel Giordano.

Tornato in patria lasciò la famiglia e l'impiego per farsi monaco. Eletto vescovo, assisté in Efeso (431) al conciliabolo degli antiocheni e sottoscrisse la condanna di s. Cirillo di Alessandria. Ma tornato in Edessa passò dalla parte di Cirillo, ne tradusse alcune opere dogmatiche in siriaco ed ebbe con lui relazioni epistolari. Fece anche bruciare le opere di Teodoro di Mopsuestia, suscitando con ciò lo sdegno del maestro della scuola edessena, Ibas, il quale si appellò al vescovo Giovanni di Antiochia. Questi proibì ai vescovi antiocheni di comunicare con R., ma dopo la pace concordata fra s. Cirillo e gli antiocheni (433) R. cacciò da Edessa Ibas, il quale agitò gli Armeni. Essi ricevettero quindi da R. uno scritto in cui venivano messi in guardia contro gli errori nestoriani.

Gli scarsi scritti di R. (lettere, istruzioni ai monaci e qualche versione) come anche la sua biografia sono stati editi da J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabbulae...* (Oxford 1865, pp. 159-238, vers. tedesca G. Bickell [*Bibliothek de Kirchenväter, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*], Kempten 1874, pp. 166-271). La tesi di Burkitt, che cioè R. abbia fatto comporre la versione siriaca dei Vangeli separati per sostituirla al *Diatessaron*, è oggi validamente impugnata.

BIBL.: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 71-73; P. Peeters, *La vie de R.*, in *Recherches de science rel.*, 18 (1928), pp. 178-203; F. Nau, *Les « belles actions » de Mar R.*, in *Rev. de l'histoire des relig.*, 103 (1931), pp. 97-135; A. Vööbus, *Investigations into the Text of the New Testament used by R. of Edessa*, Pinneberg 1947.
Ignazio Ortiz de Urbina

RABDOMANZIA : v. RADIESTESIA.

RABELAIS, FRANÇOIS. - Scrittore, n. probabilmente alla Dovinière (Turenna) ca. il 1494, m. nell'apr. 1555 (?). Nel 1521 è frate francescano a Fontenay-le-Comte, passa poi tra i Benedettini di St-Pierre di Maillezais. Amico del Budé (v.) e del Bouchet, nel 1530 è baccelliere nella Facoltà di medicina di Montpellier e nel 1532 medico nell'ospedale di Notre Dame de Pitié. A Lione approfondisce le sue amicizie umanistiche, si lega con E. Dolet (v.) e comincia a scrivere il *Pantagruel*, continuandolo con il *Gargantua*, opere che suscitarono largo scalpore negli ambienti ecclesiastici di Lione, in quanto reputate immorali e « libertine ». Nel 1535-36 viene assolto a Roma dalla colpa di aver abbandonato l'abito monastico. Ma da allora i suoi rapporti col clero non furono più buoni (il III l. del *Pantagruel*, pubblicato nel 1546, fu condannato a Parigi dalla Sorbona; il IV, pubblicato nel 1552, fu violentemente attaccato per le sue satire anti-curiali).

R. deve la sua fama al *Gargantua* e al *Pantagruel* (le opere minori, se servono a far conoscere meglio la sua personalità, nulla aggiungono alla assolutezza della sua arte : almanacchi, lettere, *Sciomachie*, ecc.). La storia della fanciullezza, dei viaggi, delle avventure, delle guerre del gigante Pantagruel, e la storia di Gargantua, padre di Pantagruel, dànno motivo a R. di intessere una narrazione, fantasiosa e ricca nel « gigantesco » del I l., o nella libertà intellettuale del II, III e IV l., o nel satirico del V (per quello che può essere rimasto di spunto iniziale del R. perché sicuramente la stesura del V l. non è sua). Qui interessa il substrato ideale della scrittura rabelaisiana : R. è in polemica con il sacerdozio, tramite tra Dio e l'uomo, ma non è uno « spirito forte »; il mito che se ne è fatto di libertino non è esatto. La critica di oggi (Febvre) respinge, forse andando oltre il limite, l'interpretazione che vede nel R. « misteriosi disegni » ateistici e « razionalistici », anziché il semplice voler far ridere. Il problema va quindi posto sulla crisi religiosa cinquecentesca, e particolarmente sull'umanesimo erasmiano : Erasmo e R., vede con finezza il Febvre (v. *op. cit.* in bibl. p. 334), « ont senti des mystérieux passages s'ouvrir entre leur christianisme et la sagesse antique. L'un comme l'autre fondent volentiers leur théologie sur des textes sacrés et sur des textes profanes tout à la fois ». Non quindi ateismo, ma religione umanitaria fiduciosa nella bontà delle forze naturali, senza quasi sentire il peso del peccato originale.

Nella storia della pedagogia l'opera rappresenta un « metodo » educativo dell'umanesimo laicistico : l'educazione del giovane vi è intesa quale rivendicazione della libertà che sollecita l'energia dell'individuo nell'acquistare una nuova saggezza tutta terrestre, una nuova eudemonia ricca di quella serenità che dànno le *humanae litterae*. Anche nella storia dell'utopia politica il R. ha un posto ragguardevole nel delineare la « libertà naturale », il *Fay ce que vouldras* dell'abbazia di Thelème. Ma sarebbe errato insistere troppo su un presunto sempre presente allegorismo nel R. perché egli rimane soprattutto un grandissimo narratore : mai forse l'Europa moderna ne ha visto uno più ricco negli umori satirici, umoristici, comici.

BIBL.: è immensa; si citano qui solo alcune opere d'insieme: J. Plattard, *Etat présent des études rabelaisiennes*, Parigi 1927;

(da *L'art médiéval yougoslave*, in *Art et style*, 15, Parigi 1950)
RACHELE - Pianto di R. Affresco del sec. XIV nel monastero di Marko - Macedonia.

id., *F. R.*, ivi 1932; G. Lote, *La vie et l'oeuvre de F. R.*, Aix-en-Provence 1938; L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de R.*, Parigi 1947 (con vasta bibl. dove sono tra l'altro citati i vari e fondamentali studi di A. Lefranc).
Massimo Petrocchi

RABSACE (ebr. *rabh-šāqēh*, assiro *rab šāqē*, secondo l'etimologia « gran coppiere » di birra). - Nome designante un alto funzionario assiro ed ufficiale del *kiṣir šarrūti*, cioè della guardia del re, che non di rado ebbe da fare con le relazioni estere.

Un r. fa lo *speaker*, protagonista nella scena drammatica narrata in *II Reg.* 18-19, quasi identica ad *Is.* 36-37, brevemente riassunta in *Eccli.* 48, 20-24, che si svolse nell'anno III di Sennacherib (v.), cioè nel 701 a. C. Sottomesse tutte le città della costa fenicia e palestinese, combattendo specialmente contro Ascalon ed Accaron, Sennacherib cercò di umiliare il Re « arrogante e superbo » Ezechia di Giuda, che da poco aveva rafforzato lo jahwismo eliminando dal suo Regno l'idolatria. Sennacherib invase il paese e prese gran numero delle sue fortezze (cf. i rilievi di Lachis [v.]). Si venne ai patti; Ezechia doveva, fra l'altro, pagare un elevato tributo. La missione del r. era un tentativo di intimidire Ezechia, per farlo arrendere senza condizioni oppure per detronizzarlo per mezzo del suo popolo, il che avrebbe tolto di mezzo tutta l'opera della riforma jahwistica del pio Re. Il r., nella sua missione, si dimostra per il suo discorso conoscitore di lingue, ben istruito sulla situazione interna del regno di Giuda, buon oratore, e, naturalmente, pieno di tutta la superbia che un servitore del dio Aššur (v.) poteva nutrire verso il Dio di quella contrada ribelle al grande Impero. Mette in rilievo la debolezza di Ezechia, cui mancano soldati formati, specialmente cavalieri, che ha nell'Egitto « un sostegno di canna rotta ». Neppure in Jahweh Ezechia potrebbe aver fiducia, dopo aver soppresso i sacrifici sulle alture (v. BĀMĀH); e « quale divinità nell'ovest aveva potuto resistere alla mano forte di Aššur? ». Il r. riuscì a produrre in Gerusalemme una « paura da donna che partorisce ». Ma il suo vero avversario fu il profeta Isaia (v.) che, contro i suoi discorsi blasfemi, confortò Ezechia ed il popolo, annunziando una peste nel campo assiro (un « angelo » che colpì gran numero di nemici), che costrinse Sennacherib a tornare a Ninive.

BIBL.: E. Klauber, *Assyrisches Beamtentum*, Lipsia 1910, pp. 70-77; W. Manitius, *Das stehende Heer der Assyrerkönige*, in *Zeitschr. f. Assyriologie*, 24 (1910), pp. 109-209; E. Pannier, *Rabsacès*, in DB, V (1912), col. 920 sg.; autori vari, *Beamter*, in *Reallexikon der Assyriologie*, I (1932), pp. 452-59 sg., 461.
Pietro Nober

RACA. - Trascrizione in greco (ῥακά), indi in latino, di una parola aramaica (*rēqā*). Etimologicamente (cf. ebr. *rîq*; accadico *rēqu* o *rāqu*) vuol dire « vuoto ». Nell'unico testo in cui compare nella Bibbia (*Mt.* 5, 22) costituisce un epiteto ingiurioso, equivalente a « testa vuota » o simili; s. Girolamo nel suo commento (PL 26, 37) lo traduce *absque cerebro*. Esso si legge talvolta negli scritti talmudici (*Ta'ănîth*, 20b; *Bĕrākhôth*, 22a; *Giṭṭîn*, 58a).
Angelo Penna

RACCOGLIMENTO. - Esercizio ascetico proprio della vita interiore, analogo all'isolamento dello studioso che concentra la sua attenzione e il suo pensiero nella meditazione di un'unica idea. S. Teresa lo paragona al ritrarsi della tartaruga nel suo guscio.

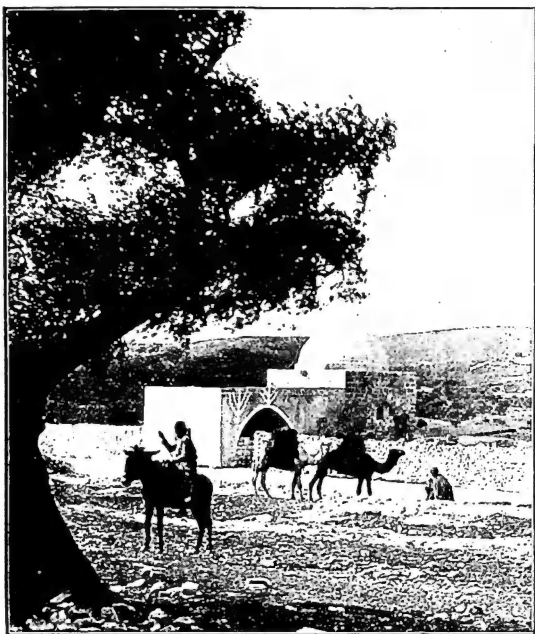
Nel r. le facoltà mentali rifuggono dagli oggetti verso i quali la natura viziata le porta con slancio smoderato. « Quando vuoi pregare, entra nella tua retrostanza, e, sbarrata la tua porta, prega il Padre tuo nascosto, ed il Padre tuo, che, nascosto, guarda, ti ripagherà » (*Mt.* 6, 6). L'assopimento dell'anima raccolta corrisponde ad un risveglio spirituale. Per effetto dell'interesse vitale che l'uomo comincia a provare per Dio stesso, l'attenzione del cuore gradualmente si distacca dal mondo esterno, da quello della fantasia, portandosi verso il « centro » sostanziale dell'essere, dove scaturisce la fonte misteriosa delle divine comunicazioni. Il r. differisce dunque dall'introversione psicologica, per cui l'uomo rivolge a se stesso un'attenzione speculativa. L'attenzione raccolta, invece, fa uscire da sé, fa « sorpassare » la propria anima, per « ricordare » ad occhi chiusi, cioè in fede, « l'altro » assoluto benignamente avvicinato (cf. s. Agostino, *Enarr. in Ps.*, 41, n. 8; *Epist.*, 120, n. 4, ecc.). Il r., fenomeno affettivo, differisce anche, a rigor di termini, dalla sospensione o riposo delle facoltà, effetto di orazione consecutivo al loro appagamento passivo, non sempre congiunto col r.

L'orazione detta di r. è quella in cui la sopraddetta calamitazione intima delle facoltà diviene, sia sul piano sensitivo, sia sul piano spirituale, l'« occupazione » (attiva o passiva) dell'anima. Il valore teologale del r. ascetico autentico è proprio quello dell'« ubbidienza della fede », che apre l'anima all'infusione della luce salutare, alla « reminiscenza » spirituale della parola di Dio (*Rom.* 1, 5; *Io.* 14, 26; s. Ignazio, *Eserc. sp.*, n. 20; s. Giovanni della Croce, *Salita M. C.*, l. II, cap. 29, n. 6). Il r. perfetto non suol ostacolare l'impiego esterno delle facoltà mentali al servizio di Dio.

BIBL.: oltre gli scritti di s. Teresa e di s. Giov. della Croce, in ognuno dei quali vi è qualche capitolo sul r., cf. l'*Imitazione di Cristo*, II, capp., 1, 5, 8; III, capp. 1, 2, 31, 38, 44; s. Francesco di Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, VI, cap. 7. Michele Ledrus

RACCOLTE D'ARTE : v. MUSEO E MUSEOLOGIA.

RACHELE (ebr. *Rāḥēl*). - Moglie del patriarca Giacobbe (v.). Per suggerimento della madre Rebecca (*Gen.* 27, 46), Giacobbe si reca in Mesopotamia per scegliersi una donna del proprio casato. Raggiunto « il paese degli Orientali » (*ibid.* 29, 1), nei pressi di Haran (*ibid.* 29, 4), Giacobbe si incontra con R., figlia di Laban (v.), fratello di Rebecca, e perciò sua cugina.

L'incontro presso il pozzo, ove la giovanetta conduceva ad abbeverare il suo gregge, è descritto idillicamente (*ibid.* 29, 10-12). Giacobbe, chiesta in sposa R., non potendo offrire un dono al futuro suocero secondo le usanze matrimoniali di allora, si dichiara disposto a servirlo per sette anni. Ma Laban, volendo sistemare dapprima la sua figlia maggiore Lia, di notte sostituisce questa a R., e Giacobbe è costretto a rimanere altri sette anni per avere anche l'amata R. (*ibid.* 29, 15-18). Mentre Giacobbe passa i suoi sette anni nella casa di Laban, Lia, posposta

(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore, Roma)

RACHELE - Il sepolcro di R. - Palestina.

a R. dal marito, si vendica deridendo l'infecondità della sorella. Dal racconto biblico traspare il concetto che la sterilità di R. sia voluta da Dio per punire l'ingiusta preferenza di Giacobbe. La giovane R. si consola alquanto, perché la sua serva Bala le partorisce due figli, Dan (v.) e Nephtali (v.), che può considerare suoi figli secondo un diritto sancito anche dal codice di Hammurabi; ricorre anche ad essenze afrodisiache (*ibid.* 30, 14-15). Alla fine Dio si muove a pietà e « apre il seno » di R., che diviene madre di Giuseppe (*ibid.* 30, 22-24).

Alla partenza di Giacobbe dalla Mesopotamia, R. non sa separarsi dalle statuette degli dèi penati (*ibid.* 31, 34-35). Nell'ingresso in Palestina, R. con suo figlio appare ancora la prediletta di Giacobbe, che le assegna il posto più sicuro nella carovana (*ibid.* 33, 2). R. muore dando alla luce il suo secondogenito Beniamin (v.) durante il tragitto fra Bethel ed Ephrata, ossia nelle vicinanze di Rama (cf. *I Sam.* 10, 2; *Ier.* 31, 15) e non a Betlemme, come ha il testo attuale in seguito ad una glossa antichissima (*Gen.* 35, 19). Questa glossa, insieme alla tradizione di un sepolcro vicino a Betlemme, ha spinto l'Evangelista ad applicare alla strage degli Innocenti il patetico versetto di Geremia (*Mt.* 2, 18). Angelo Penna

RACHIS. - Re dei Longobardi, già duca del Friuli, fautore di un'intesa con il Papato, salì al trono nel 744, in seguito ad un movimento che rovesciò Ildeprando, successore e continuatore della politica di Liutprando, ed al quale forse papa Zaccaria non era del tutto estraneo. Appena salito al trono, R. concluse una tregua ventennale con i Bizantini, ma le sue direttive e i favori che concedeva ai « Romani » – aveva sposato una romana, Tassia – erano disapprovate dai fautori di una politica nazionale. Le leggi che egli pubblicò nel 746 rivelano, insieme con la incapacità di mantenere l'ordine e la giustizia, l'imminenza di una rivolta dei grandi e di una loro intesa con i nemici del Regno.

La storiografia tradizionale afferma che R. fu indotto a riprendere la politica aggressiva di Liutprando da ragioni di politica interna e presenta come una prova di debolezza l'essersi ritirato nel 749 dall'assedio di Perugia, per l'intervento diretto di papa Zaccaria. Questo ritorno alla vecchia politica avrebbe determinato la reazione del partito nazionale, che avrebbe deposto R. per sostituirgli il fratello Astolfo (luglio 749). R., recatosi a Roma, ricevette da papa Zaccaria l'abito monastico e si ritirò a Montecassino. La politica bellicistica di Astolfo precipitò il Regno in una crisi così grave, che alla sua morte, nel 756, il partito cattolico-pacifista, che aveva mantenuto segrete intelligenze con R., lo avrebbe tolto da Montecassino e rimesso sul trono. Papa Stefano II, d'accordo con i Franchi, avrebbe preferito appoggiare il duca Desiderio che gli faceva le più ampie promesse di restituzioni territoriali, e avrebbe abbandonato R., che rientrato a Montecassino vi finì oscuramente i suoi giorni.

Studi più recenti ed acuti affermano che R. si propose di unificare la penisola proprio perché era imbevuto di romanità, presentano la sua discesa dal trono e il suo ingresso a Montecassino come il concludersi di un intimo dramma spirituale e interpretano il suo ritorno come una reggenza temporanea, richiesta dalla gravità della situazione. La iniziale arrendevolezza di Desiderio potrebbe essere stata ispirata da R. che, finito il suo compito, tornò in convento.

BIBL.: G. Romano - A. Solmi, *Le dominazioni barbariche in Italia*, Milano 1940; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1949, pp. 496-98, 574-76 e passim; P. Vaccari, *Il dramma spirituale di un re*, in *Il Chiostro*, Pavia 1950. Gina Fasoli

RACINE, Jean. - Poeta, n. a La Ferté-Milon, nel Valois, il 21 dic. 1639, m. a Parigi il 21 apr. 1699. Rampollo di piccola borghesia, orfano fin dall'infanzia, ne prende cura più che dei suoi stessi figli la nonna paterna, Maria Desmoulins, che lo fa

(fot. Enc. Catt.)

RACHIS - Il re R. Miniatura del *Codex legum Langobardorum*. Cava dei Tirreni, Biblioteca della Badia, cod. 22 (sec. XI).

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

In alto: L'ARCANGELO RAFFAELE CON TOBIOLO. Parte centrale di un trittico d'arte fiorentina (fine del sec. XV) - Firenze, chiesa di S. Maria Novella. *In basso:* L'ARCANGELO RAFFAELE E TOBIOLO. Dipinto di G. Savoldo (sec. XVI) - Roma, Galleria Borghese.

(fot. Alinari)

LA MADONNA DETTA DI FOLIGNO. Dipinto di Raffaello - Vaticano, Pinacoteca.

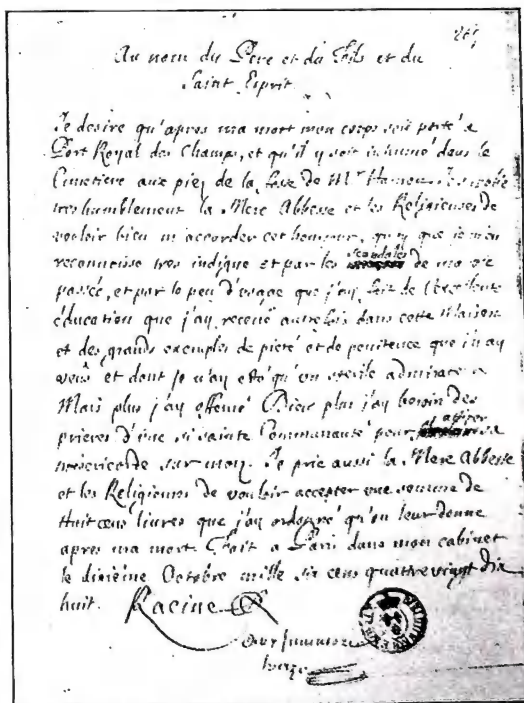
(da R. Budy, *Portraits de R.*, Friburgo 1940, contro frontespizio)
RACINE, JEAN - Ritratto.

educare a Beauvais, quando essa si ritira a Port-Royal; e a Port-Royal il giovanetto è chiamato nel 1655. Poi studia a Parigi, nel collegio d'Harcour, donde esce nel 1659, per tuffarsi nella vita mondana e tentar la fortuna letteraria. Soggiorna a Uzès, in Linguadoca, presso uno zio, vicario generale della diocesi; nel 1663, di ritorno a Parigi, si dà al teatro.

Poi le date della sua vita sono, per un tratto, quelle delle sue opere : 1664, *La Thébaïde ou Les frères ennemis*; 1665, *Alexandre le Grand* (l'una e l'altra rappresentate dalla compagnia di Molière); 1667, *Andromaque*; 1668, *Les Plaideurs* (unica sua commedia); 1669, *Britannicus*; 1670, *Bérénice*; 1672, *Bajazet*; 1673, *Mithridate*; 1674, *Iphigénie*; 1677, *Phèdre*. Una varia cronaca s'intesse a questo catalogo : amori che con freddo calcolo egli fa servire anche alla sua gloria d'autore, rivalità teatrali con il grande Corneille, cabale ed intrighi di protettori e di nemici; e una troppo acerba e irridente polemica contro il rigorismo dei suoi maestri giansenisti di Port-Royal, la *Lettre à l'auteur des Hérésies imaginaires et des deux Visionnaires* (1666), dove tuttavia è indagato il valore di moralità e di verità della tragedia. Abbandonato, dopo *Phèdre*, il teatro, sposa nello stesso anno Catherine de Romanet, e, storiografo del Re con il Boileau, si lascia distogliere da nuove cure, padre di famiglia e uomo di corte. Alla scena, scena di collegio, sottratta alla rude pubblicità, ma forse più accorta nei riecheggiamenti, e certo più preziosa, ritorna per invito di Madame de Maintenon, la moglie morganatica di Luigi XIV; e le damigelle di Saint-Cyr rappresentano *Esther* nel 1689 e, con un'esecuzione più di lettura che di recita, *Athalie* nel 1691; tragedie che trasfigurano la vicenda in una coralità lirica; e su questa via procede verso i *Cantiques spirituels* (1694). La sua condotta diventa sempre più pensosa e religiosa : si compone in serenità grande d'attesa e muore con esemplare rassegnazione e fortezza. Chiese d'essere sepolto a Port-Royal.

La sua vita procede sempre attenta alle occasioni, sempre staccata da loro : da quando interpreta idillicamente le solitudini di Port-Royal a quando, pur facendo la sua corte a Luigi XIV, non nasconde al Re, fiero antigiansenista, la sua devozione : insinua nel dramma sacro di *Esther* allusioni cortigiane al declino della favorita regale, la Montespan, e nelle lettere al figlio applica quel metodo di educazione rigorosa cui lui stesso s'era, giovane, allegramente sottratto. Consente ai diversi ambienti; ma serba, insieme, una virtù e forza di appello ultimo, una voce e preghiera che va di là dalle cerchie che l'avevano accolto e portato. Così delle sue tragedie (e per l'unica commedia si può notare l'oltranza del gioco comico, la tensione grottesca che travolge l'occasione stessa del riso) : fra i mille impicci delle regole accademiche (fra l'altre, le unità di tempo, di luogo, d'azione), delle consuetudini sceniche (che prescrivevano la successione delle entrate, la misura dei dialoghi e dei monologhi, la forma dell'elocuzione, lo stile del dramma, che chiamava da ogni parte il fatto e poi si sottraeva alla sua evidenza, il colorito ora patetico ora eloquente degli squarci), dei mille riecheggiamenti che dalla città e dalla Corte percorrevano il palco, senza rinunciare a nulla egli proprio nei limiti scopre la sua libertà stupenda. Sa sempre collocarsi al di là della finzione, al di là dello stesso incanto e abbandono cui cedono le sue creature, analista spietato e trageda pietoso.

Variatissimi i temi, pur in un novero scarso e con la riduzione costante, ma apparente, delle creature tragiche al canone della moda e della corte; e battendo e ribattendo sul dramma d'amore : la luce della poesia investe di chiarità anche la più sotterranea vicenda; e le creature più disperate e perverse, da Rossana (*Bajazet*) a Fedra, si riscattano nel loro stesso sottomettersi alla confessione : purezza di verità, prima che luce di bellezza poetica. Ogni epoca vi lesse la conferma delle predilezioni sue proprie : il Settecento italiano, dopo Metastasio, lo amò per la sua dolcezza suadente; l'Ottocento francese, dopo Baudelaire, per la sua fermezza impavida. Limpidezza elusiva pare a chi vi osserva tanta vita eroica e tetra, tanta storia dai Greci di Tebe ai Turchi del Serraglio, dall'Impero di Nerone all'Impero di Tito, dal campo d'Aulide alla reggia di Assuero, dall'Oriente di Mitridate all'Oriente di Gerusalemme e del Tempio (ma onnipresente è la corte del Re Sole); e un torbido declinar verso le zone infere dell'essere, a paragone della libera volontà degli eroi di Corneille. Ma dietro la sua guida lo spettatore, e più il lettore, e meglio di ognuno la civiltà stessa, che da una forma letteraria compitissima resta costretta alle decisioni estreme, percorre un itinerario audace verso una solitudine ultima : in un arringo d'alta eloquenza l'eroe corneliano decideva di un destino di grandezza; ma nel suo deserto l'anima raciniana decide di una sorte eterna.

BIBL.: cf. la rassegna degli anni 1940-50, con ogni cura disposta da C. Cordié, *Raciniana: studi, testi, traduzioni*, in *Letterature moderne*, nov. 1950. Fra le edd. innumerevoli, le *Oeuvres*, a cura di P. Mesnard, 8 voll., Parigi 1865-73, con una biogr. fondamentale ed i *Mémoires* del figlio di R., Luigi. Vastissima l'esplorazione della fortuna nel fascicolo della *Rev. de littérat. comparée* dedicato a *R. et l'étranger*, ott.-dic. 1939. Fra i molti incontri di poeti e di saggisti, L. Strachey, *R.*, in *Books and Characters*, Londra 1922; F. Mauriac, *La vie*

(da *Visages de l'Ile de France*, Parigi 1946, tav. dopo p. 112)
RACINE, JEAN - Testamento autografo in cui il R. esprime il desiderio d'esser sepolto nel cimitero di Port-Royal - Parigi, Biblioteca nazionale.

de J. R., Parigi 1928; P. P. Trompeo, *Col Manzoni, tra Virgilio e R.*, in *Rilegature gianseniste*, Roma-Milano 1930; J. Giraudoux, *R.*, Parigi 1930; H. Bremond, *R. et Valéry*, Parigi 1931.
Mario Apollonio

(da Congrégation des Soeurs du St Enfant Jésus, Parigi 1948, p. 39)
RACLOT, MATHILDE - Ritratto.

RAČKI, FRANJO. - Canonico e storico croato, n. a Fužine il 25 nov. 1828, m. a Zagabria il 13 febbr. 1894. Sacerdote il 15 ag. 1852, si laureava in teologia a Vienna nel 1855. Dal 1857 al 1860 è a Roma come canonico di S. Girolamo degli Illirici e lavora negli archivi romani ed in altri italiani.

Nel 1860 ritornò a Zagabria e con Strossmayer fu uno dei fondatori dell'Accademia jugoslava di Scienze ed Arti (1866), primo presidente (1867-85) ed animatore sino alla morte. Dal 1877 divenne canonico sempre in Zagabria ed acquistò giusta fama di storico croato, specialmente per il periodo dei sovrani nazionali (VII-XII sec.). Mentre in campo politico-nazionale risente del tempo in cui visse, nei riguardi religiosi apparve costantemente « uomo di mentalità assai ecclesiastica » (Jagić).

Esordì nella storia ecclesiastica, specialmente con gli studi sui ss. Cirillo e Metodio (*Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda slovjenskih apoštolov*, 2 voll., Zagabria 1857 e 1859, e *Pismo slovjensko*, ivi 1861); sulla storia croata pubblicò una serie di dissertazioni spesso assai ampie, per lo più edite dalla Accademia jugoslava. Tra queste l'opera sua principale resta *Hrvatska prije XII. vieka glede na zemljišni obseg i narod* (*Rad. Jug. Ak.*, 56 e 57), cui deve aggiungersi *Nutarnje stanje Hrvatske prije XII. stoljeća* (*Rad.* 70, 79, 91, 99, 105, 115, 116). Altri lavori nel *Popis izdanja Jugoslavenske Akademije 1867-1950* (Zagabria 1951). Fondamentale la raccolta *Documenta historiae Chroaticae periodum antiquum illustrantia* (Zagabria 1877, pubbl. come VII vol. della coll. *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*).

BIBL.: T. Smičiklas, *Život i djela dra. Franje Račkoga*, Zagabria 1895; Vl. Zagorsky, *F. R. et la renaissance scientifique et politique de la Croatie (1828-94)*, Parigi 1909; F. Šišić, *Priručnik izvora hrvatske historije (Enchiridion fontium historiae croaticae)*, I, 1, Zagabria 1914, pp. 98-100; *Korespondencija Rački-Strossmayer. Uredio F. Šišić*, I-IV, ivi 1928-31; *Proslava stogodišnjice rođenja Franje Račkoga*, ivi 1929. Ivan Vitezić

RACLOT, MATHILDE. - Religiosa delle Dame di S. Mauro e missionaria, n. a Surauville (Vosgi) nel 1814, m. a Tokio nel 1911.

Entrata a 18 anni nell'Istituto delle Maestre di Carità del S. Bambin Gesù, fondate dal p. N. Barré e chiamate « Dame di S. Mauro », si mostrò mirabile educatrice a Bagnoles, a Cette e a Bergiers, finché nel 1852 partì per la Malesia a capo di un gruppo di suore. Sbarcata a Penang, pose mano alle opere più urgenti, fondando parecchie case con annessi edifici per brefotrofi, asili, orfanotrofi, laboratori, scuole per apprendisti indigeni. Lo stesso zelo spiegò in Giappone, dove fu chiamata dal vicario apost. nel 1872 e dove fondò nel 1875 la casa di Tokio e nel 1903 quella di Shidsuoka. Si conquistò, così, fama di maestra impareggiabile e di madre di migliaia di orfani.

BIBL.: anon., *Congrégation des soeurs du St Enfant Jésus*, Parigi 1948, p. 39; A. Bellantonio, *Suor M. R.*, in *L'osserv. rom.*, 11 sett. 1952, p. 4. Celestino Testore

RACOVIA, CATECHISMO di. - Testo fondamentale dei sociniani (v. SOCINI), pubblicato in lingua polacca a Racovia (Rakau in Polonia) nel 1605, ristampato in tedesco nel 1608 e in latino nel 1609 con alcune mutazioni.

È un vero trattato di teologia antitrinitaria, diviso in otto sezioni; nella quarta, dedicata alla persona di Gesù Cristo, si afferma che egli può essere chiamato Dio, perché dopo la sua Risurrezione ebbe ogni potere nel cielo e nella terra, ma che in lui non c'è la natura divina. Il C. di R. è attualmente sostituito dal *Manual of Unitarian Belief* di Giacomo Freeman Clarke, discepolo del Channing.

BIBL.: W. A. Curtis, *A history of Creeds and Confessions of Faith in christendom and beyond*, Edimburgo 1911.
Camillo Crivelli

RADA, MARTINO de. - Missionario agostiniano, n. a Pamplona il 20 luglio 1533, m. nell'isola di Borneo nel luglio del 1578.

Nel 1557 salpò per il Messico, donde, nel 1564, passò alle Filippine. Eletto nel 1572 Superiore dei religiosi di quelle isole, si adoperò per estinguere i dissidi tra la Spagna e il Portogallo per il dominio delle Filippine, convincendo i Portoghesi che gli Spagnoli non avevano oltrepassato i confini imposti loro da Alessandro VI. In compagnia del p. Girolamo Marin, nel 1575 e 1576 intraprese due viaggi nella Cina e nel 1578 accompagnò la spedizione di Francesco de Sande a Borneo. Morì durante il viaggio.

Dei suoi scritti resta : *Relación de las cosas de reyno de Taibin* (Biblioteca naz. di Parigi, cod. 325, ff. 16-31). L'autore stesso in una lettera del 3 giugno 1576 parla di alcune sue opere perdute. Le sue lettere, in minima parte pubblicate, sono interessantissime per conoscere i costumi e le condizioni dei cinesi e degli indiani.

BIBL.: I. Lanteri, *Illustriores viri augustinenses*, II, Tolentino 1859, pp. 340-41; S. Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de s. Agustín*, VI, Madrid 1922, pp. 444-69; Streit, *Bibl.*, IV, p. 311; IX, nn. 210, 241, 247, 737. Davide Falcioni

RADAR. - Con questa denominazione si usa indicare genericamente una notevole serie di criteri, metodi e dispositivi atti a rilevare, anche nella notte e nella nebbia, per mezzo di operazioni « radio » (v. RADIOCOMUNICAZIONI) la presenza e la posizione di qualche oggetto, fisso o in movimento (scogli, navi, aeroplani, ecc.). Tale tecnica si svolse segretamente durante l'ultima guerra; la denominazione stessa di « r. » è derivata da quella della specialità « radio detection and ranging » dell'Istituto radio inglese. Il criterio fondamentale è sempre quello di lanciare da una piccola stazione emittente onde elettromagnetiche di una data frequenza e di rilevare e analizzare, nei pressi della stessa stazione, l'eventuale presenza di corrispondenti onde riflesse dall'oggetto che interessa di scoprire e localizzare.

Come tutte le grandi invenzioni anche questa del r. ebbe qualche prodromo in certi disturbi nelle radiotrasmissioni fra navi attribuiti alla riflessione delle onde elettromagnetiche sulle navi stesse. Ma poiché per realizzare nettamente dei fenomeni del tipo che oggi si dice r. occorrono onde elettromagnetiche di cortissima lunghezza d'onda, cioè microonde, è più logico dire che il r. fu concepito da Marconi quando nel 1922 scoprì le proprietà di codeste microonde, fino allora assai trascurate, e che appunto nel r. vengono ora utilizzate; o almeno quando nel 1932 lo stesso Marconi costruì il primo apparecchio r. a microonde e ne preconizzò l'impiego per la localizzazione di navi e di aeroplani. È però giusto aggiungere che tutti quei prodromi furono enormemente superati quando si riconobbe l'opportunità di associare in qualsiasi dei primi tipi di r., all'impiego delle onde elettromagnetiche, quello dell'oscillografo a raggi catodici, perché solo per mezzo di tale meraviglioso strumento si può seguire esattamente e render visive le rivelazioni proprie del r.

Gli studi costruttivi cominciarono in molti Stati verso il 1935 e tosto si realizzarono segnalatori di ostacoli da impiegare nella notte e in caso di nebbia; ma solo nel 1940-41 si ebbero, in Inghilterra e in America, apparecchi analoghi agli attuali capaci di rivelare aeroplani fino a distanza superiore a 150 km., che applicati lungo tutte le coste contribuirono decisamente alla difesa dell'Inghilterra dai bombardamenti notturni.

L'OSCILLOGRAFO A RAGGI CATODICI. – Esso nella sua forma primitiva e più semplice è costituito da un'ampolla di vetro, per un tratto cilindrica e poi conica, della complessiva lunghezza di ca. 40 cm., nella quale è fatto un vuoto assai spinto. All'estremità della parte cilindrica un filamento, portato all'incandescenza con opportuna corrente elettrica, emette elettroni; questi, attratti da un disco forato mantenuto ad alto potenziale positivo, vengono accelerati, attraversano in parte il foro del disco e proseguono in forma di fascio o pennello fino ad un cosiddetto cannone, corto tubetto metallico mantenuto ad alto potenziale negativo, il quale, flettendo il cammino degli elettroni che lo attraversano verso l'asse del fascio, ne ridurrà la sezione a un piccolo disco. Il fascio elettronico così condensato proseguirà naturalmente fino al fondo della parte conica, ove inciderà su uno schermo spalmato di qualcuna delle numerose sostanze che emettono luce quando siano investite da elettroni. Sullo schermo si osserverà allora un piccolissimo disco lucente che permarrà finché il filamento sarà mantenuto incandescente.

Se però durante il percorso del fascio elettronico si faranno agire su di esso forze deviatrici, il dischetto luminoso si sposterà sullo schermo. In particolare, se si introdurranno nella parte cilindrica dell'ampolla due coppie di placche parallele, disposte l'una verticalmente e l'altra orizzontalmente, fra le quali debba passare il fascio elettronico, si potranno imprimere a questo deviazioni orizzontali, applicando opportune differenze di potenziale alle placche verticali, e deviazioni verticali, applicando analoghe differenze di potenziale alle placche orizzontali, con i corrispondenti spostamenti del dischetto luminoso. Se poi si applicasse ad una coppia di placche una differenza di potenziale alternata, l'immagine luminosa oscillerebbe intorno al centro, e, quando le alternazioni fossero sufficientemente rapide, si osserverebbe un tratto rettilineo luminoso orizzontale o verticale a seconda della coppia di placche scelta. Infine è interessante rilevare che se si facessero funzionare i due sistemi di placche applicando loro opportune differenze alternate si potrebbero produrre sullo schermo le notissime figure di Lissajous descritte in tutti i trattati di fisica.

R. A IMPULSI. – Il più semplice e anche il primo, in ordine di tempo, vero r. realizzato è quello detto a impulso e tuttora in uso. Esso funziona nel modo seguente. Si supponga di applicare alle placche verticali dell'oscillografo descritto una differenza di potenziale periodica, detta a denti di sega, che cioè passi in maniera uniforme dal suo valore più basso a quello più alto e che poi da questo precipiti rapidissimamente al valore più basso, e così via; e ciò con una frequenza di mille periodi al secondo. Il dischetto luminoso percorrerà allora un tratto orizzontale e ritornerà istantaneamente all'origine, tracciando così un segmento luminoso che potrà assumersi diagrammaticamente come un asse del tempo corrispondente a un millesimo di secondo e quindi al tempo che un'onda elettromagnetica dovrebbe impiegare per percorrere 300 km. oppure successivamente nei due sensi 150 km. Si supponga ora che una piccola stazione capace di produrre onde elettromagnetiche di altissima frequenza lanci 300 impulsi al secondo e che questi siano brevissimi, p. es., di durata inferiore a un milionesimo di secondo, cosa che è tecnicamente attuabile. Codesti impulsi saranno ciascuno costituiti da migliaia di oscillazioni. In tal modo ogni impulso in partenza, agendo sulle placche orizzontali, imprimerà al fascio catodico, che si troverà in un certo stadio della sua oscillazione orizzontale periodica (determinata dalle placche verticali), un piccolo sbalzo in senso perpendicolare riscontrabile sullo schermo, e questo segnerà ivi *il tempo di partenza dell'impuso*. Ora se questo, o meglio il treno d'onde che lo costituisce, incontrerà un ostacolo, verrà riflesso e in parte ritornerà al luogo di partenza, ove, captato e ampliato da un apparecchio ricevente, potrà agire sulle stesse placche orizzontali e provocare un secondo sbalzo in senso verticale del fascio elettronico e quindi, sul segmento luminoso, *il segno di arrivo dell'impulso riflesso*. Così non solo sarà stata rilevata l'esistenza di un ostacolo, ma si avrà il modo di calcolarne approssimativamente la distanza D. Infatti la distanza l' fra i due segni di partenza e di ritorno dell'impulso sta alla lunghezza l dell'intero segmento luminoso, come la distanza D dell'ostacolo a quella anzidetta di 150 km. Si ha cioè: $D = l'/l \times 150$ km. Naturalmente variando la frequenza base dell'oscillografo si potranno allestire dispositivi atti a rilevare l'esistenza e a localizzare ostacoli a distanze molto maggiori o anche, entro certi limiti, minori.

R. PANORAMICI. – I precedenti r. a impulso permettono, con apposite operazioni radio, la localizzazione di oggetti situati su una superficie veduta di scorcio, p. es., sul mare o nelle sue vicinanze.

Ma interessa assai più giungere alla rivelazione di oggetti situati nello spazio. I r. che possono assolvere a codesto più difficile compito si dicono *panoramici* poiché effettivamente forniscono un panorama di una più o meno ampia porzione di spazio, visto dal punto ove si trovano essi e l'osservatore, e la possibilità di seguirne le eventuali variazioni. Quando poi si è in possesso di tali panorami non è difficile determinare immediatamente le direzioni e le distanze dei singoli oggetti con r. a impulso o dispositivi equivalenti.

I dispositivi dei r. panoramici sono troppo complessi per poter venire sommariamente descritti. Si ricorda solo che i loro oscillografi elettronici, di varie strutture, in generale operano sul fascio elettronico con azioni non più solo di tipo coulombiano, ma anche di tipo elettromagnetico e che perciò vengono sovente indicati con la qualifica di r. elettromagnetici.

BIBL.: C. Montefinale, *Il r.*, Milano 1951. Paolo Straneo

RADBERTO di CORBIE: v. PASCASIO, RADBERTO.

RADBODO, santo. - Vescovo di Utrecht, m. a Deventer il 29 nov. 917.

Da giovanetto frequentò la Scuola palatina presso lo zio Guntero, arcivescovo di Colonia, passando poi a quella di Carlo il Calvo, dopo la sfortunata vicenda dello zio e di Lotario a Fontanay (841). Per le sue doti nell'899 venne eletto dal clero e dal popolo di Utrecht a vescovo di quella città. Non era passato un anno dalla sua consacrazione episcopale e dalla sua possessione canonica, che, in seguito all'oppressione normanna esercitata contro la sua chiesa titolare, R. dovette trasferire la sua sede a Deventer, ove morì dopo aver scritte molte composizioni omiletiche (PL 132, 547-58; *Anal. Boll.*, 1 [1882], pp. 104-11), il noto elogio a s. Martino (MGH, *Script.*, XV, pp. 1239-44) e varie poesie sacre e profane (MGH, *Poëtae lat. medii aevi*, IV, pp. 160-73). Festa il 29 nov.

BIBL.: J. Mabillon, *Acta SS. Ordinis s. Bened.*, V, Venezia 1733, pp. 26-32; MGH, *Script.*, XV, pp. 569-71; *Vita s. R.*, in *Anal. Bolland.*, 6 (1887), pp. 5-15; BHL, 1025; Manitius, I, p. 603, III, pp. 83-86. Carlo Callovini

RADEGONDA, santa. - È commemorata nel *Martirologio romano* ed in alcuni codici del *Geronimiano* il 13 ag.

Figlia di Bertario re di Turingia, ancora giovinetta fu condotta in Francia come prigioniera di guerra dal re merovingio Clotario e da lui sposata. L'indole brutale del marito rese la vita coniugale molto dura finché, quando questi le uccise il fratello, ottenne la separazione e dal vescovo s. Medardo di Noyon il velo di diaconessa. Peregrinò allora per vari santuari della Gallia ed a Saix aprì una casa per poveri ed ammalati al cui servizio si dedicò con carità ed abnegazione. Fondò a Poitiers un monastero nel quale abbracciò la vita monastica secondo la Regola di s. Cesario d'Arles. Dall'imperatore Giustino II ottenne una reliquia della Croce ed allora (569) Venanzio Fortunato compose i due inni *Vexilla Regis* e *Pange lingua* (v.). M. nel 587 e ai suoi funerali fu presente anche s. Gregorio di Tours.

BIBL.: S. Gregorio di Tours, *In gloria confessorum*, 104; id., *Hist. Franc.*, IX, 11, 40; *Acta SS. Augusti*, III, Parigi 1867, pp. 46-92; Venanzio Fortunato, *Vita*, in MGH, *Script. rer. Merov.*, II, pp. 358-95; R. Aigrin, *S. R.*, Parigi 1918; *Martyr. Romanum*, p. 338; J. F. Görres, *Die siebenfache Flucht der Radegundis*, Friburgo in Br. 1942; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp 346 sg., 398 sg., 525 sg. Agostino Amore

RADER, MATTHÄUS. - Gesuita, filologo e storico, n. a Innichen (Tirolo) nel 1561, m. a Monaco il 22 dic. 1634.

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1581, insegnò per 22 anni umanità e retorica in vari collegi, approfondendo i suoi studi di greco e di latino così da meritare gli elogi e la stima dei più celebri filologi del suo tempo.

Pubblicò edizioni di testi antichi, corredandoli di commenti e talora versioni, tra cui : *Q. Valerii Martialis, Epigrammaton libri omnes* (Ingolstadt 1602); *Acta S. Oecumenici Concilii octavi* (ivi 1604); *Viridarium sanctorum ex Meneis Graecorum* (3 voll., Asburgo 1610-14); *Opera omnia s. Johannis Climaci*, con versione dal greco (Ingolstadt 1614); e diede l'*editio princeps* del *Chronicon Paschale* (Monaco 1615); *Q. Curtii Rufi, De Alessandro Magno historia* (Colonia 1617). Nel campo storico-agiografico pubblicò : *Bavaria sancta* (3 voll., Monaco 1615-1624), da cui derivarono tratti i Bollandisti; *Bavaria pia* (ivi 1628), *De vita Petri Canisii libri 3* (ivi 1614).

BIBL.: Sommervogel, VI, coll. 1371-82; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, II, 11, Friburgo in Br. 1913, pp. 417-23. Celestino Testore

RADET, ETIENNE. - Generale francese, n. il 19 dic. 1762 a Stenay (Lorena), m. il 28 sett. 1825 a Varennes. Dopo lo scoppio della Rivoluzione Francese entrò nella gendarmeria.

Di sentimenti monarchici e fervido cattolico, tentò il 23 giugno 1791 di liberare la famiglia reale arrestata a Varennes. Organizzò la gendarmeria in Piemonte, in Corsica ed a Genova. Nel regno di Napoli diede la caccia a Michele Pezza, detto Fra' Diavolo. Quale generale, comandante supremo della gendarmeria nell'ex-Stato della Chiesa, ebbe l'ordine di arrestare Pio VII. Infatti la notte dal 5 al 6 luglio 1809 R. con una schiera di armati diede la scalata al Quirinale e, giunto sul far del giorno al cospetto del Papa, gli notificò l'ordine dell'Imperatore di rinunciare al dominio temporale. Al reciso rifiuto di Pio VII, R. gli comunicò il mandato di arresto. Pio VII dovette salire su una carrozza insieme a R., che l'accompagnò fino a Firenze. Ritornato a Roma R. ebbe il titolo di barone.

Durante i Cento Giorni fu nominato ispettore generale della gendarmeria. Al ritorno di Luigi XVIII fu arrestato e condannato da un tribunale militare a 9 anni di prigionia, ma fu graziato nel dic. 1818.

BIBL.: A. Combier, *Mémoires du général R.*, Parigi 1892; L. Madelin, *La Rome de Napoléon. La domination française à Rome de 1806 à 1814*, Parigi 1906, passim: I. Rinieri, *Napoleone e Pio VII*, I, Torino 1906, passim. Silvio Furlani

RADEWIJNS, FLORENTIUS : v. FLORENTIUS RADEWIJNS.

RADIAZIONI. - Con il nome generico di r. si può indicare sia il flusso di particelle o corpuscoli sia quello di onde elettromagnetiche : si ha cioè una r. corpuscolare e una r. elettrom. Le sostanze radioattive naturali emettono r. corpuscolari α, β e onde elettrom. γ. Tutti i corpi incandescenti emettono r. elettrom.; allo stesso tipo di r. appartengono pure le onde hertziane e i raggi X.

I. CORPUSCOLI. - L'energia E dei corpuscoli dipende dalla loro massa m e dalla loro velocità v ($E = \frac{1}{2}\, m.v^2$). La velocità v dei corpuscoli non può superare la velocità c della luce; quando v è poco inferiore a c l'energia risulta rappresentata da una formula diversa da quella indicata. Le r. corpuscolari possono essere costituite da elettroni emessi da sostanze radioattive oppure accelerati da opportune differenze di potenziale : la loro energia è misurata dalla carica e moltiplicata per il potenziale acceleratore V ossia in eV (elettron volt). Gli ioni hanno una carica eguale o multipla di quella dell'elettrone (ad es., protoni e deutoni hanno carica e; le α, 2 e ecc.); r. corpuscolari costituite da α accelerate hanno quindi una energia doppia di quella degli elettroni accelerati con la stessa differenza di potenziale. Le α delle sostanze radioattive naturali hanno energie di alcuni milioni di eV; i corpuscoli che fanno parte della r. cosmica arrivano ad energie superiori ai miliardi di eV; con le moderne macchine acceleratrici (ciclotroni, betatroni, bevatroni, ecc.) si possono accelerare corpuscoli sino ad energie di milioni e miliardi di eV.

II. ONDE ELETTROMAGNETICHE. - Tutte le onde elettrom. hanno in comune la velocità di propagazione c che nel vuoto è di ca. 300.000 km/sec. Si differenziano invece per la lunghezza d'onda λ e per la frequenza ν. Essendo $\lambda\nu = c$, alle maggiori lunghezze d' onda corrispondono le minori frequenze e viceversa. Classificate in ordine crescente di λ le onde elettrom. comprendono : *a*) onde elettrom. dei raggi cosmici; *b*) r. γ emesse dalle sostanze radioattive; *c*) r. X prodotte negli speciali tubi dall'urto degli elettroni accelerati contro la materia; *d*) r. ultraviolette, visibili, infrarosse emesse da tutti i corpi incandescenti; le r. elettrom. percepibili con il senso della vista sono le più importanti e le più anticamente note in quanto utilizzate per questa primaria funzione, ma dal punto di vista fisico non si differenziano, a parte le λ e le ν, dalle altre r. elettrom.; *e*) le onde hertziane ottenute per la prima volta da Hertz ed oggi largamente usate nelle radiocomunicazioni di ogni genere.

Si usa dire « spettro » di una r. l'estensione delle λ che la compongono. Un corpo solido o liquido incandescente emette uno *spettro continuo* ossia le r. da esso emesse comprendono tutte le λ possibili. Spettro visibile è l'insieme delle r. percepibili dall'occhio umano. Esso abbraccia tutte le λ da 0,4 a 0,8 micron (1 micron = 1/1000 di mm.). Le r. visibili di diverso λ sono percepite dall'occhio con diverse sensazioni di colore. Come fra 0,4 e 0,8 micron esistono infinite λ così esistono infiniti colori; essi sono stati classificati da Newton in 7 regioni convenzionali (rosso, aranciato, giallo, verde, azzurro, indaco, violetto). Lo stesso Newton ha potuto dimostrare che la luce bianca solare è costituita di r. di tutti i colori, scomponendo la stessa luce mediante un prisma.

Le r. elettrom. costituiscono una forma di energia (energia raggiante) che si propaga con la velocità c. Quando si controlla o si misura tale energia, essa appare concentrata in tanti granuli di energia detti « quanti » o « quanta », il cui valore dipende dalle ν e precisamente $E = h.\nu$, essendo h una costante universale (costante di Planck) eguale a $6{,}6.10^{-27}$ erg. sec. L'energia dei quanti dipende quindi dalla ν della r. alla quale appartengono. Tale energia si suole misurare in eV; hanno energia dell'ordine di 1 eV i quanti di luce visibile, mentre i quanti delle r. X arrivano dai 100.000 eV ai 10 milioni di eV (ossia a 10 MeV).

Nel caso di corpi solidi o liquidi incandescenti la distribuzione spettrale dell'energia raggiante emessa dipende soprattutto dalla temperatura del corpo. Tale distribuzione spettrale è indicata in figura per le diverse temperature assolute T del corpo emittente (si può ritenere che 3000° K sia la T del filamento di una lampadina, 6000° K la T della superficie del sole, 600.000° K quella del globo incandescente di una bomba atomica). Da notare che il massimo delle tre curve cade rispettivamente nella regione infrarossa, visibile, ed X dello spettro. Più esattamente la legge di Wien stabilisce che il « λ massimo » (λm) è inversamente proporzionale alla T ossia $\lambda_m = 2900/T$ (2900 micron gradi = costante di Wien). Ad es., per il sole l'energia raggiante presenta un massimo per λ = 2900 : 6000 = 0,48 micron che corrisponde alla luce giallo-verde. L'energia totale emessa (per tutte le lunghezze d'onda) risulta proporzionale alla 4ª potenza della T (ossia a T^4). Un cm^2 della bomba atomica supposta ad una T cento volte maggiore del sole, emette un'energia 100^4 = 100 milioni di volte maggiore di 1 cm^2 di sole. I corpi gassosi incandescenti emettono uno spettro discontinuo ossia r. appartenenti ad alcune λ; ad es., i vapori di sodio emettono nello spettro visibile solo r.

gialle di λ = 0,589 micron, l'idrogeno emette 4 r. visibili di colore rosso, azzurro, indaco, violetto (con λ = 0,656; 0,486; 0,434; 0,410 micron).

III. Rivelazione delle r. – Le r. si rivelano in base agli effetti da esse prodotti. L'occhio è il rivelatore naturale delle r. elettrom. che costituiscono lo spettro visibile. In generale se un corpo assorbe una r. qualsiasi trasforma l'energia di essa in calore, ossia può rivelare la r. stessa mediante il suo riscaldamento (coppia termoelettrica). In qualche caso la r. incidente provoca una fuoriuscita di elettroni (effetto fotoelettrico) utilizzato nella cella fotoelettrica oggi largamente usata nel cinema sonoro, nella televisione ecc. Le r. elettrom. e le corpuscolari possono, infine, produrre fluorescenza, fosforescenza, ionizzazione, annerimento di emulsioni fotografiche ed altri effetti fisico-chimici. Tito Franzini

RADIĆ, Ante. - Uomo politico croato, n. a Trebarjevo Desno l'11 giugno 1868, m. a Zagabria il 10 febbr. 1919. Dopo gli studi a Zagabria e Vienna divenne professore ginnasiale.

Dal 1903 al 1909 fu segretario della *Matica Hrvatska* a Zagabria, dove nella lotta tra i « vecchi » ed i « giovani » fu un aspro avversario di questi ultimi. Nel 1904 fondò assieme al fratello Stjepan il Partito contadino popolare croato, grazie al quale riuscì per tre volte eletto deputato. Animatore della rivista *Dom* (« Focolare ») per i contadini, ne compilava egli stesso la maggior parte degli articoli sostenendovi l'ideale del focolare domestico e della lotta per i diritti sociali e politici della categoria, spina dorsale del popolo e conservatrice del patrimonio « autoctono », contro l'altro estraneo della *gospoda* (nobiltà e borghesia), influenzando così profondamente lo sviluppo della intera vita nazionale croata.

Scrisse *Život t. j. smrt hrvatskoga preporoda* (Zagabria 1899), e in collaborazione col fratello *Što je i što hoće hrvatska pučka seljačka stranka?* (ivi 1908), nonché numerosi altri saggi ed articoli di carattere politico, culturale-politico, filologico, e specialmente etnografico e folcloristico; fondamentale *Osnova za sabiranje i proučavanje gradje o narodnom životu* (2ª ed. Zagabria 1929). L'*Opera omnia* di A. R. è uscita in 19 voll. a Zagabria 1936-38.

Bibl.: R. Herceg, *Ideologija Hrvatskog seljačkog pokreta*, Zagabria 1923; J. Horvat, *Politička povijest Hrvatske* I, ivi 1936; B. Murgić, *Život, rad i misli dr. A. Radića*, ivi 1937. P. Preradović, *Die Kroaten u. ihre Bauernbewegung*, Vienna-Lipsia 1940. Ivan Vitezić

RADIĆ, Stjepan. - Uomo politico croato, fratello di Ante, n. a Trebarjevo Desno l'11 giugno 1871, m. a Zagabria l'8 ag. 1928. Ancora studente fu più volte arrestato ed infine allontanato dall'Università di Zagabria (1895) per ragioni politiche.

Studiò quindi a Praga, e poi dal 1897 al '99 a Parigi, ove si laureò in scienze politiche discutendo la tesi su *La Croatie actuelle et les Slaves du Sud* (Parigi 1899). Visitò varie volte i principali centri europei (Parigi, Londra, Vienna, Praga e Mosca), come pure innumerevoli villaggi della Croazia sempre facendo propaganda delle sue idee sociali e politiche. Con il fratello Ante fondò il Partito contadino popolare croato (1904), che ben presto divenne la più forte corrente politica. Nel 1919 inviò alla Conferenza della pace in Versailles un memoriale chiedendo anche per i Croati il diritto di autodecisione. Pur essendo credente, nei rapporti verso la Chiesa non seppe mostrarsi immune da forti tendenze laicistiche. Dapprima nella lotta contro gli Ungheresi e poi dopo il 1918 contro l'egemonia ed il centralismo serbo, R. si affermò come temibile avversario politico, sicché il 20 giugno 1928 venne ferito mortalmente nel Parlamento di Belgrado dal deputato serbo Puniša Račić. Fu anche fecondo scrittore politico sociale.

Bibl.: A. Hikec, *R.*, Zagabria 1925; M. Nehajev, *S. R.*, in *Hrvatsko Kolo*, 9 (1928), pp. 5-24; G. Solari-Bozzi, *La Jugoslavia sotto la dittatura*, Roma 1933; S. Pribitchévitch, *La dictature du roi Alexandre*, Parigi 1933; J. Horvat, *Politička povijest Hrvatske 1918-29*, Zagabria 1938; D. Mitrany, *Marx against the Peasant*, Londra 1951. Ivan Vitezić

RADICALISMO. - Usualmente il termine serve a indicare l'atteggiamento di quei movimenti ideologici e politici, i quali, riannodandosi alla concezione agnostica, individualistica e democratica, di cui si nutrì la Rivoluzione Francese, si sono proposti la riforma totale del regime esistente, applicando fino alle loro ultime conseguenze i principi da quella sostenuti e divulgati. Finché si rimane unicamente sul piano storico, è difficile estrarre dai programmi dei partiti, che si sono denominati radicali, il significato proprio della loro denominazione, tanto è vario il loro atteggiamento pratico, adattato alle condizioni sociali dei paesi, nei quali hanno svolto la loro attività. Altro è il r. inglese, altro quello francese e altro quello italiano.

Tuttavia, rifacendosi alla derivazione etimologica, si possono determinare alcuni elementi comuni, i quali, integrati con alcuni dati storici, possono fornire un concetto alquanto approssimativo. R., « da radice », nella sua accezione più generale significa un atteggiamento spirituale e pratico, del quale fanno parte, da un lato l'opposizione irriducibile a un dato ordine esistente e dall'altra il proposito di rovesciarlo per riformarlo, applicando sino alle ultime conseguenze uno schema ideale e astratto. In questo senso di opposizione al passato, alla quale sovente si associa un linguaggio eccessivo nella critica, e di tendenza estremista al rinnovamento, il r. può avere come termine qualsiasi attività umana, e perciò si è potuto parlare di un r. religioso, economico, sociale e così via.

Nondimeno l'oggetto proprio e specifico, cui il r. viene riferito, è l'ordine sociale, verso il quale esso si volge con spirito di critica implacabile, per abbatterne senza residui le istituzioni, sulle quali si è appoggiato o si appoggia, e trasformarlo fin dalle fondamenta. Il significato ricavato dall'etimologia rimane, dunque, fondamentale al r. filosofico e politico. Esso si avvicina all'estremismo e con questo sovente si confonde, sebbene ne rimanga distinto per la tendenza ad ottenere le riforme invocate mediante l'azione legale, come per la stessa ragione si distingue ancora più nettamente dalle correnti rivoluzionarie. Il r. potrebbe definire in modo più sintetico un riformismo eccessivo e intransigente.

La sua origine storica giova a mettere in luce i principi, ai quali si è ispirata la sua azione: il r. *filosofico*, che fornì poi il modello a movimenti eguali, sebbene non identici, nel continente, nacque in Inghilterra, dietro l'influsso esercitato in quel paese dalla Rivoluzione Francese e dalle correnti ideologiche che vi si riannodano. Si ritiene che il nome sia dovuto al Bentham, il quale postulava una riforma radicale delle istituzioni, per rompere l'egemonia delle classi dirigenti e immettere il popolo alla partecipazione della cosa pubblica. La teoria da lui abbozzata, che ha come fondamento l'utilitarismo, così consono alla mentalità mercantilistica inglese del tempo vittoriano, è individualistica, non conoscendo come principio della vita sociale se non l'interesse individuale, misura e criterio dell'azione del potere pubblico, il cui unico scopo consiste nel provvedere all'interesse del maggior numero. Inoltre essa è liberale e democratica, in quanto esige una più attiva partecipazione del popolo alla vita pubblica e patrocina l'introduzione del suffragio universale.

Le note distintive del r. filosofico, così denominato perché ebbe una formulazione teorica, cui si ricollegano, oltre al nome del Bentham, quelli di Giacomo Mill, di Maucaulay, Grote, Molesworth e altri, la maggior parte rielaboratori indipendenti dei principi del caposcuola, si ritrovarono in quello *politico*. Già in Inghilterra, sceso dal piano ideologico a quello sociale, esso creò un movimento politico che, oltre a conquistare parecchi delle

classi dirigenti e ad ottenere forti affermazioni nelle arringhe parlamentari, si diffuse nelle piazze, per agitare l'opinione pubblica mediante i comizi. A suo attivo sono da ascrivere parecchie importanti riforme : la soppressione dei divieti contro le coalizioni operaie nel 1824 e 1825; l'emancipazione dei cattolici nel 1829; la grande riforma elettorale nel 1832.

Il r. *continentale* si modella su quello inglese, dal quale riceve i motivi. Esso può essere considerato come l'ala estrema del liberalismo (v.), dal quale attinge le direttive ideologiche e le tendenze pratiche, sospingendole però agli estremi, nella compilazione dei suoi programmi e nella loro attuazione. Un punto comune, che merita speciale menzione, è quello della separazione della Chiesa e dello Stato, secondo il nuovo diritto introdotto dalla Rivoluzione Francese. Per il conseguimento di questo scopo, così in Francia come in Italia e negli altri paesi, il r. prese un atteggiamento anticlericale intransigente, che lo fece diventare oppressore e persecutore della Chiesa e delle sue istituzioni. I partiti politici, che presero il nome di radicali, divennero rifugio e strumento docile della massoneria, con la quale si confusero. R., democratismo assoluto, massoneria, riformismo socialista non di rado sono stati in pratica sinonimi.

Sebbene alcuni movimenti politici e regimi sociali più recenti abbiano alcuni caratteri propri del r. (ad es., disprezzo del passato e volontà riformatrice condotta fino agli ultimi limiti), non si possono, tuttavia, denominare radicali, se non secondo il significato più generale del termine. Nazismo, fascismo, comunismo non sono un r. in senso storico, poiché mancano dei presupposti individualistici, liberali, democratici e umanitari, sui quali si fondò l'ideologia e l'azione del r. classico.

Il r. al presente non sopravvive quasi (occorre però fare delle eccezioni, ad es., in Francia), se non quale atteggiamento personale eccessivo e intransigente, che accompagna i temperamenti passionali, il cui opposto è la mentalità reazionaria attaccata tenacemente al passato. Movimenti ancora più radicali lo hanno soppiantato, facendo proprie alcune delle istanze popolari, per le quali a suo tempo ebbe a battersi, e l'anticlericalismo che sempre lo distinse. La sua critica sta nel suo atteggiamento e nei suoi principi ispiratori.

Nella vita sociale non si può prescindere dalle esperienze del passato, facendo di esse *tabula rasa*, poiché il suo progresso consiste nello sviluppo ulteriore delle conquiste umane già fatte. Come la natura così la società, della quale è un effetto, non procede per salti, ma per successive acquisizioni, che ne perfezionano la struttura. Le pretese estremiste del r. urtano poi contro il libero progresso delle istituzioni sociali, al quale ripugna l'autoritarismo della legge, che è una specie di assolutismo legale; gli schemi astratti, infine, vanno costantemente saggiati con le possibilità offerte dalla vita reale, alla quale deve sempre badare ogni prudente azione politica.

I principi del r. sono derivati dall' agnosticismo razionalistico dell'illuminismo, riversatosi nella corrente liberale, e pertanto, come atteggiamento estremista di questo indirizzo ideologico e politico, vanno soggetti a tutte le riserve e le critiche ad esso mosse dalla dottrina sociale cattolica (v. LIBERALISMO).

BIBL.: R. Calamandrei, *Logica del r. italiano*, Firenze 1895; E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 voll., Parigi 1901-1904; R. Murri, *Il partito radicale e il r. italiano*, Roma 1913; N. M. Fovel, *Il partito radicale nell'ora presente*, ivi 1914; A. La Pegna, *Il r. sociale*, Milano 1919; G. Perticone, *Gruppi e partiti politici nella vita pubblica italiana*, Modena 1938, pp. 212-20; G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1945, pp. 97-113. Cf. inoltre S. Maccoby, *English radicalism (1853-86)*, Londra 1938 e M. R. Adams, *Studies in the literary backgrounds of English radicalism*, Lancaster 1947.

Antonio Messineo

RADICATI, ALBERTO. - Conte di Passerano e Cocconato, n. a Torino nel 1698, m. all'Aia il 24 ott. 1734. Fu consigliere per diversi anni di Vittorio Amedeo II per tutte le questioni riguardanti la politica ecclesiastica, che informò alle concezioni di un rigido giurisdizionalismo. Tale atteggiamento, allorché si giunse ad un accordo fra il governo pontificio e quello di Torino, lo costrinse ad allontanarsi dalla patria per rifugiarsi dapprima a Londra e, successivamente, in Olanda, ove trascorse gli ultimi anni della sua vita.

Nelle sue opere, specialmente nel *Recueil des pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes* (Rotterdam 1736), ripropone l'ideale dell'antica Chiesa cristiana, come l'unico atto ad ispirare una vera riforma delle istituzioni ecclesiastiche, ed elabora una concezione democratica, intesa come l'esigenza dell'assoluta eguaglianza di tutti gli uomini (abolizione della famiglia, comunione dei beni, ecc.). Fra le altre opere del R. si ricordano : *History of abdication of Victor Amédée II* (Londra 1732); *A philosophical dissertation upon death* (ivi 1732); *Twelve discourses concerning religion and government inscribed to all lovers of truth and liberty* (ivi 1734).

BIBL.: P. Gobetti, *Risorgimento senza eroi*, Torino 1926; A. Alberti, *A. R. di Passerano*, ivi 1931. Mario d'Addio

RADICIOTTI, GIUSEPPE. - Musicologo, n. a Jesi il 25 genn. 1859, m. a Tivoli il 4 apr. 1931. Studiò all'Università di Roma, dove fu poi professore nelle scuole secondarie; nel 1895 passò nel Liceo di Tivoli.

Ricercatore sagace, e critico di storia della musica, in particolare per ciò che riguarda le Marche, pubblicò numerosi ed importanti studi sulla musica ed i musicisti di quella regione, primi fra tutti G. Rossini e G. B. Pergolesi, a cui dedicò le sue opere migliori. Oltre varie monografie sulla storia del teatro, emergono : *L'arte musicale in Tivoli nei secc. XVI-XVII e XVIII* (Tivoli 1907); *I musicisti marchigiani dal sec. XVI al XIX* (Roma 1909); *G. B. Pergolesi*, ivi 1910; 2ª ed. Milano 1935); *Rossini* (Genova 1914; 2ª ed. Roma 1927); *La Cappella musicale del Duomo di Pesaro* (Torino 1914); *G. Rossini. Vita documentata, opere ed influenza sull'arte*, biografia monumentale in 3 voll. (Tivoli 1927-29).

BIBL.: L. Parigi, *R. G.*, in *La critica musicale*, 1 (1918), p. 76 sgg.; V. Scotti, *R.*, in *Boll. bibliogr. musicale*, 6 (1931), p. 127 sgg. Luisa Cervelli

RADIESTESIA. - Denominazione di un gruppo particolare di fenomeni di chiaroveggenza (v.) diretta in cui la conoscenza dell'evento o dell'ente ricercato avviene per il rapporto che si stabilisce direttamente tra questo e il soggetto percipiente e con l'uso di particolari strumenti rivelatori: la *bacchetta* o *forcina* e il *pendolo*.

La denominazione, usata nella presunzione che i fenomeni siano da attribuirsi a ipotetiche radiazioni o movimenti ondulatori emessi indistintamente da ogni corpo, potrebbe anche addirsi a ogni fenomeno di chiaroveggenza; in pratica, però, il termine viene usato limitatamente per indicare la suddetta forma di rivelazione di fatti o cose con la bacchetta (rabdomanzia : ῥάβδος = verga, μαντεία = divinazione) o col pendolo.

L'oggetto della ricerca dell'attività rabdomantica o pendolare (l'uso del pendolo per le ricerche radiestetiche va sostituendosi a quello della bacchetta, per la maggiore comodità di uso, varietà ed esattezza d'indicazioni), è assai vario ed è rappresentato da qualsiasi entità occulta a qualunque regno di natura appartenga, non esclusa qualità o quantità o ubicazione, anche nei riguardi dell'uomo, per il quale viene applicata anche come teste di diagnosi di sede e di natura, mezzo per la determinazione dei rimedi più adatti, per indagare perfino le interne condizioni psichiche e circostanze biologiche e sociali (sentimenti, rapporti di consanguineità, responsabilità, ecc.).

Soggetto della r., può essere più o meno ogni uomo; si ammette da vari autori che anche viventi di grado inferiore, animali o vegetali, siano capaci di regolare il loro comportamento in rapporto alle facoltà radiestetiche di cui sarebbero dotati.

Per uno studio particolareggiato del metodo della ricerca radiestesica si rimanda alle opere specializzate, da studiare con spirito critico essendo largamente piene di precetti empirici, regole e conclusioni non motivate con

severo metodo scientifico, fatti non documentati sufficientemente o di ambigua interpretazione. Gli strumenti comunemente usati sono la bacchetta o verga; ramoscello di nocciolo, olmo, canna d'India (esclusi i legni resinosi o di olivo), stecche di balena, rettilinei o piegati a V o Y, ottenuti con due elementi uniti insieme da un legaccio vegetale; o il pendolo, piccola massa del peso dai 30 ai 70 grammi, di materia varia (legno, osso, sostanze plastiche, metallo, eventualmente anche l'orologio, ecc.) sospesa a una catenella o filo (seta, lino, canapa) della lunghezza di 30-80 centimetri, secondo la particolare sensibilità dello sperimentatore e l'oggetto della ricerca. I movimenti di tali strumenti: innalzarsi o abbassarsi della punta della bacchetta nelle mani dell'operatore; oscillazioni pendolari o circolari, destrorse o sinistrorse, o ellittiche del pendolo, sarebbero indicative della presenza, la profondità, la natura, le particolari caratteristiche dell'oggetto della ricerca, secondo un codice interpretativo, spesso privo di una razionale giustificazione, empiricamente stabilito e spesso assai vario, nelle risposte più circostanziate, dall'uno all'altro sperimentatore. Le stesse molteplici modalità e previdenze dettate, indispensabili per la buona riuscita degli esperimenti, più che regole scientifiche razionalmente motivate, appaiono precetti empirici e personali.

Circa l'interpretazione dei fenomeni, uno degli esponenti della r., l'abate Mermet (v. bibl.), pone come postulati fondamentali che: *a*) tutti i corpi, senza eccezione, emettono costantemente onde o radiazioni; *b*) il corpo umano, entrando in questi campi d'influenza, è sede di reazioni nervose, specie di correnti che s'incanalano per la mano destra; *c*) se si tiene in mano un oggetto adatto, verga o pendolo, il flusso invisibile si manifesta per mezzo dei movimenti ch'esso imprime a tale ago indicatore. Tali postulati, per i cultori di r., vogliono avere anche il significato di ipotesi esplicative dei fenomeni. La causa immediata del muoversi degli strumenti rivelatori durante le ricerche sarebbe rappresentata dalle contrazioni involontarie muscolari del soggetto operante, provocate dallo scaricarsi delle presunte radiazioni sul suo sistema nervoso e non già da spostamenti automatici della bacchetta o del pendolo per una diretta sollecitazione delle forze emananti dall'oggetto della ricerca.

Non è possibile dare un assoluto giudizio sul valore della r. in rapporto alla soggettività dei metodi e alla discutibile certezza dei risultati ottenuti. Prassi ai margini dell'occulto e del magico, praticata spesso da persone prive di salda preparazione dottrinale e incapaci di una severa critica obbiettiva, viene spesso inquinata da ignoranza, fanatismo, leggerezza, falsificazione. Un tale giudizio vale particolarmente per le forme più straordinarie e impressionanti di applicazioni della r., quali la ricerca di persone o di loro qualità dall'indagine radiestesica della scrittura o della fotografia, di persone o di cose in rapporto al responso pendolare su carte topografiche, ecc.; attività in cui, a spiegazione dei risultati, non può neppure invocarsi la presunta azione radiante diretta dell'oggetto sul soggetto operante. In tali casi, se i fatti sono realmente documentabili, parrebbe più probabile ammettere l'intervento di fattori di ordine preternaturale, particolarmente dove si tratti della rivelazione di eventi futuri liberi (v. METAPSICHICA). Un contegno più affermativo sembra potersi assumere nei riguardi dei fatti minori e più usuali, quali le ricerche idriche o minerarie del sottosuolo.

Del resto bisogna convenire che esiste tutta una serie di casi pratici in cui può documentarsi la realtà dei fatti asseriti, e abili sperimentatori, di cui non può assolutamente negarsi la perfetta buona fede e correttezza scientifica, riescono realmente nell'assunto pratico delle loro ricerche, sia che si tratti di profonde vene di acqua o di giacimenti minerali o del ritrovamento di cose o persone o anche della diagnosi di condizioni morbose dell'organismo umano. Trattandosi, però, di particolari qualità extrasensoriali non ordinarie a tutti gli uomini (*extra sensory perception* o *effetto ESP*, secondo la denominazione adottata dalla Duke University di Durham nella Carolina del Nord per il potere conoscitivo cui sono legati in genere i fenomeni di chiaroveggenza), anche se presenti in tutti in embrione e capaci di esser sviluppate con l'esercizio, si comprende come la verifica e la dimostrazione dei fatti non possa assumere il piano di svolgimento delle comuni esperienze scientifiche e lasci largo adito a dubbi e interpretazioni contraddittorie.

La storia della r. si perde nei tempi più antichi, confondendosi con i riti magici orientali e con le pratiche divinatorie dell'antichità pagana. Uno studio ordinato e con serietà d'intenti sulla rabdomanzia probabilmente non può spingersi anteriormente al sec. XVI, con l'opera dell'abate L. di Vallemont: *La physique occulte ou traité de la baguette divinatoire*, Parigi 1693. Nel 1913 il pendolo riapparve ufficialmente sulla scena della r. per opera del Mermet al Congresso radiestesico di Parigi. Attualmente, particolarmente in Germania, Francia, Svizzera, esistono migliaia di radiestesisti riuniti in associazioni nazionali e che si raccolgono in periodici congressi.

La disciplina cattolica non condanna né proibisce la pratica della r. salvo che essa, per la particolare forma con cui venga praticata o i determinati fini cui voglia tendere (p. es., la divinazione del futuro o il raggiungimento di risultati umanamente impossibili), scantoni nella superstizione (v.). Per motivi di decenza o di prestigio o per evitare occasione di scandali, la Chiesa proibisce ai chierici e ai religiosi la pratica di quelle forme di r. che abbiano per oggetto circostanze e qualità di persone umane (diagnosi e cura delle malattie, indagini su doti intellettuali e morali, durata della vita, circostanze e tempo della morte, ecc.: decreto del S. Uffizio, 1° maggio 1942, AAS, 34 [1942], p. 148, e i commenti di A. Willwoll e J. Creusen, in *Periodica de re morali canonica et liturgica*, 31 [1942], p. 280 e sgg.).

BIBL.: C. Klinckowstroem, *Bibliogr. der Wünschelrute*, Monaco 1911; H. Mager, *Les moyens de découvrir les eaux souterraines et de les capter*, Parigi 1912; F. Behme, *Die Wünschelrute*, Hannover 1914-16; M. Bendikt, *Leitfaden der Rutenlehre*, Berlino-Vienna 1916; id., *Ruten- und Pendel-Lehre*, ivi 1917; P. Landesque, *Hydrologie et hydroscopie*, Parigi 1920; H. Mager, *Les baguettes des sourciers et les forces de la nature*, ivi 1920; Th. Barret-Besterman, *The divining rod*, Londra 1926; E. Bosset, *Essai de théorie du pendule*, Parigi 1927; D. Castelli, *La r.*, Firenze 1929; C. Klinckowstroem - R. Maltzann, *Handb. der Wünschelrute*, Berlino 1931; *I Congres. ital. di rabd.*, *Atti*, Verona 1931; *I Congres. georabdico di studi ed esperim.*, *Atti*, Rimini 1932; *II Congresso internaz. di rabd. e geofisica*, *Atti*, Verona 1932-33; L. Ghia, *Ipotesi sulla rabd. e sulle bacchette selezionatrici colorate*, Parma 1932; H. Mager, *Les nouvelles méthodes de prospection*, Parigi 1932; J. Mermet, *Comment j'opère pour découvrir sources, métaux, corps cachés et maladies de près ou à distance*, St. Prex 1932; M. La Stella, *R.*, Milano 1933; G. Calligaris, *Telepatia e radio. Onde cerebrali*, ivi 1934; J. Chantereine-G. Savoire, *Ondes et radiations humaines*, Strasburgo 1934; H. Mager, *Une nouv. science: la radiophysique*, Parigi 1934; C. Voillaume, *Essai sur les rayonnements de l'homme et des êtres vivants*, ivi 1934; H. Mellin, *La radiesthésie domestique et agricole*, Niort 1936; L. Chaumery - A. Belisal, *Traité expérimental de physique radiestésique*, Parigi 1939; V. Peretti, *La r. e le sue rivelazioni attraverso i colori e i fiori*, Brescia 1942; S. Rosario, *In difesa del pendolo*, Viterbo 1945; M. Grazzi, *R.*, Brescia 1946; R. Stiattesi, *Ricerche nel sottosuolo. Manuale di r. e geofisica*, ivi 1947; D. Castelli, *L'uomo, la bacchetta, il pendolo*, ivi 1948; A. Grandori, *Prodigi del pendolo*, 2ª ed., Milano 1948; P. Zampa, *Le meraviglie d'una scienza nuova*, Brescia 1949.

Giuseppe De Ninno

RADINI TEDESCHI, CARLO. - Organizzatore cattolico, n. a Piacenza nel 1829, m. ivi il 23 marzo 1908. Di nobile famiglia, conservò e trasmise alla numerosa figliolanza le più belle tradizioni; fu padre di Giacomo (v.).

Tenne con onore a Piacenza uffici pubblici e si acquistò molte benemerenze nell'Azione Cattolica, segnalandosi in modo speciale nella difesa legale delle Opere Pie; presiedette infatti per parecchi anni la Sezione dell'Opera dei Congressi cattolici, dedicata appunto a patrocinare le fondazioni e i legati di beneficenza e di culto, sia in sede giudiziaria, come in contenzioso amministrativo, e ciò in particolare dopo la promulgazione della settaria legge Crispi del luglio 1890. Nelle principali diocesi si costituiscono collegi per consulenza e assistenza legale di Curie vescovili, fabbricerie e confraternite, onde

opporsi ai concentramenti arbitrari di fondazioni conservate, o ad indebite ingerenze di agenti fiscali per sopprimerne altre. Questi collegi locali facevano capo alla Sezione dell'Opera dei Congressi, e non poche cause furono vinte davanti ai tribunali e alle Corti, o con ricorsi al Consiglio di Stato. Il R. T. tenne questa presidenza finché durò l'Opera dei Congressi (1904), con grande vantaggio delle pie istituzioni; in materia allora fra le più crucianti nei rapporti tra la S. Sede e lo Stato italiano.

(da A. Grossi Gondi, R. T. G., Roma 1915, antiporta)
RADINI TEDESCHI, GIACOMO - Ritratto.

BIBL.: F. Olgiati, *La storia della Azione Cattolica Italiana*, 2ª ed., Milano 1922, passim. Agostino Vian

RADINI TEDESCHI, GIACOMO. - Vescovo, n. a Piacenza il 12 luglio 1857 da Carlo e da Luisa Fantini, m. a Bergamo il 22 ag. 1914.

Laureatosi a Roma, in teologia ed in diritto canonico, nell'Università Gregoriana, fu chiamato da Leone XIII nella Segreteria di Stato nel 1890, vi rimase fino al '96 quale minutante dei brevi e due volte fu inviato quale ablegato a Vienna e a Parigi. Nominato canonico del Capitolo Vaticano, svolse a Roma multiforme attività nel ministero sacerdotale e nella predicazione, nell'Azione Cattolica, nei pellegrinaggi a Lourdes e a Gerusalemme (v. PELLEGRINAGGIO, III. *Opere moderne dei p.*), manifestazioni nazionali ed estere per il giubileo del 1900 ed in quello dell'Immacolata nel 1904. Eco di queste sue attività sono ancora i seguenti opuscoli: *Il problema scolastico odierno* (Roma 1913); *Jerusalem* (ivi 1904); *Lourdes: reminiscenze* (Rocca S. Casciano 1891); *Chiesa e Stato in ordine ai concordati* (Milano 1887).

Nel genn. 1905 fu nominato vescovo di Bergamo, dove fece obbligo a tutti i parroci di accogliere l'azione dei laici secondo le nuove pontificie. Nell'indirizzo economico appoggiò pienamente gli studi del Toniolo e l'opera del Medolago e nella politica seguì le tendenze conciliatrici propugnando la concordia degli animi. Attuò ottime riforme ecclesiastiche, cominciando dal governo del Seminario. Anche nella cultura e nelle norme del clero in cura d'anime attuò sagge innovazioni, promosse l'incremento della liturgia, la riforma della musica sacra, la propaganda missionaria. Nel 1910 radunò il Sinodo diocesano, che non si teneva a Bergamo dal 1724 e da cui uscirono costituzioni assai elogiate.

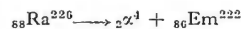
BIBL.: C. Salotti, *In memoria di R. T.*, Roma 1914; A. Grossi Gondi, *Mons. G. M. R. T., vescovo di Bergamo*, ivi 1914; A. Roncalli, *In memoria di mons. G. M. R. T.*, Bergamo 1916; F. Olgiati, *La storia dell'Azione Cattolica Italiana*, 2ª ed., Milano 1922, passim; E. Vercesi, *Il movimento cattolico in Italia*, Firenze 1923, passim; F. Vistalli, *Mons. conte G. R. T., vescovo di Bergamo*, Milano 1935. Agostino Vian

RADIOATTIVITÀ. - Gli atomi, secondo il suggestivo modello proposto da Rutherford, sono costituiti da un nucleo e da elettroni (e.) satelliti. E i nuclei risultano a loro volta formati da protoni (p.) e neutroni (n.), particelle quasi equivalenti dal punto di vista della massa, ma con una carica elementare positiva le prime ed elettricamente neutre le altre.

Il contenuto di p. e di n. caratterizza un nucleo. Il numero Z dei p. si chiama numero atomico del nucleo (o dell'atomo al quale il nucleo appartiene). Il numero totale M dei nucleoni (p + n) si definisce numero di massa del nucleo. I n. saranno quindi M-Z. Tra i nuclei esistenti in natura se ne conoscono 230 stabili ed una quarantina instabili o radioattivi. Si dicono radioattive quelle sostanze che sono capaci di emettere spontaneamente radiazioni (corpuscoli o onde elettromagnetiche) rivelate da alcuni loro effetti, come l'annerimento di emulsioni fotografiche, la fluorescenza di alcune sostanze, la ionizzazione dell'aria e dei gas.

La scoperta dei fenomeni radioattivi da parte di H. Becquerel nel 1896 ricorda la scoperta dei raggi X da parte di Roentgen. Anche qui è per caso che Becquerel trova che sali di uranio (U) lasciati su una scatola chiusa di lastre fotografiche arrivano ad impressionarle anche attraverso il cartone della scatola. Più tardi Pierre e Marie Curie, per rivelare la r. di una sostanza e misurarne l'intensità, usano un elettroscopio e deducono l'intensità radioattiva della sostanza dalla rapidità con la quale scarica l'elettroscopio. I Curie riescono così a precisare che gli effetti sono proporzionali alla quantità di U presente e successivamente riescono ad isolare dalla pechblenda due nuovi elementi molto più radioattivi che furono chiamati l'uno polonio (Po), in onore del paese di origine di Marie Curie, e l'altro radio (Ra) come a dire l'elemento più tipicamente radioattivo. Il Ra è un milione di volte più radioattivo dell'U, ossia un mg di Ra scarica l'elettroscopio nello stesso tempo di 1 kg di U.

L'iniziativa degli studi sulla r. passa successivamente alla scuola di Cambridge diretta da Rutherford, il quale poté stabilire che le sostanze radioattive emettono tre tipi di radiazioni, una delle quali, come la luce e i raggi X, non subisce alcuna deviazione da parte di campi elettrici o magnetici: essa fu chiamata radiazione γ e risultò costituita da fotoni di grande energia, ossia da onde elettromagnetiche di lunghezza d'onda eguale a quella dei raggi X. Le altre due radiazioni furono dette α e β. Il senso e il valore della deviazione dei raggi α in campo elettrico e in campo magnetico provò ch'essi sono corpuscoli con carica positiva eguale al doppio di quella degli e., e con una massa di 4 m. u. (l'unità di massa m. u. rappresenta 1/16 della massa dell'atomo di O). Le α risultano quindi particelle con $Z=2$ e $M=4$ e si identificano quindi con nuclei di elio $_2He^4$. Le radiazioni β sono pure corpuscoli e si identificano con l'e. come carica (che è una carica elementare negativa) e come massa (1/1840 di m. u.) che è in molti casi trascurabile. Poiché queste radiazioni α e β sono di origine nucleare è facile intendere le seguenti leggi dovute a Soddy e Fajans sulle disintegrazioni radioattive: 1) per l'emissione di una α un nucleo si trasforma nel nucleo di un altro elemento di numero atomico Z diminuito di 2 e di numero di massa M diminuito di 4; 2) per l'emissione di una particella β un nucleo si trasforma in quello di un altro elemento avente Z aumentato di 1 ed M invariato. La prima di queste leggi è senz'altro evidente dato che una $_2\alpha^4$ equivale a $2p+2n$; ad esempio per il $_{88}Ra^{226}$ si ha:

$$_{88}Ra^{226} \longrightarrow {}_2\alpha^4 + {}_{86}Em^{222}$$

Per l'origine nucleare dei β bisogna ammettere che nel nucleo un n. si scinda in p. ed e.; il p. resta nel nucleo, al posto del n., mentre l'e. viene espulso. La variazione di massa del nucleo è trascurabile (M, somma dei p. e n. resta invariato), ma la sua carica positiva aumenta di una unità elementare.

Sono radioattivi i nuclei dei tre seguenti isotopi del potassio ($Z=19$), samario ($Z=62$), lutezio ($Z=71$); $_{19}K^{40}$, $_{62}Sm^{148}$, $_{17}Lu^{176}$; K, Sm, Lu sono tre elementi ciascuno con due o più isotopi stabili; gli altri nuclei radioattivi (una quarantina) appartengono tutti agli elementi più pesanti e precisamente al tallio (81), piombo (82), bismuto (83), che hanno pure isotopi stabili, e al polonio (84), emanazione (86), radio (88), attinio (89), torio (90), protoattinio (91), uranio (92) che hanno solo isotopi radioattivi. Questi nuclei radioattivi si possono raggruppare in tre «famiglie» radioattive le quali hanno come capostipiti i tre nuclei U^{235}, U^{233}, Th^{232} dai quali gli altri si ottengono per successive disintegrazioni β e α. Elenchiamo una di

queste famiglie, quella dell'$_{92}U^{238}$ (in parentesi il tipo di r. con la quale si passa dall'uno all'altro nucleo):

$U^{238}(\alpha)$ $Th^{234}(\beta)$ $Pa^{234}(\beta)$ $U^{234}(\alpha)$ $Th^{230}(\alpha)$ Ra^{22} (α) $Em^{222}(\alpha)$ $Po^{218}(\alpha)$ $Pb^{214}(\beta)$ $Bi^{214}(\beta)$ $Po^{214}(\alpha)$ $Pb^{210}(\beta)$ $Bi^{210}(\beta)$ $Po^{210}(\beta)$ Pb^{206}.

Le tre famiglie hanno come ultimo discendente un isotopo stabile del Pb che per l'U^{235} è rispettivamente Pb^{207} e Pb^{208}.

Si può osservare che i nuclei di una stessa famiglia devono avere numeri di massa che differiscono per un multiplo di 4 in quanto le variazioni di M avvengono solo in conseguenza dell'emissione di una α^4. Oltre le sopraddette tre famiglie radioattive, ne potrebbe esistere quindi una quarta, discendente da un capostipite con $M = 233$ oppure 237 che però non si trova in natura. I nuclei radioattivi di essa sono stati fabbricati artificialmente da Seaborg al laboratorio di Berkeley in California.

Ogni nucleo radioattivo è caratterizzato da una *costante radioattiva*; essa è la frazione di nuclei che si disintegrano nell'unità di tempo (1 sec); ad es., la costante radioattiva del Ra^{226} è di $1{,}38.10^{-11}$/sec. Questa piccola frazione ha un significato solo se riferita ad un grandissimo numero di nuclei per i quali il concetto di probabilità di un evento si avvicina alla sicurezza di una legge matematica.

Si può portare questa analogia: se la vita media degli uomini è di 50 anni, la probabilità media di morte di un uomo in un anno è di 1/50. Non si può però asserire né che un dato individuo morirà proprio allo scadere dei 50 anni, né che su 50 uomini presenti al 1° genn. uno e solamente uno sarà morto entro il successivo 31 dic.; ma estendendo le osservazioni a 50.000 uomini la previsione di 1000 morti in un anno potrà essere fatta con un errore probabile del solo 3%; e su 50 milioni di uomini la previsione di 1 milione di morti annui ha un errore probabile ridotto al 0,1%.

Ricordando che il numero di Avogadro (numero di atomi contenuti in M gr di sostanza) è 6.10^{23}, si ottiene che 1 gr di Ra^{226} contiene 6.10^{23}: $226 = 2{,}66.10^{21}$ nuclei; le disintegrazioni per secondo (dps) sono $2{,}66.10^{21}.1{,}38.10^{-11} = 37$ miliardi con un errore probabile del solo 0,0005%. L'unità di r. detta « curie » è definita appunto come la r. di una sostanza nella quale avvengono 37.10^9 dps. La vita media (ingl. « means life ») di una sostanza radioattiva, come nel caso della mortalità umana, è l'inverso della probabilità di disintegrazione per unità di tempo, ossia l'inverso della costante radioattiva; il periodo T (ingl. « half life ») rappresenta invece il tempo necessario per la disintegrazione di una metà di una data sostanza radioattiva; si può dimostrare che T è circa eguale ai 69/100 della vita media. Diamo alcuni dati caratteristici di alcune sostanze radioattive (a. = anni; d. = giorni):

Elemento	Z	M	T	peso di 1 curie
U	92	238	4.10^9a.	Kg 2500
U	92	235	$0{,}7.10^9$a.	Kg 440
Th	90	232	13.10^9a.	Kg 8000
Ra	88	226	1600a.	gr 1
Em	86	222	3, 8 d.	mg 0,00065
Po	84	214	0,0001 sec	mg 0,000
Po	84	211	0,005 sec	mg 0,000
Sm	62	152	140.10^9 a.	Kg 90.000
K	10	40	$0{,}45.10^9$a.	Kg 250

Si possono ottenere sostanze radioattive artificiali bombardando i nuclei naturali (radioattivi o no) con corpuscoli o fotoni di sufficiente energia. Sono stati soprattutto usati, in ordine di tempo, prima le α delle sostanze radioattive naturali (Rutherford), poi p., d., α accelerati da speciali macchine (acceleratori lineari, ciclotroni ecc.) e infine i n. dei quali si possono oggi ottenere fasci intensissimi mediante le pile atomiche. Con il bombardamento dei nuclei con neutroni si sono ottenuti centinaia di nuovi nuclei radioattivi i quali presentano rarissimamente r. α, spesso r. β, e inoltre altre forme di r. che costituiscono nell'emissione di p., d., n., elettroni positivi.

Per lo studio della r. si usano ancora largamente le emulsioni fotografiche con una tecnica speciale sviluppata soprattutto da Powell. Gli effetti di ionizzazione dei gas sono sfruttati in strumenti rivelatori, molto più sensibili degli elettroscopi, detti contatori di Geiger e Müller, camere a nebbia o di Wilson, camere di ionizzazione. Questi strumenti permettono di registrare il passaggio anche di una sola radiazione elementare e di misurare l'energia da essa posseduta.

Per la bibl. cf. NUCLEO ATOMICO. Tito Franzini

RADIOCOMUNICAZIONI. - I. PRODROMI. - La base scientifica di questo mezzo di trasmissioni varie si trova, come è noto, nella previsione di Maxwell della possibilità di produrre onde elettromagnetiche che si propagano con la velocità della luce (v. ELETTROLOGIA; MAXWELL, JAMES CLARK) e nella loro realizzazione sperimentale ad opera di H. Hertz. Ma la tecnica per il passaggio dalla teoria alle esigenze pratiche lasciava prevedere tali difficoltà che nessuno osò avventurarsi prima che alcune esperienze conclusive del ventunenne G. Marconi avessero decisamente dimostrato che quelle difficoltà erano, almeno in larga misura, superabili. Infatti, dopo i risultati di Hertz, in tutti i laboratori fisici del mondo si erano realizzati piccoli dispositivi per produrre onde elettromagnetiche e osservarne il propagarsi, limitato in generale allo spazio di un'aula scolastica o di un corridoio; ma nessuno era stato tanto fantasioso da pensare di poter fondare su quel debole fenomeno criteri sistematici di telegrafia a distanza. Anzi, anche durante le prime esperienze di Marconi, illustri intenditori di onde elettromagnetiche si pronunciarono senza riserve contro quella possibilità quando venne loro prospettata.

Le maggiori difficoltà che in generale si opponevano all'idea del passaggio dalle delicate esperienze di laboratorio alle applicazioni pratiche consistevano: 1) nel fatto che la densità dell'energia della radiazione che si propaga per onde sferiche, aventi al centro il dispositivo emittente, si attenuano molto rapidamente, cioè proporzionalmente al quadrato della distanza; 2) nel fatto che le onde tendono a propagarsi rettilineamente e quindi non possono seguire la curvatura della terra.

Ma già nelle esperienze del 1895, con la geniale inserzione del dispositivo elettrico oscillante fra un'antenna, costituita di un lungo conduttore rettilineo verticale, da una parte, e la terra dall'altra, e l'analoga inserzione nel dispositivo ricevente, Marconi aveva ridotte al minimo quelle difficoltà. Le onde, ormai non più sferiche ma prevalentemente cilindriche intorno all'antenna, attenuavano la loro densità di energia solo più proporzionalmente alla distanza; inoltre esse si propagavano rimanendo, in un certo senso, con la loro base agganciate alle superfici terrestri; quindi ne seguivano la curvatura e le anfrattuosità. Fu così che Marconi poté dimostrare che con quella disposizione si potevano ricevere segnali anche dietro una collina e a distanze di qualche chilometro. La radiotelegrafia era quindi possibile.

II. L'EPOCA DELLE GRANDI LUNGHEZZE D'ONDA. - Nelle esperienze ricordate, l'adozione dell'antenna e del collegamento con la terra nei sistemi trasmittenti e riceventi, aumentandone la capacità, avevano automaticamente portato le lunghezze d'onda dai consueti valori dell'ordine del metro a valori dell'ordine dei cento metri. I progressi in questo senso condussero alla fine del 1901 alla nota prima trasmissione della lettera *s* dell'alfabeto telegrafico Morse (tre punti) dalla stazione di Poldu (Inghilterra) a S. Giovanni di Terranova. Essa dimostrò in modo indubbio che, con onde di conveniente lunghezza, la curvatura della terra non costituiva un insormontabile ostacolo alle trasmissioni.

Da allora si attese ovunque, oltre che al perfezionamento delle singole parti dei sistemi emittenti e riceventi, alle costruzioni di impianti con lunghezze di onda sem-

pre maggiori (fino a 20.000 km.) e con antenne sempre più alte (fino a più di 300 metri) alle quali dovevano naturalmente associarsi analoghe potenze di radiazione. Ma i risultati pratici, per quanto già notevoli, non corrisposero mai alle speranze, perché, nelle trasmissioni a grandissima distanza, esistevano ancora misteriose incertezze che impedivano la regolarità dei radioservizi.

Fu ancora Marconi ad apportare un po' di luce nella grave questione. Egli fin dal 1902 aveva osservato, sperimentando, che non si riscontravano differenze di intensità nei segnali che si ricevevano di giorno e di notte quando provenivano da distanze inferiori agli 800 km., ma che di giorno venivano a mancare totalmente i segnali da distanze superiori ai 1000 km,. mentre di notte essi giungevano normali fino da distanze di 2500 km. e ancor decifrabili da distanze di 3500.

Era dunque la luce del sole che apportava le perturbazioni. In quello stesso tempo egli aveva osservato che su una distanza di 244 km. i segnali notturni potevano emettersi con una antenna di 12 m., mentre per ottenere segnali diurni di eguale intensità occorreva un'antenna di ben 185 m. Infine, rilevando che spesso un bastimento non poteva comunicare con una stazione vicina, mentre comunicava regolarmente con una stazione lontana, scopriva l'esistenza di quelle che ora si dicono *zone di silenzio*.

E proprio su codeste basi sperimentali, applicando il criterio galileiano, si poté giungere alla comprensione almeno approssimata di quanto avviene negli alti strati dell'atmosfera. Alcuni di questi, all'altezza di ca. 100 km., sotto l'azione dei raggi ultravioletti provenienti dal sole e dei raggi cosmici, si ionizzano fortemente e divengono conduttori; perciò assorbono fortemente come ogni altro conduttore le onde lunghe, mentre assorbono poco e quindi riflettono le onde più corte. I fatti misteriosi erano così chiariti, ma mentre la maggior parte dei tecnici pensò che innanzi al fatto naturale segnalato non si potesse far altro che tenerne conto nell'assumere gli impegni di trasmissione di telegrammi, Marconi fece il passo più decisivo per l'avvenire delle radiotrasmissioni : ritornò cioè a sperimentare sulle trasmissioni con le onde corte che lui e i tecnici avevano trascurato e in breve fu certo che solo con esse si potevano risolvere tutte le difficoltà. Comunicando la nuova scoperta egli disse testualmente : « Io mi sono ingannato, e con me tutti gli altri che mi hanno seguito. Io sarò tuttavia il primo a ritornare sui miei passi abbandonando le onde lunghe per le onde corte, sulle quali si fonderà l'avvenire delle r. ».

III. Onde medie e radiotelefonia. – Prima di passare a dare alcuni cenni sulle caratteristiche delle trasmissioni per onde corte, convien considerare brevemente la tecnica delle onde medie con le quali ovunque avvengono in prevalenza le consuete radiodiffusioni. In primo luogo va notato che con esse non si tratta più di telegrafia, cioè di una semplice trasmissione di segnali convenzionali, ma di telefonia, cioè di trasmissione di suoni, cosa assai più difficile. Ma la tecnica già assai progredita riuscì a superare rapidamente le difficoltà. La stazione trasmittente sia regolata per emettere onde elettromagnetiche di una data lunghezza d'onda λ ad es., di 300 m. Naturalmente la sua frequenza ν sarà tale che il prodotto $\lambda\nu$ equivalga alla velocità della luce; quindi ν sarà uguale a 1.000.000 di periodi o di alternazioni al secondo, cioè così fitte che, a meno di disporre di dispositivi particolarissimi, dànno l'impressione di un flusso continuo di energia elettromagnetica. L'emissione di un segnale telegrafico Morse corrisponde a un semplice sprazzo di codesta radiazione, quanto possibile breve per i punti, un po' meno per le lineette. Per trasmettere un certo suono, ad es., un *la diesis* di 435 periodi, occorre invece che il detto flusso elettromagnetico subisca 435 alternazioni al secondo, o che, in altri termini, all'altissima frequenza elettromagnetica si sovrapponga la frequenza acustica del suono che si vuol trasmettere, cosa che si ottiene attraverso opportuni dispositivi tecnici. Così le onde che si propagano nell'etere hanno sempre la fondamentale frequenza ν della stazione emittente, ma modulata con la frequenza acustica della nota e possono venir rilevate solo da un ricevitore sintonizzato alla frequenza ν e dar luogo al suono corrispondente alla modulazione sia in un telefono, che in un altoparlante. Tutte codeste trasformazioni avvengono conservando non solo la frequenza (la nota) ma anche il timbro del suono che si trasmette, ciò che rende possibile la trasmissione non solo della musica, ma anche quella, assai più difficile, della parola.

IV. Le onde corte. – Si designano ora così le onde di lunghezza (d'onda) compresa fra 100 e 15 m., riservando la denominazione di *ultra-corte* o quella di *microonde* rispettivamente a quelle di lunghezza compresa fra 15 e 1 m., e inferiore a 1 m.

Fra le proprietà utili delle onde corte, oltre quella di esser quasi insensibili agli effetti dannosi della luce solare, e quella, forse ancor più utile, di esser altrettanto insensibili alle intemperie, vi è quella preziosissima e ormai utilizzatissima, di esser abbastanza facilmente dirigibili, proprietà sulla quale si basano essenzialmente le moderne radioapplicazioni.

Le onde corte, anche indipendentemente dal fatto che in generale si producono hertzianamente, cioè con un dispositivo emittente non collegato da una parte alla terra, hanno già una spiccata tendenza a propagarsi in linea retta, come le onde luminose, estremamente ancor più corte. Questa loro proprietà consente di produrle, come disse Marconi, *a fasci*, anche di piccola sezione, che non tendono sensibilmente a dilatarsi né durante la propagazione, né nelle riflessioni, e che possono indirizzarsi già dall'emissione in una direzione prestabilita. E questa si sceglie in modo che riflettendosi all'interno del già ricordato strato sferico ionizzato e quindi conduttore e riflettente, il fascio stesso vada a incidere esattamente al luogo desiderato. Naturalmente, se la distanza è grandissima, ad es., quando si voglia telegrafare agli antipodi, non basterà una sola riflessione; ma allora si potrà disporre la direzione di partenza in maniera che il fascio luminoso riflesso vada a incidere in un luogo (in generale mare) dal quale venga ancora riflesso verso lo strato superiore in modo che con un'altra, o più altre riflessioni giunga esattamente alla meta. Si comprende che codesto procedimento teorico deve essere affiancato da opportuni ausilii e controlli tecnici; ma il fatto è che nel tempo relativamente breve di pochi anni si è riusciti non solo a telegrafare, ma anche a telefonare fino agli antipodi. È interessante rilevare che sotto le riflessioni dello strato superiore si trovano grandi zone di assoluto silenzio analoghe a quelle meno assolute verificate anche nel caso delle onde lunghe, molto utili per evitare l'eccessiva pubblicità delle trasmissioni. Altrettanto interessante e utile è il fatto che tutto il processo di trasmissione avviene esclusivamente per successivi fenomeni e moti elettronici, senza meccanismi materiali, che introdurrebbero inevitabilmente ritardi dovuti alla loro inerzia. È appunto questa assenza di ritardi che rese possibile conseguire nella telegrafia una rapidità di trasmissione ancor maggiore di quella, già elevatissima, raggiunta dalla telegrafia con conduttori. Economicamente si ha pure il grande vantaggio di un enorme risparmio di energia, perché con le trasmissioni a onde corte e a fascio bastano impianti di potenza assai limitata che hanno il pregio di non disturbarsi a vicenda.

Le onde ultracorte non presentano sufficienti differenze rispetto alle precedenti per avere particolari applicazioni. Le microonde invece, ancor meno dissimili, per quanto ancor molto lontane, dalle loro sorelle ottiche, sono attualmente già di grande interesse scientifico e tecnico. In particolare sono ormai in uso nell'applicazione radar (v. radar) e in uso crescente nelle varie applicazioni visive (v. televisione).

Bibl.: D. E. Ravalico, *Il radiolibro*, Milano 1950 e molte altre edd.

Paolo Straneo

V. Le r. e i cattolici. – La Chiesa non poteva restare indifferente dinanzi ai problemi che dall'impiego buono o cattivo delle r., come mezzo di propaganda, sorgono per le coscienze e al bisogno di adoperare la r. come arma di apostolato.

1. *Le r. e la S. Sede.* – La S. Sede instaurò il primo impianto radiofonico nella Città del Vaticano nel 1931, sotto la guida dello stesso inventore della radio, Guglielmo Marconi, e il pontefice Pio XI iniziava in quell'anno quei radiomessaggi che sotto il suo pontificato e soprattutto sotto quello del suo successore avrebbero portato in ogni parte del mondo cattolico, con una rapidità e ampiezza finora sconosciute, il pensiero della Chiesa e le esortazioni del Supremo Pastore, trasmettendo inoltre notizie, celebrazioni e istruzioni religiose nelle lingue principali.

Un decreto della S. Penitenzieria *de Benedictione Papali ope radiophonica accepta*, del 15 giugno 1933 (AAS, 23 [1931], p. 277), sancisce la validità liturgica della benedizione papale radiotrasmessa e la possibilità di acquisto delle indulgenze che vi sono annesse anche per i radioascoltatori; anzi, nella stessa formola latina che segue alla benedizione, vi è il riferimento « cunctis Christi fidelibus qui adsunt et qui ubique terrarum ope radiophonica... benedicentis vocem pie devoteque accipiant ». Non è invece riconosciuta valida, ai fini dell'adempimento del precetto festivo, la Messa ascoltata attraverso la radio.

(fot. Felici)

RADIOCOMUNICAZIONI - Il S. Padre osserva il radiotrasmettitore donatogli dai cattolici olandesi (1950).

2. *Iniziative cattoliche.* – In Europa le trasmittenti appartengono quasi sempre allo Stato o ad enti parastatali. Tuttavia i cattolici cercano di influenzarle, ottenendo talvolta proprie speciali trasmissioni. In molti paesi vi è la trasmissione della Messa e del Vangelo della Domenica, e a volte anche del catechismo cattolico. Prima della seconda guerra mondiale erano particolarmente interessanti le trasmissioni della K.R.O. (Radio Cattolica Olandese), che svolgeva una parte diretta del programma radiofonico, e notevole era pure l'organizzazione radiofonica cattolica tedesca. Anche in Italia sorse nel maggio 1940 il *Centro cattolico radiofonico* allo scopo di influire moralmente e spiritualmente, per via diretta e indiretta, sui programmi della radio nazionale.

BIBL.: ottima dal punto di vista morale è la trattazione di F. Ter Maar, *Casus conscientiae*, I, 2ª ed., Torino-Roma 1939, p. 158 sgg. V. poi sotto PUBBLICITÀ. Raimondo Spiazzi

RADZIWIŁŁ. - Antica famiglia nobile, di origine lituana, unita nel sec. XVI da legami di parentela con i Jagelloni. Ne fu capostipite Ostyk, ma fu il figlio di costui R. Ostykowicz, palatino di Troki e castellano di Wilno, a dare il nome alla famiglia.

Nel sec. XVI gran parte dei membri della famiglia aderì alla Riforma. Rappresentante eminente ne fu NICOLA, detto il Nero (1515-65), maresciallo e gran cancelliere del granducato di Lituania, consigliere ascoltato di Sigismondo Augusto re di Polonia, che ebbe nel 1547 il titolo di principe dell'Impero, dignità che fu confermata anche per la Polonia nel 1569. Fu sostenitore dei calvinisti e fece pubblicare nel 1563 la Bibbia tradotta da sociniani. Suo figlio NICOLA CRISTOFORO (1549-1616), sotto l'influsso del card. Osio, si convertì al cattolicesimo e fu al fianco di re Sigismondo III per introdurre la Controriforma in Polonia. GIORGIO (1556-1600), altro figlio di Nicola il Nero, fu cardinale nel 1586; MICHELE CASIMIRO (1625-80) ebbe incarichi diplomatici (ambasceria al Papa nel 1679). Nel sec. XIX EDMONDO (1842-95), membro del partito tedesco del Centro e deputato, vestì in seguito l'abito benedettino a Beuron.

BIBL.: anon., *Die historische Stellung des Hauses R.*, Berlino 1892; J. Dabrowski, *R.*, in *Enc. Ital.*, XXVIII, pp. 734-35; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, passim (sulla protezione accordata da Nicola R.). Silvio Furlani

RAFFAELE, santo. - I. SACRA SCRITTURA. – Angelo che si presenta con questo nome simbolico (ebr. *Rĕphā'ēl* « Dio ha sanato » o « risana ») e si definisce « uno dei sette angeli che stanno innanzi a Dio ed hanno accesso alla maestà del Signore » in *Tob.* 12, 15 (cf. *Apoc.* 8, 2). Solo in testi non biblici R. è chiamato « arcangelo », nome riservato nella Bibbia a s. Michele.

R. ha parte importantissima nella vita di Tobia. Sotto le sembianze di Azaria (v.), figlio di Anania, si offre ad accompagnare il giovane da Ninive a Rages (v.) nella Media (*Tob.* 5, 5-21). Durante la sosta della prima sera di viaggio lungo il Tigri, comanda a Tobia, spaventato da un grosso pesce, che tenta di assalirlo, di prendere l'animale e di estrarre il fiele, il cuore ed il fegato (*ibid.* 6, 3-9). Queste due ultime parti anatomiche verranno usate come suffumigi per allontanare da Sara il demonio Asmodeo (v.), In Ecbatana (*ibid.* 6, 10-22) R. conduce Tobia da Raguel (v.) e lo spinge a chiedere in sposa la figlia Sara, che gli spettava di diritto come parente prossimo, assicurando che un'unione contratta innanzi tutto per il fine voluto da Dio e l'abbruciamento del cuore e del fegato del pesce avrebbero impedito il ripetersi di una morte misteriosa, toccata già a sette pretendenti di Sara nella prima notte di matrimonio. Mentre si celebrano le nozze per 14 giorni (*ibid.* 8, 23), R. si reca a Rages a riscuotere la somma depositata presso Gabelo. Al ritorno a Ninive, spiega a Tobia il modo di curare la cecità del padre per mezzo del fiele del pesce (*ibid.* 11, 4-17). Al vecchio Tobia, che non sapeva come ricompensare il presunto Azaria, figlio di Anania, R. si dà a conoscere e quindi scompare, dopo aver mostrato il dovere di lodare e benedire Dio ed il valore morale del digiuno e dell'elemosina (*ibid.* 12, 6-14).

Negli scritti apocrifi si parla spesso di R. nel libro di Enoch (9,1; 10, 4; 20, 3; 22, 3. 6; 32, 6; 40, 9; 54, 6; 68, 2 sgg.; 71, 8 sgg.), che gli attribuisce una parte notevole nella lotta contro il demonio Azazel e nell'ultimo giudizio. Si dice che egli « presiede agli spiriti degli uomini » (20, 3) e « su tutte le malattie e le ferite dei figli degli uomini » (40, 9). Anche nella Chiesa, che ne celebra la festa il 24 ott., R. è invocato quale intercessore per la salute dell'anima e del corpo e come protettore nei viaggi.

BIBL.: M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, Parigi 1897, p. 249; L. Fillion, *Raphaël*, in DB, V, col. 975; L. Blau, *Raphaël*, in *Jew. Enc.*, XI, col. 317 sgg. Angelo Penna

II. LITURGIA. – La festa di s. R. arcangelo si celebra il 24 ott. con rito doppio maggiore.

(fot. Alinari)
RAFFAELE, santo - L'arcangelo R. Smalto della « Pala d' Oro » (sec. XI) - Venezia, basilica di S. Marco.

Le celebrazioni liturgiche in suo onore appariscono tardi e di rado. Manca assolutamente nei Sacramentari e Martirologi fino ai secc. X-XI; poi lo si trova isolatamente e alle date più disparate: a Venezia al 22 apr., nella Spagna al 7 maggio, in breviari francesi del medioevo al 9 o 15 luglio o alla feria II della terza settimana di sett. I Mercedari ne hanno la festa al 18 sett. Pietro de Natalibus lo presenta insieme a s. Michele all'8 maggio, finalmente i Martirologi popolari del Molano, Canisio e Ferraris hanno il suo nome al 20 ott. In un Sacramentario di Ivrea, scritto fra il 1075 e il 1090, si trova la festa di s. R. al 3 genn., come anche in un messale della Bibl. Marciana di Venezia, del 1392 (Cod. lat. III, XLVIII), ma come aggiunta posteriore; in un sacramentario della Bibl. capitolare di Verona (IX, fol. 103) del sec. XII la festa di s. R. segue quella di s. Michele, 29 sett. Ben nota è la chiesa dell'angelo R. a Venezia, del sec. VII, ma rifatta nel 1618. Dopo il sec. XV la festa di s. R. entra in molti *Propri* diocesani e anche nell'appendice *pro aliquibus locis* del Messale romano. Ma soltanto Benedetto XV la prescrisse a tutta la Chiesa insieme con quella di s. Gabriele, il 26 ott. 1921 (AAS, 13 [1921], 543-44), fissandola alla data che si era andata stabilendo, cioè il 24 ott.

Da notare però che, a parte la festa vera e propria, il nome del s. R. si trova già in antico nelle litanie dei santi e nelle preci dell'*Itinerarium clericorum*.

BIBL.: Benedetto XIV, *De Serv. Dei Beatificatione et Beat. Canonis.*, lib. IV, p. 2ª, cap. 30; I. Catalani, *Rituale Rom.... perpetuis comment. exorn,*, Padova 1760, pp. 36-43; M. Schwab, *Vocabul. de l'angélologie*, Parigi 1897; K. A. H. Kellner, *L'anno liturgico*, trad. it., 2ª ed. Roma 1914, p. 283; L. Eisenhofer, *Handb. der Kath. Liturgik*, I, Friburgo 1932, p. 602. Giuseppe Löw

III. ARTE. – S. R. è il meno rappresentato dei tre più noti arcangeli: Michele (v.), Gabriele (v.) e R. Rari sono gli esempi di sue figurazioni nella primitiva arte cristiana, dove ha sempre il proprio nome scritto vicino; ciò serviva di distinzione anche per gli altri arcangeli, che eccezion fatta per Michele, non erano distinti da particolari attributi. Appare così in alcuni vetri dorati, in un sarcofago di Poitiers, in un frammento di pietra calcarea trovato nel 1884 presso Geminy, evidentemente una matrice, come attestano i nomi scritti a rovescio; entro tondi erano rappresentati gli arcangeli, ognuno col proprio nome accanto, e nel centro il Salvatore.

Compare ancora una figura isolata nella chiesa dei SS. Trasone e Saturnino a Roma. Il medioevo non ha neppure molte raffigurazioni di R.; lo si trova nella chiesa di Münster, a Essen, e, assieme agli altri arcangeli, negli smalti della Pala d'oro nella basilica di S. Marco a Venezia (sec. XI).

Dal Quattrocento in poi si fanno più numerose le rappresentazioni di R. sia come accompagnatore di Tobiolo che, genericamente, come compagno e protettore di viaggi, e in questa sua funzione gli vennero offerte molte immagini votive. È rappresentato talvolta accanto alla Vergine col Figlio assieme a vari santi, come nella tavola del Ghirlandaio agli Uffizi e in quella di pittore fiorentino del sec. XV nella sacrestia di S. M. Novella o nella lunetta ad affresco del Melanzio nel Museo di Montefalco; Andrea della Robbia unisce R. e Tobiolo a s. Francesco che riceve le stimmate in una terracotta invetriata in S. Croce a Firenze; e così lo uniscono ad altri santi: B. Gozzoli (S. Gimignano, S. Agostino) e Raffaellino del Garbo (Firenze, S. Ambrogio). Molto più frequentemente gli artisti lo dipingono assieme a Tobiolo, e solo raramente intervengono anche gli altri arcangeli (Botticini, Firenze, Uffizi): oltre al notissimo quadro del Pollaiolo a Torino sono da ricordare quelli del Torbido nel Museo del Castelvecchio a Verona, del Palmezzano nella Pinacoteca di Faenza, del Savoldo nella Galleria Borghese a Roma, di Rembrandt al Louvre, e per il Settecento la decorazione bellissima dell'organo della chiesa di S. R. a Venezia; ancora nell''800 questa stessa iconografia è ripetuta da Amos Cassioli nel cimitero di Antella. È conservato anche un gruppo marmoreo di G. Baratta a S. Spirito a Firenze; nel Museo delle

(fot. Alinari)
RAFFAELE, santo - Gli arcangeli Michele, Gabriele e R. trionfatori di Satana. Dipinto di Marco d'Oggiono (primi del sec. XVI). Milano, Pinacoteca di Brera.

(fot. Pizzi)

Madonna detta « del Granduca »
Firenze, Galleria Pitti.

ceramiche di Pesaro c'è un piatto decorato nel 1522 da Mastro Giorgio con R. e Tobiolo.

Un cenno a parte merita il dipinto di Marco d'Oggiono nella Pinacoteca di Brera a Milano per la novità iconografica di R. unito a Michele e Gabriele come trionfatori di Satana - Vedi tav. XV.

BIBL.: H. Leclercq, *Anges*, in DACL, I, II, coll. 2080 sgg.; K. Künstle, *Ikonographie der christl. Kunst*, I, Friburgo 1928, pp. 246-47 e 250-51. Maria Donati

RAFFAELLA MARIA DEL SACRO CUORE, beata. - Al secolo Raffaella Pórras y Ayllon, fondatrice delle Ancelle del S. Cuore di Gesù, n. a Pedro-Abad il 1° marzo 1850, m. a Roma il 6 genn. 1925.

Rimasta orfana nel 1869, dopo una fanciullezza improntata alla più profonda pietà, volle entrare nella Società delle Suore Riparatrici di Cordova, il cui convento si costruiva a spese di lei e della sorella Dolores. Ma, alla partenza di quella comunità da Cordova, R. ebbe l'ordine di prendere la guida di una novella Congregazione, che l'arcivescovo di Toledo, dopo la fondazione della casa di Madrid, volle chiamare delle « Suore riparatrici del S. Cuore ». Il nome però fu poi mutato dalla S. Sede in quello di « Ancelle del S. Cuore di Gesù ».

R., eletta madre generale all'unanimità nel 1887, attese alla compilazione delle regole e alla formazione delle religiose con uno zelo straordinario; ma 5 anni dopo depose la carica per giovare alla concordia e alla pace dell'Istituto. Da quel giorno, per 32 anni, passati buona parte a Roma, condusse una vita eroica nel pieno nascondimento; fu infatti circondata da tanto oblio, che non solo non le fu più affidata nessuna carica, ma neanche le giovani reclute sapevano che essa era stata la loro fondatrice. In questo stato di umiliazione la colse la morte.

BIBL.: AAS, 32 (1940), pp. 122-24; *Lettera apost. per la beatificaz.*, *ibid.*, 44 (1952), pp. 456-60; Discorso di Pio XII ai pellegrini spagnoli, *ibid.*, pp. 473-77; E. Roig y Pascual, *La Madre M. del Sagrado Corazón de Jesu*, 2ª ed., Barcellona 1940; F. Camba Messaguer, *La serva di Dio R. M. del S. C. di G.*, Roma 1945; L. Castano, *La b. R. M. del S. C.*, Roma 1952.
Celestino Testore

RAFFAELLINO del COLLE: v. DEL COLLE, RAFFAELLINO.

RAFFAELLINO del GARBO. - Pittore fiorentino, n. intorno al 1470, vissuto fin verso il 1525.

Fu già distinto in altrettanti artisti di varia formazione (attivi tutti a Firenze nella stessa epoca e con lo stesso prenome), quante sono le firme (de' Carli, de' Capponi, da Firenze) che si leggono nelle opere a lui ascritte dal Vasari, nonché per il soprannome (del G.) con cui soleva essere chiamato. La diversità delle maniere si spiega ammettendo che il pittore, venuto a Roma come garzone di Filippino Lippi per affrescare la cappella Carafa alla Minerva, dove avrebbe dipinto le sciupate *Sibille* della vòlta, sia poi passato alla dipendenza di Pier Matteo d'Amelia, allievo del Pinturicchio, dal quale avrebbe appreso i modi umbri. T a le opere firmate e documentate si ricordano: *Madonna e santi*, Uffizi, 1500; *Messa di s. Gregorio*, già Benson, 1501; *Madonna in gloria*, S. Maria degli Angeli presso Siena, 1502; *Madonna e santi*, Firenze, S. Spirito, 1505; S. *Giovanni Gualberto*, Vallombrosa, Pieve, 1507-1509.

BIBL.: G. Gronau, *Garbo*, in Thieme-Becker, XIII (1920), p. 170 sgg.; Ruscus, *R. d. G.*, in *Emporium*, 60 (1924), p. 513 sgg.; R. van Marle, *The development of the Italian schools of painting*, XII, L'Aia 1931, p. 416 sgg.; B. Berenson, *Ital. pictures of the Renaissance*, Oxford 1932, pp. 478-79. Amalia Mezzetti

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

RAFFAELLINO DEL GARBO - Vergine col Bambino tra i ss. Nicola, Bernardo, Domenico e Pietro Martire - Berlino, Kaiser Friedrich Museum.

RAFFAELLO SANZIO (forma originale SANTI, famiglia oriunda da Colbordoli). - Pittore ed architetto, n. a Urbino il 6 apr. 1483 (data probabile), da Giovanni Santi, modesto pittore e rimatore (m. nel 1494), e da Magia Ciarla. M. a Roma il 6 apr. 1520 in età di 37 anni, fu sepolto nel Pantheon, dove si vede ancora la sua tomba ornata di un distico latino attribuito al Tebaldeo.

Appresi i rudimenti dell'arte dal padre (allievo ed amico di Melozzo da Forlì), R. fu presto messo a bottega con Pietro Vannucci (detto il Perugino) a Perugia, divenendo in poco tempo il miglior collaboratore di quell'artista allora ricercatissimo (affreschi del Cambio, Perugia, 1499). Verso il 1500, R., ormai « magister », incomincia a far da sé. Opere principali e certe di questi anni di esordio sono: i quadretti del *Sogno del cavaliere* (Londra, Galleria nazionale, dove se ne conserva anche il cartone, 1500 ca.), quelli delle *Tre Grazie* (Chantilly, Museo Condé, stessa data), del *S. Giorgio* (Parigi, Louvre, disegni a Firenze, Uffizi, 1500-1502 ca.) e del *S. Michele* (ivi, stessa data), nonché la *Madonna del libro* (Leningrado, Eremitaggio, stessa data) ed un altro *S. Giorgio* (Washington, Galleria nazionale). In questi dipinti, di una grazia ancor timida, il linguaggio formale umbro sembra svanire come una crisalide sotto l'interna pressione delle figure che riveste, incapace ad esprimere tutto il realismo ideale cui tende la visione raffaellesca e nel quale la Rinascita ravvisava il più difficile segreto della restauranda arte antica.

Della medesima epoca, ma purtroppo in gran parte perduta, è la grande pala d'altare con la *Incoronazione di s. Nicola da Tolentino* (frammenti a Brescia, Pinacoteca Martinengo, ed a Napoli, Museo nazionale), eseguita in collaborazione con Evangelista di Pian di Meleto, allievo di Giovanni Santi (contratto del 10 dic. 1500). Una copia parziale dell'originale perduto si conserva nella Galleria civica di Città di Castello. Ultimi suoi dipinti nella maniera del Perugino sono la *Incoronazione della Vergine*

(fot. Gall. Musei Vaticani)

RAFFAELLO SANZIO - Autoritratto, a destra il Sodoma. Particolare della *Scuola di Atene* - Vaticano, Stanze di Raffaello.

(Vaticano, Pinacoteca, 1503) con la sua predella di uno stile ancor più evoluto ed individuale; il *Crocifisso* (Londra, Galleria nazionale, firmato, stessa data), per S. Domenico a Città di Castello, ed il capolavoro della sua adolescenza: lo *Sposalizio* (Milano, Brera, firmato e datato 1504), libera interpretazione di uno schema del Vannucci (lo *Sposalizio* del Museo di Caen), « corretto » da R. nella vivezza dei personaggi, nell'equilibrata grazia della composizione e nell'armonia dello sfondo architettonico, sì da rendere ben evidente come il genio del discepolo prendesse le mosse dal limite a fatica raggiunto dal talento del maestro.

Di essenziale importanza per la formazione spirituale di R. e per quella intuitiva comprensione del mondo umanistico che egli avrebbe rivelato negli affreschi della Segnatura, fu il suo soggiorno ad Urbino, dove era tornato nel 1504 e dove frequentò la corte di Guidobaldo di Montefeltro, cenacolo letterario nel quale convenivano alcuni dei migliori ingegni del tempo, quali il Bembo, il Bibbiena, il Sadoleto e soprattutto Baldassar Castiglione che celebrò quelle riunioni nel suo *Libro del Cortegiano* e divenne uno dei più fidi amici e consiglieri del Sanzio.

Alla fine del 1504, il giovane artista è a Firenze dove ha la rivelazione dello stil nuovo cinquecentesco davanti ai famosi cartoni delle *Battaglie* disegnati a gara da Leonardo e da Michelangelo in Palazzo Vecchio. L'indole sua, fondamentalmente e genialmente eclettica, assorbe ed amalgama l'insegnamento del magico « sfumato » del Vinci e della pittura scultorea del Buonarroti e cerca di far sua la serena euritmia delle pale di Bartolomeo della Porta. La prima opera della « seconda maniera » di R., nata da questa nuova esperienza, è la *Deposizione* (Roma, Galleria Borghese, firmata e datata 1507, la predella con le *Virtù teologali* è nella Pinacoteca Vaticana) allogatagli da Atalanta Baglioni per la chiesa dei Francescani a Perugia. Questa tavola fu compiuta al ritorno di R. in quella città, ma era stata incominciata assai prima e mostra nella donna inginocchiata che sorregge la Vergine una chiara reminiscenza della Madonna nel *Tondo Doni* di Michelangelo. È interessante notare come la fredda compostezza della scena tradisca la scarsa inclinazione del Sanzio a trattare soggetti tragici. Sono del periodo fiorentino alcuni dei quadri più universalmente celebrati di R., quali i ritratti di *Angelo* e *Maddalena Doni* (ambedue a Firenze, Pitti, 1505 ca.), dove appare, nel secondo, l'evidente influsso della *Gioconda* di Leonardo, la cosiddetta *Donna gravida* (ivi, stessa data) ed alcune delle sue più soavi Madonne: quella ieratica del *Granduca* (ivi, stessa data), quella del *Cardellino* (Firenze, Uffizi, stessa data), idilliaca, ed infine quella nota col nome di *Bella Giardiniera* (Parigi, Louvre, firmata e datata 1507), « libera applicazione dell'insegnamento di Leonardo e dell'esempio di Michelangelo » (Fischel).

La data più importante della vita di R., quella della sua venuta a Roma, è ormai certa grazie ad un documento ritrovato da C. Cecchelli e pubblicato da V. Golzio (*R.*, Città del Vaticano 1936, p. 370). Si tratta di una ricevuta di pagamento per gli affreschi della Segnatura, del 13 genn. 1509. R. era quindi in Roma fin dagli ultimi mesi dell'anno precedente. Introdotto dal suo conterraneo Bramante, architetto dei SS. Palazzi, alla corte di Giulio II, fu giudicato secondo il suo valore da questo grande conoscitore di geni. Sebbene fosse appena in età di venticinque anni e, come dice il Giovio, *nec adhuc stabili authoritate*, si ebbe la nomina a scrittore dei Brevi (4 ott. 1509) e l'incarico di affrescare *ad praescriptum Julii Pontificis* (Giovio) le Stanze o sale del nuovo appartamento del Papa negli anni stessi in cui Michelangelo, quasi a gara con lui, dipingeva la vòlta della Cappella Sistina. Nella *Stanza della Segnatura* (1508-11), destinata in origine ad ospitare la Biblioteca di Giulio II, come mostrano i soggetti dei dipinti, R. rappresentò in forma storica (negli affreschi parietali), allegorica (nei quadretti della vòlta) e simbolica (nei medaglioni) le tre Idee supreme del Vero (teologico o rivelato nella *Disputa*, filosofico o razionale nella *Scuola d'Atene*), del Bene (nel suo principio soggettivo, le *Virtù* cardinali e teologali, e nella sua estrinsecazione oggettiva: la Legge, canonica nell'affresco delle *Decretali*, accanto alla *Disputa*, e civile in quello delle *Pandette*, accanto alla *Scuola d'Atene*) ed infine del Bello (nel *Parnaso*), secondo i concetti del platonismo cristiano allora tornato in auge per opera specialmente di Marsilio Ficino.

La *Disputa del Sacramento* mostra la gloria della Chiesa Trionfante che venera nella visione beatifica del Paradiso la S.ma Trinità (santi, profeti ed angeli intorno al gruppo centrale di Cristo, della Vergine e del Precursore, dominato dalla maestosa figura dell'Eterno Padre benedicente, mentre la Colomba dello Spirito Santo collega la zona alta a quella inferiore), e la sua comunione con la Chiesa Militante raffigurata da un concilio di santi, pontefici e dottori che, sulla terra nell'abside di una basilica incompiuta, adorano la Divinità nel quotidiano miracolo della sua presenza eucaristica. Numerosi sono qui i ritratti, fra i quali si distinguono quelli di Dante, del Savonarola (mezzo nascosto), di Sisto IV (in piviale d'oro), del Beato Angelico, del Bramante e di Giulio II (s. Gregorio Magno, secondo Hartt). Questa composizione, già così pienamente cinquecentesca nella sua monumentale architettura, mostra tuttavia nei particolari una evidente disuguaglianza stilistica e tecnica e non pochi echi della originaria maniera umbra di R. (l'uso dell'oro e dello stucco a rilievo) che pure non si riscontrano nella più antica *Madonna del Granduca* o nella *Bella Giardiniera*, segno palese del suo sgomento, rapidamente vinto, dinanzi all'importanza del compito affidato alle sue giovani forze. Come ben si vede, è erroneo il nome tradizionale dato a questo affresco nel Seicento (e derivato da una malintesa lettura del Vasari), mentre quello di *Trionfo della Chiesa* sarebbe stato assai più appropriato ad esprimerne il concetto.

La *Scuola d'Atene* (sulla parete di fronte) mostra un convegno ideale dei filosofi e scienziati più famosi dell'antica Grecia, riuniti intorno a Platone e ad Aristotele, i due massimi rappresentanti del pensiero classico (e Platone ha la destra), sotto gli archi di una vasta basilica disegnata dal Bramante, quasi a prefigurare l'interno del nuovo Tempio Vaticano, allora in costruzione. Nel breve spazio di tempo che intercorre fra questo ed il precedente affresco, R. è riuscito a conquistare, anche nella difficile tecnica della pittura murale, la completa padronanza

(fot. Alinari)

RAFFAELLO SANZIO - *La Scuola di Atene* - Vaticano, Stanze di Raffaello.

della maniera « toscana », eliminando dal suo stile ogni traccia d'incertezza. Anche qui sono molti i ritratti: Platone è Leonardo da Vinci, Euclide è Bramante, nell'angolo destro si vedono R. stesso accanto al Sodoma, Francesco Maria d'Urbino è il giovane biancovestito e Federico Gonzaga il fanciullino ricciuto. Particolarmente interessante è il ritratto del Buonarroti seduto solo in primo piano, sotto le spoglie del pessimista Eraclito, potente figura di maniera michelangiolesca derivata dall'*Isaia* della vòlta sistina, parzialmente scoperta nell'ag. del 1511, ed aggiunta all'affresco già terminato. L'aver così collocato gli artisti fra i ricercatori del Vero è un'idea non platonica, bensì tipica della Rinascita e certamente dovuta all'iniziativa di R. Sulla scollatura della tunica di Bramante-Euclide si legge in lettere d'oro la firma del Sanzio: R.V.S.M., ossia, *Raphael Urbinas Sua Manu.*

Il *Parnaso* mostra al centro Apollo che intento a suonar la lira dà il braccio sul colle sacro alle Muse che gli stanno accanto con le tre Grazie e con i più famosi poeti dell'antichità e della Rinascita: Saffo, Petrarca, Ennio, Dante, Omero, Virgilio, il Castiglione, Boccaccio, Tebaldeo ed altri. Qui il genio di R. fa vivere in forma d'arte un tema che i verseggiatori neo-latini dell'umanesimo solo di rado riescono a tradurre in poesia. E lo fa con una sicurezza ed una disinvoltura « cinquecentesca » che suggerisce una datazione posteriore alla *Scuola d'Atene*, ma anteriore alla lunetta delle *Virtù*, dove l'influsso michelangiolesco manifesto nell'interpolata figura di Eraclito è molto più sensibile.

Le *Virtù* cardinali di Forza, Prudenza e Temperanza (la Giustizia è raffigurata – secondo il pensiero di Platone ripreso poi da s. Agostino – in alto, nel medaglione, come somma e guida delle altre tre), simboleggiano con quelle teologali di Fede, Speranza e Carità (gli angioletti, secondo il Wind) il contenuto morale, o principio soggettivo della Legge, rappresentata nelle due scene ai lati della finestra: la *Consegna*: *Gregorio IX riceve le Decretali da s. Raimondo di Peñafort* (il Papa è un ritratto di Giulio II) e *Triboniano consegna le Pandette a Giustiniano*, due affreschi piuttosto mediocri, il primo in gran parte eseguito dagli aiuti di R., il secondo dipinto da Guglielmo di Marcillat (Donati).

Ogni Idea è ancora raffigurata a due riprese sulla vòlta in crescente grado di astrazione: prima in un episodio di trasparente allegoria (nei quadretti degli angoli) e poi nella sua personificazione simbolica (nei tondi), quasi a ricordare l'itinerario platonico dello spirito dal mondo fenomenico all'empireo delle idee pure. In corrispondenza della *Disputa* sono il riquadro con il *Peccato originale* ed il medaglione della *Teologia* (ispirata dalla Beatrice dantesca); alla *Scuola d' Atene* fanno riscontro il *Primo Moto* (una gigantesca figura muliebre che muove la sfera dell'Universo tolemaico) e la *Filosofia*; alle *Virtù* la scenetta del *Giudizio di Salomone* e la *Giustizia*, ancora quasi peruginesca; infine, al *Parnaso* corrispondono la storia di *Apollo e Marsia* (forse di mano del Peruzzi) e la *Poesia*. Prodigioso appare il progresso fatto da R. nella dipintura di questa Stanza: se nella *Disputa* si notano ancora tracce di quattrocentismo umbro, negli altri affreschi lo stile suo ha già conquistato quella perfetta maturità, quell'equilibrio tra verità e poesia, quel « classicismo », insomma, che ne fanno lo specchio dell'ideale estetico della Rinascita. Per il concetto qui illustrato: la conciliazione dell'antica filosofia e della teologia, del mondo antico e di quello cristiano, questo ciclo traduce mirabilmente uno degli aspetti essenziali dell'umanesimo e fa della Segnatura un santuario della cultura dell'Occidente.

Nella *Stanza di Eliodoro* (1512-14) il Sanzio ha svolto un programma meno complesso, rappresentando

(fot. Alinari)

RAFFAELLO SANZIO - Gli angeli della Madonna Sistina - Dresda, Pinacoteca.

quattro miracoli della Provvidenza a protezione della Chiesa minacciata nelle sue ricchezze destinate al culto ed alla carità (*Eliodoro*), nel tesoro della Fede (*Messa di Bolsena*), nella persona del Vicario di Cristo (*Liberazione di s. Pietro*) e nella sede del pontificato, Roma (*Attila*), tutti allusivi alla vita ed alla politica di Giulio II che non deve essere stato estraneo alla scelta dei temi. Qui R., ormai padrone del disegno toscano, tenta la conquista della magia cromatica dei veneti, stimolato dall'esempio di Sebastiano del Piombo che era in Roma fin dal 1511.

L'affresco della *Cacciata di Eliodoro*, venuto a rubare il tesoro del Tempio ed espulso dal santuario da tre angeli fustigatori, è tutta una composizione fatta di turbini, dove il reale protagonista, lo spirito di Dio, è invisibile : sembra scendere dalle cupole dorate sull'altare donde poi si sprigiona facendo il vuoto sul suo cammino e scagliando gli angeli della vendetta sul profanatore caduto. R. affronta qui per la prima volta il problema pittorico del moto violento, reso ancor più vivace dalla ricchezza dei colori. Il dipinto allude alla politica di restaurazione dei diritti temporali della Chiesa tenacemente seguita da papa Della Rovere (« Fuori i barbari »), il quale appare nell'angolo sinistro portato sulla sedia gestatoria, in un superbo ritratto trionfale.

Nella *Messa di Bolsena* R. risolve in modo geniale un difficilissimo problema spaziale, illustrando un miracolo avvenuto nel 1263, quando l'Ostia consacrata stillò gocce di sangue durante la Messa di un sacerdote tormentato da dubbi. Per dipingere la sua storia egli aveva a disposizione lo spazio di una lunetta, ridotto e reso assimmetrico dal vano di una gran finestra a crociera spostata verso sinistra. R. supera la difficoltà inclinando tutte le figure di quella parte verso destra e prolungando l'architrave della finestra per farne un gradino dell'altare, collocato al centro della lunetta, mentre dall'altra parte tutti i personaggi formano masse stabili. Così facendo, non solo corregge il difetto dello spazio, ma ne fa un pregio, in quanto le figure inquiete dei fedeli, dietro il celebrante, suggeriscono il dubbio, mentre il Papa (un ritratto di Giulio II) e la sua corte, dall'altro lato dell'ara, significano nella loro immobilità la certezza della Fede. Conservato in modo mirabile e straordinariamente « veneto » nel colore è il celebre gruppo delle Guardie Svizzere (in basso, a destra), che dà un'idea di come dovevano apparire gli affreschi delle Stanze ai contemporanei. In questo drappello R. imita, come non mai nell'opera sua, lo stile dei veneti per far suo il segreto della loro magia cromatica, come nell'Eraclito aveva imitato Michelangelo per conquistarne la potenza plastica del disegno. Giulio II era devotissimo della insigne reliquia del Corporale del miracolo (conservato nella cattedrale di Orvieto) ciò che spiega in parte la scelta del tema, insolito nella iconografia sacra.

La *Liberazione di s. Pietro* dal carcere, rappresentata esattamente secondo il testo degli Atti degli Apostoli, precorre Rembrandt e segna l'ingresso della luce quale protagonista principale di un quadro nell'arte europea, facendo concorrere (come già aveva notato il Vasari) all'abbagliante effetto della scena anche il chiarore controluce della finestra sottostante. L'effetto luministico dell'episodio centrale è reso più intenso dal vivo contrasto delle sbarre nere dell'inferriata dietro la quale si svolge, con il fulgore dell'angelo. È chiara, nella scelta del soggetto, l'allusione al titolo di S. Pietro in Vincoli, portato da Giulio II quando era cardinale.

L'*Incontro di Attila con s. Leone Magno*, composizione bene equilibrata nel movimento delle masse, ma fredda se confrontata con le altre, segna l'inizio della soverchiante collaborazione dei discepoli nell'opera del maestro, e vi si sente in modo particolare la pesante mano di Giulio Romano. Durante l'esecuzione di questo affresco venne a morire papa Della Rovere, sicché fu sostituita a quella sua la testa del successore, Leone X de' Medici; facendolo così figurare due volte nello stesso dipinto, dov'era già stato ritratto come cardinale nel seguito del Pontefice. L'allusione alla battaglia di Ravenna poteva valere anche per il Papa mediceo che vi aveva assistito nel 1512. La vòlta mostra in quattro lembi di finti tendaggi gli episodi in affresco del *Roveto ardente*, del *Sacrificio d'Isacco*, della *Scala di Giacobbe* e dell'*Apparizione del Signore a Noè davanti all'Arca*, affreschi disegnati da R., ma eseguiti da Guglielmo di Marcillat, e tutti in relazione simbolica con le composizioni corrispondenti delle pareti.

Nella *Stanza dell'Incendio* (1514-17 ca.), ultima ad essere decorata, vi è ben poco di suo, oltre i disegni e forse, almeno in parte, qualche cartone. L'esecuzione a fresco si deve agli allievi, specialmente al Penni ed a Giulio Romano. Il programma proposto al Sanzio intende esaltare la Chiesa ricordando fatti memorabili di due grandi pontefici romani, Leone III e IV, in omaggio al regnante Leone X : l'*Incendio di Borgo*, che dà il nome alla Stanza e forse

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: IL SOGNO DEL CAVALIERE - Londra, Galleria nazionale.
In basso: LE SIBILLE. Affresco nella chiesa di S. Maria della Pace - Roma.

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: RITRATTO DI AGNOLO DONI - Firenze, Palazzo Pitti. *Al centro:* IL PROFETA ISAIA. Affresco nella chiesa di S. Agostino - Roma. *A destra:* RITRATTO DETTO « LA VELATA » - Firenze, Galleria Pitti.

allude alla politica di pace desiderata dal Papa mediceo; la *Battaglia di Ostia*, combattuta nell'849, che qui commemora la fortificazione delle spiagge laziali intrapresa da Leone X; la *Incoronazione di Carlo Magno*, dove l'Imperatore ha i tratti di Francesco I ed il Pontefice (come negli altri affreschi) quelli di Leone X, a ricordo del Concordato firmato a Bologna tra la Francia e la Chiesa, nel 1515, ed infine la *Giustificazione di Leone III*, allusiva alla conferma della bolla *Unam sanctam* decisa nel 1516 dal Concilio Lateranense. Nei primi due affreschi si può ragionevolmente supporre qualche intervento di R. nella esecuzione dei cartoni, non così nella dipintura; mentre per gli altri due non sembra che la sua partecipazione vada oltre i disegni forniti agli allievi, diretti dal Penni e da Giulio Romano. Eppure quella sua quasi indiretta presenza colloca queste composizioni ad un livello artistico che, se è senza dubbio inferiore a quello delle due prime Stanze autografe, è tuttavia più elevato di quello della *Sala di Costantino*, eseguita quasi interamente dai discepoli dopo la sua morte.

In questi anni si hanno notizie intorno all'attività di R. come architetto, arte nella quale dové seguire, agli inizi, la guida del Bramante. Questi, in punto di morte (marzo 1514), lo raccomandò al Papa quale suo degno successore nella Fabbrica di S. Pietro (breve di nomina del 1° ag. 1514, a conferma dell'incarico provvisorio del 1° apr. di quell'anno) e nelle funzioni di architetto dei SS. Palazzi Apostolici. Per la nuova Basilica Vaticana il Sanzio fornì un *Modello ligneo* (scomparso), e nel Palazzo Apostolico compì, seguitando l'opera del suo predecessore, il secondo piano delle *Logge di S. Damaso* (1514-18), ornate sotto la sua direzione di stucchi, quadretti a fresco e grottesche da Giulio Romano, Francesco Penni, Giovanni da Udine, Pierin del Vaga ed altri. Arricchì, inoltre, la costruzione a due soli piani del Bramante di un'ultima galleria a peristilo, di ordine corinzio, corrispondente ad un terzo piano, da lui aggiunto al Palazzo Vaticano, e dove si trova la *Stufetta del card. Bibbiena* (1516), costruita su disegno suo e da lui ornata di affreschi mitologici, ispirati alle pitture romane della *Domus Aurea*, da poco tornata in luce. Il Sanzio aumentò di una rampa le *Scale papali* del Bramante in modo da dare accesso a questo nuovo piano, il quale nell'edificio delle scale si affaccia sul Cortile del Maresciallo con una elegantissima *Loggetta* (1516 ca.) Questa, da non molti anni tornata in luce, è interamente ornata di affreschi simili a quelli della *Loggia di S. Damaso*, eseguiti, sotto la sua guida, da quegli stessi artisti. Si sa inoltre che R. prese parte al concorso per la nuova *Facciata di S. Lorenzo* a Firenze (vinto da Michelangelo); che fornì disegni per il *Palazzo Pandolfini* (ivi, 1516), per la *Villa Madama* di Roma (stessa data); per il *Palazzo dell'Aquila* in Borgo (distrutto) e per altre opere, non tutte attribuitegli con egual certezza. Basterebbe alla sua gloria di architetto la *Cappella Chigi* in S. Maria del Popolo (Roma), cominciata a costruire fin dal 1512 ed ornata sulla vòlta di musaici eseguiti su disegni suoi dal veneziano Luigi de Pace (firmati e datati 1516). Quivi si trova ancora la sola scultura modellata da R.: un *Giona*, scolpito in marmo dal Lorenzetto.

Tra le moltissime opere di questo periodo di piena maturità e di ricchissima produzione si menzioneranno qui appena alcune delle principali: la *Madonna di Foligno* (Vaticano, Pinacoteca, 1511-12), pittura di appagata, serena bellezza; gli affreschi di *Isaia* (Roma, S. Agostino, 1512 ca., ispirato ai profeti della Cappella Sistina) e delle *Sibille* (Roma, S. Maria della Pace, 1514 ca.), mirabilmente atteggiate in movenze che soavizzano senza fiaccarla l'armonia delle masse e dei moti contrastanti appresa dal Buonarroti; la gioiosa *Galatea* (Roma, Farnesina, 1514), sogno di poeta-umanista in cui rinasce a nuova vita l'antico mito; la *S. Cecilia* (Bologna, Pinacoteca, 1514-15 ca.), poema della beata rinunzia, che, stando al racconto del Vasari, fece morir di « dolore e malinconia » il vecchio Francia quando la vide. Sono pure di quegli anni alcuni dei suoi migliori ritratti, come quello di *Tommaso Inghirami* (Boston, collezione Gardner, 1514 ca., altro esemplare a Firenze, Pitti, considerato dal Fischel come l'originale), dove l'arte riesce a trasfigurare la bruttezza senza alterarla, o quello della misteriosa *Donna velata* (Firenze, Pitti, 1516 ca.) e di *Baldassar Castiglione* (Parigi, Louvre, 1515 ca.). Di quel tempo sono ancora due delle sue *Madonne* più celebrate: quella popolarissima detta della *Seggiola* (Firenze, Pitti, 1515 ca.) e la trasfigurata *Madonna Sistina* (già a Dresda, Pinacoteca, stessa data), la più sublime tra le innumerevoli immagini e visioni in cui R. ha glorificato la Madre di Dio ed il suo divin Figliuolo.

(fot. Anderson)
RAFFAELLO SANZIO - *S. Luca dipinge la Vergine*, a destra l'autoritratto di R. Quadro donato dall'artista all'Accademia di S. Luca (più tardi ampiamente ridipinto) - Roma, Accademia di S. Luca, Pinacoteca.

Verso quegli anni, tanta è la soma dei lavori da far crescere oltre misura la collaborazione dei discepoli nelle sue opere, come si nota, per es., nel mediocre *S. Michele* (Parigi, Louvre, 1518), sebbene in altre ancora traspaia l'eccellenza della sua mano e tra queste vanno citati in primo luogo i *Cartoni per gli Arazzi della cosiddetta Scuola Vecchia* (Londra, Victoria and Albert Museum, 1515-16), destinati ad ornare le pareti della Cappella Sistina e tessuti a Bruxelles, nella manifattura di Pieter van Aelst. Il ciclo comprende dieci *Arazzi* (Vaticano, Pinacoteca, 1517-19), con scene tratte dagli Atti degli Apostoli e rappresentanti: l'*Accecamento di Elima*, la *Conversione di Saulo*, *S. Stefano lapidato*, *S. Pietro guarisce lo storpio*, la *Morte di Anania*, la *Consegna delle Chiavi*, la *Pesca miracolosa*, la *Predica di s. Paolo ad Atene*, il *Sacrificio di Lystra* ed infine *S. Paolo in carcere*. Non piccola parte della lode che riscossero questi arazzi fin alla loro prima esposizione nella Sistina (26 dic. 1519) va data al tessitore fiammingo, che liberamente tradusse nel linguaggio formale, proprio della sua arte, i cartoni del Sanzio che potevano altrettanto bene prestarsi ad essere eseguiti su tavola o a fresco.

Tanto era compromessa la fama di R. dalla sempre crescente collaborazione della sua bottega, che un contemporaneo, Lionardo Sellajo, in una lettera a Michelangelo, non esitò a condannare gli affreschi con le *Storie di Psiche* (Roma, Farnesina, terminate nel 1518) come « chosa vituperosa a un gran maestro ». Poté quindi

(fot. Alinari)
RAFFAELLO SANZIO - Il volto del Cristo nella Trasfigurazione. Pinacoteca Vaticana.

sembrar ovvio al card. Giuliano de' Medici di metterlo in gara per la pittura di due pale d'altare destinate alla sua cattedrale di Narbona, con Sebastiano del Piombo, buon colorista veneziano che il Buonarroti sovveniva di disegni. Al Sanzio fu allogata una *Trasfigurazione* (Vaticano, Pinacoteca, 1517-20), mentre il rivale doveva dipingere la *Risurrezione di Lazzaro* (Londra, Galleria nazionale). Punto nell'orgoglio l'Urbinate volle eseguire questa tavola interamente di sua mano e sorpassò se stesso, trasfigurando veramente l'arte sua, cui riesce, qui, il miracolo invano sognato dagli artisti e teorici del Cinquecento : fondere il « disegno » toscano al «colore » veneto in una sintesi di assoluta compiutezza estetica. Ma, nel posare il piede su quella Terra Promessa, nel segnare quell'inizio di un suo terzo stile, prodigiosamente nuovo, R. fu colto dalla morte, in età di 37 anni, il Venerdì Santo del 1520, quando da poco aveva terminato il volto del Redentore in gloria, « come ultima cosa che a fare avesse » (Vasari). La grande tavola, finita solo nella parte superiore (Cristo, Mosé, Elia, il diacono, il gruppo dei tre Apostoli e lo stupendo paesaggio crepuscolare) fu posta, così mutila, a capo del letto funebre di R. e poi terminata, secondo il suo disegno, dai discepoli (in modo particolare da Giulio Romano e dal Penni).

Ambiva la Rinascita, e non invano, di rispecchiare nell'arte sua l'universalità dello spirito umano. E nella grande triade che la domina, sembra che Leonardo rappresenti con prevalenza l'ansia del conoscere, la facoltà noetica; Michelangelo il tormento morale, l'appassionata lotta dell'uomo col suo destino, l'elemento etico (e ambedue questi fattori prevalsero infine sull'arte loro); mentre di R. si potrebbe, forse, dire che rappresentò la fondamentale aspirazione di quei due secoli : la sete di bellezza, il senso estetico. Dei tre, il Sanzio è, infatti, l'artista più « puro », non preso d'altro, quando dipinge, che dalla musicale, limpida euritmia delle sue forme. - Vedi tavv. XVI-XVIII.

BIBL.: fonti : V. Golzio, *R. nei documenti e nelle testimonianze dei contemporanei e nella letteratura del suo secolo*, Città del Vaticano 1934 (con copiose indicazioni bibliografiche). Monografie : Quatremère de Quincy, *Hist. de la vie et des ouvrages de Raphaël*, Parigi 1824; J. D. Passavant, *R. d'Urbino e il padre suo G. Santi*, vers. it. Firenze 1899; E. Müntz, *Raphaël*, Parigi 1881; H. Grimm, *Das Leben Raphaels*, Berlino 1886 (ultima ed. presso Phaidon, Vienna s. d.); A. Venturi, *R.*, Roma 1920; V. Wanscher, *R. Santi da Urbino*, Londra 1921; G. Gamba, *R.*, Parigi 1932; W. E. Suida, *Raphael*, Londra 1941; S. Ortolani, *R.*, Bergamo 1945; O. Fischel, *Raphael*, Londra 1948. Si vedano inoltre i seguenti studi particolari : H. Dollmayr, *Raphael's Werkstätte*, in *Jahrb. der kunsthist. Sammlungen des allerh. Kaiserhauses*, 16 (1895), pp. 231-63; T. H. Hofmann, *Raffael in seiner Bedeutung als Architekt*, Zittau 1911; A. Ch. Coppier, *L'énigme de la Segnatura*, Parigi 1928; O. Fischel, *Santi (Sanzio) Raffaello*, in Thieme-Becker, XXIX (1935), coll. 433-46; F. Hartt, *Raphael and Giulio Romano, with notices on the Raphael School*, in *The Art Bulletin*, 26 (1944), pp. 67-94; D. R. de Campos, *R. e Michelangelo*, Roma 1946; J. Hess, *On Raphael and Giulio Romano*, in *Gazette des Beaux-Arts*, 32 (1947), pp. 73-106; G. I. Hoogewerff, *La Stanza della Segnatura*, in *Rendic. della Pont. accad. rom. di arch.*, 23-24 (1947-49), pp. 317-56; D. R. de Campos, *Le Stanze di R.*, Firenze 1950. Riproduzioni : G. Gronau, *Raphael* (collezione « Klassiker der Kunst »), Stoccarda e Lipsia 1909 (importante anche per le datazioni); O. Fischel, *Raphaels Zeichnungen*, Strasburgo 1898 e sgg. (riproduz. in fac-simile dei disegni di R.); *R., Stanza della Segnatura*, Città del Vaticano 1950 (32 tavv. a colori edite in collaborazione con l'U.N.E.S.C.O., con una presentazione di B. Nogara).

Deoclecio Redig de Campos

RAGAZZI, CITTÀ (VILLAGGIO, REPUBBLICA, COMUNITÀ) dei. - Istituzione di educazione o rieducazione per la formazione morale e professionale dei fanciulli, orfani o randagi, vittime dell'abbandono da parte delle proprie famiglie, dell'ambiente, di compagni pervertiti; ai quali vennero ad aggiungersi altre vittime numerose, nelle stesse condizioni, fatte dalla seconda guerra mondiale.

I. STORIA. - La prima C. dei r. fu istituita negli Stati Uniti ad Omaha (Nebraska) dal p. E. G. Flanagan (v.), nel 1917, che prese a prestito 90 dollari per poter pagare il primo mese di affitto. Cominciò con 5 ragazzi, che al Natale 1917 crebbero a 25 e aumentarono sempre più in progresso di tempo. Ora la *Boys-Town* si estende per 3 kmq., conta un migliaio di giovani cittadini, ha il proprio ufficio postale, il suo municipio, un proprio tribunale regolare, che si raduna ogni lunedì; scuole, officine, case, fattorie, chiese e un'arena capace di 2500 posti a sedere e 8500 spettatori. L'opera, che sconcertò medici e studiosi di psicologia, sacerdoti, poliziotti maturi, economisti e statisti, trovò la sua forza travolgente nell'amore di Dio e dei fanciulli.

A Trogen, nella Svizzera, si inaugurò nel sett. 1946 il primo padiglione del « Villaggio Pestalozzi », per cura delle Nazioni Unite, destinato ad accogliere orfani di guerra delle varie nazioni. I fanciulli sono divisi in gruppi o « famiglie » di 16-20 persone; ciascun gruppo occupa locali propri, sotto la guida di « capi famiglia », di maestri ed educatori della stessa nazionalità e lingua dei ragazzi. L'insegnamento è dato nella lingua materna degli alunni.

Ad imitazione di queste città sorsero molte altre numerose comunità di ragazzi in tutta l'Europa, le quali nel 1948 si riunirono nella Fédération internationale des Communautés d'enfants (F.I.C.E.), la quale comprende tutte le istituzioni di ragazzi che mirano a questi obiettivi : *a*) liberare il fanciullo dalla paura, sorgente di diffidenza e di dispetti; *b*) sviluppare la sua affettività in attività creatrici, parallele ai doveri scolastici; *c*) dargli il senso della sicurezza con un'educazione vicina a quella familiare; *d*) fargli comprendere i meccanismi della vita sociale con la partecipazione attiva e responsabile ai lavori e alle organizzazioni della comunità; *e*) salvarlo dall'egocentrismo di gruppo, educandolo all'amore dell'obiettività e alla comprensione anche internazionale.

In Italia si hanno più di 20 c. dei r., quasi tutte fondate da sacerdoti con l'aiuto di benefattori italiani e stranieri, specialmente dell'« American Relief for Italy » (A.R.I.).

Il « Villaggio dei fanciulli » a S. Marinella (presso Civitavecchia) sorto nel 1945 per opera di mons. J. Patrick Carroll-Abbing e don Antonio Rivolta, su di un'estensione di 20 kmq., presenta un'organizzazione e un regime molto democratico. Bandita ogni terminologia di collegio o di caserma, il dormitorio si chiama « albergo »; il refet-

torio « ristorante », l'economato « emporio ». I cittadini non conoscono altra disciplina che quella imposta dall'assemblea, dal loro autogoverno e dal senso civico della responsabilità. Vi sono le cariche di sindaco, questore, giudice, avvicendate ogni mese; la giunta, che si raduna tre o quattro volte la settimana. Ognuno può andarsene quando vuole; quando torna vi è riaccolto; solo si richiede che, fin che vi si rimane, si osservino gli statuti da cittadini leali. Lo studio e il lavoro vengono pagati con una moneta speciale, chiamata « merito », con cui si paga l'albergo, il ristorante, i vestiti, ecc.; durante la vacanza è anche convertibile in denaro; e così diventa un mezzo di contatto con l'esterno.

La « Repubblica dei r. » di Sassi (Torino), sorta nel 1946, per opera di d. Arbinolo, presenta invece una organizzazione un po' meno democratica, perché, secondo gli statuti, si regge sul tipo di una repubblica presidenziale, di cui il fondatore è presidente a vita, e a lui è riservata l'approvazione o la disapprovazione di qualsiasi decisione del sindaco, dell'assemblea generale, ecc.

Più o meno secondo questi due tipi sono organizzate le altre c. dei r., sorte a Roma, Napoli, Bari, Lanciano, Palermo, Piacenza, Cuneo.

II. I PRINCIPI INFORMATORI. - La buona riuscita delle c. dei r. si deve soprattutto ai principi pedagogici a cui si ispira, fondendo armonicamente insieme la coscienza dell'autonomia irriducibile della persona, il rispetto dovuto alla libertà del fanciullo, al vivo senso del dovere personale e sociale, che deve risolversi in una autoformazione fortemente illuminata, sentita e costante. Il che si può ridurre a queste tre formole: 1) ogni fanciullo può diventar un galantuomo. Chi intendesse la formola in senso assoluto ed escludesse ogni intervento della Grazia soprannaturale, sarebbe evidentemente in errore, perché la esperienza e la fede insegnano che la natura umana nasce con le stigmate del peccato originale e ne subisce le conseguenze nell'ordine fisico e nell'ordine morale. In errore ugualmente sarebbe chi, all'opposto, ritenesse la natura umana così corrotta da essere incapace di redimersi. La formola pedagogica, invece, rettamente interpretata, significa che si deve tenere una via intermedia tra l'ottimismo sognatore di G. G. Rousseau e il crudele pessimismo di Baio e di Giansenio. Occorre, dunque, prima di tutto credere e aver fiducia nel fanciullo, nelle sue possibilità morali e soprannaturali di redenzione e di riabilitazione, che ne animano lo sforzo inteso ad attuarle. 2) Non si può educare il fanciullo senza il suo concorso. Un'educazione che tutto faccia dipendere da formole e precetti astratti, ripetuti fino alla noia, e imposti magari con la forza, non conchiude nulla; l'educazione è opera essenzialmente interiore, sia nel piano naturale che nel piano soprannaturale della Grazia; e il fanciullo deve dare la sua cooperazione attiva, mentre l'educatore deve creare l'ambiente favorevole per questa cooperazione, favorirla, suscitarla, mantenerla. 3) I fanciulli sono i migliori collaboratori per l'educazione dei compagni. L'educatore che voglia davvero trovare un'eco nell'animo dei fanciulli e dei giovani, deve sentirne i problemi, le impressioni, le reazioni e le difficoltà, con la stessa sensibilità con cui essi le sentono. Il che non è così semplice in un adulto, perché dovrebbe, per così dire, rinnovarsi interiormente per ridursi al loro livello. Il fanciullo, invece, non ha questo bisogno; già sente come sentono i compagni e perciò la sua opera educativa è più naturale e spontanea. Con questo non si vuol dire che l'azione degli adulti, specialmente della famiglia e dei genitori, sia superflua. Anzi, la presenza e l'azione dei più grandi è indispensabile, perché il più giovane, posta la sua inesperienza e debolezza, ha vivo bisogno di guida, di buon esempio, di appoggio, di amore.

III. L'APPORTO DELLA PEDAGOGIA CRISTIANA. - Di fronte a questo nuovo movimento conquistatore e a queste nuove strutture pedagogiche, le pedagogia cristiana ha molto da incoraggiare, quando i principi informatori siano rettamente interpretati e praticati. Il cristiano, infatti, deve sapere che la vita del fanciullo è la vita di un figlio di Dio, che può portare in sé una vita soprannaturale mediante la Grazia, e da questa sostenuto e rafforzato può salire le vette più alte dell'eroismo. Sa pure che Dio è amore, e che perciò l'educatore cristiano deve imitare Dio anche sotto questo aspetto. Questi fanciulli che arrivano alle c. dei r. sporchi, viziosi, indisciplinati, pervertiti, che sanno rispondere, spadroneggiare, ribellarsi, sono pure amati, quali sono, da Dio, che ne conosce la capacità di corrispondere a una chiamata disinteressata. D'altra parte la dottrina del peccato originale e delle sue conseguenze porge all'educatore lo stimolo a cooperare con la Grazia perché l'educando prenda coscienza di questa sua condizione di peccatore e di creatura; per cui l'autonomia assoluta è illusoria e vana e c'è il dover liberarsi dalla schiavitù del male e del peccato per tornare figlio di Dio. Inoltre la dottrina cristiana ci mette dinanzi lo spirito sociale, di cui deve essere animato ogni figlio di Dio: Gesù ha dato se stesso fino a morire; e anche l'educando deve formarsi la convinzione interiore, che deve vivere non solo per sé, ma anche per gli altri, fino, occorrendo, al dono totale. La Grazia ci fa tutti fratelli di Gesù, donde uno spirito in noi di fraternità universale.

BIBL.: C. Busnelli, *Les villages d'enfants*, in *Lumen vitae*, 4 (1949), pp. 309-20; L. Romanini, *Il movimento pedagogico all'estero*, II, Brescia 1951, pp. 92-101; F. e W. Oursler, *P. Flanagan della c. dei r.*, trad. it., Roma 1951; J. Patrick Carroll-Abbing, *La c. dei r. di p. Flanagan*, ivi 1951; id., *Il grido di Rachele*, Milano 1952. Celestino Testore

RAGES. - Nel libro di Tobia (4, 21; 5, 14; 9, 3) si parla di R., città dei Medi, ove risiedeva Gabelo (v.). Il testo greco ha Ῥάγοι o Ῥάγαι (Ῥάγαυ in *Iudt.* 1, 4), che si avvicina di più al persiano *Ragā*, identificata con Rajj a ca. 13 km. a sud-est dell'attuale Teheran.

Nella recensione del Cod. sinaitico (5, 6) si afferma che essa distava 2 giornate di cammino da Ecbatana e che sorgeva sui monti (cf. 5, 8 della Volg.).

Quanti ammettono l'identificazione riferita e non intendono tacciare l'autore di ignoranza geografica, suppongono che la durata del viaggio sia in relazione con il carattere angelico di chi parla, non legato alle lentezze umane. Fra le due località si calcola un cammino di ca. una settimana, se si vuole seguire la consuetudine degli antichi, che non conoscevano mezzo più veloce di un'ordinaria cavalcatura. È possibile, del resto, che l'affermazione sia dovuta ad errore intervenuto nella trasmissione manoscritta nonostante la grande autorità attribuita al Cod. sinaitico. Di R. si parla anche nell'Avesta ed in antichi autori storici e geografici. Fu distrutta nel 462 dagli Arabi e quindi da un terremoto nell'853.

BIBL.: F. H. Weissbach, *Raga*, in Pauly-Wissowa, I A, 1 (Stoccarda 1914), coll. 125-27. Angelo Penna

RAGGIO, GIAMBATTISTA FRANCESCO. - Abate ed erudito, n. a Chiavari il 15 luglio 1795, m. a Genova il 6 febbr. 1860.

Professore di lettere latine e greche nelle scuole Pie di Càrcare (Savona) e quindi di retorica nel Seminario vescovile di Noli, autore di una apprezzata traduzione delle opere di Sallustio, fu chiamato nel 1830 a professare retorica in Genova, dove assunse nel 1834 la direzione della Biblioteca civica Berio e più tardi la dignità di dottore collegiato e di consigliere della classe (facoltà) di lettere dell'Università. Collaboratore di numerosi giornali e periodici letterari della Liguria e del Piemonte, sulle colonne della *Rivista ligure* pubblicò una serrata critica dell'*Arnaldo da Brescia* di G. B. Niccolini, di cui pose in luce la faziosità anticlericale: la vibrata recensione ebbe larga eco e procurò al R. l'ostilità degli ambienti liberali, che nel 1849 indussero le autorità municipali ad esonerarlo dalla direzione della Biblioteca. Per il medesimo motivo non fu possibile attuare il voto del consiglio comunale di Noli, che nel 1890 aveva decretato di dedicare al R. una lapide commemorante la sua attività di educatore e di studioso. Oltre alla citata volgarizzazione di Sallustio (Genova 1840 e 1847, due edd.), si ricorda che

egli curò la pubblicazione delle *Leggi del Consolato di Genova del MCXLIII*, in *Historiae Patriae monumenta, Leges Municipales*, I, Torino 1838, coll. 234-94, e diede alle stampe diverse opere poetiche.

Tenace assertore dei diritti della Chiesa e del pontificato romano, vestì costantemente l'abito ecclesiastico sebbene avesse ricevuto soltanto gli ordini minori.

BIBL.: L. Grillo, *G. B. F. R.*, in *Giorn. degli studiosi*, Genova, 3 (1871), n. 30; L. Costa, *De vita et scriptis I. B. R., ibid.*; A. Manno, *L'opera cinquantenaria della R. Dep. di St. patria*, Torino 1884, p. 352; F. Poggi, *G. B. F. R.*, in *Diz. del risorg. naz.*, IV, 12-13. Renzo U. Montini

RAGGUAGLIO DELL'ATTIVITÀ LETTERARIA, CULTURALE E ARTISTICA DEI CATTOLICI IN ITALIA, IL. - Rassegna annuale di tali attività, incominciata nel 1930 da M. Luzzi, R. Perondi e E. Lucatello (a Firenze fino al 1933, poi a Milano).

Nel clima della rinascita delle attività letterarie di sentimento e di espressione dichiaratamente cattoliche, sorte dopo il 1923 intorno a G. Papini e che poi si raggrupparono specialmente nel *Carroccio* di Bologna, nella *Festa* di Milano, nel *Frontespizio* di Firenze, in *Tradizione* di Palermo, nel *Rinascimento letterario* di Genova, nell'*Arte cattolica* di Torino ecc., il *R.*, facendo il punto anno per anno, contribuì a orientare e coordinare i vari gruppi locali. Nel quadro di tale orientamento rientrarono anche i « convegni di scrittori cattolici » tenuti in quegli anni a Bologna, Firenze, Milano, Napoli e Roma. Interrotte le pubblicazioni a causa della guerra dopo il 1942, il *R.* le riprese nel 1952. Dal 1935 esce a Milano una rassegna bibliografica cattolica mensile con lo stesso titolo.

BIBL.: P. Bargellini, *Pian dei Giullari*, XI: *Il Novecento*, Firenze 1950. Enrico Lucatello

RAGIONAMENTO. - Da *ratio* (v. RAGIONE), è l'atto per cui il pensiero, in virtù di date proposizioni, fatti, giudizi, passa a un'affermazione nuova. R. è pertanto, nel suo significato più ampio, sinonimo di *inferenza*, e indica il « discorso » o movimento della ragione da conoscenze in atto (premesse, προτάσεις, τὰ προτεινόμενα) a ulteriori giudizi (conclusioni), aventi con quelle nesso di derivazione causale. Il nesso logico di derivazione (« consequentia » nella terminologia scolastica) è essenziale, per cui non può dirsi r. ogni processo del pensiero che si compia per discoperta casuale o per semplice successione nel tempo.

Nella logica tradizionale il r. è, accanto al concetto (v.) e al giudizio (v.), la terza attività fondamentale della ragione. S. Tommaso ravvisa in esso il carattere distintivo dell'intendere umano, essenzialmente analitico e progressivo nel tempo: « homines ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud ... et ideo rationales dicuntur » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 79, a. 8, c.; cf. *De verit.*, q. 15, a. 1). Tuttavia, identico è il principio conoscitivo che intende (*intellectus*) e che ragiona (*ratio*); la diversità e molteplicità è soltanto funzionale: mentre l'intelletto denota « pura apprensione della verità », è proprio invece della ragione « discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti » (*In anal. post.*, I, lect. 1, n. 4; cf. *Sum. Theol., loc. cit.*, e q. 85, a. 4). Il r. è quindi, per rapporto all'intellezione, come « acquisizione » a « conseguimento », « divenire » a « essere », « moto » a « quiete ». Analizzando questo rapporto, s. Tommaso osserva che, come non è possibile il movimento senza un punto fermo di partenza, così anche il r. presuppone alcune verità o principi di immediata intuizione (« intellectus principiorum ») da cui parte e a cui ritorna nel processo risolutivo e dimostrativo delle conclusioni. La « ratio » pertanto trova nell'« intellectus » il suo principio e il suo termine: « intellectus invenitur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi » (*De verit.*, q. 15 a. 1).

Come inferenza, il r. è funzione essenzialmente attiva del pensiero: non pura intuizione di un dato, ma processo di ricerca (« a certis ad incertorum *indagationem* nitens cogitatio »: s. Agostino, *De immort. anim.*, cap. 1: PL 32, 1021 A). È chiaro tuttavia che il momento intuitivo non è assente dal r. e anzi vi assume forme più complesse che non nel puro concetto. Il r. infatti si compie per un preciso atto noetico in cui una certa proposizione *B* è vista dipendere e *derivare* da una precedente proposizione o serie di proposizioni *A*. Il r. è quindi intuizione-affermazione di giudizi (rapporti fra concetti) e di nessi causali fra giudizi: esso coinvolge pertanto momenti intuitivi molteplici che fanno del r. quasi una sintesi degli altri atti mentali, e per cui si attenua ulteriormente l'indicata distinzione fra « intellectus » e « ratio ».

Il r. come inferenza non implica necessariamente scoperta di nuove *verità*, come nel caso di una proposizione già nota, derivata (provata) da un principio che la giustifica o la conferma (p. es.: il furto è un male perché inconciliabile con il vivere sociale, e la società è un bene per l'uomo). La novità del r. (che in realtà c'è sempre, altrimenti non sarebbe possibile parlare di vera *inferenza* o *processo* razionale) consiste sovente appunto nella *prova*: *B* si conosceva come problematico; ora è visto nella sua connessione con *A*, certo: il r. determina qui il rapporto di derivazione di *B* da *A* e pertanto perviene a una *nuova* certezza ed evidenza di *B* (anche se già eventualmente nota per altra via).

In merito alle varie forme di inferenza (per cui v. SILLOGISMO) va qui notata la divisione generale del r. in deduzione (v.) e induzione (v.). Mentre la deduzione verifica il tipo di inferenza *formale*, logicamente necessaria (cui principalmente si riferisce la norma « ex vero non sequitur nisi verum »: cf. Aristotele, *Anal. pr.*, II, cap. 2, 53 b 7), nell'induzione invece l'inferenza da verità particolari a principi universali, più che sulla struttura logica del r., si fonda sull'intuizione intellettiva del rapporto dei fatti particolari alla determinazione ontologica della natura universale. Ma sarebbe arbitraria restrizione intendere il r. unicamente come inferenza formale (cf. A. Lalande, *op. cit.* in bibl., p. 868), verificando anche l'induzione un effettivo processo e dialettica del pensiero. Altrettanto ingiustificata è, d'altronde, l'asserzione contraria (cf. J. Stuart Mill, *A system of logic*, II, cap. 3) che vede soltanto nell'induzione una vera inferenza, nel senso di ampliamento ed estensione della conoscenza.

Il r. come processo nel tempo (e pertanto aperto a un vero « progresso » del sapere; per il Bosanquet la negazione della durata temporale dell'inferenza « is the first and fatal error » [*op. cit.* in bibl., p. 4]) e svolgimento dialettico, è forma essenziale del pensiero razionale. Esso è in funzione, da una parte, della frammentarietà e analiticità del conoscere umano, dall'altra, degli indefiniti rapporti che stringono in unità l'oggetto e i contenuti del pensiero. Movimento della conoscenza verso l'unità, analisi verso la sintesi, il r. è l'espressione logica dell'organicità ontologica del reale. Perfezione quindi e potenza del pensiero che, mentre estende in ampiezza il dominio della verità, lo chiarisce insieme in profondità, determinandone le molteplici relazioni interne di struttura, di necessità e di causa.

BIBL.: v., per indicazioni generali, A. Lalande, *Raisonnement*, in *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 867-68; E. Rignano, *Psicologia del r.*, Bologna 1920 (ed. franc. Parigi 1920); W. Leibniz, *Nouv. ess.*, l. IV, cap. 17, trad. it. di E. Cecchi, II, Bari 1926, pp. 244-69; A. Rosmini, *Logica*, l. II, sez. 2ª, § 531 sgg., ed. nazion., XXII, Roma 1942, p. 207 sgg.; A. Guzzo, *L'io e la ragione*, parte 3ª, cap. 6, Brescia 1947, pp. 167-80. V. anche bibl. della voce LOGICA: cf., fra altri, B. Bosanquet, *Logic*, l. II, 2ª ed., rist., Oxford-Londra 1931; U. Viglino, *Logica*, Roma 1941, pp. 249-61; F. H. Bradley, *The principles of logic*, vol. I, l. II, parte 1ª, 2ª ed., rist., Oxford-Londra 1950, pp. 243-98. Ugo Viglino

RAGIONE. - Termine filosofico che, soprattutto nel senso di facoltà (v.), ha avuto nella storia del pensiero occidentale una molteplicità di significati, che spesso hanno generato equivoci e malintesi. Probabilmente il termine *ratio* deriva da *ratus*,

participio di *reor* (credere, pensare), e prima dell'uso propriamente filosofico significò calcolo, rapporto. La *ratio* corrisponde sia a νοῦς (Platone) che a λόγος, con questa differenza: il νοῦς è propriamente la facoltà o l'attività, il λόγος è il contenuto del νοῦς (la verità) o ciò che la r. costruisce (il discorso, l'insieme dei rapporti, ecc.). È opportuno distinguere i due significati fondamentali del termine: la r. come facoltà (*Vernunft*) e la r. come oggetto di conoscenza (*Grund*).

I. La r. come facoltà. – I due termini νοῦς e λόγος insieme esprimono adeguatamente il senso di r. come facoltà discorsiva o raziocinativa, capace di formulare prove, di combinare concetti e proposizioni, di dare dimostrazioni. In questa funzione è considerata come propria dell'uomo (che, secondo la celebre espressione aristotelica, è ζῷον λογικόν), come dice s. Tommaso (*In III Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1), « et Deo non convenit nec Angelis ». In questo senso essa si distingue dall'intelletto (v.), che è attività intuitiva, apprensiva dell'essere e capace di cogliere i principi primi e le verità primali necessarie del pensiero e della vita. Non si tratta di due facoltà, come dicono concordemente s. Agostino e s. Tommaso. Infatti, per s. Agostino, *ratio* e *intellectus* (o *intelligentia*) ineriscono *naturaliter* alla *mens* (*De civ. Dei*, XI, cap. 2); l'*intellectus* è superiore alla *ratio* (*In Joann. Evang.*, tract. XV, 4,19; e s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2ª2ᵃᵉ, q. 45, 5 ad 3), in quanto esso è veduta interiore (con cui la *mens* percepisce la verità, che le scopre la luce divina), principio del comprendere e vero occhio dell'anima (*De ordine*, II, cap. 2, n. 5; cap. 9, n. 26).

La r. invece è *aspectus animi*, organo di ricerca che discerne (analisi) e connette (sintesi), cioè la facoltà discorsiva che si applica al senso che le è inferiore e ai sensibili per giudicarli (*De vera relig.*, cap. 29, n. 30). Anche per Spinoza (v.) la r. è inferiore alla scienza intuitiva: la prima ci fa vedere le cose *sub quadam aeternitatis specie*, l'altra *sub specie aeternitatis*. Kant (v.) distingue tra r. (*Vernunft*) – la facoltà che ci fa conoscere i principi della conoscenza *a priori* – e *r. pura*, la facoltà che contiene i principi che ci consentono di conoscere qualcosa esclusivamente *a priori* (*Crit. della r. pura*, Introduz., § VII); tra *r. teoretica* o *speculativa*, quella che si applica al puro conoscere e che fonda e costruisce la scienza, e *r. pratica*, quella che contiene il principio *a priori* dell'agire o la regola della morale. Inoltre Kant intende il termine r. nel senso speciale di facoltà superiore delle tre Idee metafisiche dell'anima, del mondo e di Dio (*Cr. d. r. pura. Dialett. trascendentale*, l. I, sez. 1ª). In questo senso la r. (*Vernunft*) non si oppone all'esperienza (come nel caso di prima), ma si distingue e si oppone all'intelletto (*Verstand*). Il Rosmini (v.), rifacendosi a s. Agostino e per combattere la trascendentalità kantiana, distingue anch'egli tra r. e intelletto o lume della r.: la prima è « la facoltà di applicare l'idea dell'essere » che è intuita dall'intelletto (*Principi di sc. morale*, cap. 1, art. 1). I post-kantiani fecero della r. l'assoluto, intuitiva di tutto il reale che s'indentifica con essa: per Jacobi (v.) è la facoltà di cogliere il soprassensibile; per Schelling (v.) « è l'assoluto » (*Darstellung meines Syst. der Philos.*, in *Sämtl. Werke*, VI, p. 115); per Hegel (v.) è « la certezza di essere tutta la realtà »; l'universalità e oggettività in sé e per sé dell'Autocoscienza (*Encicl.*, § 437).

Sempre nel senso di facoltà, r. significa giudicare bene o rettamente, cioè facendo buon uso delle regole della logica (v.), come pure indica, nel razionalismo moderno e in Kant, il sistema dei principi *a priori*, non dipendenti dall'esperienza; e infine è usata in opposizione alla fede (v.) e alla verità rivelata e soprarrazionale (per questi tre ultimi sensi v. razionalismo).

II. La r. come oggetto di conoscenza. – È ciò che spiega qualche cosa in un duplice senso: ontologico, come, p. es., « ragion d'essere », il « perché » che spiega e dimostra la r. di una cosa, la causa finale e la causa formale; e gnoseologico, cioè l'argomento con cui si sostiene e si giustifica un'affermazione. Nel linguaggio degli scolastici la *ratio* di una cosa è la sua essenza (*ratio intellecta* è lo stesso concetto considerato oggettivamente). Si può anche usare in senso normativo di giustificazione: p. es., nell'espressione « ho le mie r. per fare o per pensare così », cioè i motivi legittimi per agire e affermare così e non diversamente. In questo senso la r. di una proposizione o di una tesi è ciò che la giustifica e la dimostra valida oggettivamente. Infine, l'espressione « ente di r. » è ciò che ha un'esistenza oggettiva solo nella mente (senza che ciò escluda che possa avere un fondamento reale), come, p. es., le relazioni, le negazioni ecc.

La filosofia contemporanea ha criticato fortemente la r. come oggetto di conoscenza sia nel senso ontologico (negazione della causa finale o formale), sia nel senso gnoseologico: non vi sono argomenti per dimostrare necessariamente un'affermazione, in quanto esistono solo « ipotesi » che si accettano (l'una o l'altra) secondo che risultano più o meno idonee a una determinata situazione storica o pratica (v. le voci irrazionalismo; neopositivismo; pragmatismo, ecc.).

Bibl.: per l'idea generale di r. cf. H. Bergson, in *Bulletin de la Société Franç. de philos.*, apr. 1907, p. 140 sgg.; R. Ardigò, *La r.*, Padova 1894; C. F. Keans, *The pursuit of ration*, Londra 1910. Ampi riferiment. storici in R. Eisler, *Vernunft*, in *Wörterb. d. philos. Begriffe*, III, 4ª ed., Berlino 1930, pp. 395-406; I. Peghaire, *Intellectus et ratio selon st Thomas d'A.*, Parigi 1936; A. Lalande, *Vocab. tech. et crit. de la philos.*, ivi 1938, pp. 669-78; M. F. Sciacca, *S. Agostino*, I, Brescia 1949, pp. 190-92 e passim. V. anche ragionamento; sillogismo.

Michele Federico Sciacca

RAGIONE DI STATO. - La *ratio* è il principio, la regola che presiede alla vita dello Stato. R. di S. è la traduzione di *ratio reipublicae*. La celebre frase fa la sua apparizione nella lingua italiana con il *Dialogo del reggimento di Firenze* di Francesco Guicciardini (cf. ed. di R. Palmarocchi, Bari 1932, p. 163). Il suo senso originario (secondo l'etimologia latina di ragione: *ratio Status*) è concetto di Stato, e tale è il senso del titolo dato dal Botero (v.) al suo libro di politica: *Della r. di S.* (Venezia 1589), famoso al suo tempo come opera da contrapporsi al *Principe* di Machiavelli (v.). Ma già d'allora (fine del sec. xvi) alla frase si cominciò a dare un senso alquanto diverso, prendendo ragione nel significato di *ragione di agire* e quindi *esigenza*.

Dapprima si restringe all'esistenza di ciò che è necessario per non perire, ossia a garantire il diritto dello Stato all'esistenza. La r. di S. si invocava per giustificare provvedimenti di carattere eccezionale che limitavano i diritti ordinari riconosciuti o per legge o per consuetudine ai popoli, o che sembravano violare la giustizia internazionale. La frase aveva un senso molto elastico, servendo così in politica e diplomazia a coprire con un manto di dignità gl'interessi egoistici di una nazione o di una casta dominante (cf. G. Chiaramonti, *Della r. di S.*, Firenze 1635). In questo senso non mancava di precedenti nelle massime e nella pratica dei politici di tutti i tempi, come la romana *salus publica suprema lex* e la perorazione di Caifa: « Voi non capite niente: non riflettete che vi conviene sia un uomo solo a morire per il popolo, piuttosto che la nazione intera perisca » (*Io.* 11, 49-50).

Nella dottrina politica, che si svolge sulle orme di Machiavelli, ciò che sulle prime veniva presentato come misura di emergenza divenne massima: l'interesse dello Stato sta sopra a tutto (*Principe*, cap. 18 § 2). Gradatamente, con il prevalere della mentalità illuministica, vennero a cadere i limiti che il rispetto alle dottrine morali della religione stessa di Stato faceva imporre, almeno in apparenza, a quella massima: la teoria dello Stato moderno si perfezionava, e riceveva da Hegel la sua formulazione metafisica. La r. di S. finisce così nell'identificazione tra ragione e Stato: lo Stato è la realizzazione più alta della ragione, dello Spirito.

La dottrina medievale, riassunta da s. Tommaso, assegnava allo Stato un fine che è ulteriore allo Stato stesso, cioè il *bonum humanum*, il bene della persona

umana (cf. *Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 102, a. 1; 2^{a}-2^{ae}, q. 174, a. 2; I. Leclerq, *L'Etat ou la politique*, Namur 1929). Lo Stato moderno invece non riconosce alcun fine ulteriore a se stesso : esso assorbe in sé l'individuo, che non è veramente uomo se non in quanto è cellula dello Stato, e non ha diritti se non quelli che riceve dallo Stato, né può far valere di fronte a questo esigenze che non coincidano con la vita dello Stato. Parimente, le società minori, mediane tra lo Stato e l'individuo (tra cui prima è la famiglia), non esistono per una ragione propria, ma solo come un'emanazione dello Stato : lo Stato non si contenta di dirigerle e disciplinarle con la sua sovranità; esso le assorbe in sé come principio della loro stessa esistenza. Lo Stato monopolizza per intero la natura sociale dell'uomo, negando o ignorando ch'essa possa realizzarsi in modi che non rientrino nell'àmbito dello Stato stesso, come accade per il vincolo dell'umanità universale, o per il vincolo spirituale che lega i cristiani tra loro nella società soprannaturale, la Chiesa di Cristo (M. Missiroli, *Date a Cesare*, Roma 1931, pp. 7, 339 sgg.; A. Hitler, *Mein Kampf*, Monaco 1933, specialmente pp. 451 sgg., 490 sgg.; G. Del Vecchio, *La crisi dello Stato*, in *Saggi intorno allo Stato*, Milano 1936, p. 49 sgg.; C. Benoist, *La crise de l'état moderne*, Parigi 1936). In tale concezione, caratteristica dello Stato moderno, la r. di S. non è più solo una affermazione intransigente della prevalenza che l'interesse dello Stato ha di fronte a qualsiasi altra considerazione, anche morale; e non è neppure soltanto la proclamazione dell'*autonomia* della politica (v.), come categoria irriducibilmente diversa da quella dell'etica (dottrina che si fa risalire in qualche modo a Machiavelli); ma diventa la suprema razionalizzazione della realtà, e quindi il principio stesso dell'etica identificata con la politica (cf. C. Schmitt, *Politische Theologie*, Monaco-Lipsia 1922). Le conseguenze disumane a cui porta in pratica una tale dottrina entrano nell'esperienza storica degli ultimi decenni. Una reazione (cf. C. Dawson, *Il giudizio delle nazioni*, Milano 1946; H. Belloc, *La crisi della civiltà*, Brescia 1948) già è apparsa, e la sopra accennata dottrina dello Stato moderno comincia a suscitare eccezione ai nostri giorni, anche fuori del campo degli studiosi cattolici, che sempre l'hanno esclusa come falsa in se stessa e madre di dispotismo (cf. J. Huizinga, *Lo scempio del mondo*, Milano 1948).

BIBL.: G. Toffanin, *Machiavelli e il « Tacitismo »: la politica stor. al tempo della Controriforma*, Padova 1921; F. Meda, *Il machiavellismo*, in *Riv. d'Italia*, 30 (1927), pp. 224-36; F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Monaco 1929; M. De Bernardi, *Il concetto di « r. di S. » in G. Botero e la filos. della politica*, in *Atti della R. Acc. Scienze di Torino*, 65 (1929-30), p. 49 sgg.; D. A. Cardone, *Stor. della filos. dello Stato e stor. della dottrine politiche*, in *Ricerche filosofiche*, 5 (1935), pp. 68-71; F. Cullotti, *Machiavelli; lo Stato*, Messina 1939; R. D. Mattei, *Origini e fortuna della locuzione « r. di S. »*, Milano 1943 (con l'antica letteratura sull'argomento); J. Maritain, *La fine del machiavellismo*, in *Quaderni di Roma*, 1 (1947), pp. 19-31, 124-41; F. Alderisio, *M. L'arte dello Stato nell'azione e negli scritti*, 2ª ed., Bologna 1950. Giuseppe Bozzetti

RAGIONE E FEDE : v. FEDE, III. *F. e ragione.*

RAGION SUFFICIENTE (PRINCIPIO di). - Esprime la « razionalità del reale » in quanto ogni cosa tanto nell'àmbito dell'essere come in quello del divenire ottiene la sua determinazione ontologica e il suo cambiamento di stato in virtù di una r. s. nel senso di una fondazione e giustificazione adeguata.

Il principio deve la sua formulazione moderna a Leibniz (v.). Insieme con quello di contraddizione (v.) il p. di r. s. sta a base dei nostri ragionamenti come criterio di ciò che va giudicato vero o falso : per esso « si giudica impossibile che alcun fatto sia vero od esista, e alcuna proposizione sia vera, se non c'è r. s. perché sia così e non altrimenti » (*Monadologia*, § 32; trad. it., Bari 1912, p. 220. Cf. anche : *Ep. V ad Clarke*; *Essais de théodicée*, § 44, dove è messo a fondamento dell'ottimismo [v.]; *Nouveaux essais*, II, 21, § 13 ... « que rien n'arrive sans raison »). Il principio ebbe il suo sviluppo sistematico nella filosofia di C. Wolff (v.) con rigorosa coerenza secondo la formola che ebbe molta fortuna nel razionalismo illuminista : « Nihil est sine ratione sufficiente cur potius sit quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit quam non sit » (*Philosophia prima sive ontologica*, § 70, Francoforte e Lipsia 1736, p. 47. Nei §§ 71-80 segue l'applicazione ai vari problemi delle scienze e della filosofia). Ha impugnato la concezione della r. s. di Leibniz-Wolff il Crusius nello scritto : *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* (Lipsia 1743, special. §§ V-XVI). Il principio è stato invece difeso da Schopenhauer (v.) nello scritto giovanile : *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 14. Esso ha trovato favore anche presso alcuni neoscolastici (J. Geyser, R. Garrigou-Lagrange) che lo considerano il fondamento prossimo del principio di causa (v.).

BIBL.: J. Geyser, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg 1929; Th. Droege, *Der analytische Character des Kausalprinzips*, Bonn 1930, p. 77 sgg.; C. Fabro, *La difesa critica del principio di causa*, in *Riv. di filos. neosc.*, 27 (1936), pp. 101-41; R. Lahn, *Der Satz vom Grunde, Ein System der Erkenntnistheorie*, Tubinga 1942. Cornelio Fabro

RAGUEL (ebr. *Rĕ'ûēl* = « amico di Dio »). - Nome di alcuni personaggi del Vecchio Testamento.

1. Sacerdote di Madian e padre di Sephora, moglie di Mosè (*Ex.* 2, 18), chiamato altrove con preferenza Iethro (v.).

2. Parente di Tobia, residente in Ecbatana, capitale della Media. Nel viaggio da Ninive a Rages l'arcangelo Raffaele (v.) consiglia a Tobia di fermarsi da questo parente per chiedergli in sposa la figlia Sara (*Tob.* 6, 10 sgg.). Celebrate le nozze con grande sfarzo, per 14 giorni, R. consegna a Tobia la figlia con metà del suo patrimonio (*ibid.* 10, 16 sgg.; Volg. 10, 10 sgg.).

3. Nella versione dei Settanta anche un figlio di Esaù (Volg. Rahuel), un beniaminita (Volg. Rahuel) ed un membro della tribù di Gad (Volg. Duel) sono chiamati R. Angelo Penna

RAGUENEAU, PAUL. - Missionario, n. a Parigi il 18 marzo 1608, m. ivi il 3 sett. 1680.

Il 21 ag. 1626 entrò nel noviziato dei Gesuiti. Il 28 giugno 1636 giunse a Québec e nel 1638 si recò tra gli Uroni. Nel 1645 divenne superiore delle missioni del paese dove rimase fino alla dispersione della tribù. Gli Uroni sfuggiti al massacro (1649) furono condotti dal R. a Québec, il quale l'anno dopo fu promosso alla direzione generale delle missioni (1650-53). Nel 1657 insieme al p. Duperron iniziò l'evangelizzazione degli Onnontagués, che cercarono di massacrare i Francesi : tutti fuggirono segretamente nell'apr. 1658. Nell'ag. 1662 R. tornò in Francia e fu nominato procuratore delle missioni della Nuova Francia.

Il suo fratello p. FRANCESCO R., gesuita, n. a Blois nel 1597, entrò nel noviziato dei Gesuiti nel 1614. Nel 1628 fu inviato nel Canadà. Morì a Bourges il 10 apr. 1665.

BIBL.: C. De Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle France*, II, Parigi 1896, pp. 453-563; L. Le Jeune, *Dictionn. général du Canada*, II, Ottawa 1931, pp. 495-96; Streit, *Bibl.*, II e III, v. indici. Saverio Paventi

RAGUSA, DIOCESI di. - Eretta il 6 maggio 1950, smembrando sette comuni dall'arcidiocesi di Siracusa ed uno dalla diocesi di Noto. È unita « aeque principaliter » a Siracusa. Comprende un territorio di 1000 kmq., con una popolazione di 135.000 ab. dei quali 133.000 cattolici, ha 110 sacerdoti diocesani e 22 regolari, 6 comunità religiose maschili e 24 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 381). A partire dal 1952 si dà inizio al « Piccolo Seminario di S. Giovan Battista », limitatamente alle tre classi medie, dipendente dal direttore del Seminario arcivescovile di Siracusa.

Prima della fondazione della diocesi i membri della Chiesa ragusana erano ordinati in cinque vicariati foranei, ordinamento sorto dopo il Concilio di Trento, prima

(*fot. Antici*)

RAGUSA, DIOCESI di - Interno della chiesa di S. Maria della Scala, ricostruita dopo il terremoto del 1693. Conserva nella navata destra alcune arcate del '300.

del quale, invece, le chiese dei maggiori comuni costituivano beneficio dei capitolari della Metropolitana di Siracusa.

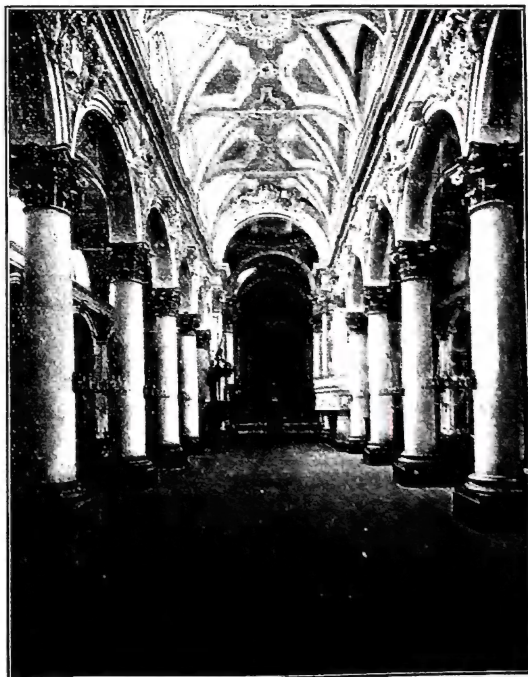
Il territorio della diocesi di R. era nell'età preistorica popolato dai Siculi, con necropoli scavate nelle pareti rocciose delle valli; alla città di R. appartiene, con molta probabilità, il nome indigeno di Ibla. In età greca il territorio è ellenizzato dalla colonia di Camarina. Nell'epoca romana sorgono alcune piccole città nei cui pressi si trovano le principali testimonianze del primitivo cristianesimo, catacombe ed ipogei, generalmente di età costantiniana, ma con qualche elemento più antico. Chiese di età bizantina sono documentate a Caucana, Acrilla e Comiso. Nell'ancoraggio di Caucana si radunò nel 533 la flotta di Belisario, per far vela verso Malta e l'Africa.

Dell'importanza di R. in epoca normanna – essa era stata conquistata dagli Arabi nell'856 – fa fede la geografia di Edrisi, nel suo celebrarne edifici e piazze, territorio da seminare, frequenza di commerci, nobiltà e antica civiltà. In questo periodo essa viene infeudata dal conte Ruggiero ad uno dei commilitoni, e forse suo figlio naturale, Goffredo, che prese il nome *a Ragusia*; questi contribuì alla dotazione della Chiesa siracusana e in R. costruì l'abbazia di S. Maria la Nuova e donò la chiesa madre di S. Giorgio.

Lo sviluppo di R. risente delle particolari forme del regime feudale siciliano, il quale là dove convergono iniziative personali, fertilità di terre e vitalità di traffici consente la costituzione di un ceto borghese e nobiliare, che culmina nel raggiungimento di istituzioni comunali. R. contava 7827 ab. nel 1583, i quali salgono nel 1714 a 8863 e a 23.500 sul cadere del sec. XVIII.

In R. il portale superstite dell'antica chiesa di S. Giorgio, sorta intorno alla metà del sec. XV, è da considerare uno dei più eleganti esempi dell'architettura siciliana del tempo, fatta di volumi castigliani; il fiore stilizzato con il quale si conclude l'arco è accompagnato da una serie di sculture figurative docili all'ufficio architettonico. A Chiaramonte la parte più antica del santuario di Gulfi risale alla medesima epoca; mentre appartengono al Rinascimento due statue marmoree del Salvatore e della Madonna; a Comiso le fabbriche del Castello, la chiesa di S. Francesco, opera di un estroso artigiano che assommò con eccezionale bravura esperienze architettoniche svariate, sono testimonianze della nobiltà di architettura che segnava il capoluogo e i maggiori centri prima del terremoto che nel 1693 li danneggiò gravemente. Risorgendo dalla distruzione R. si arricchì di un nuovo quartiere, che traendo dal declivio i motivi di una opportuna disposizione urbanistica, attribuita all'animatore della rinascita, il barone Mario Leggio, diveniva il nuovo centro urbano. La chiesa di S. Giorgio Nuovo, nel quartiere antico, cominciata a costruire nel 1739 (arch. R. Gagliardi) e arricchita internamente di pitture e decorazioni, fra cui gli avanzi di una tribuna di fare gaginesco della chiesa precedente, è l'edificio maggiore della città vecchia, coronato da trenta chiese minori (ca. 40 non esistono più), nonché di palazzi tra i quali conviene ricordare quello Sortino, con ricca balaustrata barocca, e quello Donnafugata che ospita una notevole raccolta di dipinti e ceramiche. Nella città nuova la cattedrale di S. Giovanni, di gusto barocco, eretta tra il 1706 e il 1778, contiene notevoli opere d'arte (dipinti del Manno, del Vaccaro, di Paolo Vetri), mentre la chiesa dell'*Ecce Homo* (1808) è notevole per la sua disposizione scenografica e quella del Collegio rappresenta uno dei più corretti esempi del Settecento siciliano. A queste opere si è aggiunto tutto un complesso di nuovi edifici, in seguito alla erezione di R. a capoluogo della provincia omonima nel 1926.

Nel campo delle istituzioni religiose R. vanta una costante tradizione di liberalità cittadina. Opere pie e confraternite sono sorte in ogni tempo per iniziativa di personalità e di famiglie; fra queste l'Opera Ospedale Sammito, la Messa dell'Alba, l'Ospedale Paternò-Arezzò e da ultimo le donazioni Sozzi e Cartia, che hanno costituito la base per l'erezione della diocesi.

Fra le personalità di R. vanno ricordate il gesuita Niccolò Urso, celebrato dall'Aguilera per specchiate virtù; G. B. Odierna (1597-1660) famoso astronomo; il teologo Carlo Bellio della seconda metà del sec. XV; Ascenzo Guerrieri, maestro di papa Urbano VIII, che lo eresse vescovo di Castellaneta nelle Puglie; il poliglotta e orientalista Vincenzo Laurefice, che nel 1623 fu nominato vescovo di Monreale; Giuseppe Micieli Marquez, autore di un lessico ecclesiastico latino-spagnolo; il bibliofilo

(*fot. Antici*)

RAGUSA, DIOCESI di - Interno della Cattedrale (1706-60).

(*fot. Griesbachiknaus, Zagabria*)
RAGUSA (DUBROVNIK), DIOCESI di - Chiostro del Convento Francescano (1317).

Alessandro Gaspano, abate di S. Maria Latina in Messina, che nel 1667 donava la sua biblioteca al convento dei Cappuccini di R. Si ricorderà ancora il p. Anselmo da R., prefetto apostolico del Bengala; in tempi più recenti G. di Stefano, fondatore (1781) d'una cospicua opera di beneficenza; G. B. Marini, creatore (1774) dell'asilo d'infanzia; suor Maria Schininà, fondatrice del fiorente Ordine religioso del S. Cuore.

Tradizioni religiose cospicue vanta qualche comune della diocesi. Chiaramonte ha nel suburbio, sede dell'abitato fino all'età angioina, il frequentatissimo santuario della Madonna di Gulfi, la cui origine si fa risalire all'età bizantina; nella città attuale, fra le dieci chiese, delle quali sei conventuali, S. Maria la Nuova è un buon esempio di strutture provinciali del Seicento, al pari di S. Giovanni Battista, con qualche decorazione di marmi mischi. Chiaramonte ha dato i natali a numerosi cittadini di chiara fama, quali il poeta laureato del sec. XV Tommaso Chaula, G. A. Cannizzo celebre giurista del sec. XVI, gli ecclesiastici Vito Pizza ed Egidio Mancurzio, ambedue filosofi e teologi nel Seicento.

A Comiso, oltre le ricordate chiese medioevali di S. Gregorio al Castello e di S. Francesco, si notano la Chiesa Madre, il più vasto tempio dell'antica arcidiocesi di Siracusa, di origine quattrocentesca, rifatta dal Gagliardi (1706), con soffitto dipinto dal messinese Barbalogna (sec. XVII), sculture del Gagini, del Marabitti e del Villareale, e vari dipinti fra cui la *Nascita della Vergine* del Maratti; l'Annunziata, insignita del più antico Capitolo della diocesi, inseduata su di una chiesa d'età normanna, modificata dopo il terremoto del 1693, in un complesso unitario dell'arch. G. B. Cascione, è per armonia di linee e finezza di decorazioni un capolavoro del tardo Settecento. Fra le altre chiese (10, di cui 5 parrocchiali; altre 15 trasformate o distrutte) va ricordato il santuario di S. Biagio con elegante prospetto del sec. XVII. Già sede di 7 famiglie religiose e di un Collegio di Maria, tutti aboliti, Comiso ha ora un orfanotrofio e una casa di riposo retti dalle suore del S. Cuore, un asilo delle suore Orsoline e numerose altre istituzioni di istruzione, di assistenza e di beneficenza. Fra le personalità cui ha dato i natali, si ricordano p. Pietro Palazzo (sec. XVI) e p. Mansueto Cocigra. - Vedi tav. XIX.

BIBL.: R. Pirro, *Sicilia sacra*, 3ª ed. con aggiunte di Amico e Mongitore, Palermo (ma Venezia) 1733; R. Solarino, *La contea di Modica*, Ragusa 1886; B. Pace, *Camarina, Topografia, archeologia, storia*, Catania 1927; E. Sortino-Trono, *R. Ibla sacra*, ivi 1928; id., *Nobiliario di R.*, ivi 1929; N. Balistreri, *La prov. di R. Guida generale*, Palermo 1935; G. Occhipinti, *La festa di s. Giorgio nell'antica R.*, Ragusa 1938; C. Mercurelli, *Scavi e scoperte nelle catacombe siciliane*, III, *Comiso e l'agro camarinese*, in *Riv. di archeol. crist.*, 21 (1944), pp. 59-61. Biagio Pace

RAGUSA (DUBROVNIK), DIOCESI di. - Città e diocesi in Dalmazia che si estende interamente sul territorio della tramontata Repubblica di R. (incluse le isole). Fino al 1828 R. fu una delle quattro metropoli della Dalmazia.

Su una superficie di 1315 kmq., conta 74.000 ab. dei quali 72.000 cattolici; ha 59 parrocchie servite da 46 sacerdoti diocesani e 40 regolari; nella diocesi vi sono 12 comunità religiose maschili e 18 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 333).

La città fu fondata nel sec. VII dai fuggiaschi dall'antica Epidaurus (v. EPIDAURO). Ragusium, la nuova città, fece parte del tema bizantino di Dalmazia. Nel sec. XIII fu annesso a R. un suo sobborgo, Dubrovnik, abitato da slavi. La città, ricinta di belle mura, da allora fu designata con i due nomi (R. e Dubrovnik). L'elemento slavo s'infiltrò poco a poco nella città così che nel sec. XIII già alcune famiglie patrizie erano di origine slava.

La storia fa cenno di R. appena verso l'anno 850. La sovranità bizantina, interrotta nel sec. XI da quella dei Normanni, fu per un breve periodo sostituita dalla protezione di Venezia, sotto la quale passò di nuovo nel 1205, e vi rimase fino al 1358. A cominciare dal sec. XII R. divenne grazie ai suoi traffici dei paesi d'Occidente e d'Oriente un importante centro di commercio nell'Adriatico. Nei secc. XIII-XIV furono fissati i limiti del territorio raguseo, il quale, comprendendo le isole Meleda (croato Mljet) e Lagosta (croato Lastovo) e la penisola di Sabbioncello (croato Pelješac) con Stagno (croato Ston), si stendeva dalle foci del Narenta alle Bocche di Cattaro. La sua costituzione aristocratica aveva i suoi organi legislativi nel Consilium Maius di 100 membri e nel Consilium Rogatorum o dei Pregadi (30 membri), con un organo esecutivo, il Consilium Minus, di 12 membri, compreso il conte.

La sovranità dei re d'Ungheria, di fatto soltanto nominale, consisteva nel pagamento di un tributo. Il conte, prima sempre un nobile veneziano, fu sostituito dal Consiglio dei tre, ed in seguito da un solo rettore. Arricchita dai traffici con tanti paesi d'Europa, la città s'imbelliva mano a mano e prese, allora, la sua fisionomia definitiva, urbanistica ed artistica. D'altra parte R. fu impegnata in quest'epoca nelle numerose lotte per proteggere i suoi possessi e i nuovi acquisti di territorio. Con la morte dell'ultimo re d'Ungheria, Lodovico (a Mohacs, nel 1526), R. trovò modo di mettersi sotto la sovranità e la protezione del Sultano, pagandogli un forte annuo tributo; così la Repubblica di R. mantenendo la sua tradizionale autonomia, poco diversa dall'indipendenza vera e propria, e la sua neutralità nelle lotte fra Venezia e la Porta, riuscì a conservare i suoi vecchi mercati nel territorio balcanico (Bosnia, Serbia, ecc.) e ad approfondire le relazioni commerciali con altri paesi dell'Europa e del Mediterraneo, conservando il monopolio del traffico col retroterra, ch'era sotto la sovranità del Sultano. Esso venne però, poco a poco, a diminuire quando la scoperta delle nuove terre diede al grande traffico mondiale ben altre direzioni. D'altra parte anche nell'Impero ottomano si accentuarono nel sec. XVII sintomi di decadenza dal

punto di vista politico ed economico. Nel 1806 le truppe francesi diedero il colpo finale alla Repubblica di R., che poi al Congresso di Vienna (1815) venne unita alla Dalmazia austriaca; sciolto l'Impero austro-ungarico (1918) R. entrò a far parte del nuovo Regno dei Serbi Croati e Sloveni (dopo Jugoslavia).

R., cosiddetta « Atene della Croazia », fu la patria di molti uomini illustri, fra i quali eccellono il commediografo Marin Držič ed il celebre poeta Ivan Gundulič (Gondola). R. ha dato anche il famoso matematico ed astronomo Ruggero Boščkovič gesuita ([v.] sec. XVIII). È noto anche il pittore Niccolò da R. (N. Božidarevič). Considerevoli i monumenti storici ed artistici, prime le mura con le torri, il magnifico palazzo dei rettori, il palazzo della dogana (« Divona »), i chiostri dei Francescani e dei Domenicani, le chiese di S. Salvatore e di S. Biagio (Sv. Vlaho, patrono della città), il Duomo dedicato alla Vergine S.ma e le due belle fontane attribuite all'architetto napoletano Onofrio de la Cava. Nelle chiese di R. si trovano quadri di Tiziano (o almeno della sua scuola), di Del Sarto, di Pordenone e di Palma il Vecchio. Fra le sue istituzioni molto antiche vanno ricordate la farmacia presso i Francescani, fondata nel 1317, ed un orfanotrofio per i bambini illegittimi (1432).

La diocesi di R. sembra creata contemporaneamente alla creazione della nuova città, nel sec. VII. E difatti i vescovi di R. si consideravano sempre successori di quelli di Epidauro. Ma la prima esplicita menzione l'abbiamo negli atti dei Sinodi provinciali di Spalato, nel 925 e 928; quale suffraganea di Spalato, fu allora creata anche la nuova diocesi di Cattaro (croato Kotor). Nel 1022, per concessione di Benedetto VIII, R. divenne sede metropolitana, ma causa le proteste del metropolita di Spalato nel 1060 R. è di nuovo suffraganea di Spalato, e non fu definitivamente metropoli che nel 1120, sotto il papa Callisto II, quando ebbe soggette con Antivari 10 suffraganee, inclusa la Bosnia. Le proteste e lotte continuavano, finché sotto Innocenzo III fu ricostituita la metropoli di Antivari, e si ebbero così in Dalmazia quattro arcivescovati: Spalato, R., Zara e Antivari. Nel 1828 Leone XII creò l'unica metropoli di Zara ma unì a R. le antiche diocesi di Stagno (croato Ston) e di Curzola (croato Korčula). Nel 1932 l'isola di Lagosta (croato Lastovo) veniva sottoposta all'arcivescovo di Zara.

Dei più conosciuti e meritevoli arcivescovi di R. vanno ricordati Giovanni Dominici (1408-19), Gianangelo Medici (1545-49, più tardi papa Pio IV) ed il noto studioso e diplomatico pontificio Lodovico Beccadelli (1555-64).

Attualmente la diocesi di R. è tutta compresa nella Repubblica federale croata. Nella città sede sono il Seminario vescovile e due scuole filosofico-teologiche, francescana e domenicana. - Vedi tav. XX.

(fot. Berner)
RAGUSA (DUBROVNIK), DIOCESI di - Mons. Stepinac porta la reliquia di s. Biagio durante la processione annuale in onore del santo Patrono (1941).

BIBL.: fonti: *Monum. Ragusina, Libri Reformationum* (1301-1396), ed. J. Gelcich, 5 voll., in *Monum. spectantia hist. Slavorum meridionalium*, Zagabria 1879-97; J. Gelcich - Z. Thallóczy, *Diplomatarium relationum Reipubbl. Ragusinae cum regno Hungariae* (1358-1684), Budapest 1887; V. Makušev - M. Šufflay, *Isprave za odnošaj Dubrovnika prema Veneciji* (1228-1629), in *Starine Jug. ak.*, 30 (1902), pp. 335-52 e 31 (1905), pp. 1-257; G. Čremošnik, *Istoriski spomenici dubrovačkog arhiva*, 3ª serie, I, *Kancelariski i notariski Apisi*, 1278-1303, Belgrado, Srp. Kr. ak. 1932; J. Radonić, *Acta et diplomata Ragusina*, I, I e II, ivi 1934. Studi: D. Farlati, *Illyricum sacrum*, VI, Venezia 1880 (con le *Accessiones et correctiones*), ed. F. Bulić, Spalato 1910; J. Chr. Engel, *Gesch. des Freistaates R.*, Vienna 1807; G. Gelcich, *Dello sviluppo civile di R., considerato ne' suoi monum. istor. ed artist.*, Ragusa 1884; K. Vojnović, *Crkva i država u dubrovačkoj republici*, in *Rad Jug. ak.*, 119 (1894), pp. 32-142 e 121 (1895), pp. 1-91; Z. Villari, *The Republic of R.*, Londra 1904; S. Stanojević, *Borba za samostalnost katoličke crkve u Nemanjićskoj državi*, Belgrado 1912; B. Cvjetković, *Dubrovačka diplomacija*, I, Ragusa 1923; M. Medini, *Starine dubrovačke*, Ragusa 1935; K. Dragonović, *Opći šematizan Katoličke Crkve u Jugoslavji*, Sarajevo 1939; M. Barada, *Dalmatia superior*, in *Rad Jug. ak.*, 270 (1949), pp. 93-113.

Atanasio Matanić-*

RAGUZZINI, FILIPPO. - Architetto, n. a Benevento ca. il 1680, m. a Roma nel febbr. 1771.

È una figura di artista che negli ultimi tempi ha assunto notevole importanza e della quale la critica ha sottolineato i meriti, risollevandolo dalla dimenticanza del passato, causata in gran parte dalle polemiche suscitate dalle sue costruzioni in Roma, al tempo di Benedetto XIII che lo protesse, insieme a molti altri artigiani e capomastri di Benevento. Egli appare sempre più il primo architetto del Settecento che intenda in modo diverso dal sontuoso barocco l'urbanistica e l'architettura minore, che dalle opere di lui ebbero vivo e singolare sviluppo. Sue opere fondamentali in Roma sono la sistemazione della Piazza di S. Ignazio con i caratteristici edifici di gusto squisitamente settecentesco, ma razionalmente ideati per sfruttare al massimo il luogo ristretto, di fronte alla grande facciata seicentesca della chiesa: l'ospedale di S. Gallicano, sviluppato orizzontalmente, con l'elegante prospetto della cappella, al centro.

Altre opere più o meno certe sono: la Madonna della Quercia, la sistemazione di S. Sisto Vecchio sempre a Roma. Recentemente è stata rintracciata anche la sua attività a Benevento. - Vedi tav. XXI.

BIBL.: M. Loret, *L'architetto R. e il rococò in Roma*, in *Bollett. d'arte*, 27 (1933-34), pp. 313-21; M. Rotili, *F. R. e il rococò romano*, Roma 1951 (con bibl. completa e nuove notizie biografiche).

Valerio Mariani

RAHAB (ebr. *Rāḥābh*). - Meretrice di Gerico, che accolse e nascose due esploratori mandati da Giosuè (v.), accampato al di là del Giordano.

Impressionata per quanto si narrava degli Ebrei usciti dall'Egitto e convinta che Dio avesse decretato il loro dominio sulla Palestina, protesse le due spie, sviando le ricerche dei suoi concittadini. In ricompensa ottenne il giuramento di essere risparmiata insieme alla sua famiglia nel giorno dell'occupazione; soddisfece alla condizione pattuita (nastro rosso alla finestra) e la promessa fu mantenuta (*Ios.* 2, 2-21; 6, 17-25). Convertita alla religione israelitica, sposò Salmon della tribù di Giuda ed ebbe per figlio Booz, futuro sposo di Ruth (*Ruth* 4, 21; *Mt.* 1, 5). La sua fede fu lodata in scritti del Nuovo Testamento (*Hebr.* 11, 31; *Iac.* 2, 25).

In *Ps.* 86, 4 e *Is.* 30, 7 R. è il nome simbolico dell'Egitto. Altrove (*Ps.* 88, 10 sg.; *Iob* 9, 13; 26, 12 sg.; *Is.* 51, 9) indica un mostro, che personifica la superbia e la ribellione a Dio; oggi si suole scorgere in tali testi un riferimento letterario al mito

babilonese della lotta di Marduk contro Tiāmat ed i mostri che le stavano a fianco.

Angelo Penna

RAḤMĀNĪ, IGNAZIO EFREM II. - Patriarca cattolico di Antiochia dei Siri, orientalista, n. il 12 ott. 1848 a Mossul, m. il 7 maggio 1929 al Cairo. Dopo i suoi studi al Seminario dei Padri domenicani a Mossul, e quelli filosofici e teologici al Collegio di Propaganda a Roma, sacerdote il 12 apr. 1873, fu consacrato vescovo di Edessa il 2 nov. 1887, eletto patriarca nel Sinodo di Mardin il 13 sett. 1898.

(*per cortesia di mons. Giorgio Khayatt*)
RAHMĀNĪ, IGNAZIO EFREM II - Ritratto.

Pastore di attività straordinaria, fondò chiese, scuole, seminari, case religiose, orfanotrofi e tipografie, difese e confortò il suo gregge specialmente durante la guerra 1914-17, lavorò con successo al ritorno dei dissidenti (1 patriarca, 5 vescovi, 30 sacerdoti o religiosi, migliaia di fedeli). Come vescovo, fu l'anima del Sinodo nazionale di Sciarfa (1888).

Con la pubblicazione e traduzione di parecchi scritti siriaci inediti, e specialmente dell'apocrifo *Testamentum Domini* (Magonza 1899), R. si acquistò la stima dei dotti europei. Fra i libri liturgici, rifusi secondo il testo degli antichi manoscritti che egli aveva esaminato e copiato nelle biblioteche d'Europa e acquistato in Oriente, si citano il *Rituale* (1914-22) e il *Messale* (1922). Fondò una rivista mensile araba (*Documenti d'Oriente*) dal 1926 e coronò i suoi lavori scientifici con l'opera riccamente documentata, sebbene non scevra di inesattezze, *Les liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles* (Beirut 1929). Importanti sono ancora: *Acta ss. confessorum Guriae et Shamonae exarata Syriaca lingua a Theophilo Edesseno a. Chr. 297* (Roma 1899); *S. Ephraemi Hymni de Virginitate* (Sciarfa 1906); *Studia Syriaca seu Collectio documentorum hactenus ineditorum* (5 fascc., ivi 1904-s. d.).

BIBL.: G. Stété, *Un grand patriarche: Sa Béatitude Mgr I. E. R.*, Beirut 1929; I. Armalet, *Il dolore da lontano e da vicino*, in *Documenti d'Oriente* (in arabo), 4 (1929), nn. 6 e 7 (con una biografia completa); A. Rücker, *I. E. R.*, in *Oriens christianus*, 3ª serie, 3-4 (1930), pp. 279-82. Simon Jargy

RAIBOLINI, FRANCESCO: v. FRANCIA, RAIBOLINI FRANCESCO detto il.

RAIFFAISEN, FRIEDRICH WILHELM. - Ideatore e organizzatore di cooperative agrarie di credito, n. ad Hamm a. d. Sieg il 30 marzo 1818, m. a Neuwied l'11 marzo 1888.

È stato il primo a intuire e a creare l'organizzazione cooperativa di credito e quella agraria che, assieme a quelle istituite da H. Schulze-Delitzsch per gli operai e i piccoli commercianti di città, si sono affermate sempre più vittoriosamente anche in Austria, Svizzera e Italia. Dopo alcuni anni nella carriera militare, il R. entrò nella pubblica amministrazione svolgendovi per ca. 20 anni funzioni di borgomastro in alcune piccole città. Questo ufficio pubblico mise il R. in contatto diretto delle popolazioni, specialmente agricole, di cui conobbe le esigenze divenute particolarmente difficili in seguito alla carestia del 1846-47. Per superare tali tristi condizioni degli agricoltori, aggravate anche dal cattivo uso del credito e dall'usura, il R. ideò e fondò, contribuendo con le proprie risorse, a Meyerbusch e Heddersdorf nel 1846-47 la prima cassa mutua agraria di credito e, in seguito, in altri centri, società di soccorso e istituti di credito che assunsero la fisionomia di cooperative. Il R., infatti, intendeva, mediante tali organismi, rafforzare i rapporti sociali tra gli abitanti dei vari centri rurali, in un primo momento, al fine di rinnovare, in seguito, le condizioni morali del popolo stesso. Pertanto, il R. concepì tali istituzioni in modo che l'attività di ognuna di esse fosse ristretta in un limitato spazio di territorio, affinché i loro membri potessero ben apprezzarsi, condizione, questa, fondamentale per la sicurezza del credito; inoltre, volle esclusa ogni speculazione ed accentuata, invece, la mutualità. L'apporto del R. a questo movimento cooperativistico non fu soltanto materiale ma principalmente intellettuale, e si concreta nella pubblicazione dal 1878 di un periodico: *Landwirthschaftliches Genossenschaftsblatt* e nell'opera *Die Darlehensvereine* (7ª ed., Neuwied 1889).

BIBL.: W. Krebs, *Aus dem Leben F. W. R.*, 2ª ed., Neuwied 1925; E. L. Seelmann-Eggebert, *F. W. R.*, Stoccarda 1928; A. M. Ratti, s. v. in *Enc. Ital.*, XXVIII, pp. 785-86; R. Dalla Volta, s. v. in *Nuovo Digesto*, X, p. 1071. Francesco Ercolani

RAIGARH-AMBIKAPUR, DIOCESI di. - Eretta il 13 dic. 1951, è situata nell'India nord-orientale con i distretti civili di R. e di Surguja, dismembrati dalla diocesi di Ranchi (v.), e il piccolo ex-regno di Sarangarh, dismembrato dalla diocesi di Nagpur e civilmente appartenente al distretto di R.

La diocesi prende il nome dalla città di R., con 20.000 ab., all'estremità meridionale e centro più popolato e dalla cittadina di A., posta nel centro con 8500 ab. È suffraganea dell'arcidiocesi di Calcutta. Ha una superficie di kmq. 34.325, e confina con le diocesi di Ranchi, Allahabad, Nagpur, Sambalpur e la prefettura apostolica di Jabalpur. Vi sono 65.828 cattolici e 8998 catecumeni e ca. 8000 protestanti. Il resto della popolazione, 1.549.780 ab., è costituita da indù e animisti in eguale proporzione. Vi lavorano 20 Padri e 4 scolastici della Compagnia di Gesù, 21 suore, 83 catechisti. Funzionano già 116 scuole elementari, 7 medie ed una scuola superiore, 5 collegi per fanciulle e 5 per ragazzi. Le stazioni missionarie sono 6, le chiese con annesso presbiterio 5, le cappelle 100. Non mancano opere sociali e caritative con dispensari, ambulatori e catecumenati, né associazioni pie.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, pos. n. 36, prot. n. 4796/51; AAS, 34 (1952), pp. 393-95. Pompeo Borgna

RAIMONDI, GIOVANNI TIMOLEONE. - Primo vicario apostolico di Hongkong, n. a Milano nel 1827, m. a Hongkong nel 1894. Fratello di ANTONIO, naturalista ed esploratore del Perù, dopo aver partecipato, da chierico, alle barricate del 1848, entrò, nel 1850, nel nascente Seminario delle missioni, e, destinato alla Melanesia e alla Micronesia, fece parte del primo drappello di partenti, nel 1852.

Lavorò nell'isola di Woodlark fino al 1855, poi, reduce dalle isole per malattia, a Manila e a Borneo. Passato ad Hongkong nel 1858, vi rimase fino alla morte, prima semplice missionario, poi vice-prefetto e vice-procuratore di Propaganda (1860-67), prefetto e procuratore (1867-74), vescovo-vicario apostolico. A Hongkong sviluppò assai le scuole e costruì la nuova Cattedrale. Anche all'apostolato sulla terraferma puramente cinese, annessa alla colonia di Hongkong, egli dette vigoroso impulso, prima esplorando il terreno e poi visitandone ogni anno le stazioni missionarie, e non trascurò di regolare tutta l'attività della missione, indicendo due sinodi e pubblicando un volume di *Monita* per uso dei suoi missionari. Lettere-relazioni sue furono pubblicate sul *Museo delle Missioni cattoliche* di Torino, su *L'osservatore lombardo* di Brescia e sul *Cattolico* di Milano, poi sulle *Missioni cattoliche*; copiosissimo il suo epistolario inedito.

BIBL.: MC, 1894, pp. 540, 588; per il primo periodo della vita: G. B. Tragella, *Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei*, Milano 1950.

Giovanni B. Tragella

RAIMONDI, Pietro. - Musicista, n. a Roma il 20 dic. 1786, m. il 30 ott. 1853.

Studiò a Napoli nel Conservatorio della Pietà de' Turchini e vi fu insegnante dal 1825 al 1832; indi fu direttore dei reali teatri dal 1824 al 1832; passò poi a Palermo, quale direttore del Conservatorio dal 1832 al 1852, quando fu nominato (12 dic.) maestro della Cappella Giulia nella basilica di S. Pietro in Vaticano. Oltre 48 spartiti per il teatro e le opere didattiche, scrisse 13 oratòri, fra cui la applauditissima trilogia *Giuseppe* (*Putifarre, Giuseppe, Giacobbe*), e il *Mosè al Sinai*; una *Salmodia Davidica* a 4, 5, 6, 7 ed 8 voci senz'accompagnamento, che la morte dell'autore troncò al VI vol. Scrisse ancora 2 grandi messe a 2 orchestre separate a 8 parti reali, varie composizioni per la Cappella Giulia (messe, salmi, inni per S. Pietro) ed un requiem a 4, 8 e 16 voci, opere tutte in cui sfoggiò le ricche qualità di felice compositore e di abile contrappuntista.

BIBL.: F. Cicconetti, *Memorie intorno a P. R.*, Roma 1867.

Luisa Cervelli

RAIMONDO da Capua, beato. - N. a Capua ca. il 1330, da nobile famiglia discendente da Pier delle Vigne, m. a Norimberga nel sett. 1399. Studiò a Bologna, ove entrò nell'Ordine dei Domenicani, e fu lettore dal 1358 al 1362 colà e a Roma.

Nel 1363 passò quindi a Montepulciano come direttore spirituale del Convento di S. Agnese. Nel 1367 fu fatto priore del Convento della Minerva in Roma, donde andò poi in Toscana per altri incarichi affidatigli dal Capitolo generale, fra cui primo la direzione spirituale della giovane mantellata Caterina da Siena (1374), che guidò con somma prudenza e devozione più da discepolo, che da maestro. Collaborando con la Santa al ritorno del Papa da Avignone in Roma, la accompagnò alla Corte francese di Gregorio XI (1376) e quindi a Roma, ove, felice d'esserle ancora al fianco, venne incaricato nuovamente del priorato della Minerva (1378) durante il quale ufficio Urbano VI lo inviò come suo legato a Carlo V di Francia.

Fedele alla vergine senese anche dopo morta, difese con lei papa Prignano pur durante lo scisma occidentale (1378-1417). Dopo un anno di provincialato in Lombardia, nel 1380 R. da C. fu eletto generale dell'Ordine domenicano, che dieci anni dopo egli iniziò a riformare secondo le esigenze conosciute nelle sue visite ai vari conventi d'Italia, di Germania e di Ungheria, nominando suo vicario per la Germania Corrado di Prussia e per l'Italia Giovanni Dominici di Venezia. Morì a Norimberga durante la visita a quel convento. Di capitale importanza per la storia cateriniana è la *Legenda* che di lei compose nel 1393 e che fu pubblicata per la prima volta in Firenze nel 1477 (vers. it. Siena 1934). Leone XIII confermò il suo culto il 15 maggio del 1899, con festa al 5 ott.

Delle sue opere sono pubblicate: *De reformatione religiosa*, Roma 1581; *Opuscola et litterae*, ivi 1895; *Registrum litterarum*, ivi 1937.

BIBL.: H. M. Cornier, *Il b. R. da C.*, Roma 1900; R. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, III, Parigi 1907, pp. 491-686; Fr. Valli, *La mentalità agiografica del p. R. d. C.*, in *La Diana*, 8 (1933, III e IV); *Fontes Vitae s. Catherinae Senensis historici*, a cura di H. M. Laurent e F. Valli, Siena 1936.

Carlo Callovini

RAIMONDO Giordano. - Francese, canonico regolare dell'Ordine di S. Agostino, al quale si ascrisse dopo una scapestrata gioventù, « licentiatus in decretis », prevosto di Uzès (Gard) nel 1377 e poi abate di Selles-sur-Cher (Bourges), m. ca. il 1381.

Col nome di Idiota pubblicò: *Contemplationes de miserabili cursu vitae praesentis*, in 5 trattati, e un'ampia serie di altre *Contemplationes* su vari argomenti ascetici; principale: *Contemplationes de amore divino*. Tra le edizioni più antiche di queste *Contemplationes* sono quelle di Parigi del 1519 e 1535.

(fot. Alinari)

Raimondo da Capua, beato - Il b. R. in atto di scrivere, affresco di F. Vanni (1563-1619) - Siena, chiesa di S. Caterina, cappella di S. Caterina.

G. Heidenberg di Trittenheim (*Trithemius*, m. nel 1517), G. Genebrard (m. nel 1597) e altri autori; credettero che l'Idiota vivesse nei secc. IX-X; ma è ormai certo che viveva ancora nel 1381. Il suo vero nome e la sua età sono stati scoperti dal gesuita Teofilo Raynaud (m. nel 1663) che poté così ripubblicare tutte le opere dell'Idiota sotto il suo vero nome in 3 successive edd.: Lione 1632 e 1638; Parigi 1654.

BIBL.: R. Bellarmino, *De scriptoribus ecclesiast.*, Lione 1663, pp. 349-50; T. Raynaud, *De Raymondo Jordano*, in *Opera omnia*, XI, ivi 1663, pp. 37-66; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, Parigi 1939, pp. 461-39; E. Piovesan, *Un mistico ignoto del XIV sec. R. Iordanus, detto « l'Idiota »*, in *Vita cristiana*, 17 (1948), pp. 335-49, 429-39.

Felice da Mareto

RAIMONDO Martini. - Teologo e missionario domenicano, n. a Subirats (Catalogna) nel 1220 ca., m. a Barcellona dopo il luglio del 1286. Religioso dal 1236, fu inviato, con un gruppo di confratelli, a Tunisi per fondarvi una scuola di arabo (1250). Il 27 marzo 1264, a Barcellona, il re Giacomo di Aragona gli affidò l'incarico di esaminare gli scritti degli Ebrei. Dal 1268 al 1269 fu di nuovo missionario presso i Mori, a Tunisi. Nel 1281 insegnò ebraico a Barcellona.

Profondo conoscitore delle lingue e del mondo arabo ed ebraico, dedicò tutta la sua vita alla loro conversione. A tale scopo scrisse varie opere: *Explanatio symboli Apostolorum*, terminata nel 1257 (ed. da J. March nel 1908, v. *op. cit.* in bibl.), dove spiega il *Credo*, con costante riferimento agli Ebrei e ai Saraceni; *Capistrum Judaeorum*, scritto nel 1267 (ms. Bologna, Bibl. Univ., cod. Lat. 1675; Parigi, Bibl. naz., cod. Lat. 3643), dà la prova delle profezie messianiche e conforta le obiezioni dei rabbini; *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*, terminato nel 1278 (Ortona 1518, Basilea 1550, Francoforte 1561), una specie di *Summa* apologetica. Quanto alla dottrina, R. nell'*Explanatio* sembra ispirarsi più a s. Agostino e ad Abelardo, nel *Pugio* invece si ispira a s. Tommaso e precisamente alla *Summa contra Gentiles*, che alle volte riproduce alla lettera.

(fot. Alinari)
RAIMONDO NONNATO, santo - Particolare della *Predicazione di s. R.* di Carlo Saraceni (ca. 1614) - Roma, Curia generalizia dei PP. Mercedari.

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 396-98; J. March, *R. M. y la seva Explanatio Symboli Apostolorum*, in *Anuari del Institud d'estudis catalans*, Barcellona 1908, pp. 443-96; H. Sancho, *La Explanatio Symboli apostolorum de R. M.*, in *La ciencia tomista*, 9 (1917), pp. 394-408; A. Berthier, *Un maître orientaliste du XIIIe siècle: R. M.*, in *Arch. Fr. Praed.*, 6 (1936), pp. 267-311; S. Liebermann, *A few words on some Jewish legends, customs and literary sources found in Karaite and Christian words*, Gerusalemme 1939, pp. 43-91; F. Cavallera, *L'Explanatio Symboli de R. M.*, in *Studia Mediaev. in honorem R. Martin*, Bruges 1949, pp. 201-20.
Alfonso D'Amato

RAIMONDO NONNATO, santo. - Le notizie biografiche e sul culto di s. R. sono di origine tardiva e assai incerte. Dal modo insolito con cui vide la luce, R. si ebbe l'appellativo di N. Oriundo da Portell in Catalogna, a ca. 20 anni d'età (1220) si scrisse all'Ordine, allora appena fondato, dei Mercedari.

Si dedicò tutto alla liberazione e conversione degli schiavi, specialmente in terra spagnola occupata dai Mori. Dopo una missione a Roma per patrocinare una causa del suo Ordine, R. N. passò in Algeria per la redenzione di altri infedeli prigionieri. Rimasto ostaggio egli stesso in loro favore, mentre in Spagna si raccoglievano le offerte per la sua ed altrui liberazione, R. N. sopportò eroicamente inauditi tormenti, fra cui celebre anche la perforazione delle labbra. Per la fama di tanta sua virtù Gregorio IX pensò di innalzarlo alla dignità cardinalizia (1239) e a volerlo per consigliere in Roma. Mentre per obbedienza R. N. si incamminava alla volta dell'Urbe, morì a Cardona, venendo poi sepolto nella chiesetta di S. Nicola, che per il suo culto fu presto trasformata in santuario. Il giorno probabile della sua morte (31 ag. 1240) venne fissato come data della festa, che però solo su ordine di Alessandro VII, nel 1657, venne inserita nel *Martirologio romano*; Innocenzo XI nel 1667 ne estese la festa a tutta la Chiesa.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, VI, Anversa 1743, pp. 729-76; M. Sancho, *Vita di s. R. N.* (vers. it.), Cagliari 1933; *Martyr. Romanum*, p. 371.
Carlo Callovini

RAIMONDO PALMERIO (PALMIERI, PALMARIO), santo. - Pellegrino, n. ca. il 1140 a Piacenza, m. ivi il 28 luglio 1200. A 12 anni si diede al lavoro del calzolaio; a 14, morto il padre, pellegrinò in Palestina con la madre, che morì nel ritorno.

Rientrato in patria, si sposò e, ripreso l'antico mestiere, fece della sua bottega una scuola di perfezione cristiana. In un anno perdette cinque figli. Avutone un sesto, l'offrì alla vita religiosa. Perduta anche la moglie, andò pellegrino a Compostella, in Francia e a Roma. Tornato in patria, fondò un ospedale e si dedicò all'assistenza delle vedove, degli orfani e dei carcerati. Fu araldo di pace nella lotta tra Piacenza e Cremona, affrontando persecuzioni e carcere. S'adoperò per far cessare le tenzoni sanguinose in uso tra i giovani.

BIBL.: BHL, 1901; *Acta SS. Iulii*, VI, Venezia 1749, pp. 638-63; M. P. Campi, *Vita di s. R. P.*, Piacenza 1618; O. Rinaldi, *Ann. ecclesiastici*, Colonia 1646, a. 1200, p. 51; C. Molinari, *Compendio della vita di s. R. P.*, Piacenza 1899.
Felice da Mareto

RAIMONDO de PEÑAFORT, santo. - Domenicano, n. a Barcellona nel 1175, m. ivi il 6 genn. 1275. Studiò e poi insegnò retorica e logica a Barcellona. Quindi studiò a Bologna (1210-16), ove fu promosso dottore in diritto nel 1216. Ritornato a Barcellona per volontà del suo vescovo (1219) e nominato canonico penitenziere e poi proposto del Capitolo cattedrale, entrò poco tempo dopo nell'Ordine domenicano (1222). Ebbe una parte notevole nella fondazione dell'Ordine della Mercede, per il quale compilò gran parte delle Costituzioni e ne ottenne l'approvazione (1235).

Accompagnò e aiutò il card. Giovanni di Abbeville nella sua legazione in Spagna (1229) ed ebbe poi l'incarico dal Papa di una predicazione nelle province di Arles e di Narbona in favore della spedizione di Maiorca contro i mori. Gregorio IX lo nominò suo confessore, cappellano e penitenziere e gli affidò la compilazione della nuova raccolta autentica di Decretali che fu ufficialmente promulgata da lui nel 1234 (5 sett.) e presentata alle Università di Parigi e Bologna (v. CORPUS IURIS CANONICI). In questo stesso periodo, a nome del Papa diede numerose risposte a consultazioni giuridiche, che vanno sotto il nome di *Dubitalia*, edite dallo Schulte (*Die canonischen Handschriften*... Praga 1868, p. 98 sgg.). Rifiutò l'arcivescovato di Tarragona. Eletto maestro generale dell'Ordine (23 maggio 1238), accettò molto a malincuore; compilò una redazione delle Costituzioni domenicane, che fondamentalmente sono rimaste fino alla revisione del 1924. Nel 1240 rinunciò all'ufficio di maestro generale per dedicarsi alla conversione degli Ebrei e dei Mori nella Spagna e nell'Africa. Per opera sua fu fondata una scuola di arabo a Tunisi (1250) e una di ebraico a Murcia (le prime del genere) per preparare adeguatamente i missionari. Insistette perché s. Tommaso d'Aquino scrivesse la *Summa contra Gentiles*. Canonizzato nel 1601. Festa il 23 genn.

Fra le sue opere bisogna ricordare: la *Summa iuris* (conservata parzialmente nel ms. della Biblioteca Vaticana Borgh. 261), scritta a Bologna (1216-19), che è un manuale di diritto, compilato secondo l'ordine del *Decreto* e del I libro delle Compilazioni di Decretali (ed. J. Rius, Barcellona 1945); più nota è la *Summa de poenitentia*, che ebbe una larga diffusione. È una ottima guida per i

(fot. Alinari)
RAIMONDO DE PEÑAFORT, santo - Affresco del Beato Angelico - Firenze, convento di S. Marco.

confessori, molto pratica e utile per correggere e dirigere ogni categoria di penitenti. Le tre prime parti di quest'opera sembrano scritte a Barcellona, tra il 1222-28 o 1229, certo non terminate prima del 1227, e pubblicate prima del 1234; la quarta parte (*de matrimonio*) è stata compilata verso il 1235-36 ed è un rifacimento della *Summa de matrimonio* di Tancredi. Scrisse anche delle *glossae* al *Decretum* (cf. St. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*... I, Città del Vaticano 1937, pp. 20 sgg., 100 sgg., 438-52). L'influsso esercitato da R. d. P. con la sua *Summa de poenitentia* è manifesto nelle numerosissime edizioni, nelle *glossae* che vi furono aggiunte, nelle compilazioni che se ne fecero e che portano il nome di *Summulae de summa s. Raymundi* o *Summulae abbreviatae s. Raymundi*. Meno importante è la *Summa pastoralis*, specie di manuale per i vescovi o arcidiaconi nella visita della diocesi, edita da L. Delisle (*Catalogue des manuscripts*, I, Parigi 1849, pp. 592-649).

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi-Roma 1868, pp. 404-29; A. Danzas, *Etudes sur les temps primitifs de l'Ordre de St Dominique. S. R. de P.*, I, Lione 1885; H. Denifle, *Die Constitutionen des Predigerordens in den Redaction R. von P.*, in *Arch. für Litter. u. Kirchengeschichte des M. A.*, 5 (1889), pp. 530-64; F. Balme-C. Paban, *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad s. R. de P. vitam et scripta* (*Monum. O. P. hist.*, 6, 1 e 11), Roma-Stoccarda 1889-1901; E. Vacas Galindo, *S. R. de P. fundador de la Orden de la Merced*, ivi 1919; B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1924, pp. 81-114; A. Teetaert, *La « Summa de Poenitentia » de S. R. de P.*, in *Ephem. theol. Lovanienses*, 5 (1928), pp. 49-72; J. M. de Garganta, *L'obra literaria de s. R. de P.*, in *Bulleti de setè centenari de les Decretals*, Barcellona 1934, p. 8 sgg.; T. M. Schwertner - C. M. Antony, *S. R. of P.*, Milwaukee 1935; A. Walz, *S. R. de P. auctoritas in re poenitentiali*, in *Angelicum*, 12 (1935), pp. 346-396; A. Teetaert, s. v. in DThC, XIII, II, coll. 1806-23.

Alfonso D'Amato

RAIMONDO SEBOND (DE SIBIUDA). - Medico, filosofo e teologo spagnolo, professò a Tolosa ove morì il 29 apr. 1436.

A Tolosa compose, negli ultimi due anni di sua vita, il *Liber creaturarum*, stampato ca. il 1484 col titolo *Theologia naturalis*. In quest'opera, ispirata alla dottrina di Raimondo Lullo (v.), l'autore vuole insegnare all'uomo a leggere nei due libri che Dio stesso gli ha posto innanzi: il libro della natura e la S. Scrittura. Entrambi questi libri dànno all'uomo certa conoscenza, facile a procurarsi in poco tempo, intorno alle sue origini e al suo destino, e rendono inutile ogni altra scienza. A cagione di alcune affermazioni ardite il prologo dell'opera fu censurato dal Concilio di Trento e fu soppresso nelle edizioni posteriori. Per l'esaltazione che vi si fa dell'esperienza (v.) e il discredito che vi si getta sul metodo della Scolastica, l'opera attirò l'attenzione di M. Montaigne (v.) che la fece oggetto di un'ampia esposizione e di una apologia nel famoso cap. 12 del II l. dei suoi *Essais*.

BIBL.: G. Compayré, *De R. S. et de theologiae naturalis libro*, Parigi 1872; J. H. Probst, *Le lullisme de R. de S.*, Tolosa 1912; T. Carreras y Arton, *Orig. de la filos. de R. Sibiuda (Sabunde)*, Barcellona 1928; Fr. J. Altés Escriba, *R. S. y su sistema apologético*, ivi 1939.

Bruno Nardi

RAINALLUCCI (RAINALDUCCI), PIETRO, ANTIPAPA. - Frate minore, incauto fautore di Ludovico IV di Baviera (v.) e antipapa sotto il nome di Niccolò V, n. da umile famiglia a Corvaro (Rieti) nella seconda metà del sec. XIII, m. ad Avignone il 16 ott. 1333.

Abbandonata la moglie, Giovanna Mattei (fatto sfruttato poi dai suoi avversari), entrò nell'Ordine francescano ed abitò a lungo il convento d'Aracoeli. Tra gli scrittori contemporanei, chi ne fa un religioso santo e un autentico apostolo, chi al contrario lo presenta come un perfetto ipocrita di dubbia reputazione. Comunque sia, il R. ebbe il grave torto di accettare il sommo pontificato da Ludovico di Baviera in contrapposizione a Giovanni XXII (v.). Fu eletto da un collegio di 13 elettori scelti dal clero romano, senza la partecipazione di alcun cardinale, il 12 maggio 1328, e ricevette da Ludovico il nome di Niccolò V. Il 15 maggio, prima di essere incoronato (22 maggio), creò sei cardinali, poi si mise all'opera per formarsi una curia e una corte che furono lungi dal praticare quella perfetta povertà di cui il R. era stato prima assertore. Niccolò V creò in tutto 9 cardinali (Eubel, I, pp. 16-17) e ca. una ventina di vescovi scelti principalmente tra gli Eremitani di S. Agostino e i Minori, questi ultimi in agitazione contro Giovanni XXII (v. MICHELE DA CESENA). Lo scisma si estese da Roma a Milano dappertutto ove il partito tedesco era operante, grazie alla predicazione fanatica di religiosi appartenenti ai due Ordini già ricordati e a quello domenicano; fu accettato perfino in Sicilia.

Il giorno in cui Ludovico di Baviera fu cacciato da Roma (4 ag. 1328), Niccolò V lo dovette seguire; dopo aver soggiornato qualche mese a Viterbo e peregrinato per il Patrimonio di S. Pietro, raggiunse Ludovico a Pisa il 2 genn. 1329. Quivi, l'8 genn. concesse un'indulgenza ai nemici di Giovanni XXII confermandone la sentenza di deposizione già decretata il 18 apr. e il 13 dic. dell'anno precedente da Ludovico di Baviera, e il 19 febbr. si prestò a compiere nella Cattedrale pisana la disgustosa cerimonia della condanna, come eretico, e della degradazione di Giovanni XXII, rappresentato da un fantoccio vestito pontificalmente. La defezione di Azzone Visconti avendo costretto Ludovico ad accorrere in Alta Italia (11 apr. 1329), Niccolò V si trovò solo a Pisa, abbandonato da tutti i suoi sostenitori, eccetto il card. Paolo di Viterbo; per salvarlo il conte Bonifacio di Donoratico lo nascose nel suo castello di Burgaro, ma di là lo ricondusse a Pisa all'avvicinarsi d'un esercito fiorentino. Saputo la notizia della presenza in Pisa di Niccolò V, Giovanni XXII chiese al conte la sua consegna (10 maggio 1330). Si intavolarono subito le trattative: il Papa s'impegnò a garantirne la vita e a concedergli il perdono e una pensione. Dopo l'abiura fatta alla presenza dell'arcivescovo di Pisa e del vescovo di Lucca (25 luglio), il 4 ag. il R. salpò per Marsiglia e il 24 raggiunse Avignone. Il 25 comparve al Concistoro vestito da frate minore con una corda al collo: rinnovata l'abiura (il R. si chiama « antipapa »: Baluzius, I, p. 148), il Papa gli perdonò e in seguito lo trattò con molta liberalità. Passò gli ultimi tre anni della sua vita, nella penitenza, in un appartamento dello stesso Palazzo pontificio. Fu sepolto nella chiesa dei Francescani di Avignone.

BIBL.: le testimonianze contemporanee: Wadding, *Annales*, VII, p. 72 sgg.; S. Baluzius, *Vitae paparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, I, Parigi 1916, pp. 143-51; II, ivi 1928, pp. 196-210 (le note); III, ivi 1921, pp. 433-50; L. Oliger, *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia*, estratto dall'*Arch. Franc. hist.*, Quaracchi 1913, p. 72. Per il *Bullarium*, K. Eubel, *Der Registerband des Gegenpapstes Nikolaus V.*, in *Archivalische Zeitschrift*, nuova serie, 4 (1893), pp. 123-212; G Mollat, *Jean XXII (1316-34). Lettres communes*, VII, Parigi 1919, pp. 393-413; VIII, ivi 1924, pp. 385-402; A. Mercati, *Supplementi al Registro dell'antipapa Niccolò V*, in *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano* (*Studi e testi*, 134), Città del Vaticano 1947, pp. 59-76; K. Eubel, *Der Gegenpapst Nikolaus V. und seine Hierarchie*, in *Historisches Jahrbuch*, 12 (1891), pp. 277-308; G. Mollat, *Miscellanea Avenionensia* (elezione e corte), in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 44 (1927), pp. 5-10; id., *Les Papes d'Avignon 1305-78*, 9ª ed. Parigi [1950], pp. 339-47.

A. Pietro Frutaz

RAJABURI, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato sul golfo del Siam ed è costituito da cinque province civili, delle quali, originariamente, tre furono distaccate dal vicariato apost. di Bangkok e le altre due dalla diocesi di Malacca (Birmania).

I primi missionari della Società di S. Giovanni Bosco giunsero nel Siam nel 1947 e si stabilirono in varie stazioni come collaboratori dei Padri delle Missioni Estere di Parigi. Il 30 giugno 1930 le suddette cinque province furono erette in missione *sui iuris* con il nome di R. Questa fu elevata in prefettura ap. il 28 maggio 1934 e a vicariato apost. il 3 apr. 1941, affidato ai Salesiani.

Su una superficie di 118.000 kmq. la popolazione è di 2.549.739 ab., in maggioranza Siamesi, con una notevole percentuale di Cinesi. Secondo i dati statistici del 1950-51, vi sono 11.173 cattolici con 55 catecumeni; 3000 protestanti; 380.000 maomettani; 1.870.000 buddhisti; 289.033 animisti. Vi lavorano 30 sacerdoti, di cui

3 siamesi; 11 fratelli coadiutori; 55 suore. Vi sono 3 vicariati foranei; 12 stazioni primarie e 8 stazioni secondarie; 19 edifici sacri; 2 farmacie; 2 orfanotrofi; 13 scuole elementari; 5 scuole medie; una scuola superiore; 19 catechisti; 109 maestri. Vi fioriscono varie confraternite religiose e associazioni di Azione Cattolica. Nuove stazioni missionarie sono in via di organizzazione e l'opera di evangelizzazione lascia presagire lieti sviluppi. L'ordinario risiede a Bang Nok Khuek.

BIBL.: Arch. della S. Congr. de Prop. Fide, *Prospectus Status Missionis*, 1950-51, pos. prot. n. 3752/51; id., *Relazione con sommario*, pos. prot. n. 699/41; id., *Relazione con sommario*, pos. prot. 2001/34; MC, pp. 268-69; AAS, 23 (1931), pp. 115-16; 27 (1931), pp. 266-67; 33 (1941), pp. 383-84. Edoardo Pecoraio

RÁKÓCZI. - Nobile famiglia ungherese, probabilmente di origine boema, i cui membri furono ripetutamente prìncipi di Transilvania.

Ne furono i più eminenti rappresentanti : SIGISMONDO (1544-1608), eletto principe di Transilvania nel 1607, rinunciò l'anno successivo in favore di Gabriele Báthory; GIORGIO I (1593-1648), principe di Transilvania nel 1630, si alleò con Gustavo Adolfo di Svezia contro l'Impero, conquistò quasi tutto il Regno di Ungheria e con la Pace di Linz (1645) costrinse l'Imperatore a riconoscere ai protestanti libertà di culto nelle terre della corona di S. Stefano; GIORGIO II (1621-60), principe di Transilvania nel 1642, aspirò al trono di Polonia e morì in seguito alle ferite riportate in combattimento contro i Turchi; FRANCESCO I (1645-76), passò dal protestantesimo al cattolicismo, fu eletto principe di Transilvania, ma non regnò; FRANCESCO II (1676-1735), si pose, dopo lo scoppio della guerra di successione spagnola, a capo del movimento di indipendenza magiara; eletto nel 1704 principe di Transilvania e nel 1705 di tutta l'Ungheria, ebbe l'appoggio di Luigi XIV, ma ripetutamente sconfitto dagli Asburgo, si rifugiò in Polonia, poi in Inghilterra ed in Francia. Nel 1717 richiese l'appoggio dei Turchi, allora in guerra contro l'Imperatore. Stabilitosi nel 1720 nell'Impero ottomano, vi risiedette fino alla morte : è l'eroe nazionale magiaro; GIUSEPPE (1700-1738) fu pretendente alla corona d'Ungheria durante la guerra turco-austriaca del 1737-38. La famiglia si estinse nel 1756.

BIBL.: G. Miskolczy, *R.*, in *Enc. Ital.*, XXVIII, pp. 794-95; A. Szilágyi, *Georg R. I im dreissigjährigen Kriege (1630-40)*, Budapest 1883; C. L. Wibling, *Carl X Gustaf och Georg R. II*, Lund 1891; E. Horn, *François R. II, prince de Transylvanie*, Parigi 1906; L. Hengelmüller, *Franz R. und sein Kampf für Ungarns Freiheit (1703-11)*, Stoccarda 1913; L. Makkai, *Hist. de Transylvanie*, Parigi 1946, passim; E. Pillias, *Etudes sur François II R.*, ivi 1939; id., *Josepha-Charlotte, la dernière des R.*, in *Rev. d'hist. comparée*, nuova serie, 5 (1947), pp. 208-18; id., *Les derniers d'une grande famille. Joseph et Georges R.*, *ibid.*, 6 (1948), pp. 214-25. Silvio Furlani

RALEIGH, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato della North Carolina (Stati Uniti d'America).

La diocesi di R. comprende tutto lo Stato del North Carolina, cioè una superficie di 52.349 miglia quadrate con una popolazione totale (censimento del 1950) di 4.051.740 ab., dei quali soltanto 22.067 sono cattolici. Vi sono nella diocesi 167 sacerdoti, dei quali 77 sono religiosi, di 16 congregazioni diverse, 89 parrocchie, 5 cappelle, 33 missioni, 91 stazioni, 20 congregazioni femminili (327 suore), 30 seminaristi, 1 collegio, 5 ospedali ed 1 orfanotrofio.

R. fu eretta come vicariato apostolico del North Carolina, il 3 marzo 1868 per smembramento di Charlestown, South Carolina. Il b. Pio X, in data 8 giugno 1910, ne staccò 8 contee per formare l'abbazia « nullius » di Belmont che fu eretta canonicamente il 18 ott. 1910. Il vicariato apostolico del North Carolina fu elevato a diocesi con sede a R., con la cost. apost. *Omnium Ecclesiarum sollicitudo* di Pio XI, del 12 dic. 1924. È suffraganea di Baltimora.

BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 171-73; *The Official Catholic Directory*, Nuova York 1950, pp. 488-91. Gastone Carrière

RALLIS, GEORGIO ALESSANDRO. - Giureconsulto e politico, n. a Costantinopoli nel 1804. Fece gli studi superiori a Vienna e Parigi, dove fu pure maestro di retorica. Ritornato in Grecia, fu incaricato dal suo governo di alcune missioni politiche a Tebe e Atene.

Dell'Università di questa ultima fu due volte rettore (1838, 1868) ed ebbe la cattedra di diritto. Presiedette pure ai dicasteri governativi della Giustizia (1841, 1848, 1857), dell'Economia (1841) e degli Esteri (1848). Con la nomina di direttore dell'Areopago (1850) ricominciò di nuovo la sua carriera di insegnante di diritto, nella quale, con qualche interruzione, continuò fino alla morte (1883) sopravvenutagli in Austria.

Molte sono le sue ordinazioni e diversi gli organismi giuridici nati in Grecia mentre egli diresse il Ministero della giustizia, e moltissine le sue pregiate pubblicazioni: ad es., l'*Enchiridion di diritto romano* (Atene 1836), opera della giovinezza, e quella più matura sul progetto di legge sulla mendicità (ivi 1878-79). In collaborazione con Potlis M. pubblicò *Codici greci* (in greco, ivi 1844) con molte edizioni posteriori, ed è rimasta classica l'opera dei due *Ordinatio sacrorum canonum Ecclesiae orthodoxiae orientalis* (in greco, ivi 1852-56).

BIBL.: D. A. Demetriades, s. v. in Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, XXI, col. 39. Emmanuel Candal

RAM, PIERRE - FRANÇOIS - XAVIER de. - Prelato e storico belga, n. a Lovanio il 2 sett. 1804, m. ivi il 14 nov. 1865. Ordinato sacerdote a Malines nel 1827, prese parte attiva alle lotte dei cattolici belgi contro il regime olandese, massime con la ristampa di scritti antifebroniani del Settecento (opere del Feller, del Zaccaria, ecc.). Contemporaneamente iniziava una attività erudita propria : dopo quattro volumi di *Vite dei santi e illustri personaggi dei Paesi Bassi* in fiammingo (Malines 1827), condusse a termine una traduzione francese, completata per la parte belga, delle *Lives of the Saints* di A. Butler (Lovanio, 1828-35, 20 voll.; Bruxelles 1846-50, 7 voll.).

In seguito alla rivoluzione che condusse all'indipendenza nazionale, i vescovi del Belgio decisero l'erezione di una università cattolica e il giovane sacerdote de R. ne fu il primo rettore e l'organizzatore, a Malines prima (1834), poi a Lovanio (dal 1835 alla morte). I suoi sforzi, in questi inizi laboriosi, prepararono lo sviluppo rigoglioso che prese poi la benemerita istituzione.

All'attività esterna ed amministrativa, de R. seppe accoppiare una produzione scientifica poco comune : la sua bibliografia conta 205 numeri, fra i quali vari volumi in-4°. I suoi studi storici ebbero per primo oggetto l'agiografia, specie quella del Belgio; alle opere di gioventù già ricordate si aggiunsero monografie, poi una *Hagiographie nationale* (Lovanio 1864-68, 2 voll.), rimasta purtroppo incompleta. In questo campo, si acquistò grande merito per il suo illuminato intervento a favore della ripresa dell'edizione bollandiana degli *Acta Sanctorum*, che studiosi stranieri volevano continuare, riducendola, fuori del Belgio; il suo intervento fu così decisivo nella ricostituzione del 1837, per parte dei Gesuiti belgi, della Società dei bollandisti.

Per la storia ecclesiastica, specialmente del Belgio, de R. fu uno dei buoni lavoratori della nuova scuola nazionale. Membro della Commissione regia di storia (1834) e dell'Accademia nazionale belga (1857), pubblicò nelle collezioni di quei corpi accademici ampie memorie e testi inediti, ad es., il *Chronicum Ducum Brabantiae* di Edmondo De Dynter (m. nel 1448; Bruxelles 1854-60, 3 voll.), la *Historia rerum Lovaniensium* di Giovanni Molanus (ivi 1861-62, 2 voll.). Il suo piano per l'edizione d'una *Belgica sacra*, insieme con l'ab. Bax, non venne realizzato, ma nel 1863 gli riuscì di assumere la direzione d'un nuovo organo periodico : *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique* (ivi 1864-66). Fondamentale a tal riguardo rimane il suo *Synodicon belgicum, sive acta omnium ecclesiarum Belgii a Concilio Tridentino usque ad 1801*. L'opera, che riprende, ampliandolo, un progetto di G. F. van De Velde, doveva constare di 7 o 8 volumi, ma rimase incompleta : i voll. I-II

(Malines 1828-29) contengono gli atti del vescovato di Malines, il III (ivi 1839) quelli di Gand, il IV (ivi 1858) quelli di Anversa. Infine il de R. s'interessò molto alla storia dell'antica Università di Lovanio e scrisse ottimi profili dei suoi principali teologi.

BIBL.: V. De Buck, *Monseigneur de R., Recteur magnifique de l'Université de Louvain*, in *Etudes religieuses*, 7 (1865), pp. 165-191, 358-76 e 421-42; J. J. Thonissen, s. v. in *Biographie nationale*, V, Bruxelles 1876, pp. 650-70; V. Brants, *P. F. de R.*, in *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, 38 (1866), pp. 105-194; Hurter, V, coll. 1288-90; H. Delehaye, *L'oeuvre des Bollandistes 1615-1915*, ivi 1920, pp. 185-87; P. Peeters, *L'oeuvre des Bollandistes*, ivi 1942, pp. 86-90. Edmondo Lamalle

RAMA (ebr. *hā-Rāmāh* « l'altura »). - Nome di diverse località bibliche situate in collina.

1. R. nella tribù di Beniamin (*Ios.* 18, 25) sulla via Gerusalemme-Bethel (*Iudc.* 4, 5), a nord di Gabaa (*Iudc.* 19, 13; *I Sam.* 25, 6), posto avanzato a sud del Regno d'Israele e fortificato dal re Baasa (*I Reg.* 15, 17; *II Par.* 15, 1-6). Dopo la caduta di Gerusalemme divenne centro di raccolta dei prigionieri deportati in Babilonia (*Ier.* 41, 1). Ripopolata dopo l'esilio dai Beniaminiti (*Esd.* 2, 26; *Neh.* 11, 33), non era che *parvus viculus* all'epoca di s. Girolamo (PL 25, 1354). L'indicazione di Eusebio (*Onom.*, 144, 14), a 6 miglia al nord di Aelia, risponde all'odierno villaggio di er-Rām, 9 km. a nord della via Gerusalemme-Naplusa.

2. R. in Nephthali (*Ios.* 19, 36) è il villaggio di er-Rameh, al 25° km. della via da Safed ad Acri. Nel 1930, fra i resti di abitazioni giudaiche, vi fu scoperta una iscrizione alla memoria di Rabbì 'Ĕlī'ezer bar Te'ādār, che vi aveva costruito una locanda.

3. R. in Aser (*Ios.* 19, 28) era nelle vicinanze di Tiro; è di incerta identificazione. È stato proposto sia Ramjah all'est di Rās en-Naqūrah, sia Ḫirbet er-Rāmah a est di el-Baṣṣah.

4. R. patria, residenza e luogo di sepoltura del profeta Samuele (*I Sam.* 1, 1 : *Rāmāthajim*; negli altri passi, 1, 19; 2, 11; 7, 17; 8,4; 15, 34; 16, 13; 19, 18; 22, 23; 25, 1 sempre *Rāmāh* e con l'accusativo di moto *Rāmāthāh*). I Settanta trascrivono 'Αρμαθαίμ (in 19, 18; 20, 1 'Ραμα) da cui 'Αριμαθαία dei Vangeli (v. ARIMATEA). Fra le tante località proposte per la patria di Samuele, la più probabile è quella già attestata da Eusebio (*Onom.*, 144, 28) e da s. Girolamo (*Epist.*, 108: PL 22, 883), e cioè il villaggio di Rentis, 15 km. a nord-est di Lidda e 40 da Gerusalemme. Questa tradizione s'accorda con l'itinerario di Saul alla ricerca delle asine e con l'incontro con il profeta nella sua casa di R. La forma duale *Rāmāthajim* allude alle due alture su cui si estende il villaggio.

BIBL.: L. Heidet, s. v. in DB, V, coll. 944-51; W. F. Albright, *The Ramah of Samuel*, in *Journal of the Palestine Oriental Society*, 7 (1927), pp. 109-11; A. Fernandez, *La patria del profeta Samuel*, in *Biblica*, 12 (1931), pp. 119-23; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 427-28. Donato Baldi

RĀMA. - R., come Kṛṣṇa (v.), fu un eroe mortale, che meritò di essere considerato un'incarnazione (*avatāra*) del dio Viṣṇu per il suo valore e le sue straordinarie virtù. Apparteneva alla dinastia solare, che aveva per capostipite Ikṣvāku e si gloriava di discendere da Vivasvat, il Sole; giunse al trono dopo una lunga serie di peripezie che sono argomento del *Rāmāyaṇa* (v.) o *Geste di Rāma*.

Non si sa quando l'ammirazione per l'eroe cominciò a trasformarsi in venerazione per il dio fatto uomo. Nelle parti del *Rāmāyaṇa* riconosciute apocrife, che appartengono ca. al sec. II d. C., l'apoteosi di R. è già un fatto compiuto, ma non si ha notizia di un vero e propio culto reso alle immagini di R. e Sītā, fino al sec. XIII. Dettero un vigoroso impulso alla diffusione del ramaismo, le riforme attuate dal brahmano Rāmānanda (sec. XIV) in seno al viṣṇuismo. Egli sostituì il culto di R. e Sītā a quello, assai men nobile e puro, di Kṛṣṇa (v.) e della sua amante Rādhā; si servì dei dialetti neo-indiani, per rendere accessibili al popolo le dottrine del ramaismo e abolì le distinzioni castali nell'ordine da lui istituito. Per opera sua e dei suoi discepoli, che furon 13, fra i quali una donna, Padmavātī, il ramaismo si estese a tutta l'India, non senza scismi causati da dissensi dogmatici. Uno dei più importanti è quello che divide anche oggi i ramaiti del nord (*vaḍakalai*) dai meridionali (*tenkalai*). I primi credono che per conseguire il mokṣa (v.), sia necessaria la *bhakti*, la latria. Non basta cercare rifugio in Dio (R.-Viṣṇu) per ottenere la salvezza; bisogna meritarla con l'osservanza delle pratiche religiose, la condotta morale e l'esercizio dello Yoga. I secondi credono invece che Dio salvi spontaneamente le anime predisposte a ricevere la sua grazia, e sia perciò sufficiente la *prapatti*, la dedizione a lui. I *vaḍakalai* prendono esempio dallo scimmiotto che si aggrappa alla madre per essere da lei portato in salvo, mentre i *tenkalai* fanno come il gattino che si abbandona, inerte, alla madre per farsi trasportare in luogo sicuro.

BIBL.: E. W. Hopkins, *The religions of India*, Boston e Londra 1898, p. 500 sgg.; R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism a. minor religious systems* (*Grundriss der indo-ar. Phil.*, III, 6), Strasburgo 1913, p. 46 sgg. Ferdinando Belloni Filippi

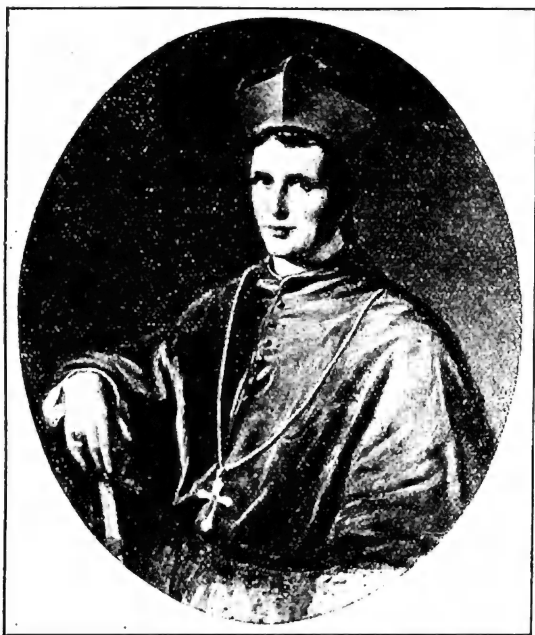
RAMAḌĀN : v. ISLĀM.

RĀMAKṚṢṆA PARAMAHAMSA. - Il suo vero nome è Gadādhar Chatterjī, n. da una povera famiglia brahmanica ad Hoogly nel Bengala il 20 febbr. 1834 (secondo altri, il 18 febbr. 1836) e m. il 15 marzo 1886.

All'età di 17 anni dopo la morte del padre accompagnò a Dakṣinesvar presso Calcutta il fratello maggiore Pandit Rām Kumār, che doveva essere sacerdote in un tempio in onore della dea Kālī, venerata come la madre divina da una setta induista. Gadādhar fu il suo assistente. Dotato di una forte memoria riuscì a procurarsi una larga cultura religiosa ed ebbe manifestazioni esteriori di una religiosità non comune. Per ricondurlo alla vita normale lo sposarono ad una ragazza di sei anni; questa, però, secondo l'usanza indù doveva essere lasciata nella casa paterna fino all'età di 11 o 12 anni. In quel tempo una brahmana Sanyāsinī gli insegnò la disciplina dello Yoga secondo la scuola Sāktya. Ma la sua guida spirituale fu un certo Totā-puri, che lo istruì nel Vedanta di Sankara e lo iniziò alla vita del Sanyāsi, portandolo al più alto grado di Samādhi. Fece poi i voti di assoluta rinunzia e celibato, dimenticando di essere già sposato, e dal suo Guru ebbe il nome di R. L'epiteto di Paramahamsa, cioè « cigno celeste », gli fu dato più tardi dai suoi devoti.

Le estasi e le pretese visioni di Kṛṣṇa stesso divennero sempre più frequenti sì da insidiare seriamente la sua salute. Con grande scandalo dei suoi devoti si mise allora a praticare l'ascetica musulmana e poi si volse al cristianesimo mostrando un intenso amore a Gesù. Egli rimaneva però sempre un perfetto hindu e le sue esperienze religiose pretendevano di dimostrare che tutte le religioni sono vere ed atte a condurre gli spiriti verso la divinità. L'intensità delle sue manifestazioni religiose e l'amore verso i poveri gli procurarono molti discepoli, che ne raccolsero i dialoghi e i discorsi e per iniziativa di Narendra Nāth, conosciuto sotto il nome di Vivekānanda, formarono la associazione religiosa, chiamata « R. Mission », che oggi è una delle più potenti organizzazioni missionare dell'hinduismo.

BIBL.: Max Muller, *R.: his Life and Sayings*, Londra 1898; P. C. Mozumdar, *R. P.*, Calcutta 1910; M. N. Gupta, *The Gospel of sri R.*, Madras 1912; Swamy Vivekānanda, *My Master*, Calcutta 1911; da varie fonti: *Life of sri R., compiled from various authentic sources*, Mayavati Himalayas 1925; *Sri R.'s Teachings*, 2 voll., ivi 1916 e 1920; J. N. Farquhar, *Modern Religious movements in India*, Londra 1929; Romain Rolland, *Prophets of the New India*, ivi 1930. Cirillo Bernardo

RĀMĀYAṆA. - Vālmīki, l'autore del R., fu il primo poeta indiano che compose un poema d'arte (kāvya) su motivi dell'epica popolare, nel sec. III o IV a. C. Nel corso di cinque secoli (fino ca. alla metà del sec. II) il testo sanscrito subì aggiunte e interpolazioni, raggiungendo l'attuale estensione di 24.000 distici.

(*fot. Tommaso Filippi, Venezia*)
RAMAZZOTTI, ANGELO - Ritratto.

Sono apocrifi il I e il VII l., nei quali soltanto l'eroe Rāma è riguardato come un'incarnazione di Viṣṇu. Il contenuto del R. originario è il seguente: Das'aratha, re del Kosala (Oudh), aveva tre mogli e quattro figli, il maggiore dei quali, Rāma, nato da Kaus'alyā, stava per essere associato al padre nella reggenza col titolo di *yuvarāǵa* o principe ereditario, quando Kaikevī, la più giovane delle mogli di Das'aratha, facendo appello a una promessa del re che aveva giurato di appagare due desideri di lei, tuttora inespressi, ottenne che alla successione al trono fosse destinato suo figlio Bharata, e Rāma fosse mandato in esilio per la durata di quattordici anni. Accompagnato dalla fedele consorte Sītā e dal fratellastro Lakṣmaṇa, Rāma si rifugiò nella foresta Daṇḍaka, dove Bharata, deludendo le ambizioni materne, andò a supplicarlo di occupare il trono vacante per la morte del padre, ucciso dal cordoglio. Riuscite vane le preghiere, egli accettò di governare in nome del fratellastro, fino al suo ritorno. Rāma aveva intrapreso una lotta vittoriosa contro gli spiriti maligni, che infestavano la foresta, attirandosi l'odio del demonio Rāvaṇa, signore di Laṅka (Ceylon), il quale riuscì a rapire Sītā portandola seco nell'isola. Rāma chiese aiuto agli scimmî, suoi alleati, il più ardito dei quali varcò con un salto l'oceano, raggiunse Laṅka e portò a Sītā il saluto di Rāma. Un ponte immenso fu poi costruito dagli scimmî, su cui l'esercito scimmiesco, guidato da Rāma, passò il mare, e conquistò Laṅka, Rāvaṇa fu ucciso da Rāma, che, ritornato in patria con la moglie liberata, regnò felicemente per lungo tempo.

Il patetico e il meraviglioso sono le note dominanti del poema che gode tuttora in India immensa popolarità. Tradotto in quasi tutti i dialetti neo-indiani, fu rielaborato da Tulsī Dās (1532-1623) sotto il titolo di Rāmcaritmānas: « Lago delle geste di Rāma ». Questo rifacimento in *hindī* orientale, è diventato un libro sacro per i Ramaiti di ogni classe sociale, i quali dalla eroica fermezza di Rāma nelle sventure, traggono conforto ai mali dell'esistenza. Portati sulla scena, i casi di Rāma attirano le folle, specialmente in occasione di feste sacre in onore di Rāma-Viṣṇu. L'eroico scimmiotto Hanumat è un personaggio favorito del teatro popolare.

BIBL.: M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, I, Lipsia 1908, pp. 404-40; *Enc. of Rel. and Eth.*, X, pp. 574-578.

Ferdinando Belloni Filippi

RAMAZZINI, BERNARDINO. - N. a Carpi (Modena) il 3 nov. 1633, m. a Padova il 5 nov. 1714.

Studiò sotto la guida dei Gesuiti, quindi fu a Parma per compiervi gli studi filosofici e medici addottorandosi nel 1659. Trasferitosi a Roma, esercitò negli ospedali sotto la guida di A. M. Rossi; in seguito, fu medico condotto a Canino e poi a Marta; esercitò poi la medicina a Modena, ove nel 1682, fu eletto professore primario di medicina teorica nell'Università. Dal 1700 insegnò nella seconda cattedra di medicina pratica nell'Università di Padova. Divenuto quasi cieco, non interruppe però mai i suoi studi, aiutato dai suoi nipoti nel leggere e nello scrivere. Nel 1708, nominato dal Senato veneto rettore del Collegio medico, fu promosso alla prima cattedra di medicina pratica.

Membro di diverse accademie, esplicò la sua poderosa attività scientifica soprattutto nella clinica medica, nell'epidemiologia, nella fisica. Per primo dette notizia dei pozzi artesiani con la memoria *De fontium Mutinensium admiranda scaturigine* (Modena 1691), tradotta poi in inglese; studiò il petrolio di Montezibio, anche dal punto di vista terapeutico e antisettico, e studiò gli effetti della china. Precursore dell'opera di Borelli sulla pressione, inventò il barometro obliquo a mercurio; nel suo discorso *Antiquitatis et novitatis studio medicus perfici*, affermò l'importanza degli studi storico-medici. Nella sua opera fondamentale, il *De morbis artificum* (1700), subito tradotta in tedesco, il R. precorre di oltre due secoli la moderna igiene sociale per la tutela della salute dei lavoratori nei mestieri pericolosi e ingrati, prevenendo così le moderne provvidenze nel campo dell'igiene e della medicina sociale.

BIBL.: P. Capparoni, *Profili bio-bibliogr. di medici e naturalisti celebri ital. dal sec. XVI al sec. XVIII*, II, Roma 1928, p. 73; E. Sega, *B. R. e il « De morbis artificum diatriba »*, in *Atti del I Convegno interuniversit. di st. della medic.*, Ferrara 1942, p. 43; A. Pazzini, *St. della medic.*, II, Milano 1947, p. 288 sgg.

Gustavo Maria Apollonj

RAMAZZOTTI, ANGELO. - N. a Milano il 3 ag. 1800, m. a Venezia il 24 sett. 1861. Fondatore dell'Istituto delle Missioni Estere di Milano e patriarca di Venezia.

Laureatosi in giurisprudenza a Pavia, dopo qualche anno di pratica forense intraprendeva gli studi teologici e veniva ordinato sacerdote, passando quasi subito alla Congregazione dei Missionari Oblati del Collegio di Rho (1829), per dedicarsi alle missioni al popolo e agli esercizi al clero. Pacificatore delle popolazioni nelle borgate lombarde, negli anni 1848-49, e fondatore di opere assistenziali per gli orfani di guerra, offriva una sua casa in Saronno per aprirvi il Seminario delle Missioni dell'Oceania. Eletto vescovo di Pavia il 29 maggio 1850 e, il 4 febbr. 1858, patriarca di Venezia, continuò la sua assistenza diligente e fattiva all'Istituto missionario da lui fondato. Per venire incontro ad un desiderio espressogli dal S. Padre aveva anzi presentato (1853) il progetto di un seminario generale per le missioni risultante di istituti provinciali, con proprie missioni. Non per questo accudiva con minore zelo e profitto alla cura pastorale del suo ufficio, nell'una e poi nell'altra diocesi. Molte delle sue opere ed iniziative sono sopravvissute sino ad oggi. Per assicurare la regolarità in ogni settore del suo governo, tenne due sinodi, uno diocesano e l'altro provinciale, che gli meritarono la più calda approvazione di Roma.

Uomo di elettissime virtù – non pochi lo ritenevano per santo – fu designato da Pio IX per ricevere la porpora cardinalizia nel Concistoro del sett. 1861, ma egli moriva in quello stesso mese.

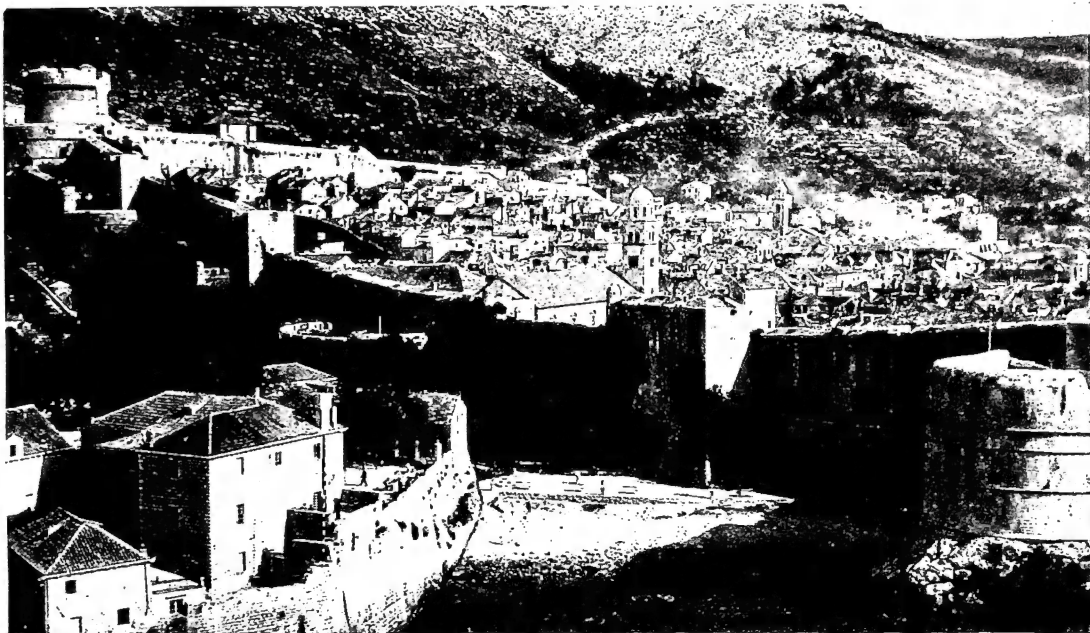
BIBL.: P. Cagliaroli, *Vita di S. E. Rev.ma mons. A. R., patriarca di Venezia*, Rovigo 1862; G. B. Tragella, *Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei*, I, Milano 1950.

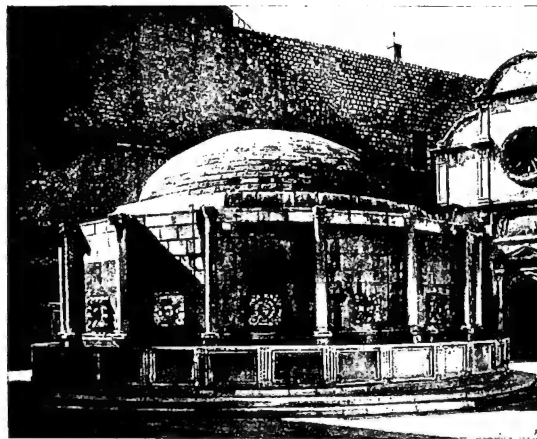
Giovanni B. Tragella

RAMBERTO dei PRIMADIZZI. - Teologo domenicano, n. a Bologna, m. a Castello (Venezia) l' 8 nov.

(fot. Antici)

(fot. Lo Presti)

In alto: ESTERNO DELLA CATTEDRALE di Ragusa (1706-60). *In basso:* CHIESA DELL'ANNUNZIATA. Ricostruita nel 1772, al posto di una chiesa romanica, su disegno di G. B. Cascione da Palermo - Comiso.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(fot. Enit)

In alto: PANORAMA. *In basso a sinistra:* ESTERNO DEL PALAZZO DEI RETTORI (sec. xv). *In basso a destra:* LA FONTANA DI ONOFRIO. Opera di Onofrio di Giordano (1438). La calotta fu aggiunta dopo il terremoto del 1667. A destra la chiesa di S. Salvatore (1520).

1308. Religioso nella città natale, studiò a Bologna e a Parigi; fu discepolo di s. Tommaso.

Maestro in teologia, insegnò a Parigi e a Bologna, dove fu pure consultore del S. Uffizio (1288-91, 1299-1303). Partecipò al Capitolo generale di Palencia (1291) e si dichiarò in favore del maestro generale Munio di Zamora, che Niccolò IV voleva deporre. Il 20 febbr. 1308 fu nominato vescovo di Castello. Licenziato a Parigi, dovette scrivere un commento alle *Sentenze* e forse, come maestro, lasciò dei *Quodlibeta*; non se ne ha tuttavia notizia alcuna. Di lui si conserva solo l'*Apologeticum veritatis contra corruptorium*. Con questa opera, scritta probabilmente a Parigi, R. ribatte tutte le critiche che Guglielmo de la Ware aveva mosse a s. Tommaso, non risparmiando altri antitomisti, quali Enrico di Gand, Matteo d'Acquasparta, Egidio Romano.

BIBL.: ed.: *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, ed. J. P. Müller (*Studi e testi*, 108), Città del Vaticano 1943 (con biografia). Studi: G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, VII, Bologna 1789, pp. 133-35; F. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin...*, in *Zeitschrift für kath. Theol.*, 37 (1913), pp. 293-98; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Monaco 1926, pp. 348-54 Alfonso D'Amato

RAMBONA, ABBAZIA di: v. DITTICO; MACERATA.

RAMESSES (RAMSES): v. PHITHOM.

RAMIÈRE, HENRY. - Gesuita, teologo, n. a Castres (diocesi di Albi) il 10 luglio 1821, m. a Tolosa il 3 genn. 1884.

Professore di filosofia e teologia nello scolasticato di Vals, poi di filosofia del diritto e di teologia all'Istituto cattolico di Tolosa. Suo merito principale fu di avere ereditato dal p. Gautrelet l'« Apostolato della preghiera » nel 1861 e di averlo sviluppato e diffuso in quasi tutto il mondo, specialmente con il *Messager du S. Coeur*, da lui fondato, lo stesso anno, e diretto fino alla morte. Assistette al Concilio Vaticano, come teologo del vescovo di Beauvais, e pubblicò a Roma un *Bulletin du Concile* (36 nn.: 16 dic. 1869-20 ag. 1870), in cui si possono seguire le controversie intorno alla infallibilità, che difese vivamente con vari scritti apologetici. Molti articoli diede al periodico *Etudes*, di cui fu direttore dal 1870 al 1873, contro il liberalismo, e ad altri periodici intorno ad argomenti di attualità. Restano ancora il meglio delle sue opere le pubblicazioni intorno alla Lega e alla devozione del S. Cuore: *Les espérances de l'Eglise* (Tolosa 1861); *L'Apostolat de la prière* (ivi 1859) che ebbe molte edizioni, sempre meglio rivedute, e molte traduzioni; e i tre volumi postumi derivati da suoi articoli sul *Messager* e ordinati dal p. E. Laborde: *Le mois du S. Coeur de Jésus* (ivi 1890); *Le Coeur de Jésus et la divinisation du chrétien* (ivi 1891); *Le règne social du S. Coeur* (ivi 1892).

BIBL.: E. Regnault, *Necrologio*, in *Messager du S. Coeur*, 59 (1884), pp. 279 sgg., 330 sgg.; C. Parra, P. Galtier, B. Romeyer, P. Dudon, *Le rév. p. H. R.*, Tolosa 1934. Celestino Testore

RAMLEH. - Città della Palestina a sud-est di Giaffa. Dagli scrittori arabi viene attribuita la fondazione della città al califfo umajjade Sulajmān (716), che ebbe l'intenzione di creare una capitale araba della Palestina. Vi abitavano in prevalenza musulmani, ma anche ebrei e cristiani. Il minareto costruito in quel tempo fu condotto a termine con le colonne che i cristiani avevano preparate per la loro chiesa. Di questo tempo rimane una cisterna a vòlta chiamata popolarmente di S. Elena.

Nel sec. XII i Crociati ritennero la città per Arimatea (v.) e le attribuirono una grande antichità. Sulle rovine di un antico edificio eressero la grande basilica di S. Giovanni, ottimamente conservata fino ad oggi, sebbene ridotta in moschea. Siccome R. era un punto importante sulla via Giaffa-Gerusalemme, che non poteva essere percorsa in un sol giorno, tanto più che i pellegrini desideravano visitare anche la vicina Lidda (v.), i Francescani già nel 1395 vi costruirono un Ospizio, che è rimasto in funzione fino ai nostri tempi. Si può dire che quasi tutti i pellegrini di Terra Santa (v. PELLEGRINAGGIO) vi prendessero alloggio. Nel 1799 Napoleone, impegnato nell'assedio di Giaffa, vi mise il suo quartiere generale e dopo la sua partenza i Turchi si vendicarono distruggendo l'edificio. R. ha la sua torre di vedetta, chiamata « dei 40 », costruita nel 1318. La città nel 1948 passò allo Stato d'Israele e degli attuali 13 mila ab. la grande maggioranza è ebrea.

(*fot. Laboratorio Zincografico Terra Santa*)
RAMLEH - Veduta.

BIBL.: G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londra 1890, pp. 303-308; E. Castellani, *Catalogo dei firmani concernenti le proprietà della Custodia di Terra Santa*, Gerusalemme 1922, p. 166 (indice); C. Enlart, *Les monuments des Croisés*, II, Parigi 1928, pp. 329-35; B. Bagatti, *Il Museo della Flagellazione*, Gerusalemme 1939, nn. 114-16; P. Hitti, *History of the Arabs*, Londra 1943, p. 220; *Status descriptivus Custodiae Terrae Sanctae*, Gerusalemme 1951, pp. 104-107. Bellarmino Bagatti

RAMMOLLIMENTO CEREBRALE. - Il concetto di r. c. è abbastanza preciso e definito da un punto di vista anatomo-patologico, molto meno invece da un punto di vista patogenetico e clinico. Si intende per r. c. un'alterazione della sostanza cerebrale che compare a focolai di varia grandezza, talvolta unici, più spesso multipli, talvolta così diffusi da interessare il cervello *in toto*.

Il r. non è un'alterazione esclusiva e peculiare della sostanza cerebrale, potendo interessare anche gli altri organi, e consiste essenzialmente in un focolaio di necrosi cui segue generalmente un processo riparativo, per il quale gli elementi cellulari distrutti vengono eliminati e sostituiti con tessuto fibroso di riempimento. La sede, la grandezza, l'unicità o la molteplicità, lo stadio, recente o tardivo in cui si osserva, rendono molto diverso il quadro del r. c. Un focolaio recente appare ad occhio nudo come una zona di varia grandezza a limiti indistinti, di colore bianco-giallastro (r. bianco o necrosi ischemica) o tendente al bruno (r. rosso o infarto emorragico) di consistenza molle o comunque diminuita rispetto al circostante tessuto sano. La parte centrale si colliqua, « si rammollisce », mentre alla periferia si forma un tessuto fibroso-cicatriziale che può circondare ed isolare dal resto del parenchima la parte colliquata (formazione di una cisti) o eliminarla o sostituirla (sclerosi). La sclerosi rappresenta l'esito di un processo reattivo del tessuto di sostegno o « gliale » (« reazione gliale ») nei confronti della zona rammollita.

Per quanto sia tuttora oggetto di discussione il mec-

canismo con cui si forma, il r. c. può, per semplicità, essere attribuito ad un disturbo del circolo sanguigno che comporti una diminuzione dell'afflusso ematico alla sostanza cerebrale: l'area interessata risente del difetto di nutrizione e va in necrosi. Il r. c. è, per questo, appannaggio delle malattie che interessano i vasi cerebrali e fra queste soprattutto l'arteriosclerosi di cui rappresenta la manifestazione più tipica e aperta. L'arteriosclerosi dei vasi cerebrali consiste in un'alterazione delle pareti vasali che comporta la formazione di isole di sostanze grasse (degenerazione grassa), la deposizione di sali di calcio (ateromi), la perdita del tessuto elastico con neoformazione secondaria di tessuto connettivo (sclerosi). I vasi diventato rigidi, duri, il loro lume sempre meno pervio per il sovrapporsi di placche ateromatose o per la formazione di trombi. La diminuzione dell'apporto di sangue al parenchima cerebrale può essere brusca ed estesa (come per l'occlusione trombotica di una grossa arteria), e si hanno allora i grossi r. che interessano larghe aree di tessuto cerebrale, mentre l'occlusione più o meno completa e graduale dei piccoli vasi, diffusa a volte a tutto il cervello, comporta la formazione di piccoli diffusi rammollimenti multipli, di piccole aree di atrofia intorno ai vasi (« stato lacunare »).

La sintomatologia clinica è essenzialmente neurologica (v. NERVOSE, MALATTIE) e psichica; quest'ultima è più pronunciata e tipica nei r. multipli dell'arteriosclerosi generalizzata. I sintomi neurologici sono in stretto rapporto con la sede del r.: frequenti le emiplegie, le emianopsie, le afasie. Molto spesso i focolai di r. sono bilaterali ed allora si hanno alcuni sintomi nettamente indicativi di una lesione bilaterale e che rendono molto probabile per questo la diagnosi. Tra questi si citano la *facies amimica* con crisi di pianto e riso spastico, le turbe della fonazione e della deglutizione, l'andatura a piccoli passi (« sindrome pseudo-bulbare »). Questi disturbi si instaurano in genere gradualmente e vanno soggetti ad aggravamenti ed a remissioni parziali.

La sintomatologia psichica costituisce il quadro della « demenza arteriosclerotica » i cui segni principali sono l'iperemotività ed il decadimento delle funzioni intellettive; il malato appare impressionabile, irritabile, facile al pianto, frequentemente angustiato e depresso, anche per la consapevolezza del suo stato. La memoria di conservazione è elettivamente disturbata, il ricordo delle acquisizioni recenti è perduto, mentre i fatti remoti possono essere ricordati nei minuti particolari.

La diagnosi non presenta in genere difficoltà: la gradualità con cui si instaura fa spesso (ma non sempre) distinguere una paralisi da rammollimento trombotico da quelle improvvise e drammatiche dovute alle emorragie cerebrali (*ictus apoplettico*). La demenza arteriosclerotica si distingue dalla demenza senile per la contemporanea presenza dei segni neurologici e perché quest'ultima si presenta con un decadimento globale ed uguale di tutte le funzioni psichiche.

BIBL.: K. Wilson, *Neurology*, Londra 1936; R. Grinker, *Neurology*, Baltimora 1944; A. Ceconi, *Medicina interna*, I, Torino 1944. Aldo Laterza

RAMO (RAMUS, de la RAMÉE), PIERRE. - Umanista francese, n. nel 1515 a Cuth (Soissons) e perito il 3° giorno della strage di S. Bartolomeo (26 ag. 1572).

Nutrito di studi classici, si disgustò presto della filosofia aristotelica ancora predominante. La lettura di Senofonte e di Platone lo innamorò del metodo socratico. Appena ventenne si addottorò *in artibus* (1536) con una disputa in cui prese a sostenere che « quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia essent ». Insegnò dapprima nel Collegio di Mans a Parigi, poi aprì una propria scuola al Collegio dell'Ave Maria, per l'insegnamento della retorica, accompagnato dalla lettura e commento dei classici greci e latini. All'insegnamento della retorica ricondusse ben presto, sull'esempio di Lorenzo Valla e di Lodovico Vives, quello della dialettica che egli s'adoprò a liberare dal formalismo scolastico. Nel 1543 pubblicò a Parigi le *Dialecticae partitiones* (ripubblicate poi nel 1553 col nuovo titolo *Institutionum dialecticarum ll. III*) e le *Aristotelicae animadversiones*. Attaccati da Pietro di Perim della Sorbona e dal giurista portoghese Antonio di Govea, i due scritti furono censurati dalla facoltà di teologia e soppressi con decreto reale del 1° marzo 1544, mentre l'Università chiedeva per l'autore di essi la galera. Sospeso dall'insegnamento, fu incaricato di riordinare il Collegio di Presles, che sotto la sua direzione divenne uno dei più fiorenti dell'Università parigina, sì che ben presto egli divenne bersaglio di nuove accuse. Con la protezione del card. di Lorena, fu creata per lui una cattedra al Collège Royal (1551), ove pronunziò la celebre prolusione *Pro philosophica disciplina* dinanzi a duemila ascoltatori. Da questa cattedra egli prese a trattare, una dopo l'altra, tutte le arti liberali, la filosofia naturale e la metafisica. Nel 1554 fu attaccato da Giacomo Charpentier, che scrisse le sue *Animadversiones in ll. III institutionum dialecticarum P. Rami*, e nel 1566 le *Orationes contra Ramum*; lo Charpentier fu il suo più implacabile nemico.

Il R. ritiene la logica aristotelica artificiosa, e, dotato com'è di spirito umanistico, si propone un ritorno alla logica naturale, innata in tutti gli uomini e rappresentata dal metodo socratico nei dialoghi di Platone. Al centro di questa dialettica sta la domanda, cioè il problema che l'uomo via via è condotto a porsi intorno a un determinato argomento e che risolve per mezzo della ricerca (l'*inventio* con i suoi *loci communes*) e del giudizio che si esplica nei suoi tre gradi: il sillogismo, il sistema, la riduzione di tutte le scienze a Dio. Questa riforma umanistica della dialettica tende a sostituire all'« analitica » aristotelica la ciceroniana « invenzione » oratoria. Con l'esercizio appunto del parlare e dello scrivere la logica naturale si perfeziona e diviene arte.

Nel 1561 il R. aderiva al calvinismo. Durante la prima guerra di religione, costretto ad abbondonare Parigi, vi ritornò dopo la Pace d'Amboise (1563), per riprendere le lezioni al Collège Royal. Durante la seconda guerra civile si rifugiò presso il principe di Condé. Minacciato di rappresaglie, lasciò la Francia (1568) e si diede a visitare le università riformate della Svizzera e della Germania. Ritornato a Parigi si trovò cacciato dalla direzione del Collegio di Presles e destituito dall'insegnamento al Collège Royal. Invano ricorse al card. di Lorena, invano sperò d'essere accolto a Ginevra ove il Bezza era troppo sospettoso dello spirito d'indipendenza che il R. dimostrò anche nella *Defensio pro Aristotele* (Losanna 1571), contro il rissoso teologo protestante Jakob Schenk. Il suo assassinio è dovuto alla denuncia dello Charpentier.

BIBL.: per la vita, le opere e le dottrine del R., v. quanto ne scrive Teofilo Basonio nell'ed. da lui curata dell'opera postuma del R., *Commentariorum ae rel. christ. ll. quatuor*, Francoforte sul Meno 1576; G. Rigollot, nella *Nouv. biogr. univers.*, XLI coll. 570-76; Ch. Waddington, *De P. R. vita, scriptis, philosophia*, Parigi 1849; id., *R. sa vie, ses écrits et ses opinions*, ivi 1855 (elenco dei 50 scritti del R.); Ch. Desmaze, *P. R. prof. au Coll. de France, sa vie, ses écrits, sa mort*, ivi 1864; P. Lobstein, *P. R. als Theolog*, Strasburgo 1878; M. Guggenheim, *Beitr. zur Biogr. des P. R.*, in *Zeitschr. f. Philos.*, 121 (1903), pp. 140-53; E. P. Graves, *P. R. and the educational reformation in the 16th century*, Londra 1912; E. Rosen, *The R.-Rheticus correspondence*, in *Journal of the hist. of ideas*, 1 (1940), pp. 363-68.
Bruno Nardi

RAMOTH in GALAAD. - Città levitica e di rifugio nella tribù di Gad (*Deut.* 4, 13; *Ios.* 20, 8; 21, 38; *I Par.* 6, 66), capoluogo del distretto salomonico a nord e a sud del Jarmūk (*I Reg.* 4, 13), causa di aspre lotte fra Israeliti ed Aramei, che a lungo se ne contesero il possesso strategico (*ibid.* 22, 3-24; *II Reg.* 8, 28; 9, 1-14).

Il sito indicato da Eusebio presso Iaboc, 15 miglia ad ovest di Filadelfia ('Ammān), probabilmente es-Salṭ o Ḫirbet Ǧile'ad, non conviene con i dati biblici che suppongono una località più a nord, nel 'Aǧlūn. L'identificazione con il villaggio di er-Remṭah, 10 km. a sud di Der'ā, attuale frontiera fra il Regno hāšimita di Giordania e la Siria, abbandonata per mancanza di prove archeologiche in favore dell'imponente *tell* di Ḥosn 'Aǧlūn, 16 km.

a sud-ovest di er-Remṭah, è stata di nuovo ripresentata con solide prove archeologiche e topografiche. Il sito antico di R. sarebbe non il villaggio di er-Remṭah, ma Tell Ramît, 7 km. più a sud. Si erge in mezzo ad ampia pianura, atta a guerre con carri, all'incrocio delle strade tra 'Ammān e Damasco, presenta nel nome arabo il ricordo dell'antico nome biblico e reperti archeologici del Periodo del ferro.

BIBL.: A. Fernandez, *Problemas de topographia palestinese*, Barcellona 1936, p. 97; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 430. L'identificazione con Tell Ramît è proposta da N. Glueck, *Ramot-Gilead*, in *Bulletin of American Schools of oriental research*, 92 (1942), p. 10, e in *Annual of American Schools of oriental research*, XXIV, Nuova Haven 1951, pp. 96-99. Donato Baldi

RAMPEGOLO (*de Rampegolis, Rampegolus, Rampelogi, Rampalogi, Rampazoli*), ANTONIO. - Teologo e predicatore agostiniano n. a Genova verso il 1360, m. dopo il 1423.

Ordinato sacerdote nel 1384, dal 1388 in poi insegnò teologia nei conventi di Padova, Bologna e Napoli, dove fu anche reggente degli studi; sembra che abbia preso parte al Concilio di Costanza (1414-18).

Opere: *Figurae Bibliorum*, ad uso dei predicatori, molte volte stampate nei secc. XV-XVI e, dopo le correzioni ordinate sotto Clemente VIII, ancora nel Seicento; *De pugna spirituali*; *Quadragesimale* (Napoli 1496); *Opus casuum conscientiae*; *Sermones*.

BIBL.: L. Hain, *Repertorium bibliograph.*, II, Parigi 1938, nn. 13677-691; O. Rey, *Antoine de Rampegolo*, in DB, I, col. 710; D. A. Perini, *Bibliographia Augustin.*, III, Firenze 1935, pp. 111-13. David Gutiérrez

RAMPOLLA DEL TINDARO, MARIANO. - Cardinale, n. il 17 ag. 1843 a Polizzi (Cefalù, Sicilia), m. il 16 dic. 1913 a Roma. Entrato nel Seminario Vaticano nel 1856, passò nel nov. 1861 al Collegio Capranica; sacerdote nel 1866, frequentò poi la Pontificia accademia dei nobili ecclesiastici. Laureatosi in *utroque iure* nel 1870, fu addetto alla Congregazione degli Affari Ecclesiastici straordinari, ove per la conoscenza delle lingue orientali diede dimostrazione di vasta cultura e di attitudine alla carriera diplomatica.

Nel 1875 Pio IX lo inviò in Spagna consigliere di quella nunziatura retta da Giovanni Simeoni. Nominato quest'ultimo, alla morte dell'Antonelli, cardinale segretario di Stato, R. rimase in nunziatura come incaricato d'affari sino al 1877, in un periodo oltremodo difficile per la Chiesa cattolica. Richiamato a Roma, fu segretario alla Congregazione di Propaganda per il rito orientale. Posto termine allo scisma armeno, fu preconizzato nel dic. 1882 arcivescovo titolare di Eraclea e ritornò a Madrid quale nunzio fino al 1887, quando Leone XIII, il 27 maggio, lo creò cardinale ed il 3 giugno lo nominò suo segretario di Stato. Nella lettera che quello stesso giorno il Pontefice gli indirizzò, si richiamava l'attenzione del R. sul problema della libertà della S. Sede, libertà considerata inscindibile dal riconoscimento di una vera sovranità. Le misurate parole di Leone XIII persuasero R., pur convinto degli immensi ostacoli da parte di determinati ambienti e sfere politiche italiane, a non opporre un esplicito « fin de non recevoir » ad eventuali sondaggi governativi. Nel 1891 egli anzi si mostrò favorevole a contatti, iniziati per il tramite di mons. Della Chiesa e del conte De Bojani, con il Gabinetto del marchese Di Rudinì per risolvere diverse questioni particolari, connesse a nomine episcopali. Tali trattative parvero preludere ad un componimento amichevole tra il Regno d'Italia e la S. Sede, ma un'improvvisa levata di scudi della massoneria, determinata da un inconsulto atto di provocazione di pellegrini francesi i quali avevano apposto sui registri dei visitatori del Pantheon scritte inneggianti al Papa, sollevò in tutta Italia un'ondata anticlericale, che soffocava sul nascere ogni tentativo in proposito.

Aggravò i pericoli della situazione l'isolamento politico della S. Sede di fronte all'Italia, alleata con l'Austria-Ungheria e con la Germania, ciò che mosse il R., appoggiato dal Pontefice, a normalizzare i rapporti con la Francia repubblicana ed in particolare ad inserire le forze cattoliche nella vita politica della nazione, dalla quale erano rimaste avulse dal 1870, a causa della loro pregiudiziale monarchica. Questo *ralliement*, dettato dalla necessità di salvaguardare la S. Sede contro l'anticlericalismo italiano e tendente forse anche a modificare a proprio favore l'indifferenza asburgica verso il papato, fu interpretato invece dalle sfere governative viennesi come una presa di posizione contro le potenze della Triplice Alleanza. E fu appunto il timore di un papa « francese » a determinare Francesco Giuseppe a far porre dal card. Puzyna, vescovo di Cracovia, il veto all'elezione al pontificato di R. nel Conclave dell'ag. 1903.

(fot. Felici)
RAMPOLLA DEL TINDARO, MARIANO. Ritratto.

Sotto il pontificato di Pio X, R., non più segretario di Stato, esplicò il lavoro nelle congregazioni, di cui faceva parte. La crisi nei rapporti franco-vaticani, dopo la « separazione » del 1905, fece di lui nuovamente uno dei candidati più sicuri alla tiara, come si rileva da documenti diplomatici austriaci dell'epoca.

L'attività politica e diplomatica del R. come segretario di Stato è inscindibile da quella del Pontefice. Rimane pertanto difficile definire a chiare linee i limiti della sua azione. Fedele alle direttive di Leone XIII, egli cercò di assicurare l'indipendenza della S. Sede mediante un realistico inserimento del Vaticano nella comunità internazionale con l'intento di salvaguardare i diritti del magistero cattolico nel mondo

Mente apertissima a seguire gli sviluppi delle scienze sacre, vi contribuì anche con studi critici personali; stimatissimo dai dotti il volume *S. Melania Giuniore*, Roma 1905 (dal cod. *Escorial.*, a. II. 9); *Di un catalogo cimiteriale romano*, in *Atti II congresso intern. Archeol. crist.*, Roma 1902 (dal cod. *Escorial.*, S. 3,27).

BIBL.: C. Crispolti-G. Aureli, *La politica di Leone XIII da Luigi Galimberti a Mariano R.*, Roma 1912; P. Sinopoli di Giunta, *Il card. M. R. d. T.*, ivi 1923; B. Cerretti, *Il card. M. R. d. T.*, ivi 1929; E. Soderini, *Il pontificato di Leone XIII*, 3 voll., Milano 1932-33, passim; A. Luzio, *Il card. R. e il marchese di Rudinì*, in *La nuova antologia*, 319 (1938), pp. 16-43; id., *La questione romana e il card. R.*, in *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la S. Sede e l'Italia.* I: *Studi storici*, Milano 1939, pp. 443-79; F. Engel-Janosi, *Zwei Studien zur Geschichte des österreichischen Vetorechtes*. II: *Über eine Kandidatur Kardinal Rampollas für die Nachfolge Pius' X*, in *Festschrift zur Feier des zweihundertjährigen Bestandes des Haus - Hof - und Staatsarchivs*, II, Vienna 1951, pp. 293-300. Silvio Furlani

RAMSES (« Rā' lo ha generato ») **II**. - Faraone della XIX dinastia, figlio di Seti I (Sethos) e della regina Tewe, regnò per 67 anni dal 1299 al 1233 a. C. (cf. Fl. Giuseppe, *C. Apion.*, I, 15, 26, 32).

Continuò l'opera di rivendicazione dell'Egitto sui territori della Palestina e della Siria, iniziata dal padre, servendosi anche forse di mercenari lici, dardani, misi, sardi ecc.; vinse una famosa battaglia a Cades (Qidša) sull'Oronte contro il re hittita Mutallu (Muwatalli), probabilmente la prima battaglia manovrata ricordata dalla storia; essa è esaltata, insieme col sovrano, nel poema egiziano di Pentaur, di cui sono superstiti papiri e una iscrizione. Malgrado la meritata vittoria, R. II non riuscì a domare il paese così conquistato, se non dopo altri

(da Encyclopédie photographique de l'art, Le Musée du Caire, Ed. « Tel » 1949, tav. 142)

Ramses II - Busto di R. II.

16 anni di guerre contro i ribelli, finché fece (1290) un trattato di pace e di amicizia col nuovo re hittita Hattušil, trattato di cui rimane il testo geroglifico in una iscrizione del tempio di Amōn a Karnak e in un'altra nel santuario funerario del tempio suo ad ʿAdb el-Qurnah e insieme il testo cuneiforme in una tavoletta di Boghazköy. Il patto fu suggellato dal matrimonio di R. II con una figlia di Hattušil; gli scultori del portico di Abū Simbel riprodussero la scena dell'incontro del suocero col genero in questa occasione. R. II fu sepolto nella valle dei Re a Bibān el-Mulūk; ma la sua salma è attualmente al Museo del Cairo. Innumerevoli e grandiosi sono i monumenti da lui innalzati in ogni parte dell'Egitto: splendido, tra gli altri, il Ramesseo di Tebe.

Secondo molti esegeti R. II si identifica con il « re nuovo » che iniziò l'oppressione degli Israeliti esuli in Egitto (*Ex.* 1, 8-22) e la cui figlia introdusse Mosè alla sua corte (*ibid.* 2, 9-10); avrebbe lui fatto costruire dagli Ebrei le città di R. (*Pr-Rʿmssw*) e Phithom ([v.]; *ibid.* 1, 11-14). Morto lui « dopo molto tempo » (*ibid.* 2, 23), il suo successore Merneptah (v.) sarebbe il faraone dell'esodo (v.), contro il quale Mosé eseguì la missione divina di liberare Israele (*ibid.* 3, 10-15, 19).

Bibl.: S. Langdon-A. Gardiner, *The treaty between Hattishil and R. II*, in *Journ. Egypt. Archeol.*, 6 (1920), pp. 179-205; I. H. Breasted, *Hist. d'Egypte*, trad. franc., II, Bruxelles 1926, p. 433 sg.; id., *Ancient Records of Egypt*, III, Chicago 1927, p. 102 sgg.; P. Bovier la Pierre, *Précis de l'hist. d'Egypte*, I, Parigi 1932, p. 158 sgg.; E. Drioton-J. Vandier, *L'Egypte*, ivi 1946, p. 405 sgg.; P. Gilbert, *Esquisse d'une hist. de l'Egypte ancienne et de sa culture*, Bruxelles 1949, p. 68 sgg. Aristide Calderini

RANCAGUA, diocesi di. - Città e diocesi nelle province civili di O'Higgins e di Colchagua, Cile (America del Sud).

La diocesi copre un territorio di 15.590 miglia q. ed ha una popolazione totale di 310.000 ab. dei quali 280.000 cattolici; conta 209 chiese, 44 parrocchie, 47 sacerdoti diocesani, 17 seminaristi, 48 sacerdoti religiosi.

La diocesi di Santiago del Cile, eretta da Pio IV nel 1561 come suffraganea di Lima, venne elevata a metropolitana da Gregorio XVI nel 1840. Da questa, il 18 ott. 1925, Pio XI con la cost. *Apostolici muneris* dismembrando le due provincie civili di O'Higgins e di Colchagua creò la diocesi di R.; la chiesa di S. Croce a R. venne elevata a cattedrale.

Bibl.: AAS, 18 (1926), p. 202; *Ann. Pont. 1952*, p. 334; v. anche santiago, arcidiocesi di. Gastone Carrière

RANCÉ, Armand de: v. bouthiller de rancé, armand-jean de.

RANCHI, diocesi di. - Più spesso chiamata missione di Chota Nagpur dal nome di una delle sue principali regioni, fu distaccata dall'arcidiocesi di Calcutta (India), di cui è suffraganea, eretta in diocesi il 25 maggio 1927 ed affidata ai Gesuiti.

Situata nell'India nord-orientale ad ovest di Calcutta, abbraccia il territorio di tre Stati, cioè il Bihar, il Madhya Pradsh e l'Orissa, con una superficie di kmq. 107.488 ed una popolazione di ca. 8 milioni di ab., di cui 3.525.000 induisti, 3.542.000 animisti, 400.000 maomettani, 160.000 protestanti. I cattolici sono 354.230, i catecumeni 17.250. Ha 51 quasi parrocchie o distretti e più di 1000 stazioni secondarie. I sacerdoti sono 172 : 124 esteri e 48 indiani; le suore 240 : 66 estere e 174 indiane. Vi è un Seminario maggiore e uno minore. I catechisti sono 592. L'istruzione viene impartita in 841 scuole elementari, 51 scuole medie, 15 scuole superiori, 2 collegi universitari, 18 scuole professionali, 6 scuole normali. Vi sono anche 6 ospedali, 32 dispensari ed una tipografia, dove, tra l'altro, si pubblicano due periodici mensili con discreta tiratura. Fioriscono varie associazioni pie, di Azione Cattolica e le congregazioni mariane.

Ca. 70 anni fa vi erano appena 2 mila cattolici. Chi diede la spinta al movimento di conversione fu il p. Lievens, gesuita belga, che, in 8 anni, conquistò alla Chiesa 60 mila individui. Questi e il confratello P. Hoffman, fondando nel 1909 la *Chotanagpur Catholic Cooperative Credit Society*, riuscirono a sollevare il livello economico degli aborigeni. Oltre la suddetta cooperativa, che raduna attualmente 23 mila padri di famiglia in 700 gruppi, funziona un *Catholic Labour Bureau*, specie di ufficio di collocamento, e una *Grains Bank* con molte succursali, capaci di fornire il riso agli agricoltori anche in tempo di fame e di carestie.

Il 14 giugno 1951 da essa fu distaccata una zona per formare in parte la diocesi di Sambalpur (v.) e il 13 dic. 1951 un'altra zona per la erezione della diocesi di Raigarh-Ambikapur. Nella medesima data la diocesi di R. è passata al clero indigeno.

Bibl.: anon., *India and its Missions*, Nuova York 1923, passim; AAS, 19 (1927), pp. 375-76. Pompeo Borgna

RANDI, Lorenzo Ilarione. - Cardinale, n. a Bagnacavallo (Faenza) il 18 luglio 1818, m. a Roma il 20 dic. 1887. Entrato in prelatura per darsi alla carriera amministrativa statale, vi si affermò brillantemente, grazie anche alla protezione del card. Antonelli, ed ebbe il merito d'avviare a rapida soluzione l'arduo problema dell'apertura d'una buona rete ferroviaria nello Stato pontificio.

Commissario straordinario e delegato apostolico nelle Marche e nelle provincie di Pesaro ed Urbino (1856), seppe con abilità ed astuzia sventare, specialmente ad Ancona, ogni conato rivoluzionario nel fortunoso 1859.

L'opera svolta in frangenti tanto difficili ne rese agevole l'ascesa alle cariche di vice-camerlengo di S. Romana Chiesa, di governatore di Roma e di direttore generale di polizia (giugno 1866); al R. si dovette, così, la salvaguardia dell'ordine pubblico nella crisi dell'autunno 1867 con il completo fallimento delle vaste trame pseudo-insurrezionali allora ordite, mentre nel corso degli avvenimenti estremi del 1870 rimase fedele e vigile al suo posto sino all'ultima ora della mattina del 20 sett., trasferendo le carte più gelose del dicastero cui era preposto.

Pio IX, nel Concistoro del 15 marzo 1875, lo creò cardinale in petto e lo pubblicò il successivo 17 sett. col titolo diaconale di S. Maria in Cosmedin.

Valente e profondo cultore di numismatica, trascorse gli ultimi anni a Palazzo Taverna completando quella

sua preziosa raccolta di monete e medaglie pontificie che, acquisita da Leone XIII nel 1901, rinnovò il Gabinetto numismatico della Biblioteca Vaticana, le cui collezioni erano già state in gran parte disperse nel corso delle occupazioni giacobina e napoleonica.

BIBL.: L. Teste, *Préface au Conclave*, Parigi 1877; L. Balduzzi, *Degli studi e degli offici dell'em. sig. card. L. I. R.*, Lugo 1890; Moroni, LXXXVIII, p. 78. Sulla figura e sull'opera cf. G.G. Franco, *I Crociati di S. Pietro. Storia e scene storiche della guerra di Roma l'anno 1867*, 3 voll., Roma 1869-70, v. indici; R. De Cesare, *Il Conclave di Leone XIII e il futuro Conclave*, Città di Castello 1888, pp. 160, 165, 180; R. De Cesare, *Roma e lo Stato del papa dal ritorno di Pio IX al 20 sett.*, II, Roma 1907, p. 265; A. Vigevano, *La fine dell'esercito pontif.*, ivi 1920; K. von Schlözer, *Röm. Briefe (1864-69)*, Stoccarda-Berlino 1920, v. indice; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938, pp. 18, 173-224 e passim; S. Negro, *Seconda Roma (1850-1870)*, Milano 1943, v. indice. Paolo Dalla Torre

RANIERO GIORDANI da PISA. - Teologo domenicano, n. a Rivalto, m. a Pisa nel 1348. Studiò a Parigi, insegnò a Pisa e in altri conventi del suo Ordine.

Assiduo studioso e buon conoscitore di s. Tommaso, scrisse la *Pantheologia*, che è il più antico dizionario di teologia. La materia è esposta in ordine alfabetico; raccolta da vari scrittori, ha tuttavia una unità dottrinale per la elaborazione intelligente dell'autore. L'opera, iniziata nel 1331, è di evidente ispirazione tomista; notevole è pure l'influsso di s. Bonaventura e di Alessandro di Hales. Essa ebbe presto larga divulgazione; la 1ª ed. conosciuta è quella di Norimberga del 1474 con il titolo: *Summa et nucleus theologiae*, cui seguirono molte altre (Magonza 1477, Norimberga 1486, Colonia 1486, Lione 1519, ecc.). Gli si attribuiscono anche due opuscoli: *De fortuna* e *De sortibus*.

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 635-36; anon., *Cronaca del convento di S. Caterina dell'Ordine dei Predicatori in Pisa con l'aggiunta di documenti che illustrano la istoria pisana*, in *Arch. stor. ital.*, 6 (1848, II), pp. 543-46; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Monaco 1926, p. 390 sgg.; M.-H. Laurent, *Fabio Vigili et les Bibliothèques de Bologne au début du XVIe siècle*, Città del Vaticano 1943, pp. 115, 146. Alfonso D'Amato

RANKE, LEOPOLD von. - Storico, n. a Wiehe (Turingia) il 21 dic. 1785, da famiglia di pastori protestanti, m. a Berlino il 23 maggio 1886.

Entrato a 18 anni nell'Università di Lipsia, dimostrò interesse per le questioni di ermeneutica biblica e soprattutto per la filologia. Laureatosi nel 1817, nel 1818 professore di ginnasio a Francoforte s. O., pubblicò nel 1824 la 1ª parte della *Gesch. der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, nata dalle letture degli storici italiani del '500, che gli valse nel 1825 la cattedra di storia all'Università di Berlino. Proseguendo nelle sue ricerche negli archivi, per primo riconobbe l'importanza delle *Relazioni* degli ambasciatori veneti, per la storia d'Europa nei secc. XVI-XVII; poi nel 1827-31, a Vienna, Venezia, Firenze, Roma raccolse un materiale enorme, da cui nacquero le ricerche sulla storia europea nell'età della Riforma e della Controriforma. Rientrato in Germania, diresse e compilò per buona parte la *Historisch-politische Zeitschrift* (1832-36). Lasciata la politica militante, si dedicò alla stesura delle sue opere maggiori. Nominato storiografo ufficiale prussiano nel 1841, fondò nel 1858 la Commissione storica presso l'Accademia delle Scienze di Monaco che pubblicò, fra l'altro, gli Atti della Dieta dell'Impero. Nel 1867 iniziò la pubblicazione delle sue opere complete, pur continuando lavori originali; ritiratosi dalla cattedra, pose mano ad una *Storia universale* (1879) di cui apparvero, fino al 1885, 6 voll. e che rimase interrotta alla sua morte.

R. è una delle figure significative della generazione di storici della prima metà dell'800. Il suo ideale è uno sforzo di obiettività che si converte nella esposizione di « come le cose propriamente sono andate » (*wie es eigentlich gewesen*); di qui il suo richiamo deciso alla indagine d'archivio per la storia dell'Europa moderna e quindi la svalutazione delle fonti narrative, con la convinzione della possibilità di una ricostruzione « obbiettiva » dei fatti, che superasse ogni posizione controversistica; ma non scorse chiaramente il pericolo di restringere la storia a conflitto di grandi figure di primo piano e di risolvere tutta la vicenda di un'epoca nella sua « storia diplomatica », cioè nell'attività delle Cancellerie.

Il R. preferiva narrare, più che discutere; il lavoro poneva per lui anche un problema di stile. Dal romanticismo, fin da giovane, riconobbe nelle umane vicende l'impronta, la rivelazione di Dio. Però nella esposizione dei moti religiosi e delle controversie teologiche è evidente il suo punto di vista vecchio protestante. Da parte cattolica gli si contrapposero I. Döllinger, J. Janssen e L. v. Pastor.

Fra le opere più importanti si ricordano: *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert* (1834-36, 3 voll., all'*Indice* il 16 sett. 1841); *Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation* (1839-43, 5 voll.); *Französische Gesch., vornehmlich im 16. und 17. Jahrh.* (1852-56, 4 voll.); *Englische Gesch., vornehmlich im 17. Jahrh.* (1859-68, 7 voll.); *Neun Bücher preussischer Gesch.* (1847-48, rielaborato nel 1874); *Weltgesch.*, iniziata nel 1879 e condotta fino alla morte di Ottone I: i voll. VII-IX, fino al 1453, furono pubblicati postumi assieme con le celebri conferenze *Über die Epochen der neueren Gesch.* tenute nel 1854 a Berchtesgaden, alla presenza di Massimiliano II di Baviera.

BIBL.: *Sämmtliche Werke*, Berlino 1867-90, 54 voll.: una nuova ed., in corso, è stata iniziata nel 1925 dalla *Deutsch. Akad. d. Wissensch.* Studi sul R.: la bibl. più antica in H. F. Helmolt, *R.s - bibliogr.*, Lipsia 1910. Cf. inoltre: id., *L. R.s Leben und Wirken*, Lipsia 1921; H. Oncken, *Aus R.s Frühzeit*, Stoccarda 1922; G. Masur, *R.s Begriff der Weltgesch.*, Monaco-Berlino 1926; E. Simon, *R. und Hegel*, ivi 1928; J. Wach, *Das Verstehen, Grundzüge einer Gesch. der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrh.*, Tubinga 1933, p. 89 sgg.; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, II, Monaco-Berlino 1936, pp. 632-50 e passim; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., II, Napoli 1944, pp. 165-80, 385-87 e passim; F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, trad. it., II, Firenze 1944, pp. 245-65 e passim; W. Kaegi, *Historische Meditationen*, II, Zurigo 1946, pp. 121-71; F. Meinecke, *Zur Beurteilung Rankes*, in *Schaffender Spiegel*, Stoccarda 1948, pp. 121-46; T. H. von Lane, *L. R.: the formative years*, Princeton 1950; E. Kessel, *R. und Burckhardt*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 33 (1951), pp. 351-79; E. Ragionieri, *La polemica sulla Weltgeschichte*, Roma 1951, pp. 39-73 e passim; H. R. von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutsch. Humanismus*, Monaco 1951, pp. 239 sgg., 360 sgg., e passim. Francesco Natale

RANOLFO d'HOMBLIÈRES (*Ranulphus, Arnulphus de Humbloneria, Albumeria*). - Teologo e vescovo, n. in Normandia all'inizio del sec. XIII, m. a Parigi il 12 nov. 1288.

Parroco di St-Gervais, nel 1272 divenne canonico di Notre-Dame e poco dopo *magister theologiae* e *regens* all'Università di Parigi. Il 27 giugno 1280 successe a Stefano Tempier nella cattedra episcopale. Durante il suo governo si acuì l'opposizione dei maestri secolari contro i regolari. R. nel nov. 1282 provocò una consultazione di 15 maestri sulla vertenza e nel 1285-86 intervenne nella questione di Egidio Romano. Legò a Notre-Dame una discreta somma per far celebrare la festa dell'Immacolata Concezione.

Scrisse: 2 *Quodlibeta* (manoscritti, Parigi, Arsenal 379); svolse argomenti *De Deo, De Christo* (con due *utrum* sul Corpo eucaristico), *De Angelo, De homine puro* (casistica anche sulla Confessione); 14 *Sermones* (manoscritti Parigi, Bibl. naz., mss. lat. 16, 481; 16, 482; 14, 947): discorsi festivi, di cui due pronunziati da vescovo.

BIBL.: H. Denifle-A. Chatelain, *Chartularium Univ. Parisiensis*, I, Parigi 1889, pp. 509, 595, 600, 602, 603, 633; A. Noyon, *L'oeuvre théologique et oratoire de Ranolphe d'H.*, in *Recherches de science religieuse*, 5 (1914), pp. 78-85 (esame particolareggiato del contenuto delle opere); P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, I, Parigi 1933, pp. 379-81. Antonio Piolanti

RANUZZI, ANGELO MARIA. - Cardinale, n. a Bologna il 19 maggio 1626, m. a Fano il 27 sett. 1689. Giovanissimo intraprese la carriera ecclesiastica, si laureò in diritto sacro e civile e si distinse, per cultura ed equilibrio, in varie e delicate missioni.

Nominato da Clemente IX arcivescovo di Damietta *in partibus*, iniziò la carriera diplomatica quale nunzio presso il Duca di Savoia. Andò poi alla corte di re Michele di Polonia e quindi, nominato vescovo di Fano, fu nel 1683 da Innocenzo XI inviato nunzio presso Luigi XIV, con l'incarico di consegnare le fasce benedette per il primogenito del Delfino, ma soprattutto per evitare la rottura tra la Francia e l'Imperatore d'Austria, nel tentativo di costituire una potente lega antiturca.

Il prepotere di Luigi XIV, la questione degli articoli gallicani, la revoca dell'Editto di Nantes, la provvisione ai vescovati vacanti, il bombardamento di Genova (per il quale il R. riuscì ad ottenere dal Re un congruo risarcimento per il restauro delle chiese colpite), il contrasto per l'ambasciata francese a Roma ecc., resero dura la nunziatura e fra l'altro il R. fu sottoposto, per un lungo periodo, a sorveglianza poliziesca. Creato cardinale il 2 sett. 1686 e nominato arcivescovo di Bologna, di ritorno da Parigi, m. a Fano.

BIBL.: Ch. Gérin, *L'ambassade de Lavardin et la séquestration du nonce R.*, in *Rev. des questions hist.*, 16 (1874); M. D'Angelo, *Luigi XIV e la S. Sede*, Roma 1914; Ughelli, II, p. 54; Pastor, XIV, II, v. indice. Michelangelo Mendella

RANZANO, PIETRO. - Umanista e vescovo domenicano, n. a Palermo ca. il 1420-28, m. a Lucera (?) nel 1492. Entrò nel convento palermitano di S. Domenico (ca. 1444). Fu due volte provinciale di Sicilia (1455-59; 1463-67). Precettore e confessore di Giovanni, figlio di Ferdinando I d'Aragona, re di Napoli, fu eletto vescovo di Lucera nel sett. 1476. Negli anni 1488-90 fu legato di Ferdinando I presso Mattia Corvino, re d'Ungheria.

Scrisse gli *Annales omnium temporum*, opera geografica, letteraria, storica e teologica, che racchiude quasi tutta la sua produzione, e solo parzialmente pubblicata. Da ricordarsi in particolare *Epitome rerum Hungaricarum* (Vienna 1558), *Vita s. Vincentii Ferrarii*, in *Acta SS. Aprilis*, I, Parigi 1865, p. 481: la prima biografia del Santo; *De auctore, primordiis et progressu felicis urbis Panormi* (Palermo 1737).

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 876-78; [A. Bremond], *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, III, Roma 1731, p. 640; V. Barcellona [A. Lo Presti], *Memorie della vita letteraria e dei viaggi di P. R.*, Palermo 1761: F. A. Termini, *P. R., umanista palermitano del sec. XV*, ivi 1915; M. A. Coniglione, *La provincia domenicana di Sicilia*, Catania 1937, pp. 29-34, 38-41, 176-84, 408-10; id., *P. R., O. P., palermitano*, in *L'eco di S. Domenico*, 17 (1941), pp. 13-14, 22-23, 32-33, 46, 55-56, 67-68, 82, 92, 116; 18 (1942), pp. 22, 40, 54, 65-66, 79-81, 97-99. Abele Redigonda

RANZOLI, CESARE. - Filosofo, n. a Mantova il 13 apr. 1876, m. a Genova l'8 febbr. 1926. Fu professore di filosofia nella Università di Messina dal 1918 e in quella di Genova dal 1922.

Scolaro di Ardigò (v.), da una revisione critica del positivismo (v.) passò, attraverso l'idealismo (*L'idealismo e la filosofia*, Torino 1920), a una sorta di realismo tentando di unificare le opposte esigenze del soggettivismo idealistico e dell'oggettivismo realistico (*Il realismo puro*, opera postuma, Roma s. a. [1932]). Scrisse molto, specialmente articoli, collaborando a diverse riviste (*Riv. d'Italia*, *Riv. di filos.*, *Scientia*, *Logos*), e compilò un pregevole *Dizionario di scienze filosofiche* (Milano 1905; 4ª ed. postuma a cura della vedova, ivi 1943).

BIBL.: G. Costa, *Il pensiero di C. R.*, Padova 1930 (con l'elenco delle opere); F. Albeggiani, *C. R. «Il realismo puro»*, in *Giorn. crit. della filos. ital.*, 14 (1933), pp. 718-82; M. F. Sciacca, *Il sec. XX*, I, Milano 1947, pp. 112-16; II, ivi, p. 740 (con bibl.). Desiderio Gatti

RAPHAIM. - Termine descrittivo più generico della razza che all'epoca della pietra popolò la Transgiordania e alcune parti della Palestina (v. GIGANTI). I Moabiti li denominavano Emim (*Deut.* 2, 10 sg.); nel paese di Ammon Zomzommim o Zuzim (*ibid.* 2, 20 sg.; già vinti da Chodorlahomor a Ham, *Gen.* 14, 4); Enacim («dal collo lungo»: *Ios.* 21, 22 sg., ecc.). Lo stesso termine (ebr. *rĕphā'îm*) è adoperato per gli abitanti dello *šĕ'ôl* (*Is.* 14, 9; 26, 14.19; *Ps.* 88, 11; *Prov.* 2, 18; *Iob* 26, 5). Il loro nome evoca l'idea di debolezza, il difetto di consistenza, contenuti nella radice *rāphāh* (Settanta: ἰατροί, Volg. *medici*, dalla radice *rāphā'* [*Ps.* 87, 11]; *Is.* 26, 14).

Si è comunemente d'accordo sull'unica radice *rāphāh*; mentre non si è riusciti, pare, a dare una spiegazione plausibile del suo sviluppo semantico. Secondo M.-J. Lagrange (seguito da A. Clamer, F.-M. Abel, ecc.), il termine sarebbe stato adoperato prima per una classe importante di defunti: eroi, guerrieri, dall'aspetto imponente (*Is.* 14, 9; cf. *Ez.* 32, 21-24) e perciò applicato alla razza presemitica suddetta; solo più tardi sarebbe stato esteso a tutti i defunti. Sembra più probabile quanto suggerisce P. Dhorme (v. *op. cit.* in bibl.): R. fu l'appellativo rispondente alla vita umbratile dei defunti; questi però, nello stesso tempo, erano considerati, secondo le antiche concezioni babilonesi, terribili e vendicativi, capaci di rovinare i viventi con le malattie e l'ossessione. Per questo furono detti R. quegli uomini (cf. *Gen.* 6, 4) ai quali la Bibbia, più che la mole e la prestanza fisica, attribuisce la pervicace ribellione a Dio, la malvagità (cf. *Bar.* 3, 26 sg.).

BIBL.: J.-M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2ª ed., Parigi 1905, pp. 378, 405 sgg.; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, in *Revue biblique*, 16 (1907), p. 75 sg.; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 325-29; A. Clamer, *Deutéronome* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 2), ivi 1940, pp. 524, 526 sg.; J. Chaine, *Le livre de la Génèse*, ivi 1948, pp. 104 sgg., 196, 199; A. Gelin, *Josué* (*ibid.*, 3), ivi 1949, p. 72 sg. Francesco Spadafora

RAPHAIM, VALLE di. - Fertile (*Is.* 17, 5) pianura a sud-ovest di Gerusalemme, detta oggi Baqā (in ebr. *'ēmeq rĕphā'îm*).

Secondo *Ios.* 15, 8 sg. essa risaliva a nord verso Nephtoa (= Lifta). Appare nel tracciato del confine tra le tribù di Giuda e di Beniamin, ma a sud di esso (*Ios.* 15, 8; 18, 16). Erroneamente pertanto Eusebio (tradotto da s. Girolamo) la pone nella tribù di Beniamin a nord di Gerusalemme. Al tempo di Saul, fu invasa dai Filistei (*II Sam.* 23, 13-17; *I Par.* 11, 15-19); David ve li sconfisse due volte (*II Sam.* 5, 17-21; *I Par.* 14, 8-12).

BIBL.: H. Vincent, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, I, Parigi 1912, pp. 118-24; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, ivi 1930, pp. 160-65; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, p. 402; A. Médebielle, in *La Ste Bible* (ed. L. Pirot, 3), ivi 1949, p. 486. Francesco Spadafora

RAPHIDIM. - Stazione campale degli Israeliti, nel loro itinerario dal Mar Rosso al Sinai, situata fra la steppa di Sin ed il Sinai (*Ex.* 17, 1), dopo le tappe di Daphca ed Alus (*Num.* 33, 12-13), celebre per la sorgente che Mosè vi fece scaturire dalla roccia di Horeb (*Ex.* 17, 1-7) e per la vittoria riportata sugli Amaleciti, in cui rifulse il valore di Giosuè (*ibid.* 17, 8-16).

Fin dal sec. IV (Eusebio, *Onom.*, 142, 22; Eteria nella parte dell'itinerario riportata in Pietro Diacono) R. fu localizzata nel Wādī Fejrān, e anche oggi sul Ǧebel Ṭahūneh, sovrastante l'oasi Fejrān, si notano i resti delle chiese erette a commemorarvi gli avvenimenti di R. Seguendo i pellegrini antichi anche non pochi moderni segnano le tappe dell'itinerario dalla pianura di el-Marḫah (= deserto di Sin?) al Sinai attraverso le miniere di Magarah (Daphca) e le valli Mukatteb (Aluš?) e Fejrān (R.?). Ma già nel 1900 il p. Lagrange faceva notare che la pianura di el-Marḫah (= deserto di Sin?) non è topograficamente fra «Elim ed il Sinai» (*Ex.* 16, 1) e che qualora fosse stato seguito l'itinerario segnato dalla tradizione non si spiegherebbe il silenzio biblico sull'oasi di Fejrān, la perla della penisola sinaitica. Egli proponeva l'itinerario da Dabbet er-Ramleh (= deserto di Sin) per le miniere di Ṣerābīṭ el-Ḫādim (Daphca) e per le valli el-'Ešš (Aluš) e Erfājid (R.) al Sinai. Questa direzione è oggi preferita sia per la traccia degli antichi nomi di Aluš e R. conservata nei nomi arabi di el-'Ešš e Erfājid, sia perché più rispondente alla topografia di tutta la regione.

BIBL.: A. Molini, s. v. in DB, V, coll. 980-86; M.-J. Lagrange, in *Revue biblique*, 9 (1900), pp. 83-86; B. Ubach, *La Biblia (Illustracio pels Monjos de Montserrat*, 26, II), Montserrat 1934, pp. 84-86 (sono esaminate e discusse le diverse ipotesi con fotografie dei luoghi : preferenza per Erfājid). Donato Baldi

RAPHOE, DIOCESI di. - Città e diocesi nel nord-ovest dell'Irlanda. Essa comprende la maggior parte della contea di Donegal, nella provincia ecclesiastica di Armagh e nella provincia civile di Ulster. Nella diocesi vi sono 27 parrocchie, 88 sacerdoti secolari e 9 regolari. Nel 1946 la popolazione della diocesi era di 95.815 ab. dei quali 80.985 cattolici.

I patroni della diocesi sono i ss. Colombano ed Eunan. R. fu sede vescovile fino alla riforma; nel XVII sec. il vescovo John O'Culenan risiedette a Killybegs, ma sin dai primi anni di questo secolo la Cattedrale e la residenza dei vescovi sono a Letterkenny. Neil O' Boyle (1591-1611) soffrì molto per la fede cattolica. Dalla sua morte fino al 1625 la diocesi fu governata da vicari apostolici. John O'Culenan (1625-61) fu molto perseguitato e fu mandato in esilio nel 1653; morì e fu sepolto a Bruxelles. Dal 1661 fino al 1695 la diocesi fu di nuovo retta da vicari apostolici o da amministratori. James O'Gallagher (1725-1737), a causa delle leggi contro i cattolici, fu costretto a vivere nascosto in un'isola in un lago, dove scrisse sermoni in lingua irlandese che furono stampati nel 1736. In questa diocesi vi sono i resti dell'abbazia francescana di Donegal, vicino alla quale il laico francescano Michael O'Cleirigh e i suoi collaboratori compilarono gli annali del regno di Irlanda tra gli anni 1632-36. Nel 1901 l'antico Capitolo cattedrale di R. fu ristabilito da Leone XIII.

BIBL.: St. Adamnan, *Life of st. Columba*, Dublino 1857; W.M. Brady, *The episcopal succession in England, Scotland and Ireland*, I, Roma 1876; E. Maguire, *A history of the diocese of R.*, Dublino 1920 ; B. Jennings, *Michael O' Cleirigh and his associates*, Dublino e Cork 1936; I. Lynch, *De Praesulibus Hiberniae*, Dublino 1944; *Irish catholic directory and almanac 1951*, ivi 1951. Cataldo Giblin

RAPID CITY, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di South Dakota (U. S. A.). Suffraganea di S. Paolo.

Copre un territorio di 43.000 miglia q. con una popolazione totale (censimento del 1950) di 155.969 ab. Vi sono 113 sacerdoti dei quali 28 religiosi (Benedettini, Gesuiti, Missionari del S. Cuore), 82 parrocchie, 8 cappelle, 81 missioni, 49 stazioni, 6 congregazioni femminili con 181 religiose, 16 seminaristi e 5 ospedali. La diocesi di R. C. fu dapprima eretta il 4 ag. 1902 sotto il nome di diocesi di Lead per smembramento del vicariato apostolico di Nebraska. Quest'ultima diocesi fu eretta nel 1859 per il Nebraska, il Dakota e l'Idaho. Nel 1902 il territorio aveva soltanto 6000 cattolici che sono diventati oggi 43.360. Pio XI, con la cost. *Apostolicis litteris* del 1° ag. 1930 trasferì la diocesi in R. C.

BIBL.: J. G. Shea, *History of the Catholic Church in the United States*, IV, Nuova York 1892, p. 654 sg.; T. F. Mechan, *Lead*, in *Cath. Enc.*, IX, p. 98; AAS, 23 (1931), pp. 113-14; *The Official Catholic Directory*, Nuova York 1950, pp. 492-94. Gastone Carrière

RAPIN, RÉNÉ. - Gesuita, umanista e teologo, n. a Tours il 3 nov. 1621, m. a Parigi il 27 ott. 1687.

Entrato nell'Ordine nel 1639, insegnò 9 anni belle lettere; indi si diede interamente alla vita di scrittore. Valente poeta e prosatore latino, si meritò con le sue *Eclogae sacrae* (Parigi 1659), e specialmente con *Hortorum libri IV* (ivi 1665), la fama di novello Teocrito; celebri rimasero anche e assai ambiti i suoi componimenti aulici latini, i canti elegiaci in morte di personaggi illustri, i carmi trionfali in onore del Mazzarino e di Luigi XIV, l'*Odarum liber*, indirizzato a Clemente IX. Notevole il suo spirito caustico nella « querelle des anciens et des modernes » contro i pp. F. Vavasseur e P. Mambrun, parteggiando per gli antichi. Più valide ed efficaci, per fine acutezza e padronanza della materia, gli studi comparativi di critica letteraria fra Virgilio ed Orazio, Omero e Virgilio, Cicerone e Demostene, Tucidide e Tito Livio, Platone, Aristotele e i Padri. Lasciò pure varie opere ascetiche e teologiche, fra cui : *L'esprit du christianisme* (Parigi 1672), *La perfection du christianisme, tirée de la morale de Jésus Christ* (ivi 1673); ma indispensabili restano ancora per copia di notizie e di dati due opere pubblicate postume : *Histoire du jansénisme depuis ses origines jusqu'en 1644* (a cura dell'abate Domenech [Parigi 1861], che però ne diede un testo mutilo, zeppo di errori, con nomi irriconoscibili) e *Mémoires sur l'Eglise et la société, la cour, la ville et le jansénisme* (a cura di L. Aubineau, 3 voll., ivi 1865).

BIBL.: i suoi scritti letterari e religiosi in *Oeuvres complètes*, 2 voll., Amsterdam 1693; 3 voll., ivi 1709-10 e L'Aia 1725. V. inoltre : Sommervogel, VI, coll. 1443-58; D. Bouhours, *Vie du p. R.*, Parigi 1723; L. Aubineau, *Mémoires sur l'Eglise* ecc., I, ivi 1865, *Introduction*, pp. I-XXVII; H. Chérot, *Jansénius et le p. R.*, Bruxelles 1890. Celestino Testore

RAPINA : v. FURTO.

RAPISARDI, MARIO. - Poeta, n. a Catania il 25 febbr. 1844, m. ivi il 4 genn. 1912. Insegnò letteratura italiana nella patria Università.

Temperamento solitario e corrucciato, dopo un avvio di superficiale ottimismo, in cui, con il poema *La palingenesi* (1868), auspicò un rinnovamento religioso concepito nei termini laici dell'anticlericalismo e del positivismo allora di moda, si atteggiò, in consonanza con il satanismo carducciano, a celebratore di Lucifero, quale simbolo del progresso e debellatore della superstizione, nell'omonimo poema (1877), saturo di dileggi del dogma cattolico (nota la sua polemica col Carducci provocata da alcune terzine satiriche del poema). Nel *Giobbe* (1884) il personaggio biblico è degradato a una specie di Faust positivista, tra particolari blasfemi e deliri sacrilegamente sensuali. Ispirata alle idee socialiste è la raccolta lirica dal titolo *Giustizia* (1883), mentre il volumetto delle *Poesie religiose* (1887), se rappresenta la sezione artisticamente più felice della ponderosa opera rapisardiana, non trascende tuttavia i limiti di una religione della natura, concepita quale approdo dell'umana angoscia di fronte al mistero; e pervasi di intima tristezza sono anche i *Poemetti* (1885-1907), mentre il poema l'*Atlantide* (1894) segna una ripresa socialistica.

L'esuberanza isolana assai spesso trascinò il R. a sonorità verbali e ad architetture macchinose, nel tentativo di trasfigurare i concetti in fantasmi poetici; non mancano, però, nella sua poesia oasi di classica misura e apprezzate furono le sue versioni da Lucrezio, Catullo, Orazio e Shelley.

BIBL.: il R. stesso curò l'ed. integrale delle sue opere (*Poemi liriche e traduzioni*), Palermo 1912; l'*Epistolario* a cura di A. Tomaselli, Catania 1922. Studi : C. Pascal, *La vita e l'opera poetica di M. R.*, ivi 1914; F. Tauro de Tintis, *L'arte e il pensiero dei M. R.*, Recanati 1920; A. Tomaselli, *Commentario rapisardiano* (con vasta bibl.), Catania 1932; E. Bevilacqua, *Rapisardiana*, ivi 1932; N. Cappellani, *M. R.*, 2ª ed., ivi 1938; C. Musmarra, *Il carteggio fra M. R. e G. A. Costanzo*, ivi 1947. Enzo Navarra

RAPOLLA, DIOCESI di : v. MELFI E RAPOLLA, DIOCESI di.

RAPPRESAGLIA. - Genericamente parlando, la r. è una misura coattiva, con la quale si intende dirimere una questione di diritto non potuta risolvere in via pacifica.

L'origine della r. risale assai lontana nel tempo. L'opinione comune più verosimile ritiene che essa derivi dalla faida germanica, la quale, avendo perduto la sua forma di vendetta privata tra i cittadini di un medesimo Stato, nel medioevo rimase soltanto in vigore tra i membri di comunità diverse. Abbandonata prima all'iniziativa privata, venne di mano in mano sottoposta a un regime giuridico. Già fin dal sec. IX si notano i primi tentativi di regolarne l'uso. Apposite leggi vietano al privato di ricorrere ad atti di r. senza la previa autorizzazione della collettività, alla quale tale autorizzazione appartiene, e speciali trattati stabiliscono che il permesso non deve esser concesso, se prima l'autorità, alla quale è soggetto l'offensore, non sia stata avvisata e abbia negato la soddisfazione richiesta.

Con il progredire del tempo l'istituto si va meglio configurando. Nei secc. XIII e XIV parecchi statuti municipali, come, ad es., quelli di Firenze, ne regolano strettamente l'esercizio, con l'evidente intenzione di arginare l'arbitrio. Si nota fin da questo periodo la tendenza di revocare allo Stato la difesa degli interessi privati dei cittadini, tendenza che, rafforzatasi con il maggior potere ottenuto dall'autorità pubblica, condusse verso il sec. XVI alla quasi totale sparizione della r. privata esercitata per concessione dello Stato.

Una più larga applicazione essa ebbe nel diritto marittimo. A causa del disordine regnante nell'alto mare, si formano nel medioevo associazioni di commercianti, che, per difendere le navi degli associati dalle incursioni dei pirati, s'incaricavano di estorcere con la forza la riparazione dei danni sofferti, senza attendere alcuna licenza di correre il mare da parte dello Stato. Ma anche qui l'evoluzione della civiltà portò ad una graduale restrizione della primitiva libertà: l'iniziativa privata venne condizionata alla concessione delle cosiddette lettere di marca o di r., rilasciate dall'autorità competente, finché (1856) la Convenzione di Parigi abolì definitivamente l'uso della corsa del mare, riservando soltanto agli Stati la tutela degli interessi dei sudditi.

Le r. si distinguono dalla guerra per parecchi aspetti. Questa è l'ultimo mezzo, al quale uno Stato può far ricorso dopo aver esperiti tutti i tentativi di composizione pacifica e, come tale, richiede una causa proporzionata ai gravi danni che suole produrre. La r. non raggiunge l'intensità della guerra nell'esercizio della coazione, e può quindi essere adoperata per una causa meno grave. Inoltre la guerra produce l'immediata rottura delle relazioni pacifiche, la r. invece per se stessa non interrompe lo stato di pace, e quando è connessa con le ostilità belliche conserva il suo carattere distintivo, in quanto va oltre le leggi che regolano la condotta delle ostilità e vi deroga positivamente, in risposta ad analoghi procedimenti del nemico.

Anche con l'intervento la r. ha una spiccata somiglianza; si può tuttavia tracciare tra i due istituti una linea di divisione. La r. si esaurisce nella lesione del diritto altrui proporzionale all'offesa ricevuta, così che lo Stato, che vi ricorre, messo in atto il processo coattivo prescelto a titolo di reazione, non può ricorrere ad altre misure, se non interviene una nuova lesione del diritto. Nell'intervento, invece, l'ampiezza del procedimento è più estesa e permette l'uso reiterato dei mezzi coattivi, finché la volontà della parte contraria non si sia piegata alle giuste richieste dell'altra. Ma la nota distintiva più evidente consiste nel fatto che l'intervento non può aver luogo durante lo stato di guerra, mentre la r. anche durante il periodo bellico conserva piena efficacia.

L'elemento specifico poi, che la distingue dalla ritorsione, consiste nel fatto che questa non richiede come suo presupposto una lesione del diritto, né la reazione deroga ad alcuna norma giuridica vigente, quella invece suppone sempre la lesione del diritto, alla quale risponde con un'eguale infrazione.

In conformità del concetto fin qui spiegato, il diritto internazionale riconosce le r. in tempo di pace e le r. in tempo di guerra. Così gli antichi giuristi e moralisti, come anche i moderni, concordano nell'ammettere in linea di principio la liceità delle r. Fra i giuristi contemporanei, nondimeno, le divergenze sono gravi, quando si tratta di stabilire il fondamento giuridico dell'affermata legittimità. Secondo la dottrina degli antichi, compresi gli autori cattolici, le r. mutuavano la ragione di essere e la loro legittimità dalla difesa del diritto leso dalla parte contraria, e quindi la fonte prossima, donde facevano scaturire la facoltà di ricorrere ad atti coercitivi, consisteva sia nel diritto prevalente dell'offeso sia nel bene più universale della società delle genti.

In questa, a causa della mancanza di un'autorità sovrana per l'amministrazione della giustizia, l'esercizio della difesa rimane devoluto ai soggetti, i quali, tutte le volte che si verifica una lesione a loro carico, hanno la facoltà di adottare quelle misure, che ritengono più idonee alla rivendicazione del proprio diritto, secondo le superiori leggi della giustizia. A questa ragione fondamentale si aggiungeva, specialmente nella concezione dei moralisti e dei teologi, una considerazione più universale, ricavata dal bene comune della collettività. La società delle genti ha il diritto prevalente che l'ordine non sia turbato e le relazioni tra gli Stati non siano rese precarie dalla libertà concessa al delitto. Ora il solo modo possibile per ridurre in atto questa esigenza, finché nella società internazionale manca un potere centrale, consiste nel concedere ai singoli soggetti di essa la facoltà di punire il delitto, per la reintegrazione della giustizia, non potendo la causa essere rinviata a una superiore istanza.

Ai principi riferiti non è rimasta fedele la dottrina contemporanea sotto l'influsso del positivismo giuridico. Infatti una buona parte dei pubblicisti ritiene che lo Stato possa legittimamente ricorrere alle r. per la difesa di qualsiasi interesse, e quindi implicitamente nega che il fondamento unico del diritto risieda nella riparazione del torto causato dall'azione illecita altrui. Vi è poi chi, a temperare la crudezza della teoria, che erige la forza a criterio delle relazioni internazionali, distingue tra interessi di maggiore o minore importanza, ritenendo che soltanto i primi siano motivo sufficiente alla legittimità degli atti di r. Per la confutazione v. GUERRA.

Una tal quale concordanza di opinioni esiste tuttavia circa il principio della proporzionalità tra l'azione illecita e le vie di fatto scelte a titolo di r. La regola è per se stessa ovvia. Il fondamento giuridico e morale della r. risiede, come si è detto, nella lesione del diritto, e la sua finalità consiste nella riparazione del torto. Posto ciò, quando le r. hanno raggiunto i limiti dell'offesa, cade il fondamento della loro legittimità e rimane estinto il fine, al quale erano dirette. Conseguentemente ogni eccedenza dalla stretta legge della proporzione tra azione illecita e risposta violenta si pone fuori dell'ambito della giustizia e diventa illegale. Deve, dunque, essere esclusa l'opinione che aggiudica allo Stato offeso la massima libertà di azione.

Un'eguale concordanza non si è ancora raggiunta sulla questione se il diritto di r. si possa esercitare anche verso i privati cittadini. I teologi antichi, quali, ad es., il de Vitoria e il Molina, furono in favore della soluzione positiva, movendo dal principio della responsabilità collettiva dei sudditi con il sovrano. Qualche autore moderno ricalca ancora, con le dovute modificazioni, le vestigia della dottrina antica, altri, invece, escludono in modo categorico che si possano colpire direttamente i privati, e questa sembra l'opinione di gran lunga più probabile. Da molto tempo, infatti, l'evoluzione del diritto delle genti si è orientata verso l'esenzione dei privati dall'essere oggetto diretto degli atti di r. Parecchie convenzioni hanno provveduto alla tutela delle proprietà dei singoli cittadini, e la dottrina, seguendo il progresso generale delle istituzioni, si è espressa sempre più decisamente contro le misure adottate direttamente a carico dei privati.

A questo sano orientamento del diritto internazionale si aggiunge che, secondo il principio già stabilito da Ulpiano e oggi accettato da un buon numero di giuristi, gli individui, in quanto tali, non sono obbligati a rispondere dei debiti contratti dalla comunità *ut singuli* ma *ut universitas* (l. 7 § 1 D. 3, 4). Ammessa, dunque, la solidarietà civile di tutti i membri della collettività, sulla quale facevano leva gli antichi teologi, si può negare la logicità della conclusione, poiché da quella segue soltanto che i cittadini privati possono essere colpiti indirettamente, attraverso la comunità, e non singolarmente, non essendo come tali obbligati a rispondere dei debiti collettivi. Conseguentemente sembra certa la sentenza che ritiene legittime le r. tra Stato e Stato e illegittime quelle dirette a colpire direttamente il privato.

Circa la liceità delle r. belliche non si discute. I principi razionali, che giustificano l'adozione dei mezzi violenti in tempo di pace, continuano ad esercitare il loro influsso anche durante il corso delle ostilità e a comunicare allo Stato offeso dal procedimento illegale altrui, nella condotta della guerra, la facoltà di colpire l'avversario, sorpassando i limiti del diritto bellico vigente. Accettata in linea di principio la legittimità delle r. belliche, bisogna subito stabilire i confini entro i quali possono venire adoperate per rimanere nella legalità. Lo Stato, contro il quale si possono legittimamente rivolgere le r., è solamente quello che ha posto l'atto illecito, lesivo delle leggi di guerra, vale a dire il belligerante avversario autore responsabile delle infrazioni del diritto. Ciò è evidente e non occorre dimostrazione.

Per determinare le altre restrizioni, che regolano l'uso delle r. belliche, tra le norme del diritto di guerra, occorre distinguere quelle che vengono imposte da esigenze universali di umanità e di giustizia, dalle altre che devono la loro origine alla volontà degli Stati e appartengono al diritto positivo. Le prime, poiché scaturiscono da un ordine oggettivo di valori, che la natura medesima determina e tutela, mutuano dalla fonte, donde dimanano, quel carattere assoluto, che le rende valide sempre e in ogni caso. Le seconde, invece, sono costituite da integrazioni volontarie e, quindi, accidentali alla legge fondamentale imposta dalla natura, e come tali sono passibili di positiva sospensione, se una causa proporzionata e una finalità superiore lo richiedano.

Da questa distinzione deriva la regola generale, secondo la quale devono essere ritenute sempre illecite le r., che ledono il diritto umano e fondamentale, opera sapiente della natura e del suo supremo ordinatore; lecite, al contrario, saranno quelle poste in deroga al diritto positivo, il cui valore dipende unicamente dalla volontà contrattuale degli Stati. Per rendere chiara questa divisione e la conseguente legge generale da essa ricavata, possono servire come esempio la legge di guerra italiana dell'8 luglio 1938 e gli annessi della Convenzione dell'Aja del 18 sett. 1907. Il principio direttivo stabilito dalla legge italiana (art. 34), secondo il quale « non si devono recare al nemico sofferenze superflue e danni in distruzioni inutili », deriva da una norma di giustizia naturale e da un'esigenza universale di umanità. Applicazioni concrete di questo principio devono essere ritenute le disposizioni della medesima legge all'art. 35, con le quali si proibisce, secondo le analoghe disposizioni della citata Convenzione dell'Aia, art. 33 degli annessi : 1) di adoperare veleni e armi avvelenate; 2) di usare violenza proditoria ovvero uccidere o ferire un nemico a tradimento, o quando questi, avendo deposto le armi o non avendo più modo di difendersi, si sia arreso a discrezione; 3) di sparare contro i naufraghi del mare e dell'aria; 4) di dichiarare che non si dà quartiere; 5) di impiegare proiettili esplosivi; 6) di impiegare pallottole che si dilatano o si schiacciano facilmente nel corpo umano; 7) di saccheggiare le località, ancorché prese d'assalto; 8) di distruggere i beni nemici o impadronirsene.

Dallo stesso ordine oggettivo dei valori morali sono vietate le crudeltà contro i prigionieri o contro i privati, particolarmente se si tratta di deboli e inermi. Sempre illecite pertanto dovranno ritenersi le r. belliche, che derogassero a queste leggi fondamentali ed essenziali, anche nella supposizione che il nemico le abbia per primo violate. Il crimine commesso da uno Stato, mentre da un lato genera nell'avversario la facoltà di punirlo secondo l'ampiezza e la gravità del misfatto, non estende tale potere oltre i confini della legge naturale di giustizia e di umanità, la quale vieta ogni mezzo intrinsecamente cattivo.

Diverso, invece, è il giudizio sulle r., che sono poste in deroga al diritto positivo internazionale, in quella parte che dipende unicamente dalla volontà contrattuale degli Stati. La r. resta tuttavia un terribile diritto, da maneggiarsi, anche durante il periodo delle ostilità belliche, con somma circospezione; in caso contrario il suo esercizio condurrà gradualmente a dare alla lotta un'asprezza rovinosa, con il superamento di tutte le barriere morali e giuridiche. L'umanità benedirà il giorno, nel quale un più sano ordinamento internazionale farà sparire la dura necessità del ricorso alle r. per la rivendicazione del diritto.

BIBL.: L. A. Muratori, *De repressaliis*, in *Antiquitates Italicae medii aevi*, IV, Milano 1741, diss. LV; P. Fiore, *Diritto internazionale pubblico*, II, Torino 1888, pp. 598-604; A. Del Vecchio - E. Casanova, *Le r. nei comuni medievali*, Bologna 1894; G. Arias, *La base delle r. nella costituzione sociale del medioevo*, Roma 1904; B. Guarini, *Le r. in tempo di pace*, ivi 1910; L. Le Fur, *Des représailles en temps de guerre*, Parigi 1919; C. Strupp, *Theorie und Praxis des Völkerrechts*, Berlino 1925, p. 80 sgg.; Y. De La Brière, *Evolution de la doctrine et de la pratique en matière des représailles*, in *Recueil des cours de l'Académie de droit intern.*, 22 (1928, II), pp. 241-93; L. Olivi, *Diritto internazionale pubblico*, Milano 1933, pp. 431-36; A. Messineo, *Spazio vitale e grande spazio*, Roma 1942, pp. 191-262. Antonio Messineo

RAPPRESENTANZA (NEGLI ATTI GIURIDICI). - È l'istituto per il quale una persona interviene a compiere un negozio giuridico (v.) valevole per un'altra, con l'effetto che le conseguenze delle manifestazioni di volontà del rappresentante si producono nei confronti del rappresentato o *dominus negotii*. La r. così definita (cf. art. 1388 Cod. civ. ital.) è la cosiddetta r. diretta, che si distingue da quella indiretta (propria, per es., del diritto romano), nella quale il rappresentante agisce per conto, ma non in nome del rappresentato, sì che gli effetti del negozio si riversano su quest'ultimo solo in virtù di un rapporto interno fra rappresentante e rappresentato.

Il rappresentante è diverso dal *nuncius* : questi, infatti, è un puro strumento di trasmissione della volontà del *dominus negotii*, mentre il primo collabora nella formazione della volontà.

La r. non può applicarsi a tutti gli atti giuridici : alcuni tra questi, infatti, hanno carattere tale da non potersi compiere che personalmente (testamento, emancipazione). Nel matrimonio cosiddetto per procura, le mansioni del rappresentante sono rigidamente limitate, sì da farne piuttosto un *nuncius*, che un rappresentante in senso proprio.

Il potere del rappresentante può trovare la sua fonte nella legge (*r. legale* degli incapaci e *r. organica* delle persone giuridiche), oppure nella volontà del rappresentato (*r. volontaria*).

La procura è appunto l'atto unilaterale con il quale il *dominus* conferisce al rappresentante il potere di agire in suo nome e per suo conto, nei confronti di altri soggetti. Essa può essere autonoma o compresa in altri negozi (mandato, società); ma, anche in questi ultimi casi, la procura si distingue dagli atti nei quali è contenuta.

Il mandato, per es., che è il contratto (art. 1703 Cod. civ. ital.) con il quale una parte (mandatario) si obbliga a compiere uno o più atti giuridici per conto di un altro (mandante), può aversi o con r. o senza r. Ma la r. non ha la sua fonte nel contratto, bensì nella procura, esplicitamente aggiunta al mandato, o contenuta in esso implicitamente. Nel mandato senza r. i rapporti si stabiliscono fra il terzo contraente e il mandatario, il quale assume in proprio gli obblighi ed acquista in proprio i diritti derivanti dal negozio compiuto; i risultati utili di questo dovranno esser poi devoluti al mandante, in base appunto al contratto di mandato.

La procura, che di solito consta da un atto scritto, può risultare, anche tacitamente, dalle funzioni che si fanno svolgere al rappresentante (cf. art. 2213 Cod. civ. ital.). Tuttavia, quando per il compimento di un atto è richiesta una forma determinata, anche la procura deve constare da un atto avente la stessa forma del negozio solenne che il rappresentante è incaricato di concludere (art. 1392).

La procura può essere generale (quando si estende a tutti gli affari del rappresentato) o speciale (quando è limitata ad un affare o ad un gruppo di affari). Per il compimento di alcuni atti è tuttavia sempre richiesta una procura speciale.

Quanto alla capacità richiesta, il rappresentato deve avere quella di agire, mentre per il rappresentante basta quella di intendere e di volere.

Particolare rilievo assume la r. nel campo commerciale, con le figure dell'institore, del procuratore commerciale e dei commessi (art. 2203 sgg. Cod. civ. ital.). Può aversi r. anche nel caso di gestione di affari altrui, quando il gestore agisce direttamente in nome del *dominus*. Un caso particolare di r. è quella che si ha nel processo, su cui v. AVVOCATO.

Anche il diritto canonico conosce larghe applicazioni dell'istituto della r.: per gl'incapaci (can. 89 CIC), le persone giuridiche (cann. 517, 1649), l'attività processuale (cann. 1647 sgg., 1655 sgg.), per la presa di possesso (v.) dei benefici. Non è invece un rappresentante il *procurator* che chi sarebbe tenuto ad intervenire ad un concilio vi invia quando ne sia impedito, giacché questo *procurator* ha soltanto voto consultivo.

È poi quasi sempre esclusa la r. per gli atti costituenti esercizio della potestà di ordine; per la professione di fede (can. 1407); per il giuramento (cann. 1316 § 2, 1746); per rispondere all'interrogatorio del giudice (can. 1746); per la ricezione dei Sacramenti, fatta eccezione per il Matrimonio (cann. 1088-89); e infine per alcuni degli atti riservati al Sommo Pontefice.

BIBL.: S. Schlossmann, *Die Lehre von der Stellvertretung*, Lipsia 1900; A. Neppi, *La r. nel dir. privato moderno*, Padova 1930; A. Kradepohl, *Stellvertretung und kan. Eherecht*, Bonn 1939; P. Ciprotti, *Lezioni di dir. canonico. Parte generale*, Padova 1943, p. 178 sgg.; V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di dir. romano*, 10ª ed., Napoli 1949, p. 93 sgg.; A. Trabucchi, *Istituzioni di dir. civile*, 5ª ed., ivi 1950, p. 123 sgg. e passim; F. Messineo, *Manuale di diritto civile e commerciale*, I, Milano 1951, p. 509 sgg.
Rodolfo Danieli

RAPPRESENTANZA PROFESSIONALE. - Accanto alla nozione della rappresentanza politica è andata sempre più precisandosi, negli ultimi decenni, quella, notevolmente diversa, della r. p.: ove la rappresentanza stessa non si esplica già in relazione all'indifferenziata società nazionale, bensì in rapporto a particolari e circoscritti gruppi d'individui, contraddistinti dal comune esercizio di una medesima attività professionale.

In merito, è ben noto che nell'ordinamento sindacale-corporativo italiano, instaurato dal fascismo, la r. p. assumeva un notevolissimo rilievo in ordine ai sindacati unici allora riconosciuti, i quali (proprio sulla base dell'accennata presunzione legale di rappresentatività) potevano stipulare contratti collettivi di lavoro (v.), obbligatori per tutti gli appartenenti alle corrispondenti categorie; e si era, perciò, parlato, a tale proposito, da parte di vari autori, di rappresentanza d'interessi piuttosto che di rappresentanza di volontà. Oggi, peraltro, dopo l'entrata in vigore della Costituzione del 1947, la situazione risulta, al riguardo, completamente mutata.

L'art. 39 della Costituzione ha, infatti, introdotto in Italia una piena libertà d'organizzazione sindacale: si è subordinata la registrazione, presso particolari uffici statali, centrali o locali, delle molteplici associazioni sindacali che ne derivano anche in uno stesso settore ad un loro « ordinamento interno a base democratica » (ad es.: elezione e controllo sociale dei dirigenti); e si è stabilito, inoltre, che contratti collettivi di lavoro, con efficacia obbligatoria per tutti gli appartenenti alle rispettive categorie, possano essere stipulati unicamente dai « sindacati registrati, rappresentati unitariamente in proporzione ai loro iscritti ».

Nel vigente ordinamento italiano può, quindi, ritenersi che le associazioni sindacali siano caratterizzate, in rapporto ai propri soci, da una comune rappresentanza giuridica, secondo le norme contenute nei rispettivi statuti; mentre si può esattamente far parola di una vera e propria r. p. solo riferendosi alla menzionata commissione, composta dagli esponenti dei diversi sindacati registrati, la quale sola risulta legalmente messa in grado d'interpretare gl'interessi di tutta la categoria corrispondente, attraverso la stipulazione dei relativi contratti collettivi obbligatori.

Infine, la tendenza a costituire la seconda Camera su base professionale col conferire ai cittadini che compongono ogni singola categoria economica la potestà di eleggervi, in un apposito collegio, un prefisso e proporzionato numero di propri rappresentanti, per quanto autorevolmente sostenuta in seno all'Assemblea costituente italiana (specie da alcune correnti democristiane), non riuscì a conseguire risultati concreti, malgrado che ancor oggi essa continui ad essere alimentata in taluni ambienti, particolarmente nell'intento di differenziare fra loro in modo più radicale le due Camere legislative: contrapponendo alla generica rappresentanza politica di quella dei deputati, la più tecnica r. p. di quella dei senatori.

BIBL.: oltre ai principali trattati di diritto corporativo (prima del 1943) e di diritto del lavoro, cf. F. Pergolesi, *Appunti sulla rappresentanza corporativa nelle assemblee politiche*, Roma 1923; G. M. De Francesco, *Rappresentanza politica e rappresentanza sindacale nella scienza del diritto pubblico*, Urbino 1924; F. Rovelli, *La rappresentanza degl'interessi non economici*, in *Problemi fondamentali dello Stato corporativo*, Milano 1935, pp. 31-39; G. Ambrosini, *La rappresentanza degl'interessi ed il voto obbligatorio*, Roma 1945.
Paolo Biscaretti di Ruffia

RAPPRESENTANZE DELLA S. SEDE: v. DELEGATO APOSTOLICO; LEGAZIONE, DIRITTO di; NUNZIATURA APOSTOLICA; NUNZIO APOSTOLICO.

RAPPRESENTAZIONE. - È il termine di un atto conoscitivo quando questo non sia immediatamente apprensivo e presentativo della realtà conosciuta (corrisponde al termine scolastico *species expressa*).

R. è termine generico applicabile all'immagine, al concetto (v.), all'idea (v.). Diversa è, nelle diverse teorie della conoscenza (v.), la funzione, l'importanza, il valore che si attribuisce alla r. Secondo una teoria che domina gran parte della filosofia moderna la conoscenza termina sempre e soltanto a r.; da queste si dovrebbe, poi, secondo alcuni (p. es., Descartes, Locke, Kant, positivismo; v. a queste

voci) inferire l'esistenza di realtà in sé; mentre per altri, p. es., Schopenhauer (v.) «il mondo è la mia r.» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 1). Secondo altre filosofie (Galluppi, Husserl, alcuni neoscolastici), invece, la conoscenza è originariamente apprensione o presenza di una realtà, e la r. è solo il mezzo con il quale in certi casi (anche se nella maggior parte dei casi) perveniamo a conoscere realtà non immediatamente presenti.

BIBL.: P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, 2ª ed., Milano 1929, pp. 37-169; J. de Tonquedec, *La critique de la connaissance*, Parigi 1929, pp. 1-42; F. Morandini, *Logica maior*, 2ª ed., Roma 1951, pp. 36-41. Sofia Vanni Rovighi

RAPPRESENTAZIONI SACRE: v. TEATRO.

RAŠÎ (sigla per Rabbî Šĕlōmōh Jiṣḥāqī). - Celebre esegeta ebreo, n. a Troyes nel 1040 da una famiglia segnalatasi per pietà e dottrina, m. ivi nel 1105.

Studiò a Worms in Germania; all'età di 25 anni fondò un'accademia talmudica a Troyes, alla quale accorsero studiosi di molti paesi d'Europa. I proventi che traeva dall'agricoltura e dalla viticoltura gli permisero di esercitare il magistero gratuitamente. Commentò quasi tutta la Bibbia (ad eccezione di *Esdra*, *Neemia*, *Paralipomeni* e alcune parti di *Ezechiele* e *Giobbe*) e così pure quasi tutto il Talmud, ad eccezione di alcuni trattati o parti di alcuni di essi. Compose vari testi liturgici. Nel commento alla *Tôrāh* fonde la spiegazione letterale con quella moralistica. Per quanto concerne la grammatica, segue Mĕnaḥēm ben Sarūq e Dūnāš ibn Labraṭ, se pure con indipendenza; di tremila parole diede la versione francese, trascritta in lettere ebraiche, interessante per gli storici della lingua francese. Sobrio, erudito e acuto è il commento al Talmud, in cui cura anche la critica del testo e tiene conto di ottanta fra i più antichi manoscritti e commenti. Evita disquisizioni filosofiche, semplifica le discussioni precettistiche. I suoi commenti esercitarono grande influenza su alcuni esegeti cristiani, fra cui Niccolò Lyra. Del commento di R. al Pentateuco fece un'edizione a parte Berliner nel 1866 (2ª ed. 1905).

BIBL.: H. Futchs, s. v. in *Jüd. Lex.*, IV, coll. 1236-42; A. Darmesteller - D. S. Blondheim, *Les glosses françaises dans les comment. talmudiques de Raschi*, I, Parigi 1929. Eugenio Zolli

RASIN (ebr. *Rĕṣîn*; Settanta Ρασσων; assiro *Rasunnu*). - Ultimo re di Damasco (ca. 740-732 a. C.). Era un usurpatore. Nel 738 risulta tributario del re d'Assiria Theglathphalasar III (745-727). Mentre questi è in guerra con gli Urartei (737-735), R. caldeggia con Phacee, re di Samaria, una lega antiassira per la propria difesa; vi aderirono Sidone, Tiro e Samsi, regina araba.

Ioatham, re di Giuda, rifiutò la sua adesione. R. e Phacee vollero costringervelo con la forza (*II Reg.* 15, 37), per aver libere le comunicazioni con l'Egitto loro sostenitore, e per attrarre nella lega Edom, Moab, i Filistei. L'attacco ebbe luogo contro Achaz, il quale, successo al padre (736), ne seguì l'indirizzo. Achaz, duramente battuto da R. e da Phacee (*II Par.* 28, 5-15), fu assediato nella capitale; si voleva togliere la dinastia davidica e porre sul trono un certo Tabeel, fautore della politica di Damasco (guerra siro-efraimita, 735-734; *Is.* 7, 1-9; 8, 6; 9, 11). Edomiti (*II Reg.* 16, 6 invece di *'Ărām*; *Rĕṣîn* è considerato una glossa) e Filistei ne approfittano per attaccare Giuda: i primi riprendono Elath, i secondi sei città della Šĕphēlāh (*II Par.* 28, 17 sg.). Secondo il testo masoretico, Elath è presa da R. che la passa agli Edomiti (*II Reg.* 16, 6), per farli entrare nella lega; quindi Edom e Filistei avrebbero attaccato Giuda (*II Par.* 28, 17 sg.).

Theglathphalasar, soggiogati gli Urartei, è già pronto contro i confederati, quando riceve l'appello di Achaz (autunno del 735; *II Reg.* 16, 7). Scendendo lungo la costa, conquista Gaza, il cui re fugge in Egitto, sconfigge i Filistei (734). Sicuro dei confini meridionali, devasta Samaria (prima deportazione; Phacee è ucciso, e Theglathphalasar approva l'elezione di Osea); quindi assedia Damasco (733). «Rasunnu fuggì come una gazzella, si rifugiò nella capitale, dove fu chiuso come uccello in gabbia. Rovinai come un diluvio 591 città dei 16 distretti nel paese di Damasco» (Annali di Nimrud, linn. 195-209). Dopo due anni (732) la città fu espugnata e R. messo a morte. Damasco divenne provincia assira (*II Reg.* 16, 9; *II Par.* 28, 16. 1940).

BIBL.: P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, in *Revue biblique*, 19 (1910), pp. 194-99; A. Phol, *Historia populi Israël*, Roma 1932, pp. 19, 87, 99, 101 sg., 120 sg. (fonti cuneiformi in appendice, pp. 12-16); G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, 2ª ed., Torino 1934, pp. 418-21; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 446 sgg., 495; A Médebielle, *Samuel-Rois* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 750, 752 sgg.; L. Marchal, *Les Paralipomènes* (*ibid.*, 4), ivi 1949, pp. 214-17.
Francesco Spadafora

RASKOL. - Movimento religioso staccatosi dalla Chiesa russa nella seconda metà del sec. XVII. Però i seguaci del r. («scisma») sempre respinsero l'appellativo di *raskolnik* («scismatico») come oltraggioso, sostituendolo con quello di *starovĕr* («vecchio credente») o di *staroobrjadec* («vecchio ritualista»); quest'ultimo entrò anche nella terminologia ufficiale e letteraria.

SOMMARIO: I. Origini. - II. Dottrina. - III. Scissioni interne. - IV. Rapporti con lo Stato. - V. Rapporti con la Chiesa. - VI. Valutazione.

I. ORIGINI. – La causa immediata del r. furono le riforme liturgiche attuate dal patriarca Nikon (v.). Nikon corresse la prassi e i libri liturgici russi secondo quelli usati allora dai Greci, sopprimendo anche le particolari usanze russe consacrate da lunga e legittima consuetudine.

Ciò suscitò la viva opposizione di una parte degli ecclesiastici e di laici, guidati dagli arcipreti Avvakum di Jurjevec, Daniele di Kostroma, Longino di Murom, Giovanni Neronov, dal prete Lazzaro di Romanov e dal diacono Teodoro, tutti noti per la pietà e lo zelo religioso. Nel 1666-67 si riunì a Mosca un concilio con la partecipazione dei patriarchi orientali, il quale approvò definitivamente le riforme di Nikon e scomunicò gli avversari di esse. Avvakum, Lazzaro e Teodoro non si sottomisero e furono inviati in prigione a Pustozersk, sulle rive dell'Oceano Glaciale. Ma anche di là essi continuarono a dirigere il movimento, che i loro seguaci clandestini propagavano con le parole e con gli scritti. Perciò Avvakum, Lazzaro e Teodoro, per ordine dello zar, furono arsi vivi il 14 apr. 1682 e molti dei loro seguaci imprigionati o esiliati. Approfittando dei torbidi che scoppiarono dopo la morte dello zar Teodoro (a. 1682), i raskolniki, appoggiati dalla guarnigione di Mosca (*strĕlcy*), tentarono di far abolire le riforme di Nikon. Ma la rivolta fu domata e nel 1685 uscirono draconiane disposizioni amministrative e penali contro il r. Per sfuggire alle rappresaglie e per poter osservare gli antichi riti, numerosi raskolniki si ritirarono nelle foreste, nelle regioni limitrofe poco abitate, in Siberia ed anche all'estero. I più fanatici preferirono i suicidi collettivi nelle fiamme (ca. 20.000 tra il 1685 ed il 1690). Questi provvedimenti spietati non impedirono la propaganda clandestina del r., ma determinarono la sua definitiva ed irriducibile opposizione contro l'autorità ecclesiastica e civile.

II. DOTTRINA. – Il r. non ha una dottrina compatta e precisa, ma alcuni principi sono in linea generale accettati da tutti. I Sacramenti sono validi solo se amministrati secondo i libri liturgici anteriori alle riforme di Nikon. L'Anticristo è già venuto sulla terra. La Chiesa ufficiale, chiamata da essi «nikoniana», non è più vera Chiesa, e lo Stato, che la protegge, è servo dell'Anticristo. Inoltre i raskolniki fanno il segno della Croce congiungendo due dita e non tre; ammettono solo la Croce a otto estremità (cioè con tre traverse: per il titolo, per le mani, per sostegno dei piedi). La recita dei salmi termina con due Alleluja e non con tre.

Il nome di Gesù viene scritto *Isus* e non *Iisus*. Per la Messa usano 7 prosfore (ostie) invece di 5. In genere nelle funzioni sacre osservano le particolarità rituali anteriori alle riforme di Nikon. Ma questo conservatorismo rituale era una espressione dell'attaccamento del r. alle tradizionali forme russe di pietà, di morale e di ascesi; così il r. costituiva anche una reazione contro i costumi più liberi penetrati allora in Russia dalla Polonia e contro l'influsso della scuola teologica di Kiev sulla vita ecclesiastica russa. La progressiva penetrazione delle idee religiose, culturali e sociali dall'Occidente in Russia, allontanava poi sempre più il r. dallo Stato e dalla Chiesa russa.

III. Scissioni interne. – La fine del mondo attesa dai raskolniki tardava a venire e perciò essi dovevano organizzare la propria vita religiosa, determinare concretamente il loro atteggiamento verso la Chiesa ufficiale e verso lo Stato che la proteggeva. Gli scritti di Avvakum, più occasionali che sistematici, ammettevano interpretazioni più o meno radicali e nel r. non esisteva alcuna autorità indiscussa per dirimere le controversie. Ciò condusse necessariamente alla progressiva divisione del r. in diversi *tolk* (« interpretazione ») e *soglasie* (« concordia »). Paolo di Kolomna, unico vescovo che aderì fermamente al r., morì prigioniero già nel 1657. Dunque per i raskolniki sorse il problema da chi ottenere i nuovi sacerdoti, i quali potessero succedere a quelli ordinati prima di Nikon. Su questo punto i raskolniki si divisero in due frazioni : popovcy (« presbiteriani ») e bezpopovcy (« senza preti »).

1. *Popovcy* (« presbiteriani »). – Ammettono nelle loro comunità i sacerdoti che passano al r. dalla Chiesa ufficiale, i quali poi nell'amministrare i Sacramenti seguono il rituale antico. Questa prassi fu adottata per la prima volta ca. il 1700 dalla comunità di Větka sul fiume Soža, allora in Polonia, diretta dal monaco-sacerdote Feodosij. Più tardi si estese alla vicina comunità di Starodubje e a molte altre in Russia.

Nel 1771, durante la peste a Mosca, i popovcy aprirono il proprio cimitero nel sobborgo di Rogož. Intorno al cimitero poi sorsero chiesa, monasteri, istituti di beneficienza; la comunità del cimitero di Rogož divenne presto capo morale di altre, specialmente di quelle formatesi sui fiumi Kerženec (prov. Nižnij Novgorod) e Irgiz (prov. Saratov) e tra i cosacchi sul basso Don. Ma i popovcy a più riprese cercarono di procurarsi anche un vescovo proprio. La comunità di Bělokrinica in Bucovina, allora dominio austriaco, guadagnò per sé nel 1846 Ambrogio, ex-metropolita di Bosnia, il quale ordinò i vescovi Cirillo e Arcadio iniziando la cosiddetta gerarchia della metropolia di Bělokrinica o austriaca. Il suo centro principale in Russia divenne la comunità del cimitero di Rogož a Mosca.

Nel 1905 la gerarchia di Bělokrinica aveva in Russia 12 diocesi. Ma una parte dei popovcy non accettò la nuova gerarchia, accontentandosi del ministero dei sacerdoti fuggitivi.

2. *Bezpopovcy* (« senza preti »). – Sono la frazione radicale del r. Secondo essi l'Anticristo è già presente nella Chiesa ufficiale dal tempo di Nikon, perciò in essa non è più né vera fede, né sacerdozio, né Sacramenti.

Per comunicare con Dio non resta che l'orazione e le opere di penitenza; bisogna far a meno di quei Sacramenti che possono essere amministrati dai soli sacerdoti. Neppure l'autorità dello Stato, alleato dell'Anticristo, è legittima. Le differenze nell'applicazione pratica di questi principi determinarono la scissione dei bezpopovcy in più sètte. a) *Pomorcy* (« maremmani »). – Traggono il loro nome da Pomorje (« maremma »), regione maremmana del Mar Bianco, la cui scarsa popolazione dispersa sul grande territorio si era già abituata a praticare la religione senza i sacerdoti. Dall'inizio del r. vi si ritirarono o vi furono esiliati numerosi seguaci, tra cui alcuni monaci superstiti del monastero di Soloveckij (sull'isola omonima del Mar Bianco), espugnato nel 1676 dallo zar Alessio. Il nucleo principale dei pomorcy si formò ca. il 1695 sul fiume Vyg sotto la direzione di Daniele Vikulov; perciò furono chiamati anche danilovcy (« danieliani »). La comunità crebbe rapidamente grazie ai fratelli Andrea e Simone Denisov. Sui fiumi Vyg e Leksa si formarono numerosi propagatori del r. per tutta la Russia e la Siberia. I pomorcy ribattezzavano gli aderenti provenienti dalla Chiesa ufficiale e, non avendo sacerdoti per benedire le nozze, obbligavano tutti al celibato. Ma l'impossibilità di ottenerlo da tutti condusse alla tolleranza dei matrimoni contratti nella Chiesa ufficiale e perfino delle unioni libere. b) *Fedosijevcy* (« teodosiani »). Ca. il 1706 si separò dai pomorcy un gruppo formatosi in Polonia sotto la guida di Feodosij Vasiljev. Causa ne furono alcune divergenze rituali, e poi il rifiuto d'introdurre la preghiera per lo zar, come fece la comunità di Vyg nel 1739. Benché Teodosio stesso ammettesse la legittimità dei matrimoni celebrati nella Chiesa ufficiale, dopo la sua morte i fedosijevcy tornarono al rigorismo. Durante la peste del 1771 essi fondarono presso Mosca un cimitero detto di Preobraženskoje e più tardi anche monasteri con annessi istituti di beneficenza per opera del mercante moscovita Elia Kovylin; il cimitero suddetto divenne un centro di tutta la setta. Neppure quando le misure di Nicola I (1825-55) ne ridussero assai l'autonomia amministrativa il cimitero di Preobraženskoje perdette la sua importanza. c) *Filipovcy* (« filippini »). Si chiamano così dal loro fondatore, il monaco Filippo, che abbandonò la comunità di Vyg quando vi fu introdotta la preghiera per lo zar, ritenendo ciò un compromesso con l'Anticristo. Filippo fondò il proprio monastero sul vicino fiume Umba. Nel 1773, all'arrivo di una spedizione punitiva, egli si bruciò vivo con i suoi 70 monaci. Analogamente fece anche il suo successore Terenzio con 90 monaci. I filipovcy non ammettono né la Chiesa né lo Stato né il matrimonio; il suicidio per evadere dal « regno dell'Anticristo » viene considerato come martirio per la fede. Dalle predette tre principali frazioni dei bezpopovcy uscì uno sciame di piccole sètte, le quali o spingevano all'estremo o rilassavano i principi originali, oppure s'attaccavano fanaticamente a qualche particolare usanza o rito.

IV. Rapporti con lo Stato. – L'atteggiamento dell'autorità civile verso il r. fu fluttuante. Nel sec. xvii si cercò di sradicare il r. con severi provvedimenti amministrativi e penali, ma senza risultato : anzi le persecuzioni causarono la dispersione e così anche la diffusione del r. per tutta la Russia. Pietro il Grande ordinò la registrazione di tutti i raskolniki; pagando imposte speciali, erano tollerati, ma fu loro proibita la propaganda. Contro i clandestini si procedeva severamente.

Questa tolleranza crebbe sotto Caterina II e più ancora sotto Alessandro I. Lo zar Nicola I inasprì il controllo poliziesco del r.; ma dopo la sua morte incomincia il periodo della progressiva abolizione delle restrizioni dei diritti cittadini del r., che termina con la concessione della libertà di culto nel 1905. Queste misure liberali riconciliarono sempre più la maggioranza del r. con lo Stato.

V. Rapporti con la Chiesa. – La Chiesa all'inizio cercò non soltanto di impedire la diffusione del r., ma anche di riguadagnarlo. Nel sec. xvii, oltre i provvedimenti pastorali (censure canoniche, erezione di nuove diocesi, ammonizioni, istruzioni), la Chiesa spesso ricorse all'intervento del braccio secolare ed insisté nella rigorosa applicazione delle sanzioni penali. Nel 1721 il S. Sinodo istituì la carica di missionario sinodale ed invitò i capi del r. alle dispute, garantendo loro l'incolumità personale, ma senza successo.

Nella seconda metà del sec. xviii anche l'autorità ecclesiastica mitigò la sua intransigenza verso il r. Nel 1800 il S. Sinodo, su proposta del metropolita Platone di Mosca, decise che i raskolniki, ritornando all'unione con la Chiesa ufficiale, potessero conservare le loro particolarità rituali, avere i propri sacerdoti, ma non i vescovi. Per questa forma di unione il metropolita Platone foggiò il nome di *edinověrie* (« una fede »). Nel sec. xix la Chiesa intensificò l'attività propagandistica in mezzo al r. e dal

1866 in poi sorsero anche numerose confraternite per l'aiuto morale e materiale dei missionari. Tra il 1841 ed il 1891 tornarono alla Chiesa 311.279 raskolniki, ma la maggioranza di essi preferì piuttosto la semplice adesione alla Chiesa ufficiale che la forma dell'*edinověrie*. Nel 1908 l'*edinověrie* contava 444.407 fedeli e 415 chiese. Con il crescere della tolleranza per il r. da parte del governo, le adesioni alla Chiesa ufficiale divennero meno numerose (4000-6000 all'anno), ma più sincere. Però continuavano anche le defezioni dei fedeli della Chiesa ufficiale verso il r. Specialmente subito dopo l'Editto di tolleranza (a. 1905) parecchie migliaia ne passarono apertamente al r. Dopo la Rivoluzione bolscevica del 1917 il r. fu perseguitato insieme alla Chiesa ufficiale. Ma neppure sotto la persecuzione comune è stata fatta l'unione.

VI. Valutazione. – L'atteggiamento negativo o polemico nella letteratura sul r. non soltanto cedette nel decorso del sec. XIX allo studio più oggettivo, ma si manifestarono anche tendenze ad idealizzare troppo il r., vedendo in esso più il movimento sociale-politico che quello religioso. Il r. fu certamente dall'inizio un movimento essenzialmente religioso, benché con il tempo assumesse anche alcuni aspetti di reazione contro le innovazioni nella vita sociale e culturale russa. Esso è la più grave crisi interna della Chiesa russa, quasi ugualmente dannosa per ambedue le parti. Con il r. la Chiesa ufficiale perse una parte considerevole dei suoi fedeli, pronti a sacrificarsi fino alla morte per le loro convinzioni religiose. Questo elemento profondamente attaccato alla pietà e alla morale tradizionale avrebbe potuto servire da filtro contro il razionalismo, che nel sec. XVIII, insieme con il progresso tecnico, incominciò a penetrare in Russia dall'Europa occidentale. L'alleanza della Chiesa con l'amministrazione statale nel combattere il r. nocque assai al prestigio dell'autorità ecclesiastica e diminuì il suo influsso sulla vita religiosa popolare. D'altra parte i raskolniki, isolati dalla società civile e religiosa, si chiusero nel loro conservatorismo esagerato, opponendosi anche al sano progresso culturale e religioso. In tal modo preziose energie spirituali s'inaridirono nel formalismo sterile o si sprecarono nelle lotte intestine, che frantumarono il r. in numerose sètte, in alcune delle quali restava assai poco di cristianesimo. Per il suo rigorismo morale ed ascetico il r. può essere paragonato al giansenismo; però ne differisce completamente nel suo contenuto dogmatico. La Chiesa cattolica è per il r. priva di verità e di grazia come quella ufficiale russa. Quanto al numero effettivo dei raskolniki non si hanno statistiche precise e sicure. Per evitare il gravoso controllo poliziesco molti non si dichiaravano tali apertamente e i dati raccolti dall'amministrazione statale non si pubblicavano interamente. Nel 1904 l'alto procuratore del S. Sinodo ne indicava per tutta la Russia 1.984.172 di tutte le denominazioni, osservando che questa cifra era incompleta. Secondo i raskolniki stessi, la cifra allora sarebbe stata ben superiore ai 10 milioni.

Bibl.: N. Subbotin, *Materialy dla istorii raskola za pervoe vremja jego suščestvovania*, I-IX, Mosca 1875-95; id., *Istorija tak nazyvajemago Avstrijskago ili Bělokrinickago svjaščenstva*, ivi 1895-99; A. Prugavin, *R. Sektantstvo. I. Bibliografija staroobrjadčestva i jego razvětvlenij*, ivi 1887; P. Smirnov, *Istorija russkago raskola staroobrjadstva*, 2ª ed., Pietroburgo 1895; A. Borozdin, *Protopop Avvakum*, ivi 1900; V. Skvorcov, *Edinověrie, jego vozniknovenie i suščnost'*, Tula 1901; A. Palmieri, *La Chiesa russa*, Firenze 1908, pp. 397-460; *Sočiněnija b. jurjieveckago protopopa Avvakuma Petrova*, Mosca 1916; *Pamjatniki istorii staroobrjadčestva XVII v.*, Leningrado 1927; P. Pascal, *La vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, Parigi 1938; id., *Avvakum et les débuts du r.*, ivi 1938 (con bibl. aggiornata).
Giuseppe Olšr

RÄSS, Andreas. - Vescovo di Strasburgo, n. a Sigolsheim (Alsazia superiore) il 6 apr. 1794, m. a Strasburgo il 17 nov. 1887.

Ordinato sacerdote nel 1816, fu parecchi anni professore nel Seminario minore di Magonza; poi nel 1825 rettore e professore di teologia dogmatica nel Seminario maggiore di Strasburgo. Eletto coadiutore del vescovo di Strasburgo il 5 ag. 1840, consacrato il 14 febbr. 1841, gli successe nel 1842.

Vigilò assiduamente alla retta formazione del clero; al Concilio Vaticano si mostrò strenuo difensore della infallibilità e come scrittore esercitò un influsso straordinario sulle intelligenze, deviate allora dalle teorie dell'illuminismo, specialmente con la fondazione, nel 1821, con il collega Nic. Weis, del periodico *Katholik*. Delle sue numerose opere, le più degne di ricordo sono : *Leben der Väter und Märtyrer* (vers. dell'opera di A. Butler; 20 voll., 1823-26; 2ª ed., 23 voll., 1838-40), riassunte poi in *Leben der Heiligen Gottes* (4 voll., 1826-27); *Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit* (18 voll., 1829-36); alla diffusione dello spirito missionario cooperò con gli *Annalen der Verbeitung des Glaubens* (versione degli *Annales de la Propagation de la Foi*); la sua opera principale resta : *Die Convertiten seit der Reformation* (fino al 1800; 10 voll., Friburgo in Br. 1866-80), con indice e tre volumi di supplemento.

Bibl. : [J. Grüber], *A. R.*, in *Deutscher Episcopat in Lebensbildern*, I, IV, Würzburg 1873; id., *A. R.*, Strasburgo 1905; E. Hauviller, *Un prélat germanisateur dans l'Alsace française, Mgr R. évêque de Strasbourg*, in *Revue histor.*, 79 (1937), pp. 98-120; F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, trad. it., Brescia 1944 (v. indice).
Celestino Testore

RĀS ŠAMRAH : v. UGARIT.

RASSEGNA DI MORALE E DIRITTO - Periodico trimestrale, istituito a Roma nel 1935, sotto la direzione di mons. Silvio Romani con la cooperazione dei migliori giuristi.

Ebbe lo scopo di trattare scientificamente tutte le questioni che interessano direttamente o indirettamente gli studiosi di scienze morali, sociali e giuridiche, nei diversi campi : civile, canonico, diritto pubblico, diritto privato, commerciale, concordatario, comparato. Comprende articoli di sintesi, note e discussioni, studi particolari, commentari di morale e di diritto, recensioni e segnalazioni di opere, ed è affiancato da quaderni su particolari questioni; inoltre dà in appendice un corso di teologia morale, di commento e di propedeutica al CIC. La pubblicazione cessò nel 1940. Celestino Testore

RASSEGNA DI STORIA E BIBLIOGRAFIA SCOLOPICA. - Rivista edita a cura del p. Leodegario Picanyol, archivista generale dell'Ordine delle Scuole Pie. Esce due volte all'anno e contiene studi sulla storia e bibliografia dell'Ordine.

Sorta nel 1937, venne sospesa per cinque anni (1945-1949), durante i quali fu sostituita da *L'Eco dei nostri centenari*. Finora sono usciti 18 quaderni.

Affiancato alla *Rassegna* è l'*Archivum Scholarum Piarum*, con periodicità annuale, che comprende tre sezioni : *Acta Ordinis*, *Collectanea documentorum*, *Palaestra varia*. Nella prima rubrica vengono pubblicati gli atti dei singoli Capitoli generali. Dell'*Archivum* sono usciti finora 11 fasc. Lo stesso p. Picanyol cura l'edizione delle *Ephemerides Calasanctianae*, periodico bimensile che costituisce l'organo ufficiale della Curia generalizia delle Scuole Pie : sono state pubblicate fino al 1951 venti annate.

Leodegario Picanyol

RASSEGNA GREGORIANA. - Periodico mensile, istituito a Roma nel 1902 sotto la direzione di mons. C. Respighi, p. A. De Santi e del maestro R. Casimiri, in ossequio al breve di Leone XIII (17 maggio 1901) all'abate di Solesmes.

Lo scopo era di promuovere la conoscenza e lo studio serio e accurato delle melodie gregoriane e cooperare così al loro ritorno nelle funzioni sacre. Rassegna non di alta

erudizione, ma di divulgazione e utilità pratica, offrì studi sulle melodie, note liturgiche, una compiuta bibliografia delle pubblicazioni concernenti la liturgia, saggi di canto gregoriano e di musica di accompagnamento in chiesa, notizie del movimento di restaurazione della musica sacra. Sospese la pubblicazione con la fine del 1914.

Celestino Testore

RASSEGNA NAZIONALE. - Periodico di cultura, sorto a Firenze il 1° luglio 1879, con un preciso atteggiamento, come espressione dell'elemento conservatore, ritenuto più adatto a combattere l'empietà di parte della stampa e avviare le coscienze al serio giovamento della patria.

Mensile da principio, diventò presto bimestrale per tornare poi mensile negli ultimi anni. Organo importante della cultura italiana in tutti i campi: letteratura, filosofia e religione, si distinse per saggi e studi storici, artistici e critici; ma soprattutto nel voler promuovere e rinvigorire le tendenze e le forze cattoliche e nello stesso tempo liberali d'Italia. Ne dettò il programma Augusto Conti e vi collaborarono persone tra le più autorevoli, come E. Pistelli, F. Tocco, G. Lasinio, F. Scerbo, G. Mazzoni, F. Ramorino, F. Crispolti, S. Rumor, S. Giovannozzi, ecc. Nel campo politico si occupò specialmente nel sostenere la partecipazione dei cattolici alla vita politica della nazione e nel patrocinare la soluzione della Questione Romana (per vie non sempre esatte, come nel caso di mons. Bonomelli [v.]), e nel campo religioso volle promuovere un certo accordo tra la scienza e la fede, che però voleva un cattolicismo mobile e progressivo, come, p. es., quello espresso da A. Fogazzaro nei suoi romanzi.

Nel 1922 la *R.* si trasferì a Roma e prese a staccarsi gradualmente dal programma primitivo per abbracciare vie nuove, che a poco a poco la resero una pubblicazione assai diversa da quella di prima. Cessò di comparire con il 1944.

Celestino Testore

RASSLER, Christoph. - Gesuita moralista, n. a Costanza il 12 ag. 1654, m. a Roma il 16 luglio 1723.

Dopo lunghi anni d'insegnamento della filosofia, della dogmatica e soprattutto della morale, fu chiamato a Roma come revisore generale dei libri e prefetto degli studi al Collegio Germanico. Nella grande controversia sulla liceità dell'uso delle opinioni probabili sostenne e difese un probabilismo moderato nell'opera: *Controversia theologica tripartita de recto usu opinionum probabilium*, in confutazione dell'opera del generale Tirso González; ma i censori ne proibirono la stampa; né egli, per quanto insistesse, riuscì ad ottenere il permesso di pubblicarla; solo dopo la morte del generale (pare però che già se ne fosse cominciata la stampa a Dillingen nel 1693; ma fu interrotta e l'opera non uscì) poté svolgere le sue idee in un'altra opera: *Norma recti* (Ingolstadt 1713) che costituisce la sua opera principale. In questa pare incline all'equiprobabilismo; ma con ciò, contro l'asserzione dell'Astrain, seguito dal Pastor, non ne lo si può considerare come il fondatore.

(da R. Diehl, E. R ein Meisterdrucker des XV. u. XVI. Jahrhunderts, Vienna 1933, p. 17)

Ratdolt, Erhard - Silografia dell'edizione originale della *Chronica Hungarorum*, Augusta 1488.

Bibl.: Sommervogel, VI, 1641-44; J. von Döllinger-Fr. H. Reusch, *Gesch. der Moralstreitigkeiten*, I, Nördlingen 1889, p. 236 sgg.; II, ivi 1889, pp. 169 sgg., 190 sg.; A. Schmitt, *Probabilismus und supplierte Jurisdiktion*, in *Zeitschr. für kath. Theologie*, 39 (1915), pp. 48-64; A. Astrain, *Historia de la C. de J. en la asistencia de España*, VI, Madrid 1920, pp. 335-39; Pastor, XIV, II, p. 464; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutsch. Zunge*, III, Monaco-Ratisbona 1921, p. 11 sgg.

Celestino Testore

RASTRELLI, Bartolomeo Francesco. - Architetto, figlio del famoso scultore Carlo R., n. a Parigi ca. il 1700, m. a Pietroburgo (Leningrado) nel 1771.

Seguì il padre in Russia all'età di quindici anni, prendendo parte in molti lavori ed imprese paterne. Completò la propria educazione artistica in lunghi soggiorni in Francia ed in Italia. Durante i vent'anni del regno elisabettiano fu, si può dire, l'ideatore e coordinatore di tutte le costruzioni religiose e civili della Russia. Profondo conoscitore dello stile nazionale russo, seppe fonderlo con il barocco occidentale, creando un suo stile speciale che fu detto « barocco R. ».

(da E. Lo Gatto, L'opera del genio italiano all'estero. Gli artisti in Russia, II, Roma 1935, tav. 77)

Rastrelli, Bartolomeo Francesco - Il complesso degli edifici centrali del monastero Smòlnyj - Pietroburgo, oggi Leningrado.

Sono suoi capolavori : il Palazzo d'inverno, quello di Tzarskoe Selo, i Palazzi Razumovskij, Stroganov e Vorontzov, il convento Smolnij di Pietroburgo, la cattedrale di S. Andrea a Kiev. Nel Palazzo d'inverno si notano le tracce del soggiorno romano dell'artista nelle proporzioni grandiose e solenni dell'edificio, specialmente nelle due ali laterali, sporgenti. Moltissimi sono i palazzi privati costruiti dal R., famosi per le facciate adorne di ricchissime colonne e pilastri.

L'architettura religiosa russa subì anche l'influsso dell'arte rastrelliana, rinnovandosi nelle sue tendenze principali. R. seppe trarre ispirazione dalle chiese occidentali, pure conservando alle nuove cattedrali russe il loro carattere tradizionale e nazionale, le cinque cupole e le altre particolarità architettoniche e decorative. Suo capolavoro del genere fu il convento Smolnij, costruito a scopo di pio ritiro per gli esercizi spirituali. Importante è pure la citata cattedrale di S. Andrea a Kiev, costruita nel 1744 e consacrata nel 1767; sormontata da cupola a quattro lanternoni, lussuosamente decorata nell'interno, è un saggio del barocco trapiantato sul suolo russo.

R. fece epoca nello sviluppo artistico di tutta la Russia; alla sua scuola si formarono molti architetti russi, che seppero degnamente continuare la sua opera, diffondendo in Russia l'arte e la cultura occidentali.

Bibl.: A. Benois, *Tzarskoe Selo sotto Elisabetta* (in russo), Pietroburgo 1910; E. Lo Gatto, *Gli artisti ital. in Russia*, I, Roma 1934; M. Gibellino Krasceninnicowa, *Storia dell'arte russa*, II, ivi 1937. Maria Gibellino Krasceninnicowa

RATDOLT, Erhard. - Tipografo e libraio tedesco, n. ad Augsburg nel 1447, m. in patria nel 1527 o 1528.

Giovinetto, nel 1462 si recò a Venezia dove rimase sino al 1486, dapprima associato con Bernardo « Maler » (*Pictor*) e Pietro Löslein (1476-78), poi da solo (1480-86). Dal 1486, ritornato in patria su invito del vescovo Johann von Werdenberg, continuò a stampare fino al 1522.

Figura preminente fra i tipografi del sec. xv, usò caratteri eleganti e diede impulso al libro ornato di belle e ricche cornici e graziosi capilettera silografici, talvolta impressi a più colori. La sua produzione annovera libri di matematica, astronomia, storia, ma riguarda prevalentemente libri liturgici (breviari e messali) che forniva a numerose diocesi, sempre stampati con vero senso d'arte. Fra le sue stampe vanno ricordate : le edizioni, latina e italiana, del *Kalendarium* di G. Müller di Königsberg detto Regiomontano (Venezia 1476) ritenuto il primo libro con frontespizio; l'*Ars moriendi* del Capranica (Venezia 1478); l'*editio princeps* della *Geometria* di Euclide (ivi 1482), primo libro con figure geometriche; la *Chronica Hungarorum* di G. Thwrocz (Augusta 1488) con incisioni silografiche di ritratti e scene di battaglia.

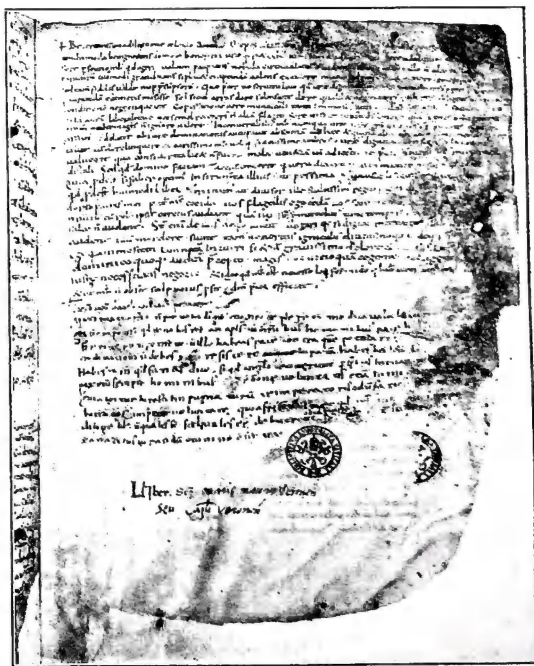
Bibl.: G. R. Redgrave, *E. R. and his work at Venice*, Londra 1899; O. Viola, *E. R. e i più antichi fregi tipograf. nelle stampe del sec. XV*, in *L'Arte della stampa*, 38 (1908), pp. 172-74; K. Schottenloher, *Die liturgisch. Druckwerke E. R. aus Augsburg 1485-1522*, Mainz 1922; R. Diehl, *E. R. Ein deutscher Meisterdrucker des XV. und XVI. Jahrh.*, in *Philobiblon*, 6 (1933), pp. 91-96, 123-128, 155-61; K. Ohly, *Eine gefälschte Ratdoltinkunabel*, in *Gutenberg Jahrb.*, 8 (1933), 53-61 ; C. D. McMurtrie, *E. R. the father of typograph. decoration*, Chicago 1936; R. Diehl, *E. R.*, in *Altmeister der Druckschrift*, 1940, pp. 41-50. Giannetto Avanzi

RATERIO di Verona. - Vescovo e teologo, n. presso Liegi nell'890 ca., m. a Namur il 25 apr. 974.

I. Vita. – Crebbe alla scuola di Ilduino, abate di Lobbes, con cui scese in Italia nel 926; nell'ag. del 932 fu eletto vescovo di Verona. Il governo di questa diocesi gli costò innumerevoli sacrifici e amarezze. Caduto in disgrazia di Ugo di Provenza, fu da lui imprigionato nella torre di Walberto a Pavia, dove stette fino all'ag. 937.

Uscito dal carcere, lasciò l'Italia e dopo molte peregrinazioni e vicende dolorose trovò rifugio, alla fine del 944 o sul principio del 945, presso i suoi monaci a Lobbes. Ben presto però, insofferente di quiete e più ancora desideroso di porre un freno ai mali che aveva notato nella sua diocesi, ritornò a Verona nel 946. Vi stette solo due anni, poiché, combattuto da nuovi violenti nemici, dovette andarsene nel 948. Dopo altre peregrinazioni, il 21 sett. 953 fu eletto vescovo di Liegi. Ma avendo anche qui preso a inveire « aequo mordacius », contro il malcostume, sul principio nel 955 fu espulso dalla sede. Allora fu eletto abate d'un monastero (forse quello di Alma), che dipendeva da Lobbes. Nel 961 fu ricondotto da Ottone a Verona, dove rimase fino al 968. Nel luglio o ag. di quell'anno, stretto da troppi nemici e ormai vecchio, rinunciò alla dignità e, ritiratosi a Namur, vi morì dopo pochi anni.

R. appartiene al numero dei grandi riformatori; ma il suo principale errore consistette forse nel pretendere l'immediata attuazione del suo programma di riforma : volle ottenere una radicale e totale trasformazione in un tempo troppo breve e cambiare quasi per incanto, e con modi forse troppo risoluti, uno stato di cose inveterato.

II. Opere. – I numerosi scritti di R., editi dai fratelli Ballerini (Verona 1775) e ristampati dal Migne (PL 136), sono lo specchio della sua anima e del suo tempo; si segnalano i principali : *Praeloquiorum libri sex* (PL 136, 145-344) : è l'opera maggiore, scritta durante la prigionia pavese (935-37), in cui R. passa in rassegna tutti gli stati della vita umana, mostrandone i difetti e indicando i rimedi offerti dal Vangelo : è notevole per la storia, la teologia morale e la dottrina dei rapporti tra Chiesa e Stato; *Excerptum ex dialogo confessionali* (*ibid.* 393-444) : esame di coscienza molto interessante per la storia della psicologia religiosa; *Exhortatio et preces* (*ibid.* 444-50) : belle preghiere in preparazione alla Messa; *Decreta de clericis a Milone ordinatis* (*ibid.* 477-78) : il 12 febbr. 965 R. dichiarò nulle le ordinazioni del vescovo intruso Milone, ma per il turbamento causato tra il clero revocò la dichiarazione; *Libellus cleri Veronensis nomine inscriptus ad Romanam Ecclesiam* (*ibid.* 479-82) : sottopone il caso precedente al Papa; *Itinerarium Ratherii Romam euntis* (*ibid.* 579-600) : programma di riforme fatto noto al clero veronese prima

(fot. Enc. Catt.)

Raterio di Verona - Manoscritto proveniente da Verona, contenente i Canoni del Concilio Costantinopolitano IV (a. 869), con postille autografe di R. e minute di sue lettere. Il foglio 1ᵃ contiene le epistole 17 e 18 - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 4965, f. 1ᵃ.

di recarsi al Concilio, che doveva essere adunato a Roma alla fine del 966: chiara affermazione del primato del Papa (*ibid.* 582); *Epistolae* (*ibid.* 643-88, altre in *Studi e documenti di storia e diritto*, 24 [1903], pp. 51-72; v. ora l'ed. di F. Weigle) importante per la storia; *Sermones* (PL 136, 689-758), di cui uno descrive la disciplina penitenziale del tempo (*ibid.* 714-19).

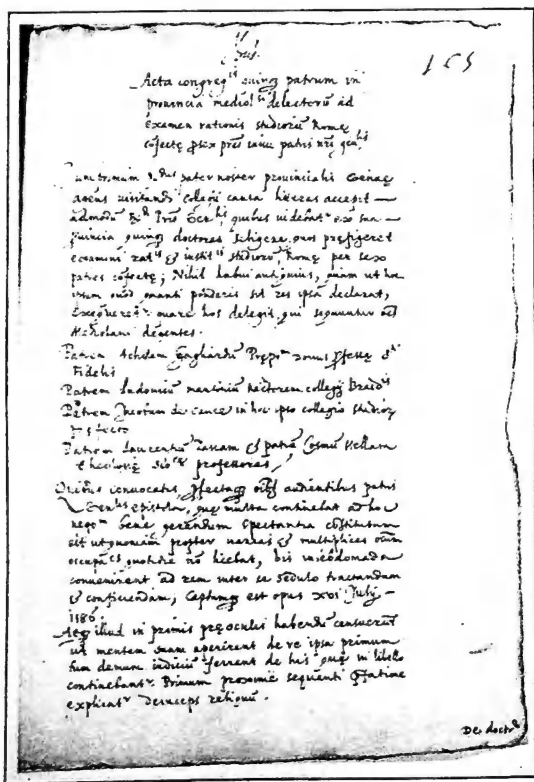
BIBL.: A. Vogel, *Ratherius von Verona und das zehnte Jahrh.*, 2 voll., Jena 1854; G. Pavani, *Un vescovo belga in Italia*, Torino 1920 (con bibl.); G. Monticelli, *R. vescovo di Verona*, Milano 1938; Manitius, II, pp. 34-52; E. Amann, s. v. in DThC, XIII, II, coll. 1679-88; F. Weigel, *Zur Gesch. des Bischofs Rather von V.*, in *Deutsches Archiv*, 1942, pp. 346-86; G. Tampieri, *I doveri morali di ciascun stato di vita secondo i « Praeloquia » di R. di V.*, Bagnacavallo 1943; F. Weigle, *Die Briefe des Bischofs Rather von V.*, in MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, I, *Die Briefe des Bischofs Rather v. Verona*, Weimar 1949; A. Viscardi, *Stor. della letter.: Le origini*. Milano 1950, p. 69. Giuseppe Pavani

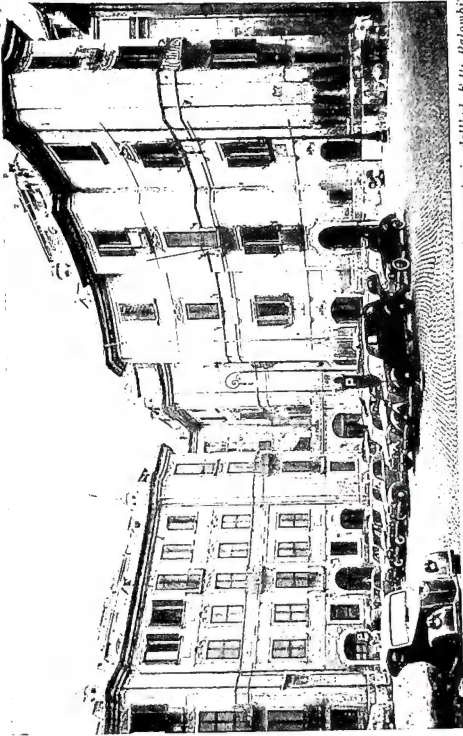
RATIO STUDIORUM. - È il codice scolastico e pedagogico della Compagnia di Gesù, composto nel sec. XVI e in parte ancora in vigore, per governare l'attività insegnante dell'Ordine dalle facoltà superiori di teologia e filosofia alle prime classi umanistiche.

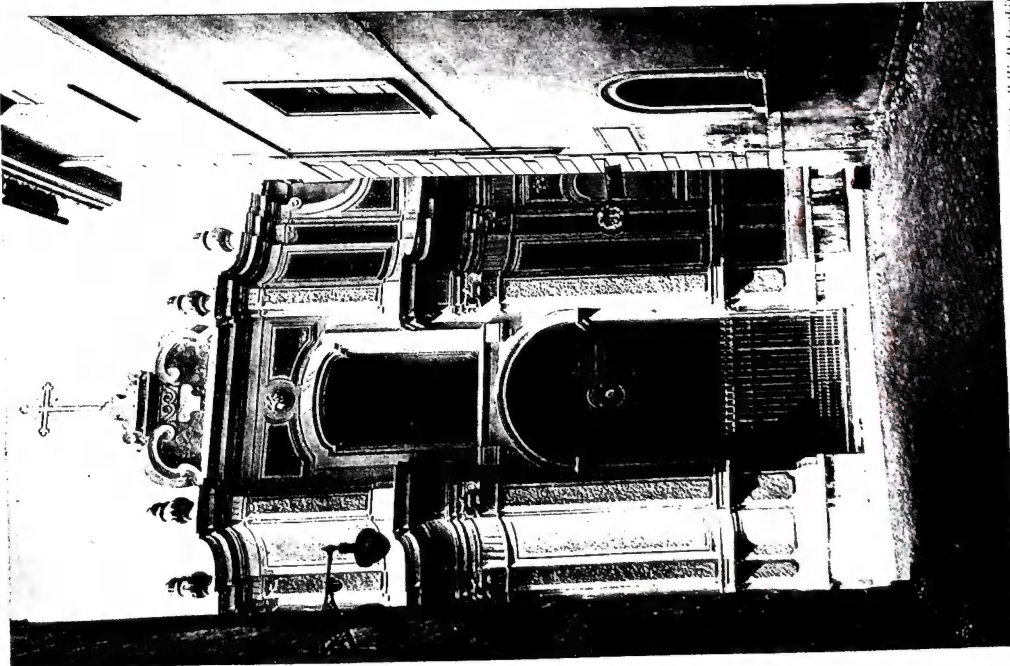
I. ORIGINE E STORIA. – S. Ignazio escluse dapprima l'insegnamento dall'attività dell'Ordine, volle però che i giovani candidati facessero precedere, agli studi ecclesiastici, studi letterari approfonditi di latino e greco. Fu regola per i collegi riservati agli studenti della Compagnia e dal 1546 (Gandia) e 1548 (Messina) e per i collegi aperti a tutti nelle città che li offrirono a gara. Ad essi s. Ignazio volle dare un'organizzazione e un prototipo. Questo si ebbe nel Collegio Romano (1551 per le lettere, 1553 per filosofia e teologia); quella, dopo un piano primitivo di organizzazione completa, di cui sono indizio le *Constitutiones collegiorum* del segretario G. A. de Polanco (*Mon. Hist. S. J. Mon. Paedagogica*, Madrid 1901) non potuto realizzare per mancanza di esperienza, ebbe i suoi principi direttivi raccolti nella parte 4ª delle Costituzioni (prima redazione 1550, definitiva 1555). Tali principi si possono ridurre metodologicamente all'adozione del metodo parigino (divisione di classi, programmi, esercitazioni, guida del maestro) e degli ideali umanistici secondo le esigenze dei tempi, per gli studi letterari, e del metodo scolastico con opportuni aggiornamenti per le scienze ecclesiastiche. Pedagogicamente volle raggiungere uno sviluppo armonico dell'educazione intellettuale e morale traendo risorsa dai mezzi umani e spirituali della religione; mentre nell'ordine ideale (progetti per una università) la teologia restò la regina delle scienze quale facoltà suprema a cui si dirigevano le inferiori o da cui ricevevano norma le collaterali. Se ne occuparono Gir. Nadal a Messina e in vari collegi d'Europa, Giac. Ledesma al Collegio Romano, con progetti vari, e delegati dei generali con ordinazioni particolari nelle province. Dopo alcune direttive del Borgia (1569), Claudio Acquaviva per incarico dei suoi elettori preparò dal 1581 un disegno per ordinare gli studi. Due commissioni prepararono per il 1586 la prima *R. s.* in due parti, una sulle norme da tenersi in teologia circa le questioni disputabili, la seconda di proposte concrete per l'ordinamento e i programmi delle classi. Inviata in esame alle province, sulla base delle osservazioni si compilò nel 1591 una seconda *R.* più ampia, più teorica e accompagnata anche da modelli di lezioni per le scuole umanistiche. Questa fu applicata per tre anni e i risultati e suggerimenti richiesti dall'esperienza trasmessi a Roma. Dopo nuovi esami si preparò un nuovo testo più breve sotto forma di regole; stampato nel 1599, venne promulgato con valore di legge per tutti i collegi dell'Ordine. Era il risultato di 50 anni di insegnamento in tutta Europa, collaborandovi gli uomini più insigni dell'Ordine, quali Bellarmino, Suárez, Azor, Benci, Tursellini, Tucci.

Rimase in vigore fino alla soppressione (1773) con qualche parziale adattamento, subendo l'attacco della filosofia illuminista e dei nuovi indirizzi scolastici nel sec. XVIII. Restaurato l'Ordine nel 1814 e ripresa l'attività insegnante, la *R.* venne modificata dal generale G. F. Roothaan che la promulgò nel 1832. Valse soprattutto per gli studi ecclesiastici, mentre per quelli letterari si dovettero adottare metodi e programmi imposti dai governi delle varie nazioni, mantenendo fede, al possibile, ai principi animatori antichi. Altre modifiche apportarono i generali successivi, mentre oggi è allo studio una nuova *R.* sulla base della cost. pontificia *Deus scientiarum Dominus*.

II. COMPOSIZIONE DELLA *R.* – La *R.* del 1599, non essendo trattato teorico, fu presentata sotto forma di regole per quanti dovevano occuparsi dell'insegnamento. Secondo il metodo centralizzato di governo l'insegnamento è sottoposto nelle singole province al Provinciale. Le sue regole riguardano il governo complessivo, la formazione dei professori, la vigilanza sulla dottrina; i metodi, i sussidi didattici, le vacanze ecc. Nei vari collegi il Rettore ha la responsabilità delle scuole (Regola del Rettore) ed è coadiuvato da un Prefetto degli studi (Regola del Prefetto negli studi) per l'andamento pratico delle scuole. Regole generali comuni a tutti i professori di facoltà superiori, e in particolare ai professori di S. Scrittura, di ebraico, di teologia scolastica, di casi di coscienza (teologia morale), di filosofia, di filosofia morale, di matematica. Gli studi letterari sono alle dipendenze di un proprio prefetto degli studi inferiori con norme speciali per gli esami scritti e i premi. I professori hanno regole comuni, e regole speciali sono date poi ai professori di retorica, umanità e delle tre classi di grammatica. Seguono regole per i bidelli, gli alunni esterni e per le varie accademie. Per ogni complesso di queste regole un paragrafo iniziale ne fissa gli scopi spirituali, pedagogici, didattici, e seguono prescrizioni particolari sui programmi, metodi, ecc.

III. PRINCIPI PEDAGOGICI. – Acquaviva non intese compiere opera teorica, né essere innovatore. Di fatto i Gesuiti ebbero principi teorici ed innovarono nel campo

(da A. P. Farrell, The Jesuit code of liberal education, Milwaukee 1938, tav. 6)

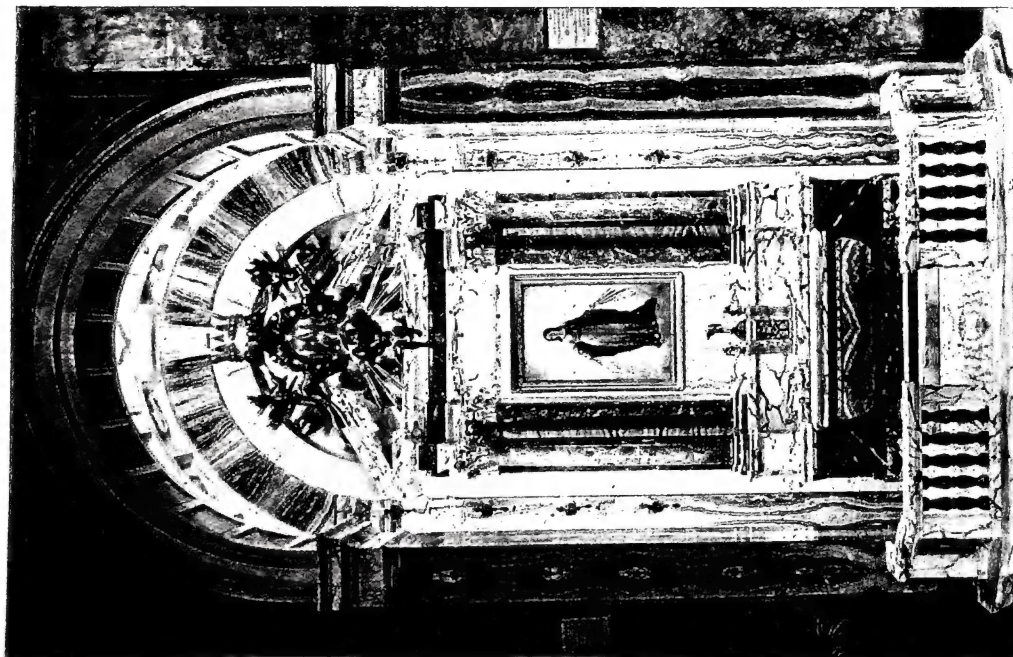
RATIO STUDIORUM - Verbale della commissione dei 5 Padri della Provincia di Milano, incaricati di esaminare la *R. S.*, proposta dalla Commissione romana (16 luglio 1586).

(per cortesia dell'ed. F.lli Palombi)

(per cortesia dell'ed. F.lli Palombi)

(per cortesia dell'ed. F.lli Palombi)

A sinistra: FACCIATA DELLA CAPPELLA DELL'OSPEDALE DI S. GALLICANO - Roma. *In alto a destra:* PALAZZETTI A PIAZZA S. IGNAZIO - Roma. *In basso a destra:* FACCIATA DELL'OSPEDALE DI S. GALLICANO - Roma.

(fot. F.lli D'Amico)

(fot. F.lli D'Amico)

A sinistra: CAPPELLA DELL'APPARIZIONE. Disegno di A. Biagini (1951) - Roma, chiesa di S. Andrea delle Fratte. *A destra:* LA VERGINE APPARE AD ALFONSO RATISBONNE il 20 genn. 1842 - Roma, chiesa di S. Andrea delle Fratte.

(*da Römische Quartalschrift*, 6 [1892], *tav.* 9)
RATISBONA, DIOCESI di - Iscrizione sepolcrale del sec. IV-V conservata nel Museum des historischen Vereins.

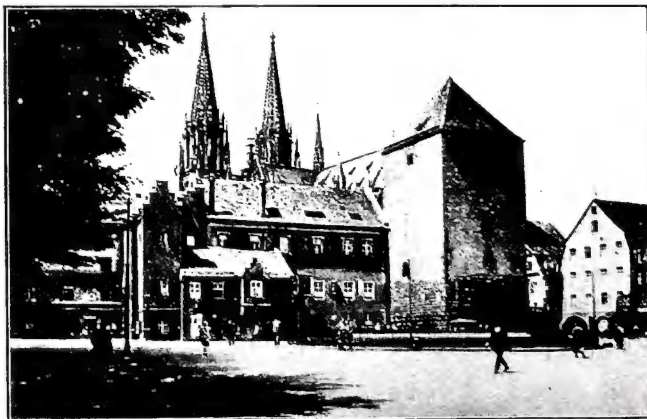
dell'insegnamento ed educazione. Fecero proprio, per la parte letteraria, l'ideale umanistico assumendo quanto di positivo i nuovi indirizzi avevano prodotto in Italia e all'estero. Si attennero al metodo parigino di classi con programmi fissi e mete stabilite da raggiungere, ma per l'umanità e la retorica lasciarono al professore iniziativa personale moderando gli eccessi del modo italiano. La *R.* volle organizzare l'insegnamento letterario dando tre anni alla grammatica, uno all'umanità, uno alla retorica; distribuendo la filosofia in tre anni con studi di matematica e fisica; la teologia in quattro e accompagnando la scolastica con la Bibbia, l'ebraico e i casi di coscienza. Volle dare un indirizzo unitario e subordinò al latino, il greco, la lingua vernacola, la storia e la geografia, come apporti alla migliore comprensione degli autori; volle far presa su tutte le facoltà dell'uomo giovandosi soprattutto per gli adolescenti del senso agonistico di emulazione, dei premi e sviluppò l'arte del dire con recitazioni pubbliche in prosa e versi e le rappresentazioni teatrali assurte ad importanza altissima; cercò di curare i migliori con le accademie e l'avvio ad uno studio e composizioni personali, mirò alla formazione dei caratteri e ad una convinta vita cristiana mediante le Congregazioni mariane, divenute presto l'anima dei collegi. Il professore, per lo più unico in ogni classe, divenne propulsore della vita intellettuale e morale. Con la prelezione tenuta in latino introduceva nella conoscenza della grammatica e poi degli autori, tra i quali primeggiò Cicerone, espressione compiuta dell'ideale oratorio; con le esercitazioni pratiche quotidiane e settimanali ne saggiava i progressi; con le composizioni spingeva al lavoro personale basato sul canone dell'imitazione dei classici, mentre saggi del profitto si avevano nelle pubbliche dispute, declamazioni e accademie. Risultati si videro nella richiesta continua di collegi e con la posizione preminente dei Gesuiti nell'insegnamento fino alla Rivoluzione francese. Accuse e battaglie furono mosse contro la ristrettezza degli insegnamenti a paragone dell'ampliamento degli studi e della cultura generale, e contro la pedagogia soprattutto per l'emulazione, i premi e le punizioni. Sta di fatto che la *R.*, limitata come ogni cosa umana, doveva adattarsi alle esigenze nuove non restando ferma sull'ideale cinquecentesco; essa non si basa esclusivamente su emulazione o interesse e fu molto mite nelle punizioni. Di fronte ad una scuola enciclopedica dà esempio di un sano approfondimento e di seria preparazione alla vita e si basa su una conoscenza dell'uomo che le fa promuovere un tipo umanistico sempre attuale.

BIBL.: edd.: *R. atque institutio s.*, Roma 1586, ivi 1591, Napoli 1599; G. M. Pachtler, *R. S. et Institut. scholast. per Germaniam olim vigentes*, 4 voll., Berlino 1887-94 (la migliore ed. con le tre *R.* e altri documenti); *Monum. Paedagogica S. J.*, Madrid 1901; M. Barbera, *La R. s. e la IV Parte delle Costituz. della C.d.G.*, Padova 1942. Opere: A. Schimberg, *L'éducation morale dans les Collèges de la C.d.J. en France sous l'Ancien Régime*, Parigi 1913; G. B. Herman, *La pédagogie des Jésuites au XVI^e siècle*, Lovanio 1914; E. Boeminghaus, *Geist der Gesellschaft Jesu und ihr pädagogisches Werk*, Feldkirch 1931; A. Farrell, *The Jesuit Code of liberal Education, Development and scope of the R. S.*, Milwaukee 1938; P. de Leturia, *De Constitutionibus Collegiorum S. J., J. A. de Polanco ac de earum influxu in Constit. S. J.*, in *Arch. Hist. S. J.*, 7 (1938), pp. 1-30; id., *Come la Compagnia di G. divenne Ordine insegnante*, in *Gregorianum*, 12 (1940), pp. 350-82; J. Schröteler, *Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrh.*, Friburgo in Br. 1940; A. Ferrua, *Gli studi del latino e la Compagnia di Gesù*, in *Il 4° centen. della costituzione della C. di Gesù*, Milano 1941, pp. 47-63; P. Bailly, *Collèges*, in Delattres, *Les établissements des Jésuites en France*, I, Bruges 1949, coll. 1394-1503.

Angelo Martini

RATISBONA (REGENSBURG), DIOCESI di. - Città e diocesi della Germania, suffraganea di Monaco e Frisinga.

Ha una superficie di 12.193 kmq. con una popolazione di 1.471.938 ab. dei quali 1.224.190 cattolici; conta 541 parrocchie servite da 1304 sacerdoti diocesani e 263 regolari; ha un seminario, 42 comunità religiose maschili e 402 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 335).

Fu eretta già nel sec. VIII alle dipendenze della metropoli di Aquileia. I primi vescovi sono Emmerano, Ruperto, Lupo, Rotario, Erardo, tutti giunti da fuori. S. Bonifacio organizzò la diocesi erigendone la sede presso la chiesa principale della città, S. Pietro; i vescovi furono scelti a turno tra clero e monaci del monastero di S. Emmerano. S. Wolfgang cambiò l'ordine elettorale nel 975, separando nettamente la dignità dell'abate di S. Emmerano dalla dignità di vescovo. Nel 790 R. divenne suffraganea di Salisburgo. Il territorio della diocesi, almeno per la parte bavarese, è fondato, probabilmente, sulla divisione fatta dal duca Teodoro e mai cambiata all'infuori dell'allargamento verso nord e nord-est, dovuto alla colonizzazione e alla cristianizzazione del Nordgau, dell'Egerland e della Boemia. A questi territori vennero aggiunti, ai tempi dei Carolingi, i monasteri di Chammünster, Pfaffmünster, Wörth, Metten, Münster, Münchmünster, Engelbrechtsmünster, Berg nel Donaugau. Nei secc. VIII e IX ebbero luogo le prime erezioni di parrocchie. Nella prima metà del sec. XII furono uniti alla diocesi anche i monasteri di Prüfening, Endorf, Reichenbach, Mallersdorf, Biburg, Waldsassen, Walderbach, Windberg e Speinshart. Il più antico registro diocesano (1438) contiene 444 parrocchie. I quattro arcipresbiterati di Regensburg, Wörth, Pondorf e Chammünster furono tenuti sempre da canonici. La diocesi ottenne nel 1309 il suo primo vicario generale e nel 1314 il primo vescovo ausiliare. Dei 35

(*da Enc. Ital.*, XXVIII, *tav.* 167 *in basso*)
RATISBONA, DIOCESI di - Veduta di S. Ulrico (1230), oggi Museo, con il Duomo.

canonici (1503) due terzi dovettero appartenere a famiglie nobili: i rimanenti furono scelti tra letterati. I primi statuti sinodali sono del 1330 e del 1377, i primi stampati del 1512. Dopo il 1583 i sinodi non ebbero più luogo. Essi sono sostituiti dalle cosiddette Costituzioni diocesane, la prima volta nel 1588. Il più antico messale di R. è del 1485. Nel 1611 Wolfgang v. Hausen sostituisce quello di R. con il « Missale Romanum », aggiungendo un « Proprium » diocesano. Nel 1480 viene stampato a R. il primo Breviario. L'educazione del clero, nel tardo medioevo, non segue indirizzi sempre costanti e unitari; nel '500 essa venne affidata ai Gesuiti. Il seminario fu eretto solo da Anton Ignaz v. Fugger e Max von Torring (1789). Nella riforma luterana la parte di Ansbach passò nel 1529 al protestantesimo, R. stessa divenne protestante nel 1542 e la parte della Oberpfalz e Waldsassen nel 1556, ma tornarono al cattolicesimo nel 1624.

Dei 67 vescovi meritano essere menzionati in particolare Gaubaldo (739-61), sotto il quale s. Emmerano fu canonizzato, Sinberto (768-91), amico di Carlomagno, morì nella campagna contro gli Avari. Sotto Baturich (817-47) 15 prìncipi boemi ricevettero il Battesimo. Durante la lotta per le investiture, Ottone v. Riedenburg (1061-89) fu amico di Enrico IV. S. Alberto Magno (1260-62) rinunciò dopo due anni di governo. Leone di Tundorf (1262-77) iniziò la costruzione della Cattedrale. Il valido lavoro di riforma contro il luteranesimo fu compiuto da Filippo di Baviera (1579-98), creato cardinale nel 1597, e dal vescovo ausiliare Jakob Miller. Albert v. Torring (1613-49) vide tornare il cattolicesimo in tutto il territorio della Oberpfalz e Pfalz-Neuburg. Un tipico principe vescovo dell'epoca è K. Th. von Dahlberg (1803-17). L'8 sett. 1821 fu eretto, in base al Concordato bavarese del 1817 e alla Bolla di Circoscrizione del 1818, il Landesbistum con la Metropoli di Monaco. Tra i vescovi recenti sono noti principalmente Michael v. Sailer (1829-32), autore di notevoli scritti ascetici, Anton Henle (1906-17) e dal 1917 Michael Buchberger.

BIBL.: L. Hochwarth, *Catal. Episc. Rat.* fino al 1539 in A. F. Oefele, *Scriptores rerum Boicarum*, I, Augusta 1763; J. Lipf, *Gesch. der Bisch. v. R.* (fino al 1684), Ratisbona 1852; id., *Oberhirtl. Verordnungen für d. B.Reg.*, ivi 1853; Cottineau, II, 2406-2409; Eubel, I, 413-14; II, 220-21; III, 282; IV, 291; V, 327-328.

Bruno Wuestenberg

(*per cortesia della dott.sa L. von Wilckens*)

RATISBONA, DIOCESI di - Profeti e martiri. Affreschi nel coro della chiesa del monastero di S. Georg (ca. 1170) - Prüfening presso R.

ARCHEOLOGIA. – Nel 1839 fu trovata in R. l'iscrizione sepolcrale cristiana di una « Sarmanna quiescenti in pace martyribus sociata » (CIL, III, 5972; A. Ebner, *Die ältesten Denkmale des Christentums in Regensburg*, in *Römische Quartalschrift*, 6 [1892], pp. 154-79, e tav. 9); essa si conserva nel « Museum des historischen Vereins » di R. La bella espressione si ricollega con quelle che si leggono in due iscrizioni cristiane di Treviri: « qui meruit Sanctorum sociari sepulcris » e « meruit Sanctorum esse consortem » (F. X. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, I, Friburgo in Br. 1892, pp. 89 e 135). Enrico Josi

(*da Le R. P. Marie-Théodore R.*, I, *Parigi 1903*)

RATISBONNE (FRATELLI) - Ritratto di Théodore R.

RATISBONNE (FRATELLI). - I. – THÉODORE-MARIE, n. a Strasburgo il 28 genn. 1802, m. a Parigi il 10 genn. 1884.

Figlio di un banchiere ebreo, giurista, battezzato nel 1827, sacerdote nel 1831, passò parecchi anni nel Seminario di Strasburgo e dal 1840 visse a Parigi. Quivi fondò nel 1843 con suo fratello Alfonso la Congregazione delle Figlie e dei Missionari di Nostra Signora di Sion.

Tra le sue molte opere, le migliori sono: *Histoire de st Bernard et de son siècle* (2 voll., Parigi 1840; 11ª ed. ivi 1903); *Manuel de la mère chrétienne* (ivi 1859; 11ª ed. ivi 1864); *Nouveau manuel des mères chrétiennes* (ivi 1870; 22ª ed. ivi 1926); *Méditations de st Bernard sur la vie présente et future* (ivi 1864); *Le Pape* (ivi 1870); *La question juive* (ivi 1868).

II. – ALPHONSE-MARIE, fratello del precedente, n. a Strasburgo il 1° maggio 1812, m. ad Ain Karim (presso Gerusalemme) il 6 maggio 1884.

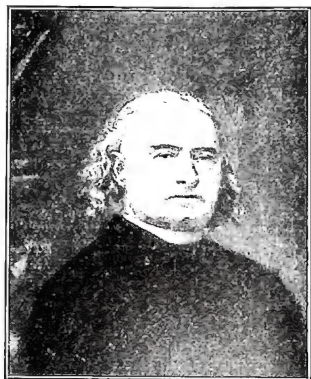
Avvocato, banchiere, libero pensatore, accrebbe la sua ostilità al cattolicesimo in seguito alla conversione del fratello. Ma il 20 genn. 1842, a Roma, nella chiesa di S. Andrea delle Fratte, ebbe la celebre visione di Maria S.ma del Miracolo, cui seguì la sua conversione. Sacerdote nel 1847, appartenne qualche tempo alla Compagnia di Gesù, che lasciò con il permesso di Pio IX per passare alla Congregazione fondata dal fratello. Nel 1855 partì per Gerusalemme, dove nel 1856 fondò per le figlie di Nostra Signora di Sion il convento del Litostratos o dell'« Ecce homo ». A Gerusalemme rimase fino al termine della vita, tranne una breve parentesi a Roma, per devozione alla Madonna del Miracolo, a cui doveva la conversione.

Opere principali: *Conversion de M. M.-A. R., racontée par lui-même* (Le Mans 1842); *Lettre de M. M.-A. R. sur sa conversion* (Lione 1842); *Inauguration du sanctuaire de l'« Ecce Homo » à Jérusalem* (Parigi 1842). - Vedi tav. XXII.

BIBL.: Ch. Barbier, *Les deux fondateurs de l'Archiconf. des mères chrétiennes*, Meaux 1884; anon., *Le p. M.-Th. R.*, 2 voll., Parigi 1903; anon., *La conversione miracolosa alla fede cattolica di A.M.R., tratta dai processi autentici formati a Roma nel 1842*, Roma 1892. Gennaro Moretti

RATPERTO di SAN GALLO. - Scrittore tedesco, nativo di Zurigo, vissuto nella seconda metà del sec. IX, m. verso l'895.

Compose in latino la cronaca del suo monastero dalle origini all'883, diffondendosi specialmente sulle lotte sostenute fino all'817 per la libera elezione dell'abate e la subordinazione al re, contro i diritti dei vescovi di Co-

stanza. Scrisse anche rime metriche e ritmiche in volgare, una delle quali, in onore di s. Gallo, ci pervenne soltanto in una traduzione latina eseguita al principio del sec. XI « allo scopo di non lasciarla cadere in dimenticanza ». La cronaca di R. fu continuata da Eccheardo IV fino al 971 nei suoi *Casus S. Galli.*

BIBL.: Manitius, I, pp. 606-607; J. M. Clark, *The Abbey of St. Gall*, Cambridge 1926, pp. 173 sgg., 240 sgg.

Bruno Vignola

(*da Le R. P. Marie-Théodore R., II, Parigi 1903*)
RATISBONNE (FRATELLI) - Ritratto di Alphonse R.

RATRAMNO di CORBIE. - Teologo benedettino, n. all'inizio del sec. IX, m. ca. l'875. Monaco a Corbie verso l'825, fu discepolo di Pascasio Radberto (v.), di Gottescalco di Orbais e amico di Lupo Servato di Ferrières (v.). Partecipò attivamente alle controversie religiose del suo tempo, acquistandosi buona fama di teologo (PL 121, 9-346).

Il *De Praedestinatione Dei libri duo* (850) è un attacco caustico, in occasione di una consulta di Carlo il Calvo, contro la dottrina di Incmaro di Reims (v.) a favore del predestinazionismo di Gottescalco di Orbais. Il *De nativitate Christi*, pur affermando il dogma della verginità perpetua di Maria, ne presenta una spiegazione (*per uteri ianuam*) respinta da P. Radberto e contraria alla tradizione cattolica. Di maggior valore è il *Contra Graecorum opposita libri quattuor*, a proposito della consultazione fatta da papa Niccolò I ai vescovi sui nuovi atteggiamenti dell'Oriente dopo la rivolta di Fozio (867). R. difende con erudizione e acutezza il *Filioque*, il celibato ecclesiastico e il primato del papa. L'*Epistola de cynocephalis* (cf. anche MGH, *Epistolae*, VI, pp. 149-61 : con altre lettere) è una originale risposta a Rimberto, futuro arcivescovo di Brema, sui mostri di cui parla s. Agostino nel *De Civitate Dei* (16, 8). Nel *De Anima* (ed. A. Wilmart, in *Rev. bénéd.*, 24 [1931], pp. 207-33), diretto a Carlo il Calvo, dimostra la spiritualità dell'anima con argomenti personali, che ne compromettono l'unione sostanziale con il corpo; l'opera fu attaccata nell'ambiente teologico di Incmaro di Reims. Perduto è il libro sulla legittimità dell'espressione liturgica *Te trina deitas unaque poscimus* (cf. Incmaro di Reims, *De una et trina deitate* : PL 125, 475, combatte la giustificazione pubblicata da R.). R. è soprattutto celebre per il trattato *De Corpore et Sanguine Domini*, scritto (dopo l'856) dietro domanda di Carlo il Calvo e a lui dedicato, forse come contropartita all'opera omonima di P. Radberto, o, più probabilmente, come personale soluzione al problema eucaristico emergente da due contrastanti correnti teologiche idealmente ricostruite : gli uni affermavano che nell'Eucaristia tutto avviene manifestamente, senza figura o velo esterno, onde il Corpo di Cristo è palpabile, soggetto alla corruzione (concezione materialistica, che preludeva allo stercoranismo) altri invece ritenevano che queste realtà sono contenute sotto il velo del mistero per cui una cosa appare ai sensi e un'altra è creduta dalla fede (concezione spiritualistica). R., più che P. Radberto (v.), sembra attaccare una teoria grossolana, diffusa forse tra i fedeli, e pertanto egli inclina verso la concezione spiritualistica, lasciandosi talora sfuggire affermazioni che sembrano compromettere la reale presenza. Però un esame circostanziato permette di asserire che R. è rimasto nella linea dell'ortodossia, poiché ammette una vera e invisibile mutazione degli elementi eucaristici, per cui divengono, dopo la Consacrazione, una realtà totalmente diversa, ossia il Corpo e il Sangue di Cristo, anzi talora dice espressamente che la sostanza del pane e quella del vino divengono *substantia* del Corpo e del Sangue del Signore (PL 121, 140); afferma inoltre, con particolare insistenza, la realtà oggettiva delle specie esterne e, sotto questo punto di vista, la sua dottrina è superiore a quella di P. Radberto, sebbene rimanga inferiore nello stabilire l'identità sostanziale del Corpo eucaristico di Cristo con quello storico; infatti, pur incidentalmente affermandola, è costantemente preoccupato di dimostrarne la diversità accidentale (nel senso della futura questione scolastica del *modus praesentiae*).

Quest'oscurità di linguaggio fu l'occasione dell'oscillante giudizio che i posteri diedero del suo insegnamento eucaristico. Già al sec. X Erigero di Lobbes (v.) vide in R. un avversario di Pascasio e nel sec. XI la sua opera, sotto il nome di Scoto Eriugena, fu accolta da Berengario di Tours (v.) e respinta come eretica dagli scrittori antiberengariani. Nel secolo seguente Sigeberto di Gembloux ritenne R. difensore della fede eucaristica, e come tale fu lodato dal Tritemio (sec. XV) e da s. G. Fischer (sec. XVI). Con l'edizione di Ecolampadio (Basilea 1532) cominciò l'accaparramento protestante, che provocò l'inserzione dell'opera nell'Indice del Concilio di Trento (1559); reagirono nel 1571 i teologi di Lovanio (detti *duacenses*) e soprattutto il Boileau, che ne difese con erudizione e acume l'ortodossia (1712). La teologia odierna è stata sfavorevole a R. soprattutto dopo il Geiselmann, seguito dal Guadel, Amann e Peltier (v. bibl.). Una convincente riabilitazione è stata fatta dal p. Gliozzo (v. bibl.).

BIBL.: A. Nägle, *Ratramnus und die hl. Eucharistie*, Vienna 1902; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, pp. 147-50 e passim; A. Gaudel, *La Messe dans l'Egl. lat.*, in DThC, X, col. 964 sgg.; H. Peltier, *Ratramne*, *ibid.*, XIII, coll. 1780-87; Fliche-Martin-Frutaz, VI, p. 328 sgg.; C. Gliozzo, *La dottr. della convers. eucarist. in P. Radberto e R. monaci di Corbia*, Palermo 1945, pp. 81-189, con bibl.; I. De Ghellinck, *Le mouvement théol. au XII*[e] *siéc.*, 2[a] ed., Bruges, Parigi 1948, p. 27 e passim.

Antonio Piolanti

RATTAZZI, URBANO. - Statista piemontese, n. in Alessandria il 20 giugno 1808, m. il 5 giugno 1873 a Frosinone. Esercitò dapprima con successo l'avvocatura; eletto deputato il 17 apr. 1848, sedette a sinistra nella Camera subalpina.

Fu relatore delle leggi per l'unione della Lombardia al Piemonte e sostenne allora l'idea della convocazione di un'assemblea costituente gradita ai lombardi, non al Cavour e ad altri piemontesi. Ministro nel gabinetto Casati (27 luglio-8 ag. 1848) passò quindi alla opposizione : tornò al governo con il ministero Gioberti (16 dic. 1848) ed ebbe gli Interni con il gabinetto Chiodo (febbr. 1852). Dopo l'abdicazione di Carlo Alberto si adoperò a formare un gruppo di centro-sinistra nella Camera : fin da allora il R., fedelissimo alla dinastia, assumeva il difficile compito di conciliare il principio monarchico con la democrazia parlamentare. Sostenne il ministero d'Azeglio dopo il proclama di Moncalieri, quando le leggi Siccardi nel 1850, con l'abrogazione del foro ecclesiastico e il divieto di nuovi acquisti di beni per gli enti morali senza il consenso dell'autorità civile, favorivano, a tutto danno per la Chiesa, una coalizione di forze e di interessi liberali-laicisti. Si giunse in tal modo alla fusione del centro sinistro della Camera con il centro destro che si raccoglieva attorno al Cavour : fu il « connubio ». Il R. salì alla vicepresidenza, poi alla presidenza della Camera; fu ministro di Grazia e giustizia nel 1853 e dell'Interno nel 1855. Il 28 nov. 1854 aveva presentato alla Camera un disegno di legge per l'abolizione delle corporazioni religiose, eccettuate quelle che avevano compiti educativi e di assistenza. Respinta la proposta del senatore vescovo Nazari di Calabiana, che offriva in nome del clero una somma per coprire le spese del culto, liberandone lo Stato; vinta la resistenza dell'opinione cattolica e del Re stesso dal prevalente indirizzo, la legge passò alla Camera ed al Senato e si ebbe un nuovo ministero di Cavour e R. : la « legge dei frati » fu l'occasione per una non certo fruttuosa affermazione di principio, nella quale lo Stato traeva, contro le intime convinzioni della gran massa del popolo credente e catto-

lico, e quindi in senso intrinsecamente antiliberale, tutte le conseguenze della dottrina della sopraffazione del potere civile su quello ecclesiastico, e riprendeva la tradizione del giurisdizionalismo più rigido, ispirandosi ai modelli dell'assolutismo giuseppinista. Venuto in urto con il Cavour, R. ritornò sulla scena politica con il ministero La Marmora nel luglio 1859 e incarnò un indirizzo amministrativo accentratore, nella legge comunale e provinciale, che passò con il suo nome e si estese via via con le annessioni alle nuove province del Regno d'Italia. Lasciato il potere al Cavour nel 1860, fu ancora presidente della Camera. Caduto il ministero Ricasoli nel marzo 1862, il R. si trovò al governo fra le impazienze del Partito d'azione e le angustie create dalla situazione economica e politica del nuovo Stato. Dopo un primo incidente con i garibaldini a Sarnico, il R. tentò di arrestare Garibaldi in Sicilia, ma i suoi ordini non furono eseguiti e si ebbe Aspromonte. Fallita una iniziativa diplomatica presso il governo francese per risolvere la Questione di Roma, il R. si dimise il 1° dic. 1862. Nell'apr. 1867 toccò di nuovo al R. il difficile compito di affrontare Garibaldi: anche questa volta l'iniziativa garibaldina, da lui stesso copertamente provocata e favorita all'inizio, e poi invano raffrenata, finì per travolgerlo, concludendosi nella catastrofe di Mentana (v.). Notevole la discussione che si era avuta in Parlamento per la liquidazione dell'asse ecclesiastico, mentre il R. era al governo: il R. si rivelò buon tattico, ma privo di scrupoli, liberandosi da un prezioso collaboratore, F. Ferrara. Negli ultimi anni della sua vita il R. si evolve ancora dal piemontesismo verso un atteggiamento più apertamente « italiano » tanto da attirare le simpatie dei meridionali e siciliani verso la Sinistra giovine (De Sanctis lo definì « il più italiano dei piemontesi »).

Al R. già il Cavour rimproverava una certa debolezza di carattere e mancanza di iniziativa; e di questa debolezza gli fanno carico gli storici più autorevoli, riconoscendo però che a lui si deve l'instaurazione del regime parlamentare in Piemonte e la creazione di quel centro sinistro che rese possibile, attraverso il « connubio », la fortuna politica del Cavour stesso

BIBL.: cf. i discorsi del R., raccolti dallo Scovazzi a cura della Camera dei deputati (8 voll., Roma 1876-80); lettere sue nei carteggi di Cavour, di M. Castelli, di B. Ricasoli, di A. La Marmora, ecc. Quelle pubblicate dalla moglie (M. S. Wyse Bonaparte) in *R. et son temps. Documents inédits. Corréspondence. Souvenirs intimes* (2 voll., Parigi 1881), non dànno affidamento, essendo mutilate e svisate. Manca una seria biografia, utili tuttavia: A. Morelli, *R., saggio politico*, Padova 1874; A. Corbelli, *A. La Marmora e U. R.*, in *Carteggi di A. La Marmora*, Torino 1929; A. Luzio, *Aspromonte e Mentana*, Firenze 1935; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938. Notevoli i giudizi del De Sanctis, in *Opere*, a cura di N. Cortese, 2 voll., Napoli 1930-32; di L. Torre, in *Mem. biogr. su U. R.*, Casale 1887. Più recente S. Jacini, in *La politica eccles. ital. da Villafranca a Porta Pia* (Bari 1938), studia le « politica eversiva » cui contribuì il R., e ne definisce le tendenze anticlericali. Al riguardo anche I. M. Larocca, *Il patrimonio degli Ordini relig. in Italia. Soppress. e incameramento (1848-73)*, Roma 1939; D. Masse, *Il caso di coscienza del Risorgim. ital.*, Alba 1946, e particolarmente i carteggi pubbl. da P. Pirri, *Pio IX e V. Emanuele II*, ecc. I, *La laicizzazione dello Stato sardo (1848-56)*, Roma 1944; II, *La Questione Romana (1856-64)*, 2 voll., Roma 1951, per gli indiretti accenni alla politica del R.

Ettore Passerin

RATTO (Impedimento matrimoniale e delitto di). - I. NOZIONE. – Nel suo significato proprio etimologico il termine r. (dal latino *rapere*) implica il concetto di un'abduzione o trasferimento di una persona da un luogo a un altro, effettuato con la violenza, ed abbraccia il rapimento sia dell'uomo che della donna. Nel linguaggio teologico e giuridico-canonico, invece, esso ha una portata più ristretta e (salva l'eccezione del can. 2354 § 1 CIC) designa esclusivamente il r. di donna.

Il diritto canonico attuale prende in considerazione il r. sia quale delitto (can. 2353), sia quale impedimento dirimente del matrimonio (can. 1074).

Quale delitto, il r. consiste nell'abduzione d'una donna, al fine così di sposarla, come di soddisfare su di lei soltanto una passione carnale, e può essere indifferentemente tanto un r. di violenza, cioè effettuato nonostante il rifiuto e contro la volontà della rapita, quanto un r. di seduzione e un r. consensuale, cioè compiuto estorcendo con dolo (inganni, frodi e lusinghe) il consenso della rapita, o effettuandolo su di una donna minore personalmente consenziente, ma contro la volontà o all'insaputa dei suoi genitori o tutori.

Considerato viceversa quale impedimento matrimoniale, il r. consiste nell'abduzione o detenzione violenta d'una donna al fine preciso di sposarla. La sua nozione, pertanto, non coincide con quella del r. come delitto, in quanto non abbraccia né il r. di violenza a mero scopo di libidine, né il r. consensuale o quello di seduzione; mentre viceversa si estende, oltre all'abduzione, anche alla detenzione o sequestro violento della donna, purché sempre a scopo di matrimonio.

II. L'IMPEDIMENTUM RAPTUS. – Confuso fino al Concilio di Trento con l'*impedimentum vis et metus*, il r. fu istituito come impedimento dirimente distinto e autonomo da tale Concilio (sess. XIV, *de reform. matrim.*, can. 6) su richieste e pressioni delle autorità civili, e come tale si è conservato con alcune varianti anche nel CIC. Esso è attualmente disciplinato nel can. 1074, che dispone: § 1 « Non può aversi matrimonio tra il rapitore e la donna, rapita a scopo di matrimonio, fino a che la donna si trovi in potere del rapitore »; § 2 « L'impedimento cessa, se la rapita, separata dal rapitore e venuta in luogo sicuro e libero, acconsente a prendere il rapitore quale marito »; § 3 « Ai fini della nullità del matrimonio è equiparata al r. la violenta ritenzione della donna, che si ha quando l'uomo tiene con violenza a fine di matrimonio la donna nel luogo dove essa si trova o nel quale si è liberamente recata ».

La *ratio* di tale impedimento è collocata dai canonisti *tum ex praesumptione non consensus, tum in odium tanti facinoris*. In realtà, però, può ritenersi che la sua creazione sia stata dovuta all'intento di soddisfare, sia pure soltanto indirettamente e per i casi più gravi, l'esigenza, tanto propugnata dagli Stati durante il Concilio di Trento, di ottenere che la Chiesa invalidasse i matrimoni contratti dai minori senza l'*assensus parentum*; matrimoni ai quali si arrivava spesso appunto mediante r. della fanciulla minorenne dalla casa paterna.

La natura dell'impedimento è di mero diritto ecclesiastico e non di diritto naturale (difetto di consenso della rapita), come dimostra il fatto che il r. sussiste finché la rapita sia in potere del rapitore anche nonostante il suo libero consenso al matrimonio. Come tale, esso non si estende agli infedeli, salvo che la loro legge civile o i loro usi non lo considerino anche essi quale impedimento dirimente.

Perché l'impedimento si verifichi occorre concorrano quattro condizioni: *a*) *abdutio seu retentio*. Si richiede cioè anzitutto che la rapita o sia tradotta da un luogo a un altro, o che sia detenuta o sequestrata nel luogo stesso in cui si trovava, ma sempre contro la sua volontà. L'aver equiparato all'*abdutio* anche la *retentio mulieris* e l'aver estesa a quest'ultima la *vis irritans impedimenti* è un'innovazione del CIC rispetto al diritto tridentino ed è valsa a superare tutta la passata casistica circa la diversità, distanza, ecc. del luogo in cui la rapita doveva essere trasportata perché ricorresse l'estremo dell'impedimento. *b*) *Abdutio seu retentio violenta*. Il r., sia nella forma della vera abduzione, sia in quella della semplice detenzione della donna, deve essere violento, vale a dire effettuato nonostante il rifiuto e la volontà contraria della rapita, facendo ricorso o alla forza fisica o a una coazione morale di natura tale da ingenerare in lei un timore grave. Perché il r. si consideri violento basta però che la donna o si opponga all'abduzione o detenzione, pur consentendo al matrimonio, o rifiuti viceversa il matrimonio, pur consentendo al rapimento. Nessuna rilevanza, viceversa, almeno in materia matrimoniale, hanno sia il cosiddetto *r. consensuale*, cioè il rapimento di una donna minore consenziente all'insaputa o con il dissenso dei genitori, esercitando violenza fisica e morale su di loro (*raptus in parentes*); sia il cosiddetto *raptus sedutionis*, cioè il rapimento di donna, il cui consenso all'abduzione o alle

nozze sia stato estorto con dolo attraverso un'opera fraudolenta di seduzione. *c*) *Abdutio seu retentio mulieris a viro facta*. Poiché, a termini del disposto legislativo, l'impedimento si costituisce specificamente *inter virum raptorem et mulierem raptam*, è necessario che il rapitore sia di sesso maschile e la rapita di sesso femminile: onde non si avrà impedimento (ed è difficile offrirne la spiegazione logica) se un giovane anche minore di età e pusillanime sia rapito con la violenza da una donna autoritaria. Per quanto riguarda poi la persona del rapitore, non occorre che egli compia il r. personalmente; e, qualora egli si avvalga dell'opera di esecutori o esecutrici materiali, l'impedimento si costituisce ugualmente nei suoi confronti, mentre non sussiste nei riflessi dei suoi mandatari. Per quanto riguarda infine la persona della rapita, l'impedimento sorge ugualmente quale che sia la sua figura morale e la sua posizione sociale (*virgo, corrupta, honesta, inhonesta, meretrix*) e anche nonostante che essa sia già fidanzata con il rapitore stesso, onde oggi deve considerarsi abrogata la classica regola antica *non fit raptus propriae sponsae*. *d*) *Abdutio seu retentio intuitu matrimonii*. Il r., infine, deve essere compiuto allo scopo preciso di sposare la rapita e non per un qualunque altro fine lecito o illecito. In caso, però, di dubbio circa le intenzioni effettive del rapitore, la dottrina è concorde che il r. si presuma sempre (naturalmente per *praesumptio iuris tantum*) *intuitu matrimonii*, dovendo in tale ipotesi prevalere la *libertas matrimonii*, e pertanto, prima di consentire la celebrazione di un matrimonio in caso di *raptus dubius*, il parroco deve attenersi al prescritto del can. 1031 § 1.

A termini del can. 1074 §§ 1-2, l'impedimento matrimoniale continua a sussistere finché la donna non sia *a raptore separata et in loco tuto ac libero constituta*. Nessuna rilevanza, pertanto, ha il fatto che la donna, trasportata o sequestrata in un determinato luogo contro la sua volontà, abbia successivamente la piena possibilità di fuggire e quindi la libertà di sottrarsi alla *potestas raptoris*. Quand'anche, infatti, il rapitore le abbia formalmente dichiarato di lasciarla libera di allontanarsi e il non farlo dipenda dall'esclusivo volere di lei, finché sussista la materiale condizione obbiettiva dell'essere *in potestate raptoris* l'impedimento conserva la sua efficacia irritante.

Viceversa, a tenore del can. 1074 § 2, l'impedimento cessa automaticamente se la donna rapita sia *a raptore separata et in loco tuto ac libero constituta* e in tali condizioni consenta a contrarre matrimonio con lui.

Benché raramente, inoltre, e in pratica quasi esclusivamente nei territori di missione, esso può anche essere fatto cessare in virtù di dispensa pontificia, data la sua natura d'impedimento di mero diritto ecclesiastico; sempreché naturalmente si abbia la certezza che la rapita, benché tuttora *in potestate raptoris*, consenta liberamente alle nozze con il medesimo.

III. Il crimen raptus. – Il Concilio di Trento, facendo del r. un impedimento matrimoniale, aveva anche colpito sia il rapitore stesso, sia tutti i suoi complici con gravissime penalità, dichiarandoli *ipso iure excommunicati ac perpetuo infames omniumque dignitatum incapaces; et si clerici fuerint, de proprio gradu decidant* (sess. XXIV, *De reform. matr.*, can. 6), riferendosi però al solo r. di violenza *intuitu matrimonii*.

Il CIC ha disciplinato *ex novo* la materia al can. 2353, allargando per un verso la nozione del *crimen raptus*, cioè estendendola sia al r. di violenza, sia a quello consensuale e di seduzione, e così al r. a fine di matrimonio, come a quello con scopo di mera libidine; ma alleviando per altro verso le pene per esso comminate, cioè limitandole: *a*) alla pena *latae sententiae* dell'esclusione dagli atti legittimi ecclesiastici, quali sono enumerati dal can. 2256, n. 2; *b*) a quelle pene *ferendae sententiae* determinate caso per caso dal giudice in proporzione alla gravità della colpa commessa.

A differenza del Concilio Tridentino, il CIC non accenna ai complici e ciò ha indotto alcuni canonisti a ritenerli oggi esenti da ogni pena. Considerato, peraltro, il principio generale del can. 2231, deve ritenersi che non solo il mandante, ma anche tutti i cooperatori principali e necessari siano ricompresi nelle pene sancite contro il rapitore dal can. 2353 e che i complici stessi secondari siano almeno soggetti a quelle pene che crederà loro infliggere il Superiore in relazione alla loro responsabilità e partecipazione al delitto.

Il CIC, infine, al can. 2354 considera anche come delitto il *raptus impuberum utriusque sexus* a scopo diverso da matrimonio o libidine e, se il rapitore è un laico, lo ritiene un *delictum mixti fori* e accetta in conseguenza le penalità comminate dal magistrato civile a carico del rapitore, aggravandole con l'esclusione dagli atti legittimi e la perdita di un qualunque *munus, si quod in Ecclesia habeat*, oltre all'obbligo della rifazione dei danni alla parte lesa; se viceversa il rapitore è un ecclesiastico, lo ritiene un delitto di propria esclusiva competenza in base al *privilegium fori* competente ai chierici e lo punisce con pene che possono arrivare, a seconda della gravità del caso, fino alla deposizione.

Bibl.: Wernz-Vidal, V e VII; A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Parigi 1929; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Roma 1932; A. Boggiano-Pico, *Il matrimonio nel diritto canonico*, Torino 1936; A. Bride, *Rapt (empêchement de)*, in DThC, XIII, coll. 1665-75; F. M. Cappello, *De Sacramentis*, III, *De matrimonio*, Roma 1939; A. C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico*, Milano 1941; B. F. Fair, *The impediment of abduction*, Washington 1944. Pietro Agostino d'Avack

RAUSCHEN, Gerhard. - Storico ecclesiastico tedesco, n. a Heinsberg il 13 ott. 1854, m. a Bonn il 12 apr. 1917. Studiò a Bonn teologia e filologia e vi divenne professore di storia della Chiesa nel 1902.

Nel 1890 pubblicò un'edizione critica della *Vita Karoli Magni* e della *Descriptio qualiter Karolus Magnus clavum et coronam Domini a Costantinopoli Aquisgrani* (*sic*) *detulerit qualiterque Karolus Calvus hec ad s. Dyonisium retulerit*, corredata da un *excursus* sulla canonizzazione di Carlomagno ai tempi di Federico Barbarossa (*Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrhundert*, ed. G. Rauschen, Lipsia 1890). In seguito si dedicò particolarmente allo studio della storia antica della Chiesa e della patristica, fondando anche nel 1904 la raccolta *Florilegium patristicum*, del quale pubblicò egli stesso 11 fascicoli. È noto il suo *Grundriss der Patrologie*, pubblicato la prima volta nel 1903, e che ebbe varie edizioni (la 11ª, a cura di B. Altaner, è del 1931) e che fu pure tradotto in italiano (*Manuale di patrologia*, Firenze 1905).

Bibl.: W. Neuss, s. v. in LThK, VIII, col. 656.

Silvio Furlani

RAUSCHER, Joseph Othmar. - Cardinale, n. il 6 ott. 1797 a Vienna, m. ivi il 24 nov. 1875. Dopo essersi laureato in giurisprudenza fu ordinato sacerdote nel 1823 e divenne nel 1825 professore di storia della Chiesa e di diritto ecclesiastico a Salisburgo. Fu discepolo di s. Clemente Hofbauer.

Iniziò in quegli anni una storia della Chiesa, di cui uscirono tuttavia solo due volumi, che giungono fino all'età di Costantino. L'attività di scrittore e di studioso del R. fu interrotta da altri incarichi. Nel 1833 fu infatti nominato direttore dell'Accademia orientale di Vienna e divenne anche precettore del futuro imperatore Francesco Giuseppe. Quando, assecondando una disposizione testamentaria dell'imperatore Francesco, nel 1835 il Metternich avviò trattative per la conclusione di un Concordato, il R. fu al suo fianco, ma il tentativo si infranse contro la resistenza della burocrazia giuseppinista. Il 15 apr. 1849 R. fu consacrato vescovo di Seckau. Alcuni giorni dopo, dal 30 apr. al 17 giugno, partecipò, insieme a tutti gli altri vescovi dell'Austria, ad una riunione a Vienna per deliberare sulla nuova condizione giuridica assicurata alla Chiesa cattolica dalla Costituzione del 4 marzo 1849. Grande fu l'influenza esercitatavi dal R.; egli stesso dichiarò che era necessario trattare direttamente con le autorità governative sulle controversie di competenza dell'episcopato e di riservare invece ad un Concordato le altre questioni. R. fu allora chiamato a far parte del comitato, composto di 5 vescovi, per trattare in proposito col governo. Nel dic. 1851 l'Imperatore lo nominò suo plenipotenziario per un Concordato con la

S. Sede. Dopo lunghe trattative, che il R. condusse a Vienna ed a Roma con il card. Santucci, si giunse, il 18 ag. 1855, alla firma del Concordato. Nel frattempo il R. era stato nominato il 27 giugno 1853 arcivescovo di Vienna ed in riconoscimento dei suoi meriti fu creato cardinale da Pio IX nel Concistoro del 17 dic. 1855. Però di lì a pochi anni, e soprattutto dal 1866 in poi, il R. si trovò costretto a difendere il Concordato dagli attacchi sempre più violenti dei liberali, che si erano insediati al governo ed avevano la maggioranza alla Camera dei rappresentanti. Poco alla volta le disposizioni concordatarie perdettero valore, causa leggi speciali emanate dallo Stato in materia matrimoniale e scolastica. Infine, dopo la definizione dell'infallibilità pontificia, alla quale lo stesso R. s'era mostrato contrario, il Concordato, nel luglio 1870, fu dichiarato decaduto dal governo austriaco.

BIBL.: C. Wolfsgruber, *Joseph Othmar Kardinal R.*, Friburgo 1888; H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert*, voll. II-III-IV, parte 2ª, Magonza-Münster 1889-1908, passim; M. Hussarek, *Die Verhandlungen des Konkordats vom 18.8.1855*, in *Archiv für österreichische Geschichte*, 109 (1922); id., *Die Krise und die Lösung des Konkordats vom 18.8.1855*, *ibid.*, 112 (1932), pp. 213-480; S. Cipriani, *Instructio Matrimonialis Rev.mi D. de Rauscher Archiepiscopi Vindobonensis (1853-56)*, in *Apollinaris* 16 (1943, pubblicato nel 1952), pp. 100-34. Silvio Furlani

RAUS, JEAN-BAPTISTE. - Moralista e canonista, n. ad Aspelt (Lussemburgo) il 17 genn. 1881, m. a Roma l'11 ag. 1943. Entrato fra i Redentoristi, vi professò nel 1901 e fu ordinato sacerdote nel 1906. Fu professore di diritto canonico, sociologia e storia della filosofia nello scolasticato di Echternach e dal 1924 archivista generale della Congregazione.

Scrisse lavori di indole archivistica, ma particolarmente di morale e diritto. Tra i primi: *Der Heil. Alfons v. Liguori - die Manuscriptenfrage u. die neuesten römischen Entscheidungen*, in *Linzer Quart.*, 74 (1921), pp. 356-68, 576-83, 630-32. Tra i secondi: *Oboedientia religiosa ut est virtus et votum...*, Lussemburgo 1920; 2ª ed. Lione 1923; *Le voeu d'obéissance religieuse et st Alph. de Liguori*, in *Canon. contemporain*, 1921, pp. 98-112; *L'obéissance religieuse – La profession des novices mourants*, in *Nouv. rev. théol.*, 49 (1922), pp. 61-74, 468-76; *La vocation relig. considerée dans st Thomas, st Alphonse et le Code de droit can.*, *ibid.*, 51 (1924), pp. 94-107; *La doctrine de st Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de st Thomas et des prescript. du Code* (Lione 1926); *Institut. morales Alphonsianae* (18ª ed. dell'opera di J. Hermann; 6ª ed. Lione 1937; 7ª ed. ivi 1940).

BIBL.: M. De Meulemeester, *Bibliogr. génér. des écriv. Rédemptoristes*, II, Lovanio 1935, pp. 343-44; III, ivi 1939, pp. 373-74. Annunziata Roberti

RAUZAN, JEAN-BAPTISTE. - Fondatore della Congregazione dei Preti della Misericordia, n. a Bordeaux il 5 dic. 1757, m. a Parigi il 5 sett. 1847.

Insegnò da prima teologia e sacra eloquenza nel patrio Seminario; indi, nominato vicario generale della diocesi, promosse un forte movimento per salvare la fede nel popolo francese. Per questo fu invitato dal card. arcivescovo Flesh a Lione, dove il R. nel 1808 raccolse intorno a sé un buon numero di preti zelanti, formandone l'Associazione dei missionari di Francia. Il frutto della loro predicazione nella diocesi di Troyes guadagnò loro la stima e l'aiuto del governo; ma la lotta tra Napoleone I e Pio VII costrinse l'Associazione a sciogliersi. Si riprese nel 1814, quando il R. richiamò i primi collaboratori, ai quali si aggiunsero nuove reclute, e si predicarono missioni nelle principali città francesi, in cui si fondarono le Opere di S. Genoveffa e l'Associazione delle Dame della Provvidenza. Il R. fondò in questo tempo la Congregazione delle suore di S. Clotilde per l'educazione delle fanciulle. Nel 1830, dispersi i missionari dalla rivoluzione, il R. venne a Roma, e, incoraggiato e autorizzato da Gregorio XVI, fondò la nuova Congregazione dei Preti della Misericordia, che ebbe il breve di approvazione con le Costituzioni il 18 febbr. 1834, e quello di affiliazione alla Congr. di Propaganda il 15 marzo dello stesso anno. Il fondatore poté vedere la sua istituzione introdotta anche in parecchie diocesi degli Stati Uniti.

BIBL.: A. Delaporte, *Vie du p. J.B.R.*, Parigi 1892; E. Severin, *Les missions religieuses en France sous la Restauration*, Roma 1948. Celestino Testore

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

RAUZAN, JEAN BAPTISTE - Ritratto. Incisione dal quadro di P. Guérin.

RAVAISSON, FÉLIX. - Filosofo francese, n. a Namur (Belgio) il 23 ott. 1813, m. a Parigi il 18 maggio 1900. Spirito indipendente non si allineò tra i seguaci di Cousin (v.), che allora dominava gli ambienti accademici francesi, e non ottenne mai una cattedra universitaria. Esplicò la sua attività in pubblici impieghi quale funzionario del Ministero dell'istruzione.

Scolaro dello Schelling (v.) a Monaco, ne sentì l'influsso, insieme con quello di Maine de Biran (v.) e di Aristotele (v.), studiato poi nell'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* (2 voll., Parigi 1837-46; trad. it. parziale a cura di A. Tilgher, Firenze 1922), che, malgrado rimasto incompleto, è opera di rilevante valore. Altri scritti di rilievo, il saggio *De l'habitude* (Parigi 1838; success. edd.) e il *Rapport sur la philos. en France au XIXᵉ siècle* (ivi 1868); a cura di C. Devivaise, *Testament et fragments* (ivi 1932). Per il R. (come per lo Schelling), c'è nel fondo dell'universo un principio che è spontanea attività creativa, organizzativo della realtà, di cui la necessità meccanica è solo una manifestazione secondaria e superficiale. Il torto del positivismo (v.) è di non tener conto di questo principio libero e creativo, che si scopre nelle cose, in noi e in Dio: nella natura come disperso, in noi come concentrato nella personalità e nell'unità della coscienza, in Dio come perfezione suprema e ordine assoluto. Dio è persona e la sua perfezione risplende nel mondo, ma di lui non si può dimostrare razionalmente l'esistenza né conoscere la natura. Dio si coglie per un'intuizione interiore (Biran) e per intuizione immediata della bellezza e dell'armonia dell'universo.

Il R. si collega, attraverso lo Schelling, alla tradizione scolastica e costruisce una metafisica a carattere intuizionistico e antintellettualistico che influenzerà sia il contingentismo del Boutroux che l'intuizionismo del Bergson.

BIBL.: H. Bergson, *Commém.*, in *Séances et travaux de l'Acad. des sc. mor. et polit.*, 1904, t. I, p. 686 sgg. (rist. in *La pensée et le mouvant*, 22ª ed., Parigi 1946, pp. 253-91); J. Dopp, *F. R.*, Lovanio 1933 (bibl.); A. Tilgher, pref. all'ed. cit. del *Saggio sulla met. di Aristotele*; id., *Un filos. dell'amore*, in *Religio*, 12 (1936), pp. 191-96; C. Valerio, *R. e l'idealismo romantico in Francia*, Napoli 1936. Michele Federico Sciacca

RAVANELLO, ORESTE. - Maestro compositore ed organista, n. a Venezia il 25 ag. 1871, m. a Padova il 2 luglio 1938.

Diplomato in organo a 16 anni, continuò gli studi di composizione e di organo con il Girardi, organista della Marciana, cui successe nel 1895. Nel 1898 fu nominato maestro di cappella al «Santo» di Padova e nel 1902 anche professore di organo al Liceo «Benedetto Marcello». Nel 1914 successe al maestro Pallini quale direttore dell'Istituto musicale di Padova. Fu uno dei più grandi propugnatori della rinascita dell'arte organistica italiana e della musica sacra. Ha scritto 30 messe da 1 a 6 voci, mottetti, inni, salmi e composizioni varie per organo in uno stile elevato e severo sorretto da una armonizzazione

elaborata e fluida. Ha lasciato inoltre importanti opere didattiche per lo studio dell'organo.

Bibl. A. Garbellotto-M. Cicogna, *O. R.*, Padova 1939. Silverio Mattei

RAVELLO. - Antica diocesi e cittadina in provincia di Salerno. Alcuni ritengono R. fondazione dell'età gotica, altri di Amalfi del cui Ducato fece poi parte; fu saccheggiata dai Pisani nel 1137; il suo periodo più florido fu durante il sec. XIII, a cui appartengono l'artistico Palazzo Rufolo e alcune chiese.

La diocesi fu creata nel 1087 dal papa Vittore III che ne consacrò il primo vescovo Orso, monaco benedettino. Urbano II la dichiarò immediatamente soggetta e consacrò secondo vescovo Costantino Rogadeo. Seguirono G. Rufolo, P. Pironti, L. Rogadei, G. Allegri Ottano, F. Castaldi, A. Agmensi poi cardinale, N. Campanile; nel 1536 ne fu amministratore il card. Quignones; più tardi L. Beccadelli, P. De Curtis, teatino, poi vicegerente di Roma sotto Clemente VIII, m. a Roma nel 1629. Nel 1603 il detto Papa unì la sede di R. con quella di Scala, rimanendo i vescovi direttamente soggetti quali vescovi di R., e suffraganei di Amalfi quali vescovi di Scala. Furono a capo delle due diocesi i mons. F. Benni, M. Bonsi, O. Verme, C. Puccitelli, B. Pannicola, G. Sagezi, L. Di Capua, N. Rocco, G. Perimezzi, ultimo S. Miccù traslato ad Amalfi nel 1804. Pio VII con la bolla *De utiliori* soppresse le due diocesi, unendole ad Amalfi.

Il Duomo dedicato alla B. V. Assunta è a tre navate divise da pilastri; fu eretto dal vescovo Orso e venne trasformato nel sec. XVIII nello stato attuale. Il pulpito eseguito da Niccolò da Foggia nel 1272, rappresenta le scene di Giona; contemporanea è pure la cattedra. Il campanile del sec. XIII è a bifore; il portale in bronzo è di Barisano da Trani e porta la data del 1179. Altre chiese notevoli sono S. Giovanni in Toro, pure a tre navate, S. Agostino, S. Maria a Gradillo, l'Annunziata, S. Martino e S. Antonio con elegante chiostro. In R. fiorirono i monasteri di S. Maria, SS. Trifone e Biagio (fine sec. XI) e quello femminile della S.ma Trinità (metà sec. X). - Vedi tav. XXIII.

Bibl.: Ughelli, I, coll. 1181-94; Cappelletti, XX, p. 614 sgg.; A. Avena, *Monumenti dell'Italia meridionale*, Roma 1902; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, Parigi 1904; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, VIII, Berlino 1908, pp. 401-405; A. Guerritore, *R. e il suo patriziato*, Napoli 1908; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, *Il medioevo*, Torino 1927; Cottineau, II, col. 2411.
Enrico Josi

(*fot. Fotocelere, Torino*)
Ravello - Antico ambone con scene relative al profeta Giona (sec. XII). Ravello, Cattedrale.

(*fot. Salbaroli*)
Ravenna, arcidiocesi di - La pineta di Classe - Ravenna.

RAVENNA, arcidiocesi di. - Nella Romagna. Come sede metropolitana ha ancora soggette le diocesi di Bertinoro, Cervia, Cesena, Comacchio, Forlì, Rimini, Sarsina e fa parte della Regione conciliare Flaminia. Dopo lo smembramento di Cervia (v.), che in forza di decreto della Congregazione concistoriale del 15 febbr. 1947 perdette le 8 parrocchie costituenti l'antico Ducato del suo vescovo in territorio ferrarese, questa minuscola diocesi, ormai ridotta alle sole 5 parrocchie, poste nel territorio del suo distretto comunale, fu unita in perpetuo « aeque principaliter et servato dignitatis ordine » all'arcidiocesi ravennate (AAS, 39 [1947], pp. 225-27). L'arcivescovo di Ravenna ha inoltre il titolo di abate perpetuo di S. Maria in Porto.

Il territorio della diocesi è interamente nell'estrema pianura padana ed etnograficamente e civilmente può dividersi in due grandi parti : la romagnola, quasi per intero in comune di R., con propaggini nel territorio dei comuni di Forlì, Bertinoro e Conselice; la ferrarese, con la propaggine di 2 parrocchie in terra bolognese. In quest'ultima parte che raggiunge la sponda destra del Po, a confine con Adria, sono situati i centri civilmente più importanti : Argenta, Portomaggiore, Berra.

La superficie del territorio diocesano si aggira sui 1350 kmq. e comprende 161.000 ab., di cui 35.200 nelle 14 parrocchie della città di R., il restante nelle 53 parrocchie e 2 curazie rurali, raggruppate in 10 vicariati foranei; 141 sono i sacerdoti residenti in diocesi, di cui 117 appartenenti al clero secolare, 24 al clero regolare; 6 le case religiose maschili, con 37 soggetti, mentre le case religiose femminili ammontano a 45 con 240 suore, tra le quali due Congregazioni di diritto diocesano: le Vergini di S. Giuseppe dell'Istituto Tavelli e le Terziarie dell'Addolorata dell'Istituto Ghiselli.

La diocesi, uscita dalla bufera della guerra con immani disastri, sta ora risorgendo dalle rovine. Solo 22 parrocchie uscirono indenni dalla rovina generale, 20 furono le chiese parrocchiali interamente distrutte, tra cui le basiliche di S. Vittore in città e di S. Maria in Porto fuori, nelle immediate vicinanze. Sicché è ancora impossibile dare una statistica degli edifici di culto della diocesi, senza cadere nel provvisorio. Unico santuario diocesano, che abbia veramente una storia e da secoli sia centro di pietà mariana, può considerarsi la basilica di S. Maria in Porto, nella città di R., dove si venera la « Madonna Greca », bella immagine bizantina di Vergine orante, a

(fot. Trapani)

RAVENNA, ARCIDIOCESI di - Stele di Antifonte (fine sec. II-principio III). Epigrafe cristiana con la rappresentazione del Buon Pastore, proveniente da un antico sepolcreto di Classe - Ravenna, Museo arcivescovile.

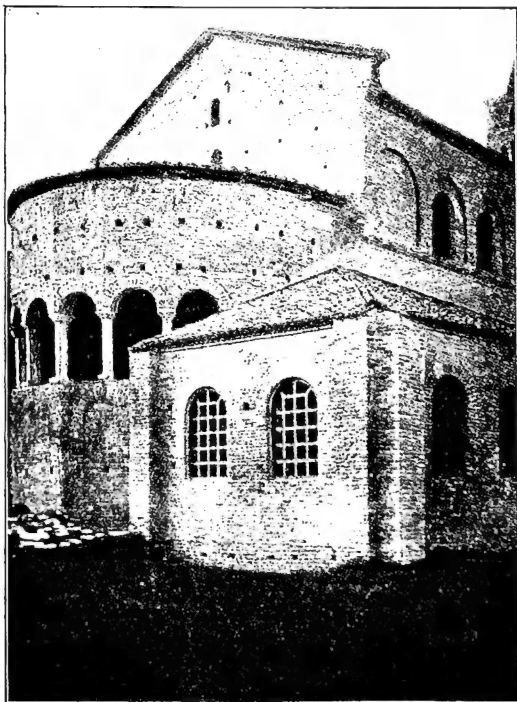
bassorilievo su marmo pario. Prima sua sede fu la ora distrutta Basilica fuori le mura, sopra ricordata, le cui origini possono farsi risalire a prima del Mille. Trasferita in città, quando la canonica estramuranea dovette essere abbandonata, ricevette l'omaggio di Giulio II, che nel monastero, nel 1511 in solenne Concistoro, creò 9 cardinali; di Paolo III nel 1541; di s. Carlo Borromeo, legato di Romagna. Sembra debba ricollegarsi al culto di quest'immagine l'istituzione di una pia unione, conosciuta sin dal sec. XII con il nome di « Figli di Maria », continuata oggi nella notissima delle « Figlie di Maria ».

I. STORIA CIVILE ED ECCLESIASTICA. – Le origini della città si perdono nella leggenda; con Cesare entrò decisamente nella storia. Di qui egli condusse le ultime trattative con il Senato; concentrò le truppe, partì per il passaggio del Rubicone. Fu scelta da Ottaviano a sede delle flotta, destinata al Mediterraneo orientale. I rapporti continui con l'Oriente vi condussero ben presto elementi dalle opposte sponde dell'Adriatico e dalle regioni dell'Asia Minore, Siria e Grecia, Egitto, ecc. Ragioni di sicurezza strategica fecero sì che nel 402 Onorio, di fronte al pericolo creatosi con l'invasione di Alarico, la scegliesse a sede dell'Impero d'occidente (v. GALLA PLACIDIA). S'inizia così l'ampliamento del centro urbano e una vasta opera costruttrice. Alle ultime, confuse vicende dell'Impero, che cadde quando nel sett. del 476 Paolo, zio di Romolo Augustolo, fu ucciso nella pineta di Classe, sussegue il periodo di transizione del Regno erulo, con Odoacre. Anche il primo re barbaro-italico pose nella città la sua residenza. Fu il Regno goto di Teodorico, che portò il secondo periodo di grandezza politica e costruttiva. Il Regno teodoriciano si chiuse nel 526, quando alla morte del Re maggiormente infuriava la lotta tra conquistati e conquistatori. R. fu conquistata da Belisario nella primavera del 540. S'iniziò in quell'anno per la città il terzo periodo della sua potenza politica, che si protrasse sino al sec. VIII; forse anche il più fastoso. Giustiniano la volle sede del suo rappresentante in Italia (v. ESARCATO). Dopo alterne vicende la città cadde nel 751 in mano di Astolfo e fu la fine del dominio bizantino in Italia; tuttavia, dopo che Astolfo fu costretto ad abbandonare l'Esarcato, gli arcivescovi, forti della speciale posizione, che erano venuti conquistando, si atteggiarono ad eredi e continuatori del dominio bizantino, divenendo i governatori della città e del suo territorio. L'alleanza con l'aristocrazia locale dette origine a quella numerosa serie di duchi, che in nome dell'arcivescovo dominò in Romagna nei secc. IX-XI. Con gli Ottoni gli arcivescovi divennero grandi feudatari dell'Impero e la città conobbe un nuovo periodo di fasto e di grandezze, anche perché fu spesso la residenza dell'Imperatore, che vi aveva palazzo. Dalla Signoria arcivescovile sorse il Comune aristocratico, che per tutto il sec. XII rimase ancora sotto l'alta autorità dell'arcivescovo. Dal Comune aristocratico fu breve il passaggio alla Signoria, che tennero alcune famiglie rimaste celebri, quali gli Anastagi ed i Traversari, eternati da Dante. La signoria di quest'ultimi terminò nel 1240 con la conquista della città da parte di Federico II. Trentasei anni dopo, Rodolfo d'Asburgo cedeva definitivamente la Romagna al Papa e R. passò quindi a far parte del dominio della S. Sede. Sorgeva intanto la signoria dei Polentani, vicari della Sede Apostolica, ma di fatto governatori indipendenti. Guido Novello a Dante Alighieri diede tra le sue mura asilo e conforti. Con Obizzo da Polenta, la famiglia divenne di fatto vassalla della Repubblica veneta, che sin dai primi del sec. XV ogni anno mandava a R. un suo podestà. Finché, relegato Ostasio nell'isola di Candia, Venezia divenne palesemente e facilmente signora della città. Il dominio veneto durò sino al 1509, e fu una pausa in quella rapida decadenza, cui aveva contribuito fortemente l'allontanarsi del mare e l'abbandono dei lavori di manutenzione del porto. Nel 1509, per trattato, fu restituita a Giulio II. Tre anni dopo, stretta d'assedio dal Re di Francia e da Alfonso d'Este, alleati contro Papa e Spagna, dopo una furiosa battaglia, che da R. prende nome, il 12 apr. 1512 fu espugnata e messa a ferro e fuoco. Dopo la rovina, solo alla prima metà del sec. XVIII si ebbe una nota lieta, quando il legato card. Giulio Alberoni provvide alla diversione dei fiumi Ronco e Montone che, uniti in unico alveo, liberarono la città dal loro terribile abbraccio, causa frequente d'inondazioni. Da lui R. ebbe anche il nuovo canale naviglio ed il porto, i quali dal nome di famiglia di Clemente XII furono e sono detti Corsini. Con il Trattato di Tolentino (1797) fu da Pio VI ceduta ai Francesi, il cui governo fu quanto mai nefasto alla città, specie al suo patrimonio artistico. Ritornò al Pontefice nel 1815 e fu sede di legazione. Il 13 giugno 1859, partito il Delegato Apostolico, fu costituita una giunta provvisoria di governo, preludio all'unione definitiva al Regno d'Italia.

La storia della Chiesa di R. è molto spesso legata alle vicende della città. Nel 1756 fu scavata a poca distanza dalla basilica di S. Apollinare in Classe un'area sepolcrale, sicuramente usata dai cristiani, che in un secondo tempo era stata occupata dall'ardica (v.) di una basilica, ritenuta quella del vescovo Probo. Sulle tombe a *forma* si rinvennero molti titoli classiari riadoperati e tre epigrafi cristiane, di cui 2 ancora nella posizione originaria: la stele di Antifone ed il marmo di Flavio Anastasio (CIL, XI, 1, n. 320 e 323). Tutte di alta antichità. La prima con la raffigurazione del Buon Pastore, già illustrata da G. B. De Rossi (*Bull. di arch. crist.*, 3ª serie, 4 [1879]), va assegnata alla fine del II sec. o al principio del III; la seconda, più tarda, al IV sec. Grande importanza ha la stele con il Buon Pastore, perché è la testimonianza più antica del cristianesimo non solo ravennate, ma dell'intera regione circostante; inoltre conferma la tradizione locale, che pone le origini del cristianesimo e la sede prima dei vescovi ravennati presso il porto romano di Classe: qui con tutta verisimiglianza l'elemento orientale, numeroso in Classe

sin dagli inizi, dovette portare e diffondere la fede. Oggi, però, non si può affermare se Apollinare sia stato il primo evangelizzatore, o non piuttosto l'organizzatore di una comunità già esistente, perché la tradizione ha circondato di un alone di leggenda l'unico martire della chiesa di R. Il primo che di lui parla è s. Pietro Crisologo (v.). Ma dal sermone di lui (n. 128) si può solo raccogliere che egli fu il primo vescovo; che morì in seguito ai tormenti subiti; che il suo corpo riposa in mezzo ai figli della sua chiesa. Più tardi, forse per opera dello Pseudo-Ambrogio, autore della leggenda dei ss. Vitale ed Ursicino, fu composta una «passio», in cui Apollinare è presentato come discepolo di Pietro, da lui mandato a R., per evangelizzare «la moltitudine di popolo, che vi dimorava». R. si avviava alla gloria e alla potenza, la sua chiesa doveva dimostrarsi superiore all'ariana, che Teodorico vi aveva insediata; per questo l'apostolicità del fondatore faceva comodo. Essa era conosciuta già ai primi del sec. VI, quando documenti e monumenti vi alludono chiaramente. Al Concilio di Sardica è presente Severo; tra lui ed Apollinare altri 10 vescovi si sono succeduti nella sede di Classe e vi furono sepolti. Probo I, o, secondo altri, Probo II avrebbe eretta la prima Cattedrale, sulla zona sepolcrale, sopra accennata; basilica antichissima, nella sua origine, che ebbe il suo fonte. D'altre due zone cimiteriali antiche si ha notizia sicura: quella dove fu sepolto Eleucadio, il terzo vescovo, e l'altra dove trovò sepoltura Severo, ca. la metà del sec. IV. Forse una quarta, separata da quella di Probo, va riconosciuta nel sepolcreto molto povero, che è sotterra, nel cortile della canonica della basilica di S. Apollinare, in cui fu il primo sepolcro del Santo ed ai margini del quale sorse la Basilica, come hanno dimostrato gli scavi del 1949. L'importanza della Chiesa ravennate comincia quando la Corte si stabilì in R. Orso, non prima della fine del sec. IV, ma più probabilmente al principio del V, trasferì la sede entro l'agglomerato urbano ravennate e costruì la prima Basilica intramuranea, da lui detta ursiana; la Chiesa classicana con il suo clero continuò però lungamente a godere di particolare autonomia. La nuova Basilica si addossava al lato orientale delle mura dell'*oppidum* romano. In una piccola aggiunta, che fu forse il primo ampliamento della città romana, sorse la sede episcopale, il Tricoli, come attraverso i secoli fu ed è chiamata la residenza degli arcivescovi, che da allora, assieme alla Cattedrale rimase e rimane al posto primitivo, nella prossimità di quella che fu la porta Sallustra, di cui l'episcopio ha incorporato una delle due torri cilindriche. Con s. Pier Crisologo avviene un fatto nuovo. Ca. il 430 «edicto christiani principis (Valentiniano III) et decreto beati Petri (Celestino I)» un gruppo di chiese dell'Emilia (Forum Livii, Faventia, Forum Cornelii, Bononia, Mutina, Vicus Habentinus), staccato dalla giurisdizione metropolitica milanese, fu costituito in unità a sé, dipendente dal vescovo di R. che ne consacrava i presuli e li presiedeva con autorità metropolitica; però in quanto vescovato ravennate egli rimase suffraganeo della sede romana. Era il primo passo ed il Crisologo fu considerato alla pari degli altri metropoliti.

Dopo il Crisologo emergono le figure di Neone e di Ecclesio, il vescovo dell'epoca teodoriciana. Nel 540 Vittore assistette al passaggio di giurisdizione politica dal Regno goto al dominio di Bisanzio, ed alla sua morte si avverò un fatto decisivo nella storia della chiesa di R. Papa Vigilio era lontano da Roma; si era all'inizio della lotta dei Tre Capitoli e Giustiniano vi voleva presente un uomo che gli desse affidamento pieno. Perciò quando gli fu presentato il nome di colui (rimasto ignoto) che clero e popolo avevano canonicamente eletto a succedere a Vittore egli mise da parte quest'eletto. Su proposta dell'imperatore, Vigilio in Patrasso d'Acaia, il 14 ott. del 546, consacrava vescovo di R. Massimiano di Pola, che condusse la lotta contro i Tre Capitoli, con tenacia e fortezza. Costruttore instancabile, riorganizzatore e riformatore della sua chiesa, con il Crisologo è, forse, il più grande dei successori di Apollinare, iniziatore di quella potenza, che doveva, dopo di lui, portare spesso gli arcivescovi di R. contro Roma. Gli successe Agnello, cui era riservato il compito di purgare la città e la diocesi da ogni traccia di arianesimo e di consacrare al culto cattolico i templi ariani. Nel VII sec. la lotta con Roma raggiunge forse il suo acme con Mauro, arcivescovo, che nel 666 ottiene dall'imperatore Costante il decreto di autocefalia. Anche se limitata, nella sua essenza, alla giurisdizione metropolitica, come vuole lo

(fot. Istituto fotografico italiano, Roma)
RAVENNA, ARCIDIOCESI di - Musaici della vòlta del presbiterio della basilica di S. Vitale (sec. VI) - Ravenna.

(fot. P. Bezzi)
RAVENNA, ARCIDIOCESI di - Abside restaurata della basilica di S. Giovanni Evangelista (sec. V) - Ravenna.

(fot. del Musco)

RAVENNA, ARCIDIOCESI di - Velo per le offerte liturgiche con intessute frasi scritturali. Stoffa in seta della fine del sec. VII, proveniente da S. Apollinare in Classe, rinvenuto in un sarcofago nel 1949 - Ravenna, Museo arcivescovile.

Zattoni, fu sempre lotta ai ferri corti, con un alternarsi di sottomissioni e di ribellioni, a seconda del vescovo sedente, che durò per secoli e si può comprendere ed esprimere solo con il testamento di Mauro stesso, di cui sono eco le parole, scritte sulla sua tomba « Liberavit ecclesiam suam de jugo Romanorum servitutis ». Il sec. VIII, che vede la distruzione totale di Classe, ha per la storia della Chiesa ravennate una sua importanza particolare. Caduto l'Esarcato il governo s'accentra, come si è detto, nelle mani degli arcivescovi. In questo secolo si può anche documentare presso la basilica classense di S. Apollinare una comunità monastica. È sul cadere del secolo che Grazioso, figura caratteristica di vescovo, la cui semplicità rimarrà proverbiale, accoglie in R. Carlomagno, venuto per spogliare dei suoi marmi e dei migliori ornamenti il Palazzo di Teodorico, per adornare le sue costruzioni di Aquisgrana. Di ribellioni a Roma e di spirito antiromano è teste qualificato nel sec. IX Agnello (v.) con il suo *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis.* Nel medesimo secolo i Benedettini si insediano a S. Vitale, a S. Giovanni Ev., mentre nel seguente si trovano anche presso S. Apollinare Nuovo. Con gli Ottoni, si riafferma l'importanza della sede. Sono gli anni in cui Romualdo degli Onesti, dopo la conversione, diviene monaco di Classe e compie nel-l'abbazia una vasta riforma. Sono gli anni in cui il Santo si ritira al Perèo e dà inizio alla sua riforma eremitica. Partono da questo eremo, posto a ca. 15 km. dalla città, e la cui chiesa fu una delle prime dedicata al martire s. Adalberto di Praga, il primo nucleo di missionari camaldolesi, condotti da s. Bruno di Querfurt. La chiesa di R. nel biennio 998-99 è retta da quel Gerberto di Aurillac, che doveva salire al trono di Pietro con il nome di Silvestro II. Dopo il Mille s. Stefano d'Ungheria fonda nel territorio della diocesi l'abbazia di S. Pietro in Vincoli, per essere sosta ai romei della sua nazione e la cui chiesa fu consacrata da s. Gerardo. Nella prima metà del sec. XI ha luogo la lotta accanita tra R. e Milano per il diritto di precedenza; questione risolta nel 1047 in favore di R., per cui fu riconosciuto al suo presule il diritto di sedere alla destra del Papa, assente l'Imperatore, alla sinistra, lui presente.

Poi di nuovo l'antagonismo latente con Roma si fa apertamente sentire e sfocia nell'episodio più triste, quando il suo arcivescovo, Guiberto, viene eletto antipapa con il nome di Clemente III e trascina R. nello scisma. Sono gli anni dell'opera indefessa di s. Pier Damiano, che muore (Faenza 1072) reduce da una missione conciliatrice tra Roma e R. La fedeltà a Roma condusse nei primi anni del sec. XII alla fondazione di quella canonica portuense, in cui l'Ordine dei Canonici Regolari ebbe un centro importantissimo di riforma e la cui Regola si diffuse in Italia e fuori. Ne fu istitutore e riformatore Pietro chierico, una figura intimamente e caramente unita alla storia di R., spesso confuso con s. Pier Damiano, per il comune epiteto di «Peccatore» e che ancor oggi non è possibile meglio identificare. Poi ormai, come comincia la decadenza per la città, così la chiesa di R. rientra nell'ambito comune. Nei primi secoli dopo il Mille, però, ebbe il massimo della estensione metropolitica, comprendendo tutte le diocesi dell'Emilia, da Piacenza a Rimini e sino oltre il Po con Adria.

Nel sec. XIII emerge la figura dell'arcivescovo Filippo. Uomo di grande energia, fu prigioniero di Ezzelino da Romano; riformatore e flagellatore dei mali costumi diffusi tra clero e popolo, introdusse in R. nel 1261 i Minori di s. Francesco, cui concesse l'antica basilica di S. Pietro Maggiore. All'inizio del secolo successivo, si ebbe Rainaldo da Concorrezzo, venerato come beato. È l'arcivescovo di Dante e muore nemmeno un mese prima del Poeta (18 ag. 1321). Lo spirito della riforma cattolica, già nella prima metà del sec. XVI trova in R. un ambiente preparato, cui dovette contribuire l'opera di due donne, le bb. Margherita da Russi e Gentile Giusti. Sotto la ispirazione della prima il ven. Gerolamo Malucelli, fondò quella congregazione dei Preti regolari del Buon Gesù, che fu nella Chiesa tra le primissime famiglie di chierici regolari. Ebbe vita puramente locale e fu soppressa nel 1651 con bolla di Innocenzo X. Con l'episcopato del card. Giulio Feltrio della Rovere (1566-78) s'inizia la serie dei vescovi riformatori, secondo lo spirito del Concilio di Trento. Nel 1567 fondò il Seminario; provvide alla riforma del clero della Cattedrale, sopprimendo i due Capitoli dei canonici-cardinali e dei canonici cantori, per formarne un unico di beneficiati corali. Con lui, teste Girolamo Rossi, storico contemporaneo, sparì dai libri liturgici ravennati ogni superstite traccia di riti non romani: l'unica testimonianza sicura è questa della sopravvivenza in R. di preci e riti in lingua greca, ma ciò non autorizza a credere che l'antica liturgia ravennate fosse in tale lingua. Ogni testimonianza epigrafica e documentaria ci dà assicurazione, che nel sec. VI la lingua latina era la lingua liturgica della chiesa di R. Solo più tardi, con l'affermarsi dell'Esarcato, usi e costumi non latini poterono entrare nella liturgia. Ma è certo che già nel 1454 era in uso nella Basilica Ursiana il Messale romano (codice di quell'anno nell'Archivio capitolare ravennate). Cominciarono con il Della Rovere gli Atti della S. Visita alla diocesi, che proseguono durante il pontificato del suo successore, Cristoforo Boncompagni (1578-1604), durante il quale sorge in R. una modesta congregazione femminile, secondo lo spirito di s. Filippo Neri: le Pie terziarie viventi in comune, fondate da suor Adriana Tavella, comunità esistente tuttora. Con Pietro Aldobrandini l'opera di riforma prosegue alacremente e gli atti delle sue visite dànno per la prima volta un panorama completo. Cominciarono però contemporaneamente le prime mutilazioni della giurisdizione metropolitica, con il distacco di Bologna, poi costituita essa stessa in metropoli, con chiese suffraganee già soggette a R.

Le leggi rivoluzionarie francesi annientarono, alla fine del sec. XVIII, tutte le comunità religiose, che durante i secoli eran venute formandosi. Undici famiglie religiose maschili furono soppresse. Tra di esse le grandi abbazie, che tanta parte avevano avuta nella vita di R. Quella dei Benedettini neri di S. Vitale disparve dopo quasi mille anni di vita. Così quella formatasi all'ombra della basilica placidiana di S. Giovanni Evangelista, in cui nel 1459 il commendatario card. Bessarione aveva introdotti i Canonici Regolari, ed in cui egli finì i suoi giorni il 18 nov. 1472. L'abbazia classense, centro di cultura, seguì la sorte comune. Da S. Apollinare in Classe i monaci camaldolesi si eran trasferiti entro città nel 1515. Così pure, a seguito di una decisione della Repubblica veneta, all'inizio del sec. XVI, dall'antica sede sul lido adriano era emigrata in città la canonica portuense, eretta in abbazia nel 1566. Fu l'unica delle 4, che dopo la restaurazione fu riaperta ed ebbe vita grama sino alle leggi eversive del Regno

d'Italia. Tra le numerose comunità femminili, cessarono per opera dei Francesi la loro vita ultracentenaria i monasteri benedettino di S. Andrea Maggiore e domenicano di S. Stefano de Ulivis, tra le mura del quale era stata monaca Beatrice figlia di Dante.

La bufera napoleonica trovò arcivescovo un uomo dalle larghe vedute e dal gran cuore: Antonio II Codronchi. Il suo atteggiamento di fronte al nuovo monarca può essere discusso: vescovo giurato, grande elemosiniere di corte, cavaliere della corona di ferro, presente al battesimo del Re di Roma, sembrò ad alcuni ligio in tutto all'Imperatore. Eppure nei 40 anni di episcopato (1785-1826) svolse un'opera multiforme, sagace, prudente, costruttiva. Salvò dalla rovina e dalla profanazione tutte, o quasi, le chiese conventuali d'importanza storica ed artistica, trasferendovi le sedi parrocchiali. Comprati con il proprio i chiostri dell'ex abbazia di S. Giovanni Evangelista vi trasportò il vecchio ospedale di S. Maria delle Croci, che dotò di numerose rendite.

Gli successe il romano C. Falconieri-Mellini, sin dalla giovinezza unito in amicizia a Pio IX, che accolse in R. nel suo ultimo viaggio alle Legazioni. Creato cardinale nel 1834, morì il 22 ag. 1859; pochi mesi prima era cessato in R. il governo pontificio. Cominciò da allora il periodo d'anticlericalismo più smaccato e della scristianizzazione della Romagna. Dopo lo smarrimento dei primi anni, il disorientamento anche del clero, la ripresa fu promettente sin dagli inizi del secolo nostro. Nel 1904 diveniva arcivescovo il milanese Pasquale Morganti, figura tipica dell'episcopato contemporaneo. Autore di scritti ascetici per il clero (*Sic orabitis*, *Vos dixi amicos*), nella sofferenza, nell'umiliazione, preparò la rinascita della diocesi. Il suo governo si concluse con la celebrazione veramente degna dei cattolici in onore di Dante, nel secentenario della morte del Poeta (1921).

II. Monumenti. – Della R. romana, di cui sono note con esattezza l'estensione e la forma, rimane qualche avanzo delle mura di cui era già cinta nel 43 d. C. e miseri avanzi *in situ* della Porta Aurea, aperta allora dall'imperatore Claudio. Nel Museo nazionale le due patere e qualche altro elemento marmoreo della medesima porta; stele classiarie, il fregio augusteo e poco più. Del porto di Classe, più nessun vestigio sopra terra. Come nulla è rimasto degli edifici, che formarono il « castrum classis ».

Scomparsi i palazzi imperiali, gli edifici civili teodoriciani, esarcali ed ottoniani, R. è oggi famosa nel mondo per un gruppo singolare di monumenti paleocristiani. Prima del sec. v v'è solo il ricordo della più antica cattedrale classense, costruita fuori delle mura del « castrum classis » di cui non si conoscono né la forma né l'ubicazione precisa; unico punto fisso architettonico il quadriportico, che ebbe non prima dell'età massimianea. Tre i gruppi principali dei monumenti paleocristiani di R., corrispondenti a tre specifici periodi di vita e sviluppo politico, di cui occorre tener conto della loro valutazione. Il sec. v s'inizia con la costruzione della nuova Basilica intramuranea del vescovo Orso e del contiguo battistero. A 5 navate con 56 colonne marmoree, essa è arrivata sino alle soglie dell'età contemporanea. Abbattuta nel 1733, rimangono i disegni allora eseguiti a cui si è prestato troppa fede da storici dell'arte e da critici. Difatti nulla oggi si può dire di sicuro sulle sue particolarità originarie, essendo essa arrivata al sec. xviii dopo molti rimaneggiamenti, non ultimo quello del sec. x, che le dette la cripta, ancora esistente sotto l'abside dell'attuale Basilica settecentesca, che dell'antica conserva l'ampiezza ed il titolo. Il Battistero, fortunatamente, è arrivato sino a noi. Costruito dalle fondamenta da Orso, ci si presenta nella splendida decorazione musiva, che gli dette il vescovo Neone nella seconda metà del sec. v. A pianta ottagona, con 4 absidiole alternantisi nei lati, appare oggi sfasato nelle sue proporzioni, specie all'interno, per l'interramento di ca. 3 m. Dopo il complesso ursiano, quello onorianoplacidiano. Appartenne ad esso quel singolare gruppo di edifici, che lo storico Agnello chiama « monasteria », spari purtroppo da secoli. Unico esempio tuttora esistente è il piccolo sacello, che si continua a chiamare erroneamente

(*fot. Trapani*)

Ravenna, arcidiocesi di - Daniele tra i leoni, pluteo bizantino venuto in luce nel 1951 - Ravenna, basilica di S. Apollinare Nuovo.

« Mausoleo di Galla Placidia » (v.). Del S. Lorenzo in Cesarea, eretto da Onorio e già ricordato da s. Agostino, più nulla. Ridotta ai minimi termini e, per giunta, con la parte sopraterra già rifatta prima del Mille, la basilica palatina di S. Croce, che dalla croce ebbe il nome e la forma. Nelle sue immediate vicinanze, ad alcuni metri di profondità, stanno ancora sotterra bellissimi pavimenti musivi. In condizioni migliori è invece giunta la basilica placidiana di S. Giovanni Evangelista eretta dall'Augusta, per voto fatto in una tempesta di mare, mentre dall'Oriente tornava a R. nel 424. A pianta basilicale, con l'abside affiancata dalle due pastophoria, si presenta oggi molto rimaneggiata (anche per i danni gravissimi dell'ultima guerra) e priva del suo complesso musivo, descritto dall'Agnello. In Classe, della grandiosa Basilica Petriana, eretta dal Crisologo, e del suo battistero tetragono, più nulla; nemmeno è nota la forma di questa che fu la seconda cattedrale della Chiesa classicana, sorta entro il recinto intramuraneo del « castrum », quando già la sede era stata trasferita a R. da alcuni decenni.

Per il secondo periodo bisogna attendere il Regno di Teodorico. Il Goto volle forse emulare gli antichi imperatori, volle che la R. « sua » nulla avesse da invidiare alla precedente. È un periodo di pochi decenni, ma le costruzioni sacre si moltiplicano: tutte ariane. Per la Chiesa cattolica ravennate è invece un periodo di stasi: unico monumento, la cappella dell'episcopio. Caratteristico edificio a tre piani, a croce greca, come elemento architettonico comune ai tre ambienti principali. Al piano superiore il « monasterium S. Andreae » del Tricoli, absidato e preceduto da un piccolo atrio. Fu costruito da Pietro II (494-519). Del complesso ariano è pervenuta l'antica Basilica Palatina, a tre navate, dedicata al nome di Gesù, ed oggi conosciuta con quello di S. Apollinare Nuovo. Spoglia di ogni ornamento, rimane ancora in piedi la minore basilica dell'Anastasi ariana (chiesa dello Spirito Santo), che ha contiguo il proprio battistero, il quale nella forma ripete quello dell'Ursiana. Solenne, possente, quasi opera romana, dove già fu il sobborgo settentrionale con le abitazioni, chiese ed episcopi dei Goti, sta ancora la « Rotonda », il mausoleo del Re, unico edificio tra gli antichi non in cotto, cui fa da cupola l'immenso monolito in pietra d'Istria del peso di 300.000 kg.

Più fastosa la fase bizantina. Ad essa è unito il nome di Giuliano Argentario, figura ancora misteriosa nelle sue attribuzioni, ma intimamente legata ai maggiori monumenti del secondo quarto del sec. vi. Con lui, la basiliche ravennati hanno tramandato il nome di Massimiano, che nei primi anni del governo di Bisanzio resse la chiesa di R.: la basilica di S. Vitale, che nella sua pianta centrale, si differenzia da tutte le altre di R.; l'altra coeva di S. Apollinare in Classe, in cui il trionfo del fondatore della Chiesa ravennate raggiunge il suo apogeo. Altre di quest'epoca sono cadute: S. Stefano Maggiore, S. Andrea Maggiore S. Michele in Africisco. Altre sono arrivate a noi più o meno strasformate: S. Maria Maggiore, S. Agata Maggiore, i SS. Giovanni e Paolo. Ma le superstiti furono e

(fot. Bromostampa, Torino-Milano)
RAVENNA, ARCIDIOCESI di - Facciata della chiesa di S. Apollinare Nuovo (sec. VI) - Ravenna.

sono così ricche di marmi e così splendenti nei loro musaici da lasciare un ricordo incancellabile. Di tutti questi monumenti di sacra architettura, nei quali il mattone forma l'unico materiale costruttivo; così semplici, ma alle volte anche così pieni di movimento nel gioco delle masse e delle cortine esterne, si è parlato e si continua a parlare. Roma od Oriente? Roma o Bisanzio? Chi potrà mai risolvere il dilemma? Occorre però tener presente, nella loro valutazione, sempre, ch'essi sorgono in una città che con l'Oriente ha avuti continui contatti. Spesso si continua a ripetere che certe loro particolarità costruttive attribuiscono ad essi un primato, che invece non hanno. Peculiarità delle chiese di R. l'abside poligonale all'esterno e volta ad oriente; l'uso del pulvino, costante anche negli edifici noti solo attraverso documentazione grafica (Ursiana); ma son caratteristiche codeste che non appaiono certo per la prima volta a R. Con più facilità si sente ancora ripetere o si legge, ed è opinione meno contrastata, che son proprie dell'architettura sacra ravennate la protesi ed il diaconicon, anche se di origine non ravennate, e l'ardica o quadriportico. Ma anche in questo si è voluto generalizzare troppo. Le due pastophorie sono proprie solamente di un numero limitato di basiliche (S. Giovanni Evangelista, S. Vitale, S. Apollinare in Classe, tra quelle a noi note. La costruzione della prima è legata al ritorno dell'Augusta dell'Oriente; quella delle altre due risale ad un periodo in cui Bisanzio domina già, anche se l'una e l'altra hanno per mandanti due vescovi anteriori all'occupazione di Belisario: Ecclesio ed Ursicino); mancano in tutte le altre, sia anteriori, che posteriori. Così pure l'ardica, la cui esistenza avanti alle basiliche non si può provare prima di Massimiano.

Anche i complessi musivi ravennati seguono cronologicamente le diverse fasi costruttive e dei singoli periodi risentono l'influenza. Appartengono al periodo più antico e sono più sobrii nella composizione e nel cromatismo, quelli del mausoleo detto di Galla Placidia e del battistero dell'Ursiana. Al periodo teodoriciano risalgono le composizioni del battistero ariano, la gran parte di quelli di S. Apollinare Nuovo, con i quadri evangelici superiori, la solenne Vergine in Trono, la raffigurazione delle città di R. e di Classe, le figure dei Profeti, tra le finestre, il Cristo in trono (sebbene in gran parte rifatto). Anche quelli della Cappella arcivescovile, con i clipei dei santi (forse quelli dell'antico canone ravennate), hanno una pacatezza di colore ed una bellezza di forma, che non si troverà più tardi. Singolarmente interessanti qui, la più antica immagine di s. Cecilia che abbia tramandata l'arte cristiana; la testa di s. Paolo e quella caratteristica di s. Andrea. Mentre la figura del Cristo guerriero nell'atrio, richiama il più antico stucco del vicino battistero. In S. Vitale, in Classe, nei musaici giulianei, il disegno cede al colore. L'oro, lo sfarzo cromatico regnano talmente sovrani, che i difetti di disegno appaiono trascurabili. Eppure anche in queste due Basiliche la mano degli artisti è sempre guidata da un concetto preordinato, che non è fine a se stesso. Così in S. Vitale per i due grandi quadri storici di Giustiniano e Teodora e nelle raffigurazioni dei sacrifici. Così in S. Apollinare in Classe, dove la figura del Santo eponimo campeggia sovrana, nel concetto dominante del Buon Pastore, di cui Cristo, trasfigurato e raffigurato al centro della gran Croce gemmata, è il tipo e l'esempio ed Apollinare l'imitatore. R. è per antonomasia la città del musaico, del più bel musaico, che per il suo colore possa colpire occhio umano. Ma nella valutazione anche di questa sua prerogativa, contrasti e dissensi. Certo più vicino allo spirito di Roma ed a quello che ha animato i musaicisti di Napoli e Milano, i nostri del sec. V, specie le raffigurazioni placidiane del Buon Pastore e del s. Lorenzo del Mausoleo. Già preludio di uno spirito nuovo quelli del periodo teodoriciano: spirito nuovo, che si manifesta in pieno nei musaici della metà del sec. VI e, quasi maggiormente, nelle due teorie di santi e sante, con cui Agnello, successore di Massimiano, decorò le pareti di S. Apollinare Nuovo, quando consacrò al culto cattolico ed al nome di s. Martino di Tours la chiesa palatina ariana. Arte, che durò nei secoli, quella dei musaicisti ravennati; che più tardi poté comporre alcune raffigurazioni di sostituzione o di restauro; che si diffuse nell'alto Adriatico e in R. dette gli ultimi suoi prodotti, non indegni del passato, nel grande ciclo della rinnovata Basilica Ursiana, ai tempi dell'arcivescovo Geremia (1112). Raffigurazione questa, che ora è nota solo attraverso i disegni settecenteschi ed i resti lasciati dai distruttori (Vergine orante e teste di santi nel Museo arcivescovile).

Oltre ai musaici R. ha un complesso particolare di sculture, i cui pezzi maggiori sono dati da un numero singolare di sarcofagi in marmo greco, i quali, iconograficamente, si distinguono dai paleocristiani di Roma. Se circa i musaici e le basiliche vi sono state e vi saranno ancora discussioni, i dissensi e le teorie non sono minori per le opere scultoree. Manca per i sarcofagi un punto sicuro di riferimento. Ed anche i pezzi cui è possibile dare una data son di tale natura, che non servono al raffronto. Da quelli romano-pagani riadoperati, ai cristiani dallo schema semplice, con Cristo in cattedra o ritto, che dà la legge, agli altri scompartiti ad edicolette, ma sempre con figure umane si va alle casse in cui domina sempre e solo il simbolismo, sino agli ultimi, sicuramente del sec. VIII, di lavorazione rozza, quasi infantile. Sono sparsi un po' ovunque per R.; nelle sue basiliche e tra il verde della zona dantesca e del prato circostante S. Vitale; pochi esemplari nel Museo nazionale. In S. Vitale quello detto di Isacio, dove i temi cimiteriali si fanno ancora vedere; in Braccioforte il grandissimo, già presunta tomba del profeta Eliseo, dove il Cristo seduto in cattedra, conculca leone e drago mentre nei fianchi sono due scene mariane: la Visitazione e l'Annunziazione. A Porto fuori, tratto di tra le macerie della Basilica, il bellissimo sarcofago di Pietro peccatore ed in S. Francesco due, ad edicolette, che sono tra i più importanti. In Metropolitana un gruppo di 4 (uno nascosto entro l'altar maggiore), tra cui due grandissimi e ricchissimi nell'ornamentazione. In S. Apollinare in Classe, il gruppo più cospicuo, tra i quali quello detto di Teodoro, che per la sua ornamentazione si avvicina tanto, anche in piccoli particolari, ad un altro

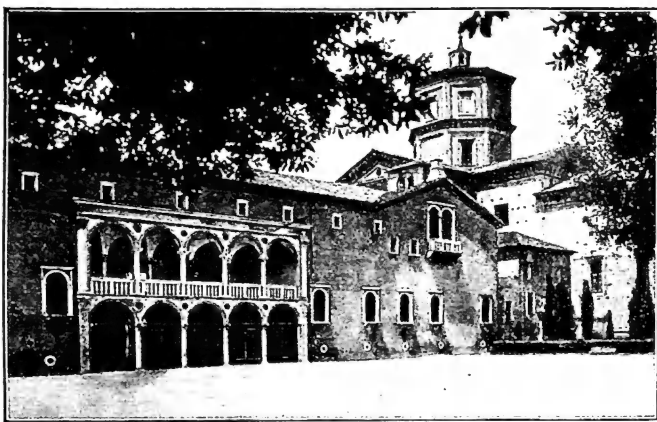
cospicuo monumento ravennate sicuramente attribuibile al sec. VI: la cattedra eburnea di Massimiano, pezzo più unico che raro. Altre sculture: i due amboni del sec. VI, il mutilo della Cattedrale, che reca il nome dell'arcivescovo Agnello (m. nel 569) e la parte anteriore di quello dei SS. Giovanni e Paolo, degli ultimi anni del secolo. Il concetto, che ha guidato i due artisti, è il medesimo, ma quanto differente l'esecuzione! In riquadri son raffigurati animali, dai pesci sino agli agnelli ed ai volatili.

Sino al 1000-1100, oltre che con i musaici l'arte di R. si prolunga anche con quelle costruzioni sacre, diffuse maggiormente nelle campagne, le quali hanno tutte uno schema generale e le navate son divise non più da colonne, ma da pilastri, spesso con appendici rostrate. È quella che è stata chiamata l'architettura deutero-bizantina o protoromanica, architettura che ha i suoi primi prodotti nelle torri campanarie, che verso il 900 cominciano a sorgere ai lati delle antiche basiliche e delle nuove chiese. Torri così caratteristiche nella forma cilindrica, la più diffusa, che dànno una nota specifica alla città di R.

Dopo gli ultimi fulgori dei musaici dell'arcivescovo Geremia e la costruzione delle basilichette rurali, anche nel campo artistico la grande missione di R. è finita. Nel '200 e nel '300 gli Ordini religiosi nelle loro chiese o nuovamente erette, o frutto di trasformazioni, dànno qualche bell'esempio del gotico italico ed i cicli pittorici di S. Francesco, di S. Maria in Porto fuori, di S. Chiara (i primi due quasi per intero scomparsi); ma son maestri costruttori, che vengono dal di fuori. Sono i maestri del colore della scuola di Rimini, che, seguaci di Giotto, tengono in Romagna il campo. Il sec. XV, veneziano, lascia in R. alcune costruzioni civili, semplici e piacevoli; il Palazzetto di Piazza maggiore, in cui furon reimpiegate le colonne di granito della distrutta Basilica «gotorum», che nei capitelli recano il monogramma di Teodorico. Come Pietro Lombardi lavora per la città il complesso delle due colonne di Piazza, con la statua benedicente di S. Apollinare, e l'opera marmorea della tomba di Dante. Il XVI, lascia invece le nuove costruzioni monastiche imponenti di S. Maria in Porto in città, con la nuova Basilica, la loggetta del giardino ed il chiostro veramente mirabili. Così pure i grandiosi chiostri di S. Vitale e del cenobio urbano classense, pieni di eleganza. Nella scultura Tullio Lombardi lavorerà per R. il suo capolavoro nella statua giacente di Guidarello Guidarelli. Per munificenza del card. Pietro Aldobrandini, nei primi anni del '600, sorge, quasi appendice dell'antica Ursiana, la cappella del S.mo Sacramento, una delle più belle di Romagna, di cui dette il disegno il Maderno, e curò la decorazione pittorica Guido Reni. Già nei due secoli precedenti alcuni pittori ravennati, buoni, ma non ottimi, diffusero nella chiese di R. le loro opere: Niccolò Rondinelli, quattrocentesco, e Luca Longhi, del '500. Il sec. XVIII fu invece terribilmente nefasto, perché antiche chiese furono malamente trasformate, troppe cose, che forse era possibile salvare, furono condannate al piccone. In compenso si ebbe la nuova Cattedrale e da Camillo Morigia, architetto non di scarso valore, il complemento dell'imponente facciata di S. Maria in Porto e l'attuale tempietto sepolcrale di Dante. L'Ottocento serbò solo distruzioni, il Novecento sembra voler trasformare il volto della vecchia città, mentre i lavori di consolidamento degli antichi monumenti formano la preoccupazione di cittadini e governo. Si hanno i ripristini, non sempre lodevoli, si procede al distacco ed alla pulitura dei complessi musivi, lavoro che ancora prosegue.

III. Personaggi illustri. – Uomini celebri R. ha spesso accolto tra le sue mura, ma pochi dei suoi figli sono usciti dalla mediocrità, come pochi hanno raggiunto la celebrità e la gloria.

Venanzio Fortunato, sebbene figlio della Marca Trevigiana, ebbe in R. la sua formazione culturale e di educazione potrebbe quasi chiamarsi ravennate. Nel sec. IX Andrea Agnello, il già ricordato autore del *Liber Pontificalis* (v.). Poi Guidone, meglio conosciuto come l'Anonimo o il Geografo di R. Negli anni attorno al Mille, dominano figure gigantesche, i tre Santi ravennati: Romualdo, Guido Strambiati, abate di Pomposa, Pietro Damiano. Tra gli storici vanno ricordati Desiderio Spreti (sec. XV), Girolamo Rossi (sec. XVI), Girolamo Fabri e Serafino Pasolini (sec. XVII), Pier Paolo Ginanni e Camillo Spreti (sec. XVIII). È ravennate Tomaso Rangoni, detto il filologo, vissuto a Venezia nel sec. XVII, così il sac. Francesco Negri, noto viaggiatore del sec. XVII, che, cosa singolare per i suoi tempi, esplorò il nord d'Europa, spingendosi sino al circolo polare artico. Tra gli ecclesiastici emergono pure il card. Cesare Rasponi, creato da Alessandro VII, ed il cui nome è legato alla storia della Basilica Lateranense; mons. Francesco Ingoli (m. nel 1649), primo segretario della Congregazione di Propaganda Fide, che in R. volle istituito il Collegio di S. Efrem, per alunni, destinati al sacerdozio, della nazione maronita; mons. Ludovico Piavi, dei Minori, patriarca latino di Gerusalemme (m. nel 1905); il p. Giovanni Genocchi (v.), noto missionario. Particolare menzione merita l'archeologo A. Zirardini (m. nel 1785), le cui opere sono ancora oggi preziose per lo studio dei monumenti ravennati. L'abate Marini ebbe da lui gran parte del suo materiale per i «Papiri diplomatici». E nel ricordo va unito allo Zirardini il nome di Marco Fantuzzi, che con la sua opera *Monumenti ravennati de' secoli di mezzo*, in 6 tomi, ha fornito agli studiosi una miniera di documenti spettanti R. Tra gli uomini di ieri meritano un posto speciale, nel ricordo, Antonio Tarlazzi, canonico ed archivista arcivescovile, che del Fantuzzi fu il continuatore, come lo fu delle *Memorie sagre* di G. Fabri; così uno dei suoi successori, d. Girolamo Zattoni (m. nel 1905), storico e critico di non comune valore. Ricercatore diligente fu Silvio Bernicoli, che i tesori del suo Archivio storico comunale fece oggetto di studio in preziosi contributi di storia locale. Fra tutti, emergono ai nostri giorni due nomi: Corrado Ricci (v.) e Santi Muratori, bibliotecario della Classense, che ha illustrato R. in articoli e in studi condotti con assoluta serietà scientifica. Egli dell'amore della sua città, della difesa del suo patrimonio storico-artistico fece l'oggetto costante di tutta la sua vita. La morte lo colse la sera del 30 dic. 1943, mentre le prime bombe recavano danni alla città ed ai suoi monumenti.

(*fot. Alinari*)
Ravenna, arcidiocesi di - Particolare del transito della Vergine. Affresco di scuola riminese (sec. XIV), distrutto dalla guerra. Ravenna, chiesa di S. Maria in Porto fuori.

(*fot. Alinari*)

RAVENNA, ARCIDIOCESI di - Chiesa di S. Maria in Porto e loggetta del 1508, opera di maestri lombardi - Ravenna.

Ed un altro nome va unito a quello di R. : Giovanni Pascoli, che di R. si considerò sempre figlio. Difatti la sua famiglia da secoli figura tra quelle della città ed il babbo suo, Ruggero, nacque in R. il 24 marzo 1815.

IV. R. ATTUALE. – La città sembra quasi non presentare nulla di notevole. La pianura immensa la circonda. Il canale naviglio Corsini la unisce ancora al suo mare, per lei sempre fonte di vita. La pineta, che Dante ha cantato e Byron prediletta, pur molto rovinata dalle devastazioni tedesche ed alleate dell'ultima guerra, è sempre la sua corona regale. Gravi le ròvine recate dai bombardamenti, dalle quali sta risorgendo alacremente. Rimane però sempre la « dolce morta » e nelle sue vie, regna spesso il silenzio. È capoluogo di una delle più piccole province d'Italia (kmq. 1863, ab. 294.782), mentre il territorio del suo comune (kmq. 61.777, ab. 87.000) è tra i più vasti. Le sue mura hanno ancora il perimetro che le dette l'ultimo ampliamento teodoriciano, mentre alla sua periferia stanno risorgendo quei sobborghi che già le facevano corona nell'antichità.

Il Museo nazionale raccoglie pezzi preziosi ; stoffe antiche e medievali, avori bizantini, ceramiche, sculture romane e paleocristiane, tra cui, preziose, le antiche transenne di S. Vitale e S. Michele in Africisco. Ricchissimo il medagliere con tutte le monete coniate dalla zecca di R. Più ridotto il Museo arcivescovile, che ospita pezzi di eccezionale importanza; la cattedra eburnea di Massimiano; una croce stazionale d'argento, forse del sec. IX : steli classiarie; musaici e transenne dell'antica Ursiana. Preziosa una raccolta di stoffe liturgiche, tra cui due casule (la più antica riferibile intorno al Mille); guanti liturgici con borchie del '300 ed alcuni brandelli rinvenuti nel 1949 in sarcofagi di Classe, tra cui un velo per le offerte liturgiche, frammenti di cingolo ed, integro, un succintorio, l'unico che sinora si conosca dell'antichità. Stoffe queste ultime che vanno assegnate alla fine del sec. VII o al principio del seguente.

Preziosissimo il materiale archivistico di alta antichità. La sezione di R. dell'Archivio di Stato raduna tutti i fondi delle soppresse corporazioni religiose, con copia immensa di materiale, tra cui ca. 8000 pergamene, le più antiche del sec. VIII. L'Archivio storico arcivescovile, lo « scrinarium » della Chiesa ravennate, oltre ai catasti, diaccetti ed ai 200 *diversorum*, raccoglie ca. 13.000 pergamene, che vanno dal sec. VIII in poi. 5 sono i papiri che rimangono : la gran parte del patrimonio archivisticopapiraceo ravennate è ora dispersa. Si ricorda il grandissimo di Pasquale I (819), il più antico diploma pontificio che si conservi integro. Anche l'Archivio capitolare custodisce buon numero di pergamene antiche ed un codice con miniature di Giulio Clovio, messale del card. Della Rovere (sec. XVI).

Tra le biblioteche italiane di provincia, un posto di primaria importanza tiene la Classense di R., iniziata come biblioteca monastica camaldolese. Quale Biblioteca aperta al pubblico ne fu fondatore il cremonese abate Pietro Canneti, agli inizi del sec. XVIII. A quest'epoca risale la bella sala maggiore, con scansie di legno intagliato e decorazione in stucco e pittoriche. Divenuta comunale nel 1804, fu ampliata con i fondi delle biblioteche religiose soppresse; poi in seguito il suo patrimonio librario fu continuamente accresciuto sino al numero attuale di ca. 150.000 voll. Possiede inoltre 700 incunaboli, preziosi codici, tra cui un membranaceo del sec. XI con 11 commedie di Aristofane, ed un gruppo, per numero e qualità più unico che raro, di xilografie primitive italiane e tedesche del sec. XV. Completa può dirsi la bibliografia ravennate in opere antiche e moderne. Cospicua la raccolta delle edizioni e pubblicazioni dantesche, tra cui un codice della Divina Commedia del 1369. Ausilio grandissimo per gli studiosi : il ricco schedario ravennate, raccolto con paziente lavoro di lunghi anni dal bibliotecario S. Muratori.

Specializzata in materie politiche ed in storia contemporanea la moderna Biblioteca Oriani.

Il Seminario arcivescovile raccoglie i giovani aspiranti al sacerdozio per tutto il corso degli studi, dal ginnasio alla teologia. Mentre le pubbliche scuole hanno tutti gli istituti d'istruzione media. L'Accademia di Belle Arti raduna il Liceo artistico e la scuola del musaico e possiede una buona pinacoteca, nelle cui sale si conservano la statua di Guidarello e preziosi dipinti, non ultimo il *S. Romualdo* del Guercino. La Ca' Matha, unica tra le istituzioni ancora esistenti, continua le antiche Scholae Romanae. È essa un'antica società di pescatori, tra le più antiche compagnie di Europa, di cui si ha notizia già in una pergamena dell'Archivio arcivescovile del 943.

BIBL.: la bibl. ravennate è talmente copiosa, che è impossibile darne un elenco completo. Ci accontenteremo quindi di elencare qui gli studi di carattere generale e di maggior rilievo. G. Gerola e S. Muratori, *Bibliogr. di R. e regione*: Ministero pubbl. istruz., *Elenco degli Edifici monumentali*, XXIX, Provincia di Ravenna, Roma 1916; *Felix Ravenna*, indici della prima serie 1911-29 (Ravenna 1933; F. S(aporetti), Santi Muratori, elenco delle pubblicazioni : *Il Comune di Ravenna*, nuova serie 1947. C. Ricci, *R. e i suoi dintorni*, R. 1878; C. Diehl, *Etudes sur l'Administration byzantine dans l'Exarchat de R.*, Parigi 1888; C. Sangiorgi, *Il battistero della Basilica Ursiana in R.*, Ravenna 1900; K. Goldmann, *Die ravennatischen Sarkophages*, Strasburgo 1906; V. Federici, *Regesto di S. Apollinare Nuovo*, Roma 1907; F. Lanzoni, *Il « Liber Pontificalis » di Agnello*, Saronno 1909; V. Federici – G. Buzzi, *Regesto della chiesa di R.*, Roma 1911; G. Loreta, *Papi, cardinali, arciv. e vesc. ravennati*, Bagnacavallo 1912; P. D. Pasolini, *R. e le sue grandi memorie*, Roma 1912; F. Lanzoni, *S. Severo vesc. di R.*, in *Atti della R. Deputaz. di stor. patria per la Romagna*, Bologna 1911-12; J. Kurt, *Die Wandmosaiken von R.*, Monaco 1912; F. Lanzoni, *Le fonti della leggenda di S. Apollinare di R.*, *Atti R. Deputaz. di stor. patria per la Romagna*, Bologna 1915; S. Ghigi, *Il battist. degli Ariani in R.*, ivi 1916; S. Muratori, *Dante e R.*, in *Il IV Centenario dantesco*, 4 (1921), pp. 74-95; G. Gerola, *L'architett. deutero-bizantina in R.*, in *Ricordi di R. mediev.*, Ravenna 1921; id., *Il restauro del battist. ariano in R.*, in *Studien zur Kunst des Ostens*, Dresda 1923, p. 117 sgg.; C. Ricci, *Guida di R.*, Bologna 1923; L. Rava, *La pineta di R.*, Roma 1926; E. Hutton, *The story of R.*, Londra 1926; L. Miserocchi, *R. e ravennati nel sec. XIX*, Ravenna 1927; W. Barbiani, *La dominaz. veneta a R.*, ivi 1927; G. Galassi, *L'architett. protoromanica nell'Esarcato*, ivi 1928; C. Diehl, *R.*, Parigi 1928; A. Torre, *Notizie sui rapporti tra R. e l'Istria nel Medioevo*, in *Annuario 1926-27 del R. Liceo scientif. « A. Oriani »*, ivi 1928, pp. 38-80; A. W. Byvanck, *De Mozaiken te R. en het Liber Pontif. eccl. Ravennatis*, in *Mededeelingen van het Nederlasch Histr. Instit. te Rome*, 'S-Gravenhage 1928, p. 61 sgg.; G. Galassi, *Roma o Bisanzio*, Roma VIII [1929]; C. Ricci, *Tavole storiche dei mosaici di R.*, ivi 1935; C. Cecchelli, *La cattedra di Massimiano*, ivi XIV [1935]; E. Will, *St. Apollinaire de R.*, Parigi 1936; P. Verzone, *L'architettura dell'XI sec. nell'Esarcato*, in *Palladio*, 6 (1940), pp. 98-112; G. Lucchesi, *Note agiogr. sui primi vesc. di R.*, Faenza 1941; E. Dyggve, *Ravennatum Palatium sacrum. La Basil. ipetrale per le cerimonie*, Copenaghen 1941; G. Lucchesi, *Nuove note agiogr.*

ravennati, Faenza 1943; M. Lawrence, *The sarcophagi of R.*, s. l. 1945; S. Muratori, *I mosaici ravennati della chiesa di S. Vitale*, Bergamo 1945; O. G. von Simson, *Sacred Fortresse*, Chicago 1948; G. Rodenwaldt, *Bemerkungen zu den Kaisermosaiken in S. Vitale*, in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, voll. 59-60 (1944-45, 1949), pp. 80-110; F. Crosara, *Le «scole» ravennati dell'alto medioevo e la Carta piscatoria del 943*, Modena 1949; L. Gambi, *Cos'era la Padusa*, Faenza 1950; M. Mazzotti, *Massimiano di Pola*, in *Pagine istriane*, 3ª serie, I, 4 (1950), pp. 14-21; id., *Questioni portuensi*, in *Studi romagnoli*, II, Faenza 1951; A. Benini, *La basilica rinascimentale di S. Maria in Porto e i suoi cimeli*, Ravenna 1950; G. Bovini, *Il cosiddetto mausoleo di Galla Placidia in R.*, Città del Vaticano 1950; id., *Guida del Museo naz. di R.*, Ravenna 1951. Inoltre notizie e studi copiosissimi con recensioni di scritti a soggetto ravennate in *Felix Ravenna*, rivista che dal 1911 si pubblica in R. Così pure in *Il comune di R.*, boll. di cronaca amministrativa, che si pubblica senza fissa periodicità. S. Muratori, s. v. in *Enc. Ital.*, XXVIII, pp. 868-79; id., s. v. in *Appendice*, I, pp. 961-62 con copiosa bibl.; L.Gambi, s.v. in *Appendice*, II, p.668.

Mario Mazzotti

V. Scuola di diritto di R. – Anche se l'esistenza di una scuola di diritto non è da tutti ammessa, R. fu certo un importante centro giuridico. L'imperatore Lamberto vi emanò il Capitolare dell'896, cui non dovettero essere estranei gli esperti ravennati; al tempo degli Ottoni vi si tennero i grandi concili ed il Tribunale imperiale con giudici e avvocati di parte imperiale, pontificia e vescovile, presieduti dall'Imperatore, dal Papa e dall'arcivescovo, o alla presenza di quest'ultimo. Se l'esistenza di una scuola non è comprovata, la partecipazione dei giuristi ravennati e la loro influenza sul diritto nell'Esarcato e oltre (ad es., in Toscana) è indubbia. R. fu sempre ambiente propizio alla cultura e non conobbe le gravi crisi sofferte da Roma e da altre regioni. Presso la Corte imperiale aveva i *notarii* riuniti in *schola* e loro primicerio fu quel Giovanni che, eletto imperatore e non riconosciuto da Bisanzio, fu giustiziato come usurpatore (a. 425); in epoca più tarda vengono ricordati *scribi* o *forenses*, poi *tabelliones* o *notarii civitatis*; la Chiesa ravennate vantava i suoi *scriniarii*, fra cui Michele fattosi arcivescovo intruso (a. 770-71), una *schola tabellionum* ed una *schola defensorum*. Si ebbero così un centro di cultura cittadino ed uno ecclesiastico, insieme alla famosa scuola di arti liberali, dove tuttavia l'insegnamento del diritto era superficiale. I giudici e notai ravennati compirono invece un'importante riforma tra la fine del sec. IX e il principio del sec. X, con la definitiva prevalenza del diritto giustinianeo sul teodosiano (Leicht). Nel sec. XI erano esperti romanisti i *sapientes civitatis*, sostenitori del computo romano dei gradi di parentela contro quello canonico difeso da s. Pier Damiani (a. 1045), e ad essi si rivolgevano i Fiorentini, ma non è ben certo se fossero *doctores*, cioè maestri. Nella lotta delle investiture R. e l'arcivescovo furono di parte imperiale e il giurista Pietro Crasso, autore di un trattato perduto *De actionibus*, compose nel 1080 la *Defensio Heinrici IV regis*, per cui va noto. Centro giuridico, dunque, o, secondo il Gaudenzi, scuola formata come quella di Pavia da un consesso di giudici arieggianti i legislatori. Un accenno dà il glossatore Odofredo, affermando che da Roma i *libri legales fuerunt deportati ad civitatem Ravennae et de Ravenna ad civitatem istam*, cioè a Bologna: dunque fra il 1106, Sinodo di Guastalla, e il 1116, riconciliazione di Enrico V con Bologna. Ma potrebbe essere un espediente per dare a Bologna una tradizione romana, o un'allusione all'influenza di Carlo Magno nella fondazione delle scuole (Schupfer), o al passaggio del diritto romano e dell'idea imperiale dai suoi primi centri ormai decaduti ai Glossatori che se ne resero interpreti e sostenitori a Roncaglia (v.). Il diploma di Federico I (a. 1162) consacrò la preminenza di R. per la *temporum antiquitate, honorum dignitate fideique sinceritate pre cunctis civitatibus Italie* e se nel documento non è ricordata la Scuola è palese l'accenno ai meriti dei giuristi e politici ravennati nella difesa dell'Impero. Nel 1268 sarebbero stati inviati a R. un dottore, Pasio della Noce, e trenta scolari per dare nuova vita ad uno Studio generale decaduto. Ma è nel 1561 che un breve di Pio IV dette allo Studio i privilegi, poi confermati da Benedetto XIII. La sua esistenza fu spesso precaria per la vicinanza con Bologna; tuttavia in R. non mancarono giuristi di valore. Venuto meno lo Studio generale, si mantennero per qualche tempo fra gli istituti di cultura cittadina l'Accademia camaldolese dei Concordi e sin quasi ai nostri giorni il Collegio dei Nobili.

Bibl.: A. Tarlazzi, *La scuola del dir. romano in R. e in Bologna*, in *Atti dep. st. patria per la Romagna*, 3ª serie, 4 (1881-82); V. Rivalta, *Discorso sopra la scuola delle leggi romane in R. ed il collegio dei giureconsulti ravennati*, Ravenna 1888, pp. 3-75; F. Schupfer, *Man. di stor. del dir. ital.*, *Le Fonti*, Città di Castello 1908, pp. 205-207; A. Gaudenzi, *Lo svolgimento parallelo del dir. longobardo e del dir. romano a R.*, in *Mem. Acc. scienze dell'Ist. di Bologna*, cl. sc. mor. sez. giur., 1ª serie, 1 (1906-1907), pp. 3-106; A. Sorbelli, *R. e le origini dello Studio bolognese*, in *Il Comune di R.*, III (1936), pp. 3-14; P. S. Leicht, *Bologna e il centenario delle Pandette*, in *Scritti vari*, II, 1, Milano 1948, pp. 204-15; id., *R. e Bologna*, *ibid.*, pp. 216-26.

VI. Statuti di R. – R. fu uno dei primi Comuni d'Italia. Si ricordano nel 1111 i Capitanei e con Federico I un podestà da lui imposto, mentre i paesi sul Po ebbero i loro soggetti a quelli di R. Con un diploma del 1162 l'Imperatore stabilì anche il giuramento dei Capitanei, l'elezione dei consoli, mediante l'investitura imperiale, il rinnovo del loro giuramento ogni cinque anni, le regalie e l'amministrazione della giustizia, la sistemazione delle enfiteusi; si impegnò poi a sostenere i diritti delle Chiese, dei Capitanei e dei cittadini di R. nelle altre città e nelle terre tolte loro con la violenza, e viceversa; infine a non dimorare in R. con l'esercito ma solo con l'Imperatrice ed i prìncipi. I primi Statuti noti sono attribuiti all'epoca 1180-1260 (ed. Zoli-Bernicoli) e la disposizione iniziale è il giuramento del podestà a difendere la Chiesa, a combattere gli eretici, a seguire la Costituzione di Federico I. Al governo di Lamberto, già fattosi podestà perpetuo, appartengono gli Statuti del Maggior Consiglio (a. 1304-1306, ed. Tarlazzi) ed anche quegli Statuti nuovi della Ca' Matha (a. 1304) dedicati ad onore di Dio, della Vergine, dell'arcivescovo Rainaldo e di Lamberto come dei suoi successori in *regimine civitatis*, essendo egli quale podestà *Defensor dicti Ordinis*. Al governo di Ostasio di Bernardino da Polenta spettano gli Statuti capitaneali, forse del 1327, recentemente scoperti; al dominio veneto gli Statuti proposti nel 1461 e terminati poco dopo un decennio (ed. Tarlazzi); al dominio pontificio quelli del Consiglio di Giustizia (1515, ed. Tarlazzi) con premessa in latino e testo in volgare e la riforma di Gerolamo Ruggini stampata postuma nel 1590; infine gli Statuti dei Novanta Pacifici (1687). Importanti rubriche politiche sono in quelli di Ostasio, che dominava la città con il titolo di *Capitaneus et Defensor*, riservandosi *tota custodia ipsius civitatis et districtus*, il diritto di perseguitare i nemici del Comune e suoi, di *regere et conducere ac defendere cives et districtuales*, di custodire la città e le porte e stabilirvi propri fortilizi. Contro i vari tiranni di Romagna la S. Sede opponeva i bandi dei Rettori: è del 1321 la fiera protesta del card. Aimerico di Chalus; ma nel 1327 Ostasio, sentendosi in pericolo perché ribelle al card. Bertrando del Poggetto, vincolò alla propria difesa il Comune con gli Statuti fatti allora comporre. La S. Sede, che non aveva mai cessato di rivendicare la sovranità dell'Esarcato, né concesso ai Comuni di crearsi una magistratura permanente, perché vera tirannide, solo più tardi e ad imitazione dell'Impero legalizzò i Signori quali *vicarii pro Romana Ecclesia*, fino a che poté segnare la vittoria su vicariati, signorie e autonomie comunali, stabilendo, dopo l'esperimento borgiano, lo Stato Pontificio su più salda base e reintegrandolo nei limiti della donazione di Pipino con la definitiva annessione, dopo la parentesi veneta, di R. e dell'Esarcato. – Vedi tavv. XXIV-XXVII.

Bibl.: P. D. Pasolini, *Gli Statuti di R.*, Firenze 1868, pp. 11-67; A. Tarlazzi, *Statuti del Comune di R.*, in *Monum. stor. pertinenti alle prov. di Romagna*, I, Ravenna 1886, pp. V-XLVI; G. De Vergottini, *Lezioni di stor. del dir. ital.*, *Il dir. pubblico ital. nei secc. XII-XV*, II, Bologna 1951, pp. 121-41; F. Crosara, *I poteri di Ostasio da Polenta, Capitaneus et Defensor civitatis*, in *Felix Ravenna*, fasc. IV-V (LV-LVI), apr.-ag. 1951.

Fulvio Crosara

RAVIGNAN, GUSTAVE-XAVIER DELACROIX de. - Gesuita, oratore, n. a Bayonne il 1° dic. 1795, m. a Parigi il 26 febbr. 1858.

Abbandonata la magistratura, entrò nel 1822 nella Compagnia di Gesù, e, ordinato sacerdote nel 1828, insegnò teologia nel collegio di Saint-Acheul. Nel 1837 successe al p. Lacordaire sul pulpito di Notre-Dame a Parigi, che tenne fino al 1846, quando dovette ritirarsi per l'affievolimento della voce. Nelle conferenze studiò la lotta religiosa, le verità fondamentali, le relazioni tra ragione e fede, il dogma e il decalogo considerato come legge di rispetto. Per influire ancor di più sulle anime aggiunse dal 1842 alle conferenze quaresimali i ritiri pasquali. La sua predicazione, fatta di eloquenza persuasiva, profonda religiosità, e animata dalla voce sonora, dal gesto ampio e sobrio, che dimostrava la sua intima fede (è rimasto celebre il suo segno di Croce all'inizio delle conferenze) gli cattivò ammirazione e stima, ma soprattutto suscitò molte conversioni, specialmente fra gli intellettuali e l'aristocrazia. Dal 1846 attese ancora a conferenze più raccolte, tridui, esercizi, esortazioni spirituali in collegi e conventi.

Fu anche apologista serrato nella difesa del suo Ordine: *De l'existence et de l'institut des Jésuites* (Parigi 1844; 11ª ed., Bruxelles 1898; seguita da molte tradd.); *Clément XIII et Clément XIV* (2 voll., Parigi 1854), contro le esagerazioni del Crétineau-Joly e del Theiner. Le conferenze e le altre opere ascetiche, tanto ricercate e riedite furono pubblicate postume: *Dernière retraite... aux religieux carmélites pendant le mois de Novembre 1857* (ivi 1857); *Entretiens spirituels... recueillis par les Enfants de Marie* (ivi 1859); *Suite des entretiens... suivie de quelques passages de sa correspondance* (ivi 1863); *Conférences du rev. p. de R.* (4 voll. a cura di C. Aubert, ivi 1860); *La vie chrétienne d'une dame dans le monde* (ivi 1860).

BIBL.: Sommervogel, VI, 1499-1507; IX, p. 797; A. de Ponlevoy, *Vie du p. X. de R.*, 2 voll., Parigi 1860; 17ª ed., ivi 1907; M. Poujoulat, *Vie du p. X. de R.*, ivi 1890, P. Fernessole, *Les conférences de Notre-Dame*, I, ivi 1935, pp. 191-287.

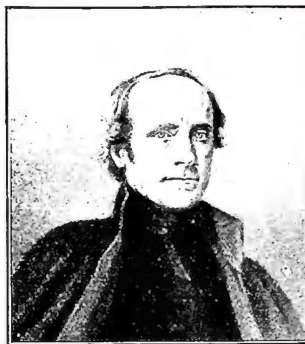
Celestino Testore

RAWALPINDI, DIOCESI di. - Deriva dalla prefettura apost. di Kafiristan e Kashmir, eretta il 6 luglio 1887 con territorio distaccato dalla diocesi di Lahore e affidata ai missionari della Società di S. Giuseppe di Mill Hill.

Venne elevata a diocesi, col nome di R., il 10 luglio 1947, restando affidata alla medesima società e dichiarata suffraganea dell'arcidiocesi di Delhi e Simla. Il 14 luglio 1950 i confini sono stati ridotti a quella parte di territorio che risulterà appartenente al Pakistan occidentale, dopo concluse le trattative, ora in corso, circa l'appartenenza politica del Kashmir. Il 15 luglio 1950, erigendosi la nuova provincia ecclesiastica di Karachi, la diocesi di R. ne è stata dichiarata suffraganea. Ha una superficie di 269.097 kmq. Il territorio è in gran parte montuoso (vi si trova il gruppo del Caracorum) ed è attraversato dal fiume Indo. Confina con l'arcidiocesi di Delhi e Simla e con le diocesi di Lahore, Multan, Bombay, con lo Stato dell'Afganistan e con il Tibet. La popolazione raggiunge i 12 milioni di abitanti, nella quasi totalità musulmani. I cattolici sono 15 mila con ca. 2 mila catecumeni, i protestanti 11 mila. Vi lavorano 33 sacerdoti esteri della Società di Mill Hill che hanno impiantato 15 stazioni primarie e 31 secondarie e costruito 11 chiese e 16 cappelle. Aiutano i missionari una trentina di catechisti e 117 suore. Varie sono le scuole elementari, medie e superiori molto apprezzate. Vi sono 2 orfanotrofi, 2 dispensari e 2 ospedali. L'ospedale di R., capoluogo della missione, è diretto dalle Medical Mission Sisters di Filadelfia e si sta avviando a grande importanza con la fondazione di un centro di maternità e infanzia ed una scuola per ostetrici e infermieri. La diocesi possiede pure una tipografia.

BIBL.: AAS, 39 (1947), pp. 612-14; anon., *India and its Missions*, Nuova York 1923, pp. 27, 93, 162.

Pompeo Borgna

RAYNEVAL, ALPHONSE, conte di. - Diplomatico, n. a Parigi il 1° ag. 1813, m. ivi il 10 febbr. 1858.

(da Panthéon des illustrations françaises du XIXe siècle publié sous la direction de Victor Frond, Clergé, Parigi s.a.)
RAVIGNAN, GUSTAVE-XAVIER DELACROIX de - Ritratto. Litografia da un disegno dal vero.

Inviato a rappresentare la II Repubblica francese presso la Corte di Napoli, nel 1848 si adoperò per favorire l'espatrio clandestino di numerosi liberali compromessi nelle vicende politiche di quell'anno.

Trasferitosi quindi a Gaeta, per seguirvi gli incontri di Pio IX e del Granduca di Toscana con il Re di Napoli ed i suoi ministri, nel 1849 fu accreditato presso la persona del Pontefice, esule nella fortezza borbonica. Il R. riuscì tanto gradito a papa Mastai, che egli ne chiese al governo di Parigi la nomina ad ambasciatore di Francia presso la S. Sede non appena poté rientrare a Roma. Il R. ricoperse l'incarico sino al 1857, quando venne bruscamente trasferito a Pietroburgo per l'inopinata pubblicazione nel *Daily News*, del 18 marzo di quell'anno, di un rapporto segreto che egli aveva inviato al suo governo il 14 maggio 1856 ed era venuto a conoscenza del Ministero degli esteri di Torino. In tale rapporto si esponevano e si lodavano le ampie e pregevoli riforme amministrative e strutturali dello Stato attuate da Pio IX dopo il suo ritorno da Gaeta. Il Cavour, che aveva ottenuto la pubblicazione dello scritto del R. nel periodico britannico, al fine di mettere in evidente difficoltà il governo francese e di colpire un avversario pericoloso, lo fece quindi commentare polemicamente dal Minghetti nell'opuscolo *Observations sur la note de M. de R. par un subjet du Pape*.

Richiamato a Parigi per fornire spiegazioni al Ministero, il R. vi decedeva improvvisamente prima di raggiungere la sua nuova destinazione.

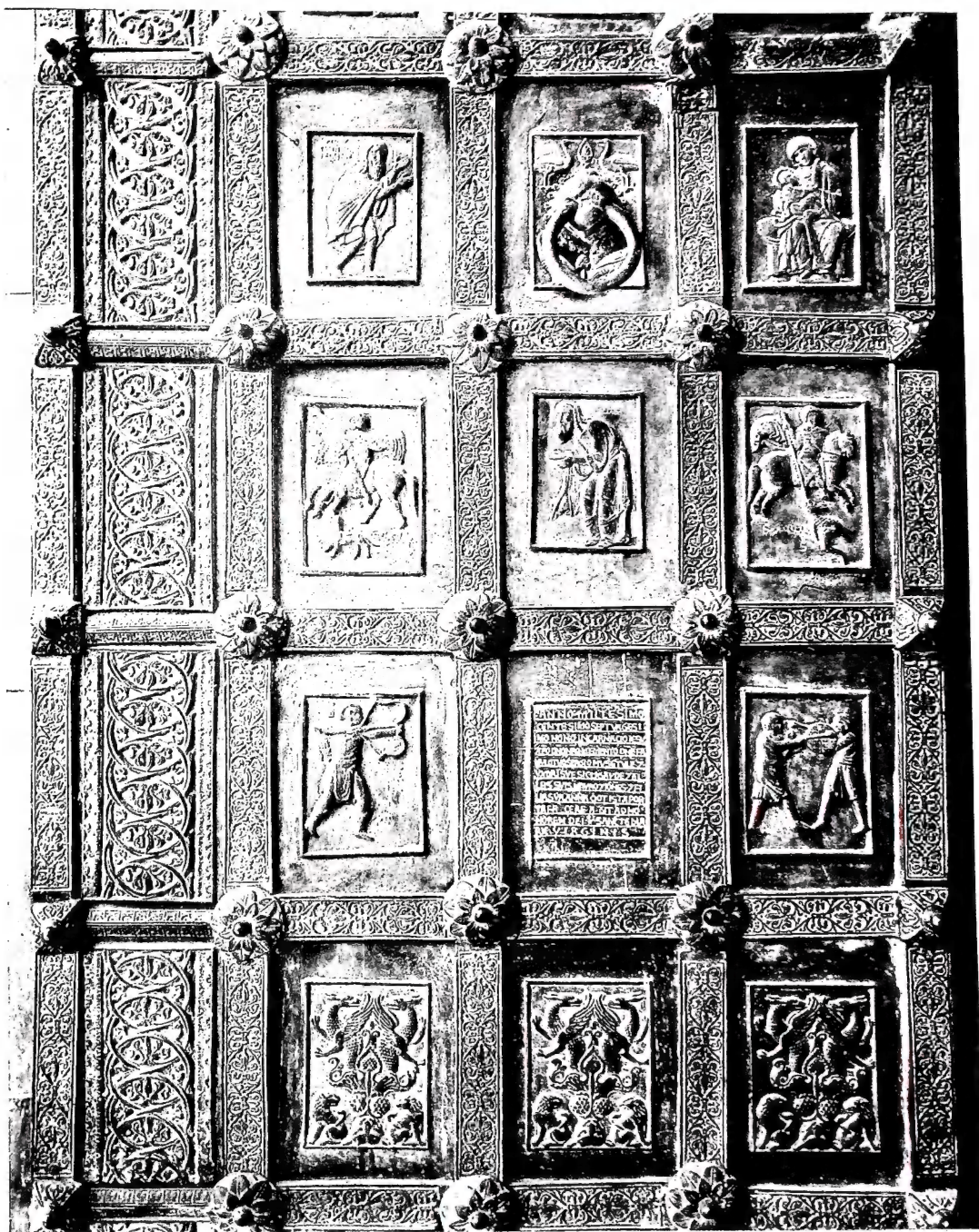
BIBL.: L. Mordini, *A. conte di R.*, in *Diz. del Risorg. naz.*, IV, 32; cf. inoltre P. Dalla Torre, *L'opera riformatrice ed amministrativa di Pio IX dal 1850 al 1870*, Roma 1945.

Renzo U. Montini

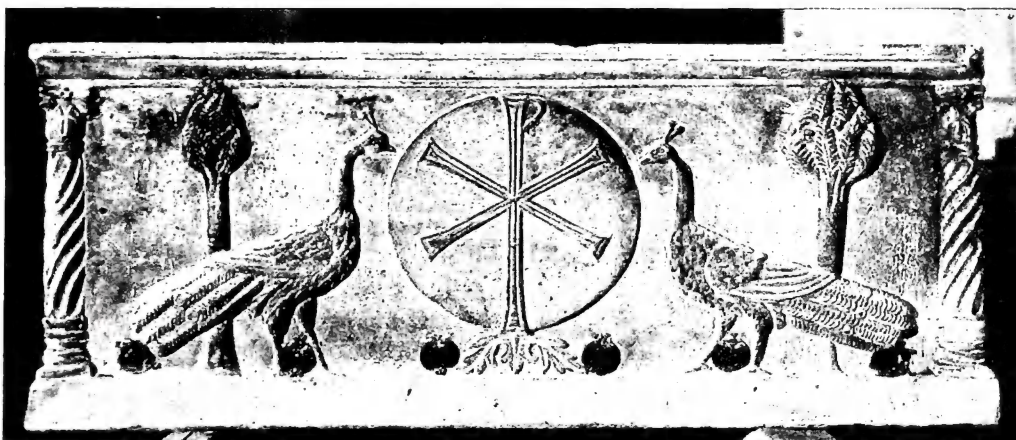
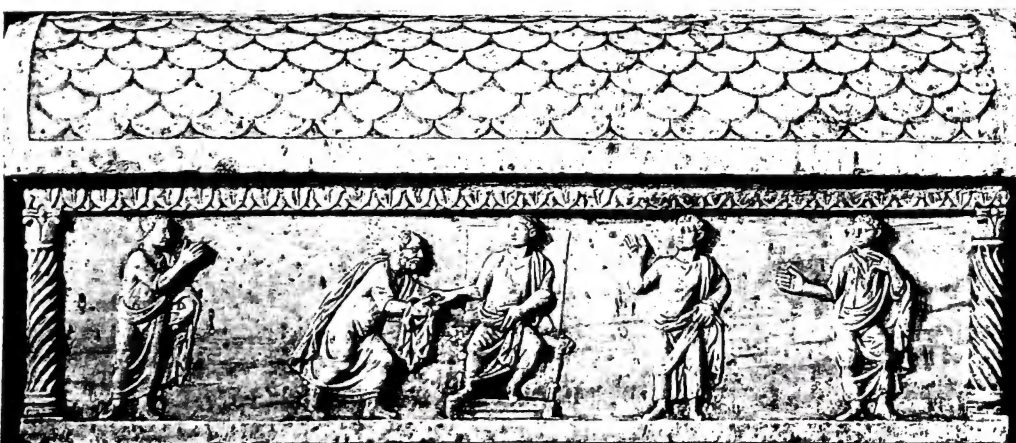
RAZIOCINIO: v. RAGIONAMENTO.

RAZIONALE. - Ciò che appartiene alla ragione (v.) o è ad essa conforme. In questo senso si dice r. la dimostrazione (v.), la deduzione (v.), come l'attività stessa della ragione consistente nel combinare concetti e proposizioni.

È ancora atto r. il « giudicare bene » (Descartes, *Disc. de la mét.*, I, 1), cioè quello che sa distinguere il vero dal falso, il bene dal male, ecc. Così pure si dice r. la verità naturale per distinguerla da quella rivelata superrazionale (v. RAZIONALISMO); e r. ancora il sistema dei principi *a priori*, logicamente formulati, la cui origine e valore sono indipendenti dall'esperienza sensibile. Hegel (v.), che fa del concetto (v.) l'essenza delle cose, identifica reale e r.: « tutto ciò che è r. è reale; e tutto ciò che è reale è r. » (*Filos. del diritto*, pref.). Non mancano altri significati particolari: ad es., nel senso di « buon metodo » (un'« educazione r. », « distribuzione r. » delle parti di una materia, ecc.). I matematici parlano di « numero r. », cioè quello che può essere messo sotto la forma d'un rapporto tra due numeri interi; e i fisici di « meccanica r. », cioè costruita con metodo puramente deduttivo partendo dalle nozioni di massa, forza ed inerzia.

Il Cournot oppone ordine « logico » e ordine « r. »; il primo, secondo lui, è lineare e discorsivo, l'altro sintetico e intuitivo; l'ordine logico determina l'assenso (v.) senza mostrare le vere ragioni delle cose; l'ordine r., invece, congiunge le verità al loro principio naturale e illumina la mente. Com'è noto, il razionalismo moderno e Kant oppongono r. ad empirico.

(fot. Alinari)

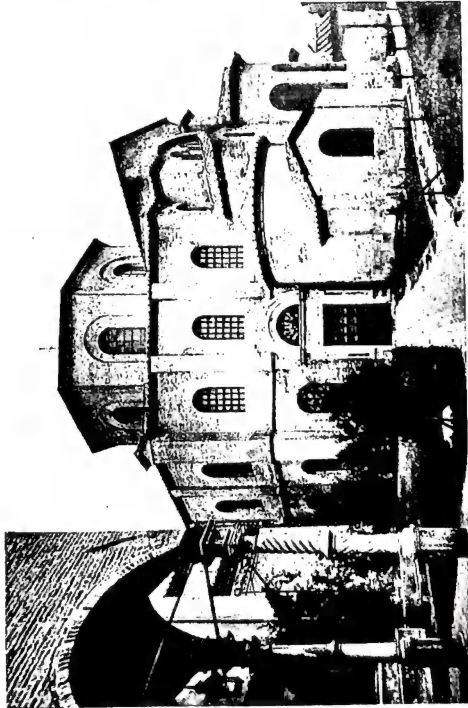
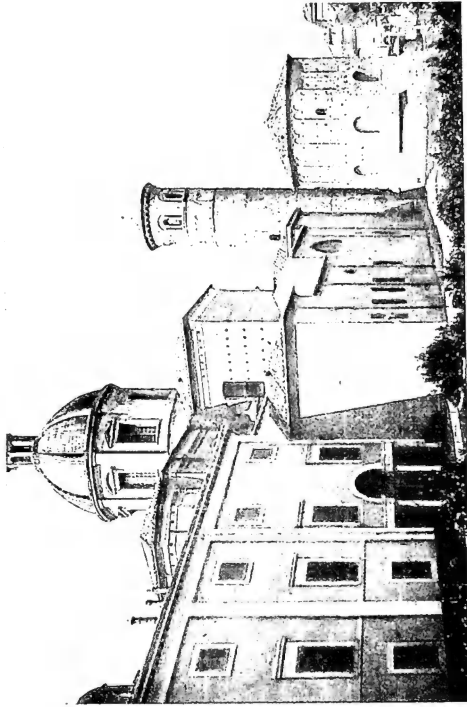
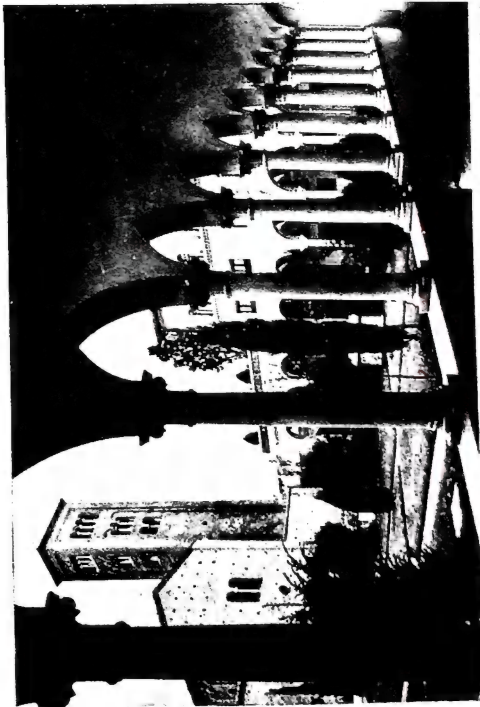
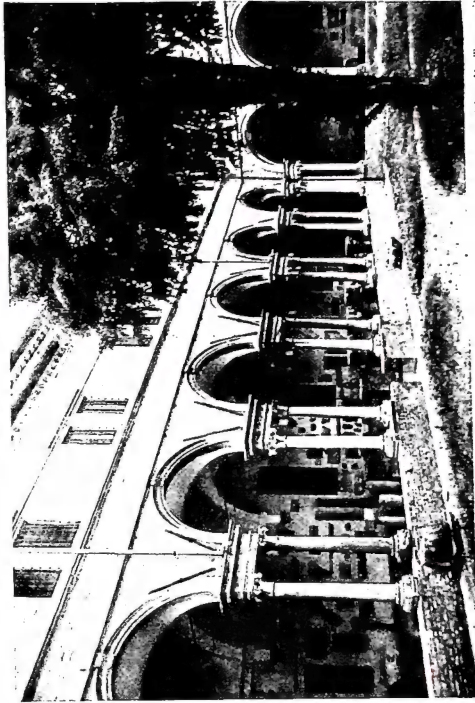
PARTICOLARE DELLA PORTA IN BRONZO del 1179 - Ravello, Cattedrale.

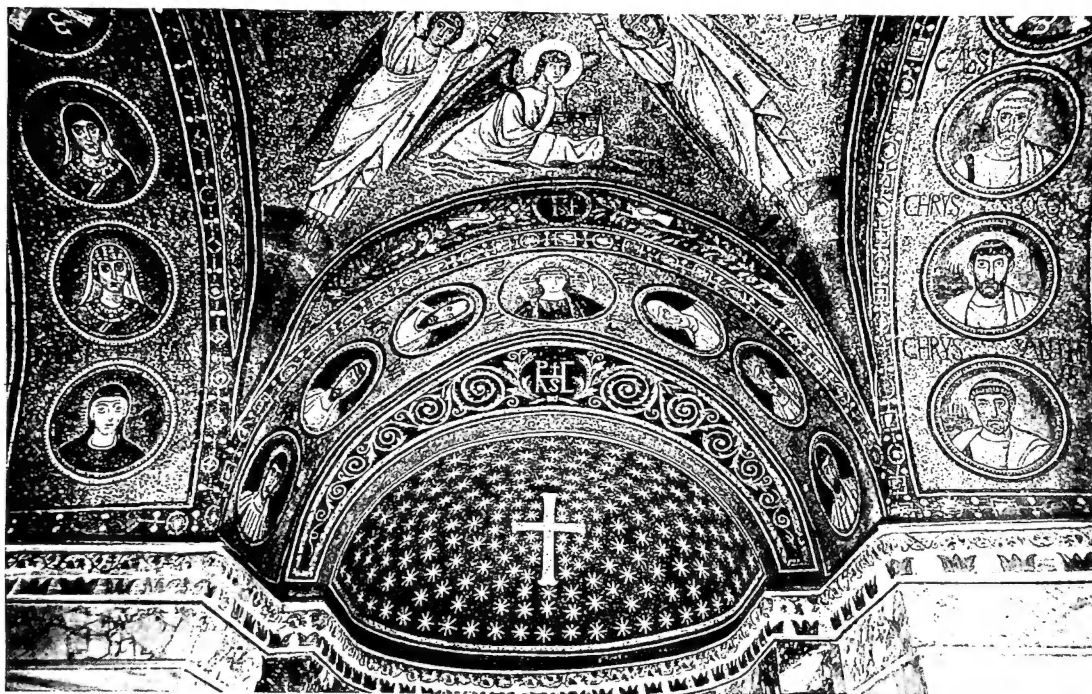
(fot. U. Trapani - Ravenna)

(fot. U. Trapani - Ravenna)

(per cortesia del sac. M. Mazzotti)

In alto: SARCOFAGO DETTO DI S. ESUPERANZIO, parte anteriore - Ravenna, Basilica metropolitana. *Al centro:* SARCOFAGO DETTO DI S. ESUPERANZIO, parte posteriore venuta in luce nel 1950 - Ravenna, Basilica metropolitana. *In basso:* SARCOFAGO DETTO DI PIETRO PECCATORE - Ravenna, chiesa di S. Maria in Porto fuori.

(fot. Lavagna)

(fot. Alinari)

(fot. Stampa Angeli - Terni)

(fot. V. Trapani)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA DI S. VITALE (547) - Ravenna. *In alto a destra:* DUOMO E BATTISTERO. La ricostruzione del Duomo fu compiuta nel 1743. La cupola è di Giuseppe Pistocchi (1782). Il Battistero è del v sec. - Ravenna. *In basso a sinistra:* ZONA DANTESCA E CHIESA DI S. FRANCESCO - Ravenna. *In basso a destra:* CHIOSTRO dell'ex Abbazia di S. Vitale (sec. XVI), ora Museo nazionale - Ravenna.

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

In alto: MUSAICI DELL'ORATORIO DI S. ANDREA, edificato da Pietro II, il cui monogramma vedesi nel fregio dell'arco (sec. VI) - Ravenna, Palazzo arcivescovile. *In basso:* IL « PALATIUM ». Particolare del musaico in S. Apollinare Nuovo (sec. VI) - Ravenna.

Per quanto i due termini siano spesso usati indifferentemente, è più esatto distinguere r. da « ragionevole », che indica la ragione che rifugge dagli estremi e, in generale, quanto è sano e normale. Dal punto di vista morale è ragionevole chi sa frenare le proprie passioni o i propri istinti, desideri, ecc., cioè che sa fare buon uso della ragione. Anche la « giusta misura » è razionalità e chi vi si conforma è ragionevole ed anche r., in quanto non vi è ragionevolezza senza norme e principi. Ma la parola r., in questo senso, ha anche i suoi lati negativi : uno spirito r. può indicare un uomo freddo o indifferente, interessato e calcolatore, cioè povero di sentimenti (o dispregiatore di essi) e di scarsa intuizione (v.). Vi è ancora un senso peggiorativo riferito alla stessa ragione : quando la ragione pretende tutto razionalizzare – nel senso specifico della ragione come principio di determinazioni e rapporti logico-concettuali – e nega quel che non è razionalizzabile, è r. ma non ragionevole. La ragionevolezza è la razionalità fatta penetrante dall'intelligenza e vivificata dal sentimento. « È necessario avere tanta ragionevolezza da non essere puramente r. o passionali, tanto calore di sentimento da rendere umana la ragione e tanta forza di ragione da purificare e illuminare il sentimento » (M. F. Sciacca, *Filosofia e metaf.*, Brescia 1950, p. 233).

BIBL.: per indicazioni generali v. A. Lalande *Rationnel*, in *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, p. 870; G. Milhaud, *Le rationnel*, Parigi 1898; U. Viglino, *Il r. e l'irrazionale nell'esistenza*, nell'opera di vari autori, *Esistenzialismo*, Torino 1947, pp. 170-83; v. IRRAZIONALISMO; RAGIONE; RAZIONALISMO.

Michele Federico Sciacca

RAZIONALE (SACRA SCRITTURA). - Nome dato dalla Volgata (*rationale*) alla parte più sacra dell'ornamento del sommo sacerdote ebraico, che lo portava sul petto (detto perciò anche « pettorale » περιστήθιον dai Settanta in *Ex.* 28, 4) quando entrava nel santuario. In *Ex.* 28, 15-30 si ha una descrizione minuta (cf. *Eccli.* 45, 10-11), che dà risalto al significato simbolico.

Consisteva in una pezza quadrangolare ripiegata a sacchetto (specie di borsa) di ricca stoffa tessuta di quattro colori e fili d'oro, come l'ephod (v.), alle cui fibbie superiori era unito mediante catenelle d'oro e fissato alla cintura con due cordicelle di giacinto. Su di esso erano incastonate, in quattro ordini per tre file, dodici pietre preziose tutte differenti, con i nomi incisi in oro delle dodici tribù d'Israele. Per tal modo il pontefice, nell'atto più solenne delle sue funzioni, portava « i nomi dei figli d'Israele sopra il suo cuore... per ricordo continuo davanti a Jahweh » (*Ex.* 28, 29). Ma la maggiore prerogativa del r. era di racchiudere gli *'urîm* e *tummîm* (v.), « luce e perfezione », donde il pontefice traeva i responsi di Jahweh nelle circostanze importanti. Per questa sua destinazione è chiamato nell'originale ebraico *ḥōšen ham-mišpāṭ* (o semplicemente *ḥōšen*, d'incerta etimologia, forse equivalente a « borsa » o « ornamento ») ossia « borsa delle decisioni divine » (λογεῖον τῶν κρίσεων « oracolo dei giudizi »; Volgata *rationale iudicii*; Simmaco δόχιον « borsa »; Flavio Giuseppe e altre versioni greche semplicemente λόγιον « oracolo »).

Sembra che il r. sia di origine egiziana : difatti vari personaggi dell'antico Egitto hanno una specie d'ornamento a forma di trapezio o quadrato pendente dal collo sopra il petto (notevole quello ritrovato sopra la mummia della regina A'āḥ-ḥotep, madre di Amosis I, fondatore della XVIII dinastia, 1580-1558 a. C. : è a forma di tempietto finemente lavorato con simboli e figure e pietre preziose incastonate a musaico).

BIBL.: H. Lesêtre, *Pectoral*, in DB, V, coll. 18-21; H. Thiersch, *Ependytes und Ephod*, Stoccarda 1936; J. Schuster - G. B. Holzammer, *Man. di stor. bibl.*, I, Torino 1939, p. 459 sg.; F. Noetscher, *Bibl. Altertumskunde*, Bonn 1940, p. 309 sg.; E. Kalt, *Arch. bibl.*, trad. it., Torino 1942, p. 141 sg.

Gaetano Stano

RAZIONALE (LITURGIA). - I. Ornamento liturgico, usato nel medioevo, detto *superhumerale*, *Logion*, che si portava dai vescovi sulla pianeta nella Messa, come un pallio ma senza il significato che questo aveva.

I vescovi di Halberstadt ricevettero questo privilegio

(da J. Braun, *Die liturgische Gewandung*, Friburgo 1907, fig. 311)

RAZIONALE - R. ricamato del XVI sec. - Monaco, Museo nazionale.

dal papa Agapito II (946-55); Adalberone II, vescovo di Metz (984-1005), l'ottenne da Hilduardo di Halberstadt; Poppone, patriarca di Aquileia, lo portò per concessione di papa Giovanni XIX nel 1027; nel medioevo lo portarono parecchi altri vescovi germanici : i vescovi di Minden, Paderborn, Naumburg, Eichstätt, Würzburg, Ratisbona, Spira, Praga, Olmütz, Cracovia, Liegi, Toul. Oggi viene usato soltanto dai vescovi di Paderborn e di Eichstätt in Germania, di Toul e Nancy in Francia, di Cracovia in Polonia, sedi vescovili appartenenti all'Impero germanico. A Roma non fu mai in uso. J. Braun ne distingue 3 tipi : *a*) uno a forma del pallio Y, usato in Eichstätt, Ratisbona e Würzburg, fino al sec. XVII; *b*) uno a forma del pallio circolare, che invece di un'appendice ne aveva due brevi ai due lati del petto e sul dorso (usato a Cracovia, a Toul ed anche a Eichstätt e Ratisbona); *c*) un collare in stoffa rettangolare, largo quanto le spalle, cadente sul petto e sul dorso per ca. 20 cm. con due bande più lunghe da ambo le parti, usato nel medioevo a Bamberga e Liegi. A differenza del pallio il r. era sempre molto ornato con ricami o con scritte simboliche, e di colore purpureo.

II. Variante del r. era una placca d'argento o d'oro (in luogo di quella di stoffa) sul tipo dell'*ephod* del sommo sacerdote ebraico (*Ex.* 28, 2-4), con catenelle o fibule, attaccato all'amitto, menzionato nel sec. XII da Ivo di Chartres e Onorio; anche Sicardo di Cremona (v.) l'annovera fra gli ornamenti pontificali; in uso a Reims (ancora all'inizio del sec. XVI), a Münster e a Magonza. Non ebbe molta diffusione. L'origine del r. si spiega come imitazione dell'*ephod* ebraico, oppure come succedaneo del pallio per i vescovi non metropoliti (Braun). Perché distinzione della sede, e non della persona, non vien messo nel sepolcro insieme col vescovo.

BIBL.: J. Braun, *Die liturg. Gewandung*, Friburgo in Br. 1907, pp. 676-700; id., *I paramenti sacri*, vers. it., Torino 1914, pp. 135-37; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, ivi 1932, pp. 462-64; M. Righetti, *Man. di stor. litur.*, I, Milano 1950, pp. 530-31.

Pietro Siffrin

RAZIONALISMO. - Termine filosofico, relativamente recente (entrò nell'uso con il deismo [v.] inglese nel sec. XVII) e ricco di significati. Se ne possono distinguere tre fondamentali : 1) senso metafisico; 2) senso gnoseologico; 3) senso religioso.

1. *Senso metafisico*. – Tutto ha una ragione d'essere e non vi è nulla, almeno di diritto, che non sia razionale. La ragione (v.) è, in breve, principio primo d'intelligibilità universale e tutto quello che esiste, in sé anche se non per noi, è riducibile alle leggi essenziali del pensiero razionale, inteso come *principio di ragione* delle cose, anche se l'insufficienza dei nostri mezzi conoscitivi non possa

cogliere interamente questa razionalità profonda dell'universo nella sua unità e totalità. In questo senso il r. può essere panteista, teista e, se è consentito il termine, semipanteista: panteista se identifica la razionalità immanente nel mondo con Dio stesso (stoicismo, Plotino, Spinoza, Hegel, ecc.), teista se la fa derivare dall'atto creativo di Dio, che è trascendente rispetto al mondo (Platone, s. Agostino, s. Tommaso, Vico ecc.); semipanteista se non identifica Dio con il principio di ragione immanente nel mondo, ma fa del mondo stesso, nella sua « armonia » universale, il « migliore dei mondi possibili », che Dio non poteva non creare per necessità morale (Leibniz). In tutti questi casi però si ammette che: *a*) il mondo ha un ordine e un fine e nulla in esso è affidato al caso; *b*) se a noi sembra diversamente, ciò si deve all'imperfezione della nostra conoscenza e ai nostri limiti di enti finiti e contingenti, che non sappiamo scorgere la grande « economia » dell'universo, dovuta o alla Ragione immanente che lo governa (tesi panteista) o alla Provvidenza che realizza un misterioso piano divino (tesi teista).

2. *Senso gnoseologico*. – Unica sorgente di conoscenza della verità è la ragione, facoltà essenziale ed esclusiva per questo scopo. In questo senso, il r. si oppone a tutte le forme di sensismo (v.) e di empirismo (v.), che assumono come sorgenti di verità (e di ogni verità) le associazioni, classificazioni, schematizzazioni che dei dati sensibili fa l'intelletto. Da questo punto di vista, si può parlare di un r. di Socrate (v.) e di Platone (v.) che si oppone al sensismo dei sofisti (v.); di Cartesio e di Leibniz (v.) che si oppone all'empirismo del Locke (v.), ecc. Naturalmente non tutte le forme di r. gnoseologico presentano un'eguale rigidità ed esclusivismo. Nell'antichità ha questo carattere il r. della scuola eleatica e soprattutto di Parmenide, che considera illusoria e ingannevole tutta l'esperienza sensibile: la Giustizia, che « possiede le chiavi che aprono e chiudono » (cioè la ragione), accogliendo il filosofo, gli dichiara due cose: che c'è il campo della scienza, che è la « ben rotonda verità », e il campo delle opinioni, che non meritano fede, cioè *è* l'essere, che è intelligibile e di cui c'è verità, e *non è* il divenire (il sensibile), che è apparenza e di cui c'è solo opinione (Sesto Emp., *Adv. math.*, VII, 111 sgg.). Bisogna giudicare non con « l'occhio che non vede » e con « l'udito che risuona di suoni illusori », ma con « la ragione » (*ibid.*, VII, 114), la sola che affermi l'unità dell'essere. Socrate e Platone attenuano l'intransigenza (e l'astrattezza) del r. eleatico e sia l'uno che l'altro non negano l'importanza del senso né escludono dal processo conoscitivo la sensazione. Con Platone, però, il r. assume il carattere essenziale di « innatismo » (v.) che, con sfumature o approfondimenti vari, sarà conservato da tutta la corrente platonica: esistono nell'anima umana conoscenze-principi o forme razionali, ecc., anteriori a ogni esperienza esterna e che la riflessione (v.) scopre. La sensazione non è che « l'occasione » per risvegliare nell'anima le innate conoscenze dimenticate (v. soprattutto il *Menone*). Ciò consente a Platone di non escludere e svalutare i gradi intermedi di conoscenza (v. soprattutto il *Teeteto*), ma non gli permette di cogliere il vero valore del sensibile e del sentire. Per lui la conoscenza vera è quella intellettiva (νόησις) e discorsiva (διάνοια), che si indirizza alle Idee, gli enti che permangono sempre identici a se stessi e che si possono apprendere solo con il pensiero (*Phaed.*, 79 a), il solo che ci faccia acquistare verità e sapienza (*ibid.*, 66 a; *Resp.*, 508 d). Aristotele (v.) eliminò l'innatismo platonico e rivendicò il valore della conoscenza sensibile come origine di tutte le nostre conoscenze, lasciando sempre il primato alla verità razionale. « Di tutte le cose abbiamo certezza o per sillogismo o per induzione. Impariamo o per induzione o per dimostrazione. La dimostrazione muove dagli universali, l'induzione dai particolari » (*Analyt. pr.*, II, 23, 68 b 13). Queste due forme classiche di r. si ritrovano nel platonismo cristiano (s. Agostino, s. Bonaventura) e nell'aristotelismo cristiano (s. Tommaso), approfondite, la prima nel senso dell'« interiorità » della verità (diversa dall'innatismo) e l'altra, che contiene forti elementi platonico-agostiniani, nel senso che, oltre alla *ratio*, ammette (come appunto Agostino) l'*intellectus*, facoltà di conoscere superiore e intuitiva, quantunque l'una e l'altra non siano due diverse potenze: « Etsi intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 49, a. 5 ad 3).

Ma il termine r. ha acquistato un significato filosofico preciso, che è quello ormai in uso, solo con il cosiddetto r. moderno da Descartes (v.) a Wolff (v.): esistono in noi principi *a priori* (innati, sia pure allo stato « virtuale ») evidenti per se stessi, di cui ogni conoscenza vera è una conseguenza necessaria, alla quale nulla aggiungono i sensi. Si tenga presente che il r. moderno si sviluppa contemporaneamente al formarsi della scienza moderna: r. e scientismo sono inseparabili. Da qui l'esigenza di una verità puramente razionale, capace di dominare e di ordinare il materiale confuso dell'esperienza sensibile. Ma sia il r. che l'empirismo (v.), che gli si oppone, non hanno ancora un concetto critico dell'esperienza stessa e la confondono con il « dato empirico »; perciò il r. si perde in un apriorismo di forme senza contenuto e l'empirismo nella massa dei dati sensibili senza una forma razionale valida ai fini della scoperta e della conquista della verità. R. significa anche dominio razionale della realtà e autonomia della ragione stessa da ogni altra autorità: se la ragione è innata all'uomo e in essa sono innati i principi di ogni verità, essa è indipendente dalla tradizione, si fonda sopra se stessa, rigetta tutto ciò che non è riducibile ad essa, « critica » ogni altra autorità, si costruisce il suo diritto « naturale », la sua morale « naturale » (non più di origine divina l'uno e l'altra), la sua religione « naturale » (senza dogmi e senza Rivelazione). Per il r. basta che la ragione sia libera di realizzare pienamente se stessa perché si attui la verità totale e un sapere tutto razionale, interamente compiuto e assolutamente perfetto. Così il r. si presenta come la rivolta contro la tradizione (anche religiosa) e la storia, fin dal suo fondatore R. Descartes, il cui *Discorso sul metodo* ne è il manifesto (v. soprattutto la parte 2ª). Dal punto di vista gnoseologico la posizione del r. sembra ben definita dal Leibniz: « La conoscenza delle verità necessarie ed eterne è ciò che ci distingue dai semplici animali e ci fa avere la ragione e le scienze, elevandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio » (*Monadologia*, n. 29), senza che vi abbia nulla a che fare l'esperienza sensibile: « La ragione pura e nuda, distinta dall'esperienza ha da fare soltanto con verità indipendenti dai sensi » (*Theodicea, Disc. della conformità*, 1). Così il r., legato alla scienza (v.) e al suo sviluppo, assume dogmaticamente come tipica verità del conoscere quella fisico-matematica: costruzione razionale del mondo, dedotta *a priori* per analisi e culminante in una Causa o in una Legge, identificata con Dio, che garantisce il perfetto funzionamento di quella « macchina », che è il cosmo. Pertanto « la posizione critica del r. non è di critica della ragione, ma di quanto non è riducibile al conoscere razionale: l'assolutezza della ragione, *dogmaticamente* assunta, è *criticamente* adoperata come misura con cui tutto va misurato... Tutto per il r. è razionalmente *chiaro* e ciò che è *oscuro* è un grado inferiore di conoscenza; tutti i problemi sono ben definiti e risolti: la ragione adegua l'ordine naturale e l'ordine naturale appaga l'esigenza della ragione. In un mondo senza enigmi filosofici non occorrono più misteri religiosi, frutto del fanatismo e della superstizione, come conclude lo scientismo barbarico e il filosofismo superficiale dell'Illuminismo [v.] » (M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Milano 1952, pp. 53-54).

Proprio questa « ragione » del r. critica a fondo l'empirismo, opponendo che ogni conoscenza umana deriva dall'esperienza sensibile, che della ragione è il limite invalicabile. In questo duello s'inserisce il criticismo di Kant (v.), nel quale il r. acquista un nuovo significato in rapporto al significato nuovo che il Kant dà al termine « esperienza » (v.). L'esperienza non è il dato empirico: questo è solo il contenuto dell'esperienza, la quale è possibile perché lo spirito possiede la ragione, cioè un sistema di forme *a priori* che organizzano e sistemano i

dati empirici. Pertanto l'esperienza è sintesi della forma *a priori* e del dato empirico *a posteriori*, che nella forma trova il suo ordine e alla forma dà il suo contenuto. Conseguentemente: *a*) i principi *a priori* del r. da Cartesio a Wolff cessano di essere verità innate e diventano con il Kant « condizioni » *a priori* che l'intelletto applica ai dati empirici o sensibili in modo da elevare la conoscenza sensoriale al grado di conoscenza razionale e da costruire quella sintesi che è l'esperienza; *b*) « conoscenza per ragione » (*Vernunfterkenntnis*) e conoscenza *a priori* sono una « stessa cosa » (*einerlei*), in quanto è la ragione che contiene i principi che dànno una conoscenza *a priori* (*Crit. della rag. pura*, introd., § 7); *c*) ma siccome i principi sono condizioni o forme *a priori* trascendentali, la loro validità resta limitata all'esperienza empirica o al fenomenico; *d*) e dunque Kant assume, come l'empirismo, il sensibile come limite della ragione e non può più evitare l'agnosticismo metafisico. Il r. in tal modo, con il criticismo kantiano, viene a identificarsi con la possibilità della fisica e della matematica come scienze, senza, d'altra parte, riuscire ad evitare la soggettività del conoscere, dato che l'*a priori* non è una verità, ma solo una condizione (attività trascendentale del soggetto) dell'esperienza.

Dopo Kant, ma attraverso lo sviluppo di Kant, lo Hegel (v.) fa della Ragione il principio metafisico, identificando « reale » e « razionale ». Anche per lo Hegel l'Idea è trascendentalità, ma non più funzione e condizione dell'esperienza, bensì entità metafisica che, attraverso la legge del dialettismo, attua se stessa e risolve in sé tutto il reale non solo fenomenico, senza il residuo della cosa in sé. Così viene eliminato l'agnosticismo (v.) metafisico kantiano, non perché Hegel (e tutto l'idealismo trascendentale) fondino e risolvano i problemi della metafisica, ma perché dissolvono la metafisica nella logica, cioè l'essere nel pensiero. Pertanto, nello Hegel, r. metafisico e gnoseologico s'identificano e il dialettismo (passaggio da un termine all'altro della contraddizione e unità dei contraddittori; *Enciclopedia*, § 81) è insieme legge del pensiero e del reale. Così la ragione dogmatizza ancora una volta se stessa e nel porsi come verità totale nega la propria verità e ogni verità nell'« irrazionalità » della sua assolutezza e nell'astrattezza del panlogismo.

3. *Senso religioso*. – Dovrebbe dirsi piuttosto « irreligioso », dato che la cosiddetta religione « naturale » o « razionale » si risolve nella negazione della religione, in quanto riduce tutto il suo contenuto di verità « dentro i limiti della ragione ». Pertanto, r. religioso è quella dottrina o quell'atteggiamento dottrinale che ammette della religione solo quelle verità che possono essere razionalmente conosciute. Non si può parlare, a rigor di termini, di un r. religioso prima del cristianesimo, in quanto mancava una verità rivelata e dunque soprarazionale e dogmatica. Il r. religioso comincia con il deismo inglese, secondo il quale le verità religiose si accettano non perché rivelate, ma in quanto comprese e giustificate dalla ragione. Così si negano le verità di fede e si fa della religione un grado della stessa ragione o la si risolve dialetticamente nella filosofia (Hegel, Gentile), di cui è un grado inferiore. Dottrina sotto ogni rispetto eterodossa (naturalmente condannata), in quanto nega la Rivelazione e subordina la religione alla ragione; di fatto e di diritto la nega, in quanto nega il dogma e il soprannaturale. Per combattere il r. religioso non bisogna cadere nell'eccesso opposto (eterodosso anch'esso) dell'« irrazionalità » della verità rivelata (come se fosse « assurda » per la ragione: Kierkegaard, Barth, ecc.) o nel fideismo (v.), che, negando la ragione, perde la stessa fede. Al r. religioso non va opposto l'« irrazionalismo » religioso, in quanto la verità rivelata non è contro la ragione, ma è al di sopra di essa senza che alla ragione contraddica o si opponga. Anzi dalla ragione può essere difesa negativamente (dimostrando falsa l'affermazione contraria), pur restando verità soprarazionale e dogmatica. V. anche, per gli aspetti teologici del r., GRAZIA; MISTERO; RIVELAZIONE; SOPRANNATURALE.

BIBL.: sugli autori cit. v. le voci corrispondenti. Sul r. moderno in genere, indicazioni bibl. in Überweg, III, p. 653 sgg., 683 sgg. In particolare: K. Fr. Stäudlin, *Gesch. des Rationalismus u. Supernaturalismus*, Gottinga 1826; A. Tholuck, *Gesch. d. Rational.*, Berlino 1865; H. Heussler, *Der Rationalism. des 17. Jahrh....*, Breslavia 1885; C. Grube, *Über den Rationalism. in der neueren engl. u. französ. Philos.*, (diss.), Halle 1889; W. Pasing, *Spinozas Rational.* (diss.), Lipsia 1893; L. Ollé-Laprune, *La raison et le rational.*, Parigi 1906; F. Enriques, *Scienza e r.*, Bologna 1912; M. Robertson, *Rational.*, Edimburgo 1912; K. Girgensohn, *Rationalis.*, Lipsia 1926; F. Enriques-G. de Santillan, *Le problème de la connaissance. Empirisme et rationalisme grecs*, Parigi 1938; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier II, 2ª ed., Bruxelles-Parigi 1942. Ampio articolo, particolarmente dal punto di vista teologico, di C. Costantin, *Rationalisme*, in DThC, XIII, II, coll. 1688-1788. Michele Federico Sciacca

RAZIONALISMO ARCHITETTONICO. – Fino dai tempi dell'antico classicismo, prima in Grecia e quindi a Roma, vennero determinate alcune « leggi » o « regole » cui debbono rispondere le forme ed i rapporti delle membrature architettoniche. Tali « regole » e « leggi », furono più volte codificate nel corso dei secoli (v. ORDINI ARCHITETTONICI).

Esse hanno un loro fondamento nello stesso principio dell'evoluzionismo di quelle forme e di quei rapporti per cui la colonna deriverebbe, p. es., dal tronco dell'albero e il prospetto del Partenone, nel suo schema fondamentale, riprenderebbe il tema del prospetto della capanna. Talvolta, inoltre, quelle stesse teorie evoluzionistiche furono rese ancora più complesse da certo antropomorfismo, per cui, secondo alcuni, per la definizione delle loro « leggi » architettoniche gli antichi greci avrebbero tratto ispirazione dalla perfetta armonia delle membra umane.

Come è facile dedurre, in tali teorie è implicito il concetto della iniziale « funzionalità » o « razionalità » o, meglio ancora, *ragionevolezza* dei diversi elementi e delle diverse membrature architettoniche. Da ciò deriva anche la necessità di ammettere la possibile atrofizzazione e quindi la caducità – determinata dalla inutilizzazione – di quegli elementi e di quelle membrature destinate ormai ad una funzione meramente esornativa. Per nessi logici si può quindi intendere come sul finire del Seicento e nel corso del Settecento, col diffondersi della mentalità generatrice del razionalismo illuministico, e per la stessa naturale saturazione del gusto barocco e rococò, trovassero favore teorie architettoniche, già in precedenza anche adombrate (p. es., dal Gallaccini), che postulavano per l'architettura l'applicazione delle stesse leggi definite dal Galilei nei campi della meccanica. Gli ammaestramenti di Carlo Lodoli e successivamente dell'Algarotti, del Temanza, del Memmo, del Milizia e del Pini – per citare solo alcuni nomi fra quelli dei teorici italiani d'architettura del sec. XVIII – insistevano allora perché di ogni architettura fosse chiaro, anche nell'aspetto esteriore, l'uso, e che ogni elemento architettonico, che in essa architettura fosse adoperato, avesse una sua precisa funzione. Ogni forma architettonica doveva cioè nascere da una precisa ragione costruttiva ed ogni materia doveva essere utilizzata secondo le proprie caratteristiche e possibilità di impiego. Tali teorie, che ebbero larghissima diffusione nella seconda metà del sec. XVIII, al tempo in cui il gusto rococò s'esauriva, ponevano i presupposti, appunto teorici, per una architettura che in effetti non doveva nascere allora. Infatti, allora, alla istanza di forme architettoniche più semplici e schiette si rispose, da parte dei praticanti l'arte architettonica aulica, con l'uso delle forme che erano state proprie dell'architettura antica, a quel tempo indagata dagli archeologi con nuova precisione e metodo scientifico (v. NEOCLASSICISMO).

Tuttavia se ciò avveniva nei campi dell'architettura aulica, ove presto alle forme neoclassiche succedevano quelle puriste, e quindi le romantiche, e quindi ancora quelle dell'eclettismo proprie della seconda metà del sec. XIX, nella realizzazione dei primi edifici industriali, cioè destinati ad ospitare le macchine e creati per le necessità delle macchine, venivano quasi inavvertitamente applicati, sia pure senza alcuna esigenza stilistica, cioè senza alcuna aspirazione alla bellezza, proprio quei principi che i teorici del r. a. da tempo ormai avevano enunciato.

Si può allora distinguere in tutto il corso del sec. XIX

una duplice corrente architettonica. Una, quella aulica, degli edifici di parata, nella quale vengono con vari temperamenti e varietà riprese le forme degli antichi stili ed ordini (essa è essenzialmente opera di quegli architetti ottocenteschi che furono più che altro professori di disegno architettonico), l'altra è l'architettura industriale, l'architettura delle fabbriche, quella determinata, nelle forme e negli stessi caratteri delle strutture, esclusivamente dalle necessità del loro impiego e dai bisogni delle macchine; l'architettura cioè degli ingegneri. Fu ad ogni modo agli inizi del nostro secolo che tale architettura funzionale o razionale, nella quale cioè, forse giova ripeterlo, le varie parti ed elementi sono determinati anche nell'aspetto e nella scelta dei materiali dalle esigenze della loro funzione e ragione, assunse dignità e venne largamente intesa quale nuovo stile plastico-costruttivo.

Tale stile mentre intende rispondere alle esigenze del funzionalismo e r. a., tende essenzialmente alla « creazione spaziale ». Alla definizione cioè ed alla armonizzazione di quello *spazio architettonico* moderno che, pur senza poter essere determinato da leggi e regole precise, persegue ritmi plastici di alta espressività e chiarezza, nei quali le esigenze della tecnica e il libero volo della fantasia trovando un loro perfetto accordo originano il fatto artistico, divengono cioè arte.

Bibl.: G. C. Argan, *Architettura*, in *Enc. Ital.*, *Append.*, I, pp. 229-32; M. Petrocchi, *R. a. e r. storiografico*, Roma 1947; B. Zevi, *Storia dell'architett. moderna*, ivi 1950 (con ampia bibl. ragionata).

Emilio Lavagnino

RAZON. - Fondatore del Regno arameo di Damasco, figlio di un certo Eliada (ebr. *Rĕzôn ben 'Eljādhā'*; nel greco, codd. B, L e nell'antica latina : *Esrom*, forse trascrizione dell'ebr. *Ḥezjôn* [*I Reg.* 15, 18], avo di Benadad). Ufficiale nell'esercito di Adarezer re di Soba, sfuggito alla disfatta inflitta a costui da David (*II Sam.* 8, 3-6; 10, 15-19), R. radunò intorno a sé altri fuggiaschi e divenne capo di una forte banda di razziatori. Resosi padrone di Damasco con un ardito colpo di mano, ne fece ben presto la capitale di un regno, che, a periodi glorioso, soccombette soltanto all'Impero assiro (732; v. RASIN).

Con il proposito di dominare le vie commerciali verso il Mediterraneo e l'Egitto, oltre a Soba e altre città aramee, conquistò Hamath, nei pressi del Hermon (L. Desnoyers [v. *op. cit.* in bibl.], II, p. 220, n. 1); ma la città gli fu ritolta da Salomone (*II Par.* 8, 3), cui però R. continuò a dare seri fastidi, più dello stesso Edom a sud (*I Reg.* 11, 23 sgg.).

Bibl.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 104, 205-13, 223 sg.; III, ivi 1930, pp. 61-65; A. Médebielle, *Samuel-Rois* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 3), ivi 1949, p. 646.

Francesco Spadafora

RAZÓN Y FE. - Rivista mensile fondata a Madrid nel sett. 1901 dai Gesuiti.

Scopo del periodico, suggerito dal titolo, è stato sempre quello di orientare sui problemi attuali, prendendo luce sia dalla fede che dalla ragione, facilmente conciliabili. La rivista, che è di cultura generale, è molto diffusa fra tutte le nazioni di lingua spagnola. È stata la prima a pubblicare in Spagna l'encicl. *Mit brennender Sorge* di Pio XI.

Celebri scrittori hanno collaborato a *R. y F.*: si ricordano storici come F. Fita, Z. García Villada e C. Rodeles; letterati come Luis Coloma e J. Alarcón, e specialisti quali L. Murillo, J. Urráburu e R. Ruiz Amado.

Ignazio Ortiz de Urbina

RAZÓN Y FE

REVISTA MENSUAL

REDACTADA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Beatus homo, quem tu erudieris, Domine, et de lege tua docueris eum.

Ps., XCIII, 12.

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

Núm. 1.°—SEPTIEMBRE, 1901

SUMARIO

MADRID

Redacción: Isabel la Católica, núm. 12

1901

(*per cortesia del p. Rey, S.J.*)

Razón y fe - Frontespizio del primo fascicolo (1° sett. 1901). Madrid.

RAZZE UMANE. - I. Definizione. – Si chiama r. u. quell'insieme di uomini che, avendo in comune un particolare patrimonio ereditario, presentano tra loro, con differenze individuali, la maggiore omogeneità di caratteri biologici trasmissibili ai discendenti.

II. Considerazioni generali. – L'estrema complessità dell'argomento, assai dibattuto, esige un chiarimento sui vari punti di vista dai quali può essere esaminata l'espressione « r. u. » che dai vari autori è intesa con diverso significato.

a) Dal punto di vista terminologico qualificativo le r. u. rappresentano entità biologiche in quanto sono raggruppamenti individuali costituiti e distinti secondo criteri biologici, cioè in base alla somiglianza o alla differenza degli attributi osservabili nell'organismo umano, trasmissibili ereditariamente con meccanismo naturale e che rappresentano altrettanti caratteri biologici umani. Tali caratteri si distinguono in : *caratteri morfologici*, che si riferiscono alla forma ed alla struttura del corpo e delle sue parti e che possono essere : esterni, se hanno sede sulla superficie esterna del corpo (ad es., forma dei capelli, pieghe palpebrali, ecc.), oppure interni, se riguardano lo scheletro od organi interni del corpo (ad es., angolo di torsione del femore, peso delle ghiandole endocrine ecc.), oppure somatoscopici o descrittivi o qualitativi, se sono esprimibili per mezzo di descrizione (ad es., colore della pelle, grado di pelosità ecc.), oppure somatometrici o quantitativi, se sono esprimibili per mezzo di misure (ad es., statura, diametri del bacino, ecc.); *caratteri fisiologici*, quelli che si riferiscono alle attività funzionali dei vari organi e tessuti e del complessivo organismo e che possono riguardare, ad es., la termoregolazione, il metabolismo basale, le proprietà gruppo specifiche del sangue, i processi dell'accrescimento ecc.; *caratteri psicologici*, quelli che si riferiscono alle attività psichiche dell'uomo, quali, ad es., l'intelligenza, il tono affettivo, il comportamento ecc.; *caratteri fisio-psico-patologici*, quelli che si riferiscono alle predisposizioni morbose verso determinate malattie. Perciò l'espressione « r. u. », riferendosi propriamente ad entità biologiche, non può essere correttamente usata per indicare altri aggruppamenti umani costituiti in base a diversi criteri e di-

stinguibili, ad es., in famiglie linguistiche che rappresentano entità linguistiche, in popoli che rappresentano entità storico-culturali, in nazioni che rappresentano entità etnico-territoriali, in stati che rappresentano entità territoriali e politiche.

b) Dal punto di vista tassinomico o sistematico, cioè secondo la gerarchia delle categorie che, nelle classificazioni naturalistiche, si propongono di definire i gradi di affinità biologica dei vari organismi viventi vegetali ed animali, l'espressione « r. u. » (almeno per quanto concerne le r. viventi) suole essere riferita ad aggruppamenti di grado più ristretto di quello della specie.

Per quanto concerne l'uomo, al termine « r. » si attribuisce un significato diverso da quello con cui lo stesso termine è adoperato in zoologia, ove si usa, ora quale sinonimo di varietà per designare il risultato di determinati incroci artificialmente ottenuti, ora, invece, quale suddivisione della specie o della subspecie e distinto dal termine « varietà », che viene riservato solo a modificazioni non ereditarie ma condizionate dall'ambiente. Nella sistematica umana le r., secondo il Biasutti, non rappresentano la categoria immediatamente inferiore rispetto alla specie, ma questa viene suddivisa in rami o sezioni (secondo l'espressione del Cuénot); i rami si suddividono in *gruppi di r.* e questi in *r.*, le quali a loro volta si suddividono in *sottorazze* o *tipi regionali* o *locali* costituiti dai singoli individui.

c) Dal punto di vista geografico l'espressione « r. u. » ha un significato spaziale corrispondente all'area geografica occupata da una data r. nel periodo di tempo che si vuol prendere in esame. Le reciproche interferenze tra i fattori geografici, consistenti nelle condizioni oro-idrografiche, climatiche ed alimentari caratteristiche dei vari territori, ed i fattori biologici, rappresentati dalle notevoli possibilità di adattamento, di mobilità e di interfecondità presentate dall'uomo, hanno, sia pur lentamente, ma continuamente, modificato le singole situazioni biogeografiche le cui variazioni sogliono essere utilizzate quali elementi di orientamento per interpretazioni cronologiche. Così, ad es., le r. che oggi occupano territori poco accessibili (isole, alte montagne, ecc.) o con scarse possibilità di comunicazioni interne (foreste, deserti ecc.) oppure che occupano zone marginali o terminali (alcune fasce costiere dei continenti ecc.) come anche le r. disperse su una grande estensione territoriale o quelle progressivamente ristrettesi in spazi sempre più piccoli, vengono, entro certi limiti, considerate r. più antiche e meno vitali rispetto alle altre che si trovano in condizioni biogeografiche opposte (Biasutti). Ne consegue che non sempre una stessa r. ha occupato uno stesso territorio e viceversa che uno stesso territorio non è stato sempre occupato da una sola r. Per meglio definire, nei singoli casi, la corrispondenza tra sede geografica e condizioni biologiche, è stata proposta l'espressione « r. geografica » con la quale si indica – secondo il Rensch – « l'insieme degli individui morfologicamente simili e interfecondi che occupano una determinata area ». Pertanto, quelle r. che hanno avuto una maggiore stabilità spaziale senza o con minori penetrazioni da parte di elementi eterogenei, hanno potuto conservare più puri nel tempo i loro caratteri biologici originari. Viceversa, dove, per effetto della contiguità e di invasioni attuate o subite, si sono verificati su larga scala incroci di r. diverse, si sono determinate modificazioni dei caratteri biologici originari nonché dei fenomeni linguistici e culturali, per cui le distribuzioni geografiche delle r., delle lingue e delle culture non risultano sovrapponibili.

d) Dal punto di vista cronologico all'espressione « r. u. » si suole attribuire il significato non di entità immutabili nel tempo, ma di stadi « di un processo in continuo divenire » (Dobzhanski). Secondo il Rondoni, « la r. non è qualcosa di statico, ma un processo che si svolge con il concentrarsi o diluirsi di alcuni geni (v. GENETICA) in parti diverse di una popolazione ». Sotto questo aspetto è anche da considerare, come scrive S. Sergi, che « il destino comune per il quale r. diverse vivono insieme nei più stretti rapporti, provoca continui incroci che dànno luogo a tipi misti, nei quali non è facile, né sempre possibile, riconoscere i caratteri degli ascendenti. I prodotti degli incroci ci appaiono allora con aspetti nuovi che potrebbero essere considerati quali espressione di una nuova r. in formazione, aggruppamento umano per il quale è stato proposto il nome di « etnia », da con confondere con r. e che meglio si può identificare con popolo ». In base a tali concetti, sinonimi di « etnia » potrebbero essere considerati la « r. risultato » (Martial) e la « r. sintesi » (Pende). Ma oltre che da incroci tra r. diverse, l'origine di nuove r. può essere determinata da « mutazioni » (cioè da brusche variazioni di fattori ereditari [De Vries], che si presumono o insorte per condizioni intrinseche del patrimonio genetico, oppure provocate da cause esterne. Sia nel caso degli incroci, che in quello delle mutazioni, perché si formi una nuova r. i soggetti rispettivamente « ibridi » o « mutanti » devono riprodursi tra loro. Il punto di vista cronologico, considerato nella sua massima estensione, si identifica con la storia delle r. umane e si connette ad argomenti che investono problemi di più larga portata concernenti « quanto e come – per dirla con S. Sergi – i fattori tempo (geologico), spazio (geografico), ambiente (ecologico), meccanismo intrinseco (genetico), abbiano contribuito a determinare la pluralità e la discontinuità dei tipi morfologici umani ».

Su tali problemi basterà ricordare che le r. u. viventi non sono le sole forme umane apparse sulla terra perché sono state precedute da altre, ora estinte. Ciò risulta documentato dai resti scheletrici degli « Ominidi fossili » e dagli oggetti della loro attività, nei reperti di cui finora si dispone (v. GENERE UMANO). Seguendo la nomenclatura proposta da S. Sergi, le forme umane comparse sulla terra, « e soltanto per quanto è permesso di rilevare dalle scoperte fino ad ora più sicuramente accertate », si possono morfologicamente e cronologicamente distinguere come segue: *Protoantropi* o primi uomini, vissuti al principio dell'epoca delle glaciazioni (« pleistocene ») poi scomparsi ed i cui resti sono stati trovati presso Pechino (Asia), presso Heidelberg (Europa) e presso il lago Njarasa (Africa Orientale); « essi scompaiono ad un certo momento e sono seguiti, in un tempo geologico più avanzato, da nuovi tipi umani, anche essi oggi estinti: i *Paleantropi* o uomini antichi, vissuti dal secondo all'ultimo periodo glaciale (pleistocene medio) e « che spaziano in tutto il vecchio mondo, Europa, Asia, Africa, mentre il resto della terra non risulta ancora abitato dall'uomo. Dopo i glaciali non s'incontrano più i Paleantropi; e tutti i continenti, compresi l'America e l'Australia, che prima non sembra siano occupati dall'uomo, risultano ora abitati e solo da *Fanerantropi* o uomini di forme attuali con le quali, senza dubbio, sono geneticamente legati i Fanerantropi fossili vissuti alla fine dell'epoca delle glaciazioni ». « La straordinaria e generale polimorfia dei Fanerantropi appare così in tutta la sua estensione al chiudersi del Pleistocene, già con le differenze etniche in più linee, corrispondenti alle speciali divisioni razziali dell'epoca attuale. Le cosiddette r. u. attuali sono fino da allora in evoluzione ».

Si può sinteticamente ritenere che le *r. u. sono entità biologiche, rappresentanti suddivisioni della specie, spazialmente riferite alle aree geografiche occupate e cronologicamente in continuo divenire.*

III. I CARATTERI RAZZIALI. – Per distinguere i diversi tipi etnici (r.) è necessario stabilire i caratteri detti comunemente razziali, che sono rappresentati da attributi ereditari rilevati con opportuni metodi tecnici. In passato molte classificazioni razziali venivano basate sui cosiddetti « caratteri chiave » – cioè sui caratteri considerati più distintivi e più tradizionalmente adoperati (quali, ad es., il colore della pelle, la forma dei capelli, l'indice nasale ecc.) – i quali non sempre, come modernamente si è visto, offrono garanzia di affinità genetica. Inoltre, uno stesso carattere può risultare discriminativo in certi casi e di scarsa importanza in altri e può essere stato adoperato ora per distinguere i gruppi maggiori, ora per differenziare le loro suddivisioni.

Ecco un elenco dei caratteri più usati: 1) *caratteri morfologici*: esterni somatoscopici: colore della pelle, forma e colore dei capelli, colore delle iridi, forma del-

l'apertura palpebrale, grado di pelosità, forma della testa, della faccia (secondo il contorno e i profili verticali e orizzontali) del naso, delle labbra, dei padiglioni auricolari, dei genitali, dei seni femminili; steatopigia (caratteristico accumulo di adipe nelle regioni glutee dei boscimani ed ottentotti ecc.); esterni somatometrici: dimensioni del corpo e dei suoi segmenti, dalle quali vengono calcolati gli indici secondo rapporti centesimali (ad es., indice scelico = altezza busto × 100 : statura) ecc.; interni: dello scheletro: morfologici e metrici; delle parti molli: morfologici e metrici dei muscoli, del cervello, delle ghiandole endocrine, ecc. 2) *Caratteri fisiologici*: termoregolazione, metabolismo basale, metabolismi speciali, proprietà gruppo specifiche del sangue, processi dell'accrescimento, ecc. A proposito delle proprietà gruppo specifiche del sangue, relative cioè ai gruppi sanguigni (di cui ormai, oltre al sistema dei quattro gruppi classici, si conosce anche il sistema M, N, P ed il sistema Rh e suoi sottogruppi, per tacere di altri meno diffusamente studiati) è da ricordare che esse sono servite di base ad alcuni autori per distinguere alcune cosiddette « r. sierologiche » costituite secondo determinate percentuali di distribuzione delle dette proprietà gruppo-specifiche. Esse rappresentano un moderno, interessante campo di indagini per gli studi razziali dei quali recentemente si sono occupati lo Steffan, l'Ottemberg, il Boyd, il Lundmann, il Genna, ecc. 3) *Caratteri psicologici*: anche essi sono stati presi in considerazione per la distinzione dei gruppi umani. Ma per la difficoltà di raccogliere dati psicologici numerosi ed obbiettivi, l'uso di tali caratteri è stato piuttosto raro, quando non è stato fatto a sproposito. 4) *Caratteri fisio-psico-patologici*: particolari disposizioni o resistenze verso determinate malattie sono state ritenute da alcuni autori caratteristiche razziali. Ma una netta distinzione tra fattori genetici e fattori geografici è raramente raggiungibile. Per questo, pur ammettendo in via teorica la possibilità che esistano immunità o forme morbose legate alla r. (come, ad es., l'anemia drepanocitica dei Negri), in pratica conviene mantenere al riguardo le più ampie riserve.

IV. Le classificazioni delle r. u. – Le numerose classificazioni delle r. u. sogliono essere riunite in gruppi a seconda dei caratteri distintivi che sono stati adoperati e dei criteri che sono stati seguiti. Così, ad es., sono chiamate *morfologiche* quelle classificazioni basate prevalentemente sui caratteri morfologici; *genealogiche* o *filetiche*, quelle basate sulla interpretazione dei gradi di parentela o di affinità e della discendenza delle varie razze; *gerarchiche*, quelle basate sull'interpretazione del grado di evoluzione desunto dalla vitalità razziale (incremento demografico, morbilità, estensione territoriale, condizioni geografiche dello spazio abitato, ecc.); *geografiche*, quelle basate prevalentemente sulla distribuzione geografica e sull'interpretazione delle varie situazioni biogeografiche.

La distinzione delle singole classificazioni in gruppi non può essere osservata in senso assoluto, perché una stessa classificazione può essere allo stesso tempo morfologica e geografica, morfologica e filetica, ecc.; le varie classificazioni comprendono un diverso numero di r. (e relative sottorazze) ed alcune anche un diverso numero di specie e perfino di generi; un certo accordo si può ritenere che, in parte, esista per gli aggruppamenti maggiori, mentre per i gruppi inferiori le discussioni sono tuttora aperte, per cui alcune r. si fanno appartenere ora ad un gruppo, ora ad altro. Pertanto, quali che siano i criteri seguiti, essi sono stati sempre informati ad ipotesi interpretative le quali, insieme con la difficoltà e l'incertezza di separare entro schemi rigidi l'enorme polimorfismo dell'uomo, rendono le varie classificazioni più o meno convenzionali e destinate ad essere modificate da ulteriori conoscenze. Nell'impossibilità di prendere in esame le varie classificazioni proposte, si ricordano sommariamente, fra le più recenti, quelle che hanno avuto maggiore diffusione. Già gli antichi distinguevano i vari tipi umani come si riscontra, ad es., nelle pitture egiziane, nella Bibbia, in Erodoto, in Ippocrate; ma le classificazioni in senso moderno si fanno cominciare con quella di C. Linneo (1735) che distingueva le varietà di *Homo sapiens* su spunti non solo morfologici, ma anche psicologici ed etnologici: *a*) *Americanus* (rossiccio; collerico; ad incesso eretto; capelli neri, diritti, grossi; narici ampie; faccia lentigginosa; mento quasi imberbe; tenace, contento, libero; si dipinge con linee laberintiche rosse; governato dalla consuetudine); *b*) *Europaeus* (bianco, sanguigno, muscoloso; capelli biondeggianti, lunghi; occhi ceruli; agile, arguto, ingegnoso; si copre di abiti attillati; governato da leggi); *c*) *Asiaticus* (giallastro, melanconico, rigido; capelli nereggianti; occhi oscuri; severo, lussuoso, avaro; si copre con abiti sciolti, governato dalle opinioni); *d*) *Afer* (nero, flemmatico, rilasciato; capelli nerissimi, crespi; pelle liscia come la seta; naso simo; labbra tumide; le donne hanno il grembiule del pudore con mammelle lattanti allungate; astuto, pigro, indolente; si unge di grasso; governato dall'arbitrio).

Giovanni Federico Blumenbach (1765), in base ai caratteri morfologici (scheletrici) e delle parti molli della testa, distinse 5 varietà: 1) caucasica; 2) mongolica; 3) etiopica; 4) americana; 5) malese. Per l'indicazione delle aree spaziali delle singole varietà, la classificazione del Blumenbach, che è morfologica, viene erroneamente considerata geografica. Tra le classificazioni morfologiche, intese estensivamente nel significato di somatiche, possono essere comprese quelle cosiddette « cromatiche » perché basate esclusivamente o prevalentemente sul colore della pelle. Alcune di esse sono state anche chiamate « tripartite » perché distinguono l'umanità in tre gruppi principali: Bianchi, Negri, Gialli (Cuvier, 1815-17), chiamati successivamente Caucasoidi, Negroidi, e Mongoloidi e più tardi ancora Leucodermi, Melanodermi e Xantodermi (Stratz, 1922). Tra le classificazioni morfologiche moderne sono da ricordare quella di Deniker (1900) che, in base alla morfologia e colore dei capelli (comprendendo anche altri caratteri per le suddivisioni), distingue 6 gruppi razziali, e quella dell'Haddon (1909) che può essere considerata anche tripartita perché distingue tre grandi gruppi umani: i Lissotrichi (con capelli lisci), i Cimotrichi (con capelli ondulati) e gli Ulotrichi (con capelli crespi). Al gruppo delle classificazioni morfologiche potrebbero ancora essere ascritte quelle basate contemporaneamente sul criterio antropologico e linguistico e che il Biasutti chiama « artificiali ». Di esse possono essere esempi quelle dello Huley (1870), del Mueller (1879), dell'Haeckel (1900) ecc.

Tra le classificazioni genealogiche o filetiche (che tengono anche conto dei caratteri somatici) si ricordano quelle di Giuseppe Sergi (1911) che ammise 5 generi, due fossili e tre viventi, applicando per la prima volta all'uomo una terminologia latina secondo le regole della nomenclatura zoologica; del Gregory (1924), del Montandon (1928) che, applicando all'uomo l'ologenesi del Rosa, distingue 5 grandi r. originatesi successivamente da un tronco comune che si è andato dividendo progressivamente in due rami, dei quali l'uno è destinato ad estinguersi e l'altro ad evolversi. Una variazione della dicotomia ologenetica è stata applicata dal Frassetto (1948) alla classificazione delle r. u. fossili. Il Weinert (1939) ammette tre linee evolutive: una nera, sulla quale si disporrebbero i Negroidi, una bianca centrale, alla cui base sarebbero gli Australiani ed all'apice gli Europei, una gialla sulla quale si troverebbero i Mongoloidi; le tre linee si staccherebbero dallo stesso tronco dal quale originano le linee delle scimmie antropomorfe. Una classificazione filetica molto recente che fa riferimento alle cognizioni di genetica è quella del Fischer (1936), secondo cui da un unico tronco originario sarebbero per « mutazione » derivati quattro rami principali, e precisamente quelli dei Negridi, Australidi, Europidi, Mongolidi. Nell'ambito di ciascuno di questi grandi rami, ulteriori mutazioni, comparse simultaneamente in più rami, avrebbero dato luogo alle suddivisioni razziali. Così, p. es., il carattere « capello crespo », originario dei Negridi, può riscontrarsi anche in qualche r. degli Australidi perché vi è comparso in seguito a mutazione. Commenta in proposito S. Sergi che « le mutazioni prospettate dall'autore sono semplici supposizioni che hanno peraltro avuto un grande potere suggestivo ».

Delle cosiddette classificazioni gerarchiche (che sono in parte anche genealogiche) la più antica è quella del Fritsch (1881) che distinse le r. u. nelle tre seguenti categorie: le r. protomorfe o « primitive » (più antiche) che numericamente, geograficamente e vitalmente si trovano in condizioni di svantaggio; le r. arcimorfe o « dominatrici » (più recenti) derivanti dalle prime e presentanti, rispetto a queste, condizioni di vantaggio; le r. metamorfe o « derivate » dagli incroci tra le arcimorfe o tra queste e le primitive. Analoga, ma più complessa di quella del Fritsch, è la classificazione dello Stratz (1904), alla quale segue quella di E. von Eickstedt (1934) che si ritiene di riportare essendo tra le più recenti. L'autore distingue tre branche principali: europiforme (leucodermi), negriforme (melanodermi) e mongoliforme (xantodermi) che a loro volta si suddividono come segue:

Branche	Europiforme	Negriforme	Mongoliforme
Gruppi razziali principali	Europidi	Negridi	Mongolidi
R. secondarie	Polinesidi	Melanesidi	Indianidi
R. particolari	Veddidi	Pigmidi	Eschimidi
Forme intermedie	Ainuidi	Australidi	Khoisanidi

Delle classificazioni morfologico-geografiche un esempio può essere rappresentato da quella del Vallois (1948) che, invece di considerare i continenti propriamente detti, prende in esame le seguenti 6 grandi regioni che chiama « aree antropologiche », ciascuna delle quali presenta una composizione razziale particolare: Europa e bacino del Mediterraneo; Africa sudsahariana; India; Asia transhimalaiana; Mondo Oceanico; America.

Una classificazione genealogico-geografica è quella del Biasutti (1941) la quale viene riportata per esteso: 1. *Ciclo delle forme primarie equatoriali.* - *a*) Ramo degli Australoidi: gruppo delle r. austro-oceaniche: Paleoaustralidi (r.: Australide e Tasmanide); gruppo delle r. papua-melanesiane: Papua-melanesidi (r.: Melaneside e Papuaside); gruppo delle r. austro-asiatiche: Veddo-Malidi (r.: Veddide, Malide e Senoide); *b*) ramo dei Negroidi: gruppo austro-africano: Steatopigidi (r.: Steatopigide); gruppo delle r. pigmee: Pigmidi (r.: Bambutide, Andamanide, Semangide e Aetide); gruppo delle r. negre africane: Negridi (r.: Sudanide, Nilotide, Congolide e Cafride). 2. *Ciclo delle forme primarie boreali*: *c*) ramo dei Mongoloidi: gruppo delle r. mongoloidi paleomorfe: Premongolidi (r.: Siberide e Tibetide); gruppo delle r. mongoloidi neomorfe: Mongolidi; sottogruppo neoartico (r.: Eschimide); sottogruppo asiatico (r.: Tungide, Sinide e Sudmongolide); *d*) ramo degli Europoidi: gruppo delle r. europoidi paleomorfe: Pre-europidi (r.: Ainuide, Uralide e Lappide); gruppo delle r. europoidi neomorfe: Europidi; sottogruppo europeo (r.: Nordide, Mediterranide, Adriatide, Baltide e Alpide); sottogruppo afro-asiatico (r.: Berberide, Orientalide, Armenide, Assiride, Turanide e Indide). 3. *Ciclo delle r. derivate subequatoriali*: forme africane (r.: Etiopide, Saharide e Malgasside); forme sud-asiatiche (r.: Indo-melanide e Indoneside). 4. *Ciclo delle r. derivate del Pacifico e dell'America*: forme del Pacifico (r.: Polineside); forme dell'America; forme con accentuazione del componente mongoloide (r.: Fuegide, Pampide, Amazzonide, Istmide, Planide e Columbide); forme con accentuazione del componente europoide (r.: Lagide, Andide, Sonoride e Appalacide). - Vedi tavv. XXVIII-XXIX.

Bibl.: F. J. Blumenbach, *De generis humani varietate nativa*, Gottinga 1775; G. Cuvier, *Le règne animal distribué d'après son organisation pour servir de base à l'hist. naturelle des animaux et d'introd. à l'anatomie comparée*, Parigi 1815-17; C. Pickering, *The Races of Man and their geograph. distribution*, in *U. S. Exploring Expedition under C. Wilkes*, IX, Filadelfia 1848; G. Fritsch, *Geogr. und Anthropol. als Bundgenossen*, in *Verh. d. Gesellschaft f. Erdkunde*, Berlino 1881; A. De Quatrefages, *Hist. génér. des races humaines*, Parigi 1889; F. Ratzel, *Le r. u.*, trad. it., Torino 1891-96; J. Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, Parigi 1900 (2ª ed. 1926); H. C. Stratz, *Naturgesch. des Menschen*, Stoccarda 1904; G. Sergi, *L'uomo secondo le origini, l'antichità, le variaz. e la distribuz. geografica. Sistema naturale di classificazione*, Torino 1911; R. Biasutti, *Studi sulla distribuz. dei caratteri e dei tipi antropolog.*, in *Mem. geograf.* di G. Dainelli, n. 12, Firenze 1912; id., *R. e popoli della terra*, 3 voll., Torino 1941; V. Giuffrida Ruggeri, *L'uomo attuale*, Roma 1913; W. K. Gregory, *Evolution of the human Race*, in *Am. Museum Journal*, 1917; D. Rosa, *Ologenesi. Nuova teoria dell'evoluz. e della distribuz. geograf. dei viventi*, Firenze 1918; R. Ottenberg, *A classification of human races based on geographic distribution of the blood groups*, in *Journ. Am. Med. Ass.*, 1925; G. Taylor, *Environment and Races*, Londra 1927; G. Montandon, *L'Ologenèse humaine (Ologénisme)*, Parigi 1928; E. Pittard, *Les races et l'hist.*, ivi 1932; L. Cuenot, *L'espèce*, ivi 1936; E. Fischer, *Die Erbanlagen der Rassen. In Baur-Fischer-Lenz: Menschl. Erblehre und Rassenhygiene*, Monaco 1936; C. S. Coon, *The Races of Europa*, Nuova York 1939; H. Weinert, *Die Rassen der Menschheit*, Lipsia 1939; M. F. Canella, *R. u. estinte e viventi*, Firenze 1942; F. Frassetto, *Di una nuova classificaz. delle r. u. fossili alla luce del Digenismo*, Bologna 1948; G. Sera, *Antropologia*, in *Enc. Ital.*, III, p. 580 sgg.; S. Sergi, s. v. *ibid.*, *App.*, I, 1938-48, p. 209 sgg.; id., *Antropologia*, in *Enc. Medica*, I, Firenze 1950, coll. 1513-18; id., *Gli uomini nel pleistocene*. Accad. naz. Lincei, *Memorie*, n. 16, 1950; W. C. Boyd, *Genetica and the Races of Man*, Boston 1950.
Venerando Correnti

RAZZI, Serafino. - Storico domenicano, n. a Marradi di Mugello il 13 dic. 1531, m. a Firenze l'8 ag. 1611. Religioso a Firenze nel convento di S. Marco (28 giugno 1549), studiò a Perugia e a Firenze. Insegnò in varie città (1560-74), fu priore in diversi conventi (1574-82) e reggente degli studi a Perugia dal 1582 al 1587, in cui fu inviato in Dalmazia (1587) quale vicario generale per ricondurre all'osservanza regolare i conventi di quella Congregazione domenicana. Rientrato in Italia ricoprì altre cariche.

Fu soprattutto elegante agiografo; scrisse: *Vita de' santi, beati e venerabili del S. Ordine dei Predicatori* (Firenze 1577, 2ª ed., con l'aggiunta di altre *Vite*, ivi 1588, Lucca 1596, Palermo 1605; trad. franc. Parigi 1616); *Vita della b. Osanna da Cattaro* (Firenze 1592); *Vita della serva di Dio Caterina de' Ricci* (Lucca 1594); *Vita del glorioso s. Zacinto confessore* (Firenze 1596); *Historia degli homini illustri del S. Ord. dei Predicatori* (ivi 1596). Inoltre lasciò manoscritte prediche, opere di filosofia, di teologia e di S. Scrittura, varie vite di santi, la storia del monastero di S. Vincenzo a Prato, la vita di Girolamo Savonarola.

Bibl.: Quétif-Echard, II, pp. 386-88; L. Ferretti, *Fra S. R., appunti biografici*, in *Il Rosario Mem. domenicane*, 20 (1903), pp. 168-73, 211-16, 310-18, 361-64, 421-29, 456-62; con *Bibliogr. delle opere*, *ibid.*, pp. 364-66, 429-32, 463-64; G. Rotondi, *Fra S. R. ed il suo viaggio in Lombardia nel 1572*, in *Arch. stor. lombardo*, 51 (1924), pp. 186-214. Alfonso D'Amato

RAZZI, Silvano. - Umanista e agiografo camaldolese, fratello di Serafino, n. a Marradi di Mugello nel 1527, m. a Firenze il 15 ott. 1611. Discepolo affezionato del poeta e storico Benedetto Varchi, scrisse tragedie, che gli meritarono plauso. Fattosi monaco camaldolese a S. Maria degli Angeli di Firenze, attese assiduamente agli studi sacri.

Fu visitatore generale, abate di S. Maria in Gradi ad Arezzo e primo abate (titolo succeduto a quello antico di priore) di S. Maria degli Angeli in Firenze. Durante il suo governo, il cenobio si arricchì di opere d'arte e riacquistò fama nel campo degli studi; circolò la voce che, per compiacere gli amici, R. avesse defraudato il monastero di molti codici miniati del Quattrocento.

Scrisse: *Raccolta di orazioni a Cristo e alla beatissima Madre Maria* (1556); *I miracoli della gloriosa Vergine Maria* (1599); *Corona del Signore in forma di orazioni* (1592); *Vite dei santi e beati dell'Ordine di Camaldoli* (1600); *Quadragesimale ovvero meditazioni per ciascun giorno di Quaresima* (1607); altre opere di ascetica e agiografia rimasero inedite e forse andarono smarrite.

Bibl.: *Annales Cam.*, VIII, p. 230; A. Pagnani, *Storia dei Camaldolesi*, Sassoferrato 1949, p. 177. Anselmo Giabbani

RAZZISMO. - Vocabolo entrato in uso in Italia (ed in Francia: *racisme*) a partire dal 1935-'38,

per indicare una dottrina ed una pratica politica, relativa alla razza, divulgate dal nazionalsocialismo (v.), poco prima affermatosi totalitariamente in Germania.

La dottrina si basava, in modo essenziale, sull'asserito valore preponderante assunto nello svolgersi degli eventi storici e del conseguente sviluppo della civiltà umana dalla contemporanea sussistenza di razze superiori dotate di capacità di comando, di creazione, d'inventiva e di razze inferiori puramente idonee a compiti esecutivi, suscettibili solo di esplicare attività critiche disgregatrici e dissolvitrici, se non opportunamente raffrenate e guidate. La pratica politica, dettata dalle asserzioni dottrinali anzidette, mirava ad assicurare, appoggiandosi ad un'estesa opera legislativa, il predominio politico e sociale della razza ritenuta superiore su quella, o quelle considerate inferiori, nella preoccupazione inoltre di tutelarne e potenziarne per l'avvenire la purezza e la sanità. Sull'esempio germanico, l'espressione r. presto assunse anche un netto significato antisemita per il motivo che le popolazioni ariane europee si sarebbero trovate nel pericolo prossimo d'essere inquinate in modo irrimediabile dai nuclei ebraici accolti nel loro territorio durante i secoli scorsi. In Italia, il governo fascista, dapprima estraneo al r., vi accedette nel 1938 promulgando leggi antisemite all'interno e contro il meticciato nelle colonie; ma, per l'avversione della Chiesa e, in generale, della popolazione, il r. assunse punte persecutorie soltanto durante l'occupazione tedesca.

Oltre ad un'iniqua differenziazione di *status* giuridico fra gli stessi cittadini nell'interno dei rispettivi Stati, la dottrina e la pratica politica summenzionate determinavano anche un'allarmante tendenza, da parte delle potenze che si ritenevano popolate da razze superiori, ad imporre la loro egemonia sui gruppi etnici finitimi, qualificati come razza inferiore; risultato conseguito, ad es., dalla Germania nazionalsocialista, sia pure in modo effimero, innestando i nuovi concetti pseudo-scientifici razziali sugli assiomi pangermanisti del recente passato (v. PANGERMANESIMO). Era chiara, peraltro, l'insanabile antitesi subito determinatasi fra la dottrina e la pratica politica del r. e i dettami della morale cattolica, che insegna l'eguaglianza in Cristo di tutti gli uomini, e della prassi democratica, postulante l'eguaglianza e la libertà di tutti i cittadini, indipendentemente dal sesso, razza, lingua o confessione religiosa.

I precedenti dottrinali del r. sono assai numerosi; ma, restando negli anni più vicini, basti ricordare gli scritti del francese J. A. Gobineau e dell'inglese H. S. Chamberlain, che sostennero, nella seconda metà dell'Ottocento, l'assoluta superiorità della razza ariana (esistente nel suo stato più puro, per il Chamberlain fra gli Anglosassoni e per il Gobineau fra i Tedeschi).

Quali precedenti della pratica politica vanno, invece, ricordati i numerosi espedienti escogitati nel Nord America per mantenere la numerosa popolazione negra (introdottavi dal sec. XVI in poi), i residui delle tribù pellirosse ed anche non pochi immigrati di razze più povere (Slavi, Latini, ecc.) in una condizione di netta inferiorità giuridico-sociale; notando, peraltro, a tale proposito, che, oltre e più che le vere e proprie discriminazioni legislative, hanno spesso avuto efficacia in tal senso numerose usanze ed imposizioni extralegali, tradizionalmente mantenute, come la separazione completa nella vita d'ogni giorno, estesa ai locali pubblici ed ai mezzi di trasporto, i privilegi nell'assunzione al lavoro, il divieto di frequentare istituti di cultura superiore, il linciaggio, ecc.

Attualmente, può ricordarsi il rinnovato rigoglio di r. che si è verificato nell'Unione Sudafricana dopo l'ascesa al governo, nel 1948, del Partito nazionalista di Malan (nel cui programma elettorale si trovava affermata la necessità di un'assoluta « segregazione » per le razze di colore: principio detto dell'*apartheid*).

BIBL.: J. A. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2ª ed., Parigi 1884; H. S. Chamberlain, *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, Berlino 1899, Monaco 1928; G. Pasquali, *I puro sangue*, in *Pagine meno stravaganti*, Firenze 1934; J. Evola, *Il mito del sangue*, Milano 1937; G. Schmidt, *Razza e nazione*, Brescia 1938; E. Vermeil, *Le racisme allemand*, Parigi 1939; M. Bendiscioli, *Neopaganesimo razzista*, 3ª ed., Brescia 1945; L. Poliakov, *Bréviaire de la haine*, Parigi 1952.

Paolo Biscaretti di Ruffia

RE, I e II (III e IV) LIBRO dei. - Due libri del Vecchio Testamento, che compendiano la storia del popolo ebraico dagli ultimi anni di David (m. nel 970 a. C.) all'esilio babilonese (587 a. C.), posti dagli Ebrei tra i « prophetae priores ».

Nella Volgata portano il nome di « libri dei R. » (*Libri Regum*) quattro libri, detti nei Settanta « libri dei Regni » (βασιλειῶν: cf. il rilievo di s. Girolamo, nel *Prol. Gal.*, contro questa denominazione) mentre nel testo masoretico i primi due di essi sono denominati « libri di Samuele » (v.) e gli altri « R. (libro dei) primo e secondo ». È preferibile la denominazione dell'ebraico, per cui I e II dei *R.* rispondono al III e IV della Volgata (e Settanta). Originariamente i due libri dei *R.* ne formavano uno solo, come i due di *Samuele*. L'unità è mantenuta nella versione siriaca. La divisione in due libri, introdotta dai Settanta, è passata alle versioni latine, e, tardivamente (sec. XV), alla Bibbia ebraica, prima nei manoscritti, poi nell'edizione a stampa curata da Felice da Prato e pubblicata da Daniele Bomberg (Venezia 1516-17).

I libri dei *R.* abbracciano tre periodi ben distinti: *a*) il regno unito sotto David (ultimi giorni) e Salomone (*I Reg.* 1-11); *b*) i due regni d'Israele e di Giuda (*I Reg.* 12; *II Reg.* 17); *c*) il regno di Giuda dalla caduta d'Israele all'esilio di Babilonia (*II Reg.* 18-25).

I. ULTIMI GIORNI DI DAVID E REGNO DI SALOMONE, 970-930 (?) (*I Reg.* 1-11). – A David vecchio e infermo (*I Reg.* 1, 1-4) tenta sostituirsi Adonia, ma l'intervento tempestivo di Nathan, tramite Bethsabea, assicura il regno a Salomone (1, 5-53). Adonia desta nuovi sospetti chiedendo in moglie Abisag, e Salomone lo fa mettere a morte (2, 13-25). Poi viene destituito Abiathar, sommo sacerdote, e ucciso Ioab, entrambi favoreggiatori di Adonia: al primo succede Sadoc, al secondo Banaia (2, 26-35); per mano del quale finisce pure Semei (2, 36-46). Matrimonio di Salomone con la figlia del Faraone d'Egitto (3, 1 sgg.). Dio concede a Salomone la sapienza, che si manifesta subito nel noto giudizio (3, 4-28). Organizzazione del regno e altre manifestazioni della saggezza di Salomone. Costruzione del Tempio e della reggia, mobilio del Tempio (4-7). Traslazione dell'arca, discorso e preghiera di Salomone, che benedice il popolo e offre sacrifizi (8). Seconda apparizione divina con promesse e minacce; cessione di alcune città a Hiram, nuove imprese e nuovi gravami (9). Visita della regina di Saba (10, 1-13). Splendore e lusso di Salomone (10, 14-29), traviato dalle mogli e concubine pagane e riprovato da Dio, che gli suscita nemici, tra i quali Ieroboam; riepilogo del regno e morte di Salomone (11).

II. I DUE REGNI D'ISRAELE E DI GIUDA, 930-722-121 A. C. (*I Reg.* 12 - *II Reg.* 17). – Scisma, provocato dal malcontento delle tribù del nord, troppo gravate di tributi, e dall'imprudenza di Roboam; Ieroboam re delle dieci tribù dissidenti (*I Reg.* 12, 1-20). I rapporti tra i due Regni sono quasi sempre ostili, fuorché durante un periodo di accordo tra le due case regnanti (875-842 ca. a. C.), fino alla caduta di Israele (842-722-21 a. C.). La serie verte intorno ai sovrani dei due Regni (s'indica in questo prospetto la cronologia più probabile).

RE DI GIUDA	RE D'ISRAELE
ROBOAM (17 anni: 930-914), tenta di sottomettere le tribù ribelli e subisce l'invasione di Sesac d'Egitto (*I Reg.* 12, 21-24; 14, 21-31).	IEROBOAM (20 anni: 930-911; o 22: 932-911), dopo lo scisma politico consumò quello religioso, con il culto organizzato a Bethel e a Dan, attirando la condanna della sua casa per bocca del profeta Ahia (*I Reg.*, 12, 25-14, 20).
ABIA (3 anni: 914-912) (15, 1-8).	NADAB (2 anni: 911-910), figlio di Ieroboam, fu ucciso da Baasa (15, 25-32).
ASA (41 anni: 912-872), re pio (14, 9-24).	

Iosaphat (25 anni : 872-849), buono ma debole, tanto da dare in moglie al proprio figlio Ioram la figlia di Achab, Athalia (22, 41-44. 47-51).

Ioram (8 anni : 849-842), re empio (*II Reg.* 8, 16-24).

Ochozia (1 anno : 842): combatté con Ioram, re di Israele, contro gli Aramei e fu ucciso da Iehu (8, 25-29; 9, 14-30).

Athalia (7 anni : 842-836), usurpatrice per eccidio di tutti i membri della casa reale; ma le sfugge Ioas; per ordine del sommo sacerdote Ioiada fu uccisa (11, 1-20).

Ioas (40 anni : 836-797), restaurò il Tempio; fu ucciso (12, 1-22).

Amasia (15 [29] anni : 797-783) : fu vinto da Ioas d'Israele e cadde vittima di una congiura (14, 1-22).

Azaria (Uzzia, Ozia : 27 [52] anni : 783-757) : buono, ma colpito da lebbra lascia il governo al figlio Ioatham (15, 1-7).

Ioatham (16 anni: 757-742), re pio.

Achaz (16 anni : 741-736), re paganeggiante, ottenne l'aiuto dell'Assiria contro la coalizione Siria-Israele (16, 1-20).

Ezechia (29 anni : 726 [725]-697).

Baasa (25 anni : 910-887), usurpatore, in guerra con Asa (15, 33-16, 7).

Ela (2 anni : 887-886), ucciso da Zimri (16, 8-14).

Zimri (7 giorni : 886), usurpatore, sopraffatto da Amri, si uccise (16, 15-20).

Amri (12 anni : 886-875), fondò la capitale Samaria, diede prosperità al Regno (16, 21-28).

Achab (22 anni : 875-854), empio, sposò l'idolatra Iezabel, introdusse il culto di Baal, contrastato da Elia (16, 29-22, 40).

Ochozia (2 anni : 854-853), degno figlio di Achab (22, 52 sgg.; *II Reg.* 1, 1-2, 25).

Ioram (12 anni : 853-842), combatté contro Mesa di Moab e contro Benadad di Damasco. Attività di Eliseo (*II Reg.* 3, 1-27; 4, 1-8, 15).

Iehu (28 anni : 842-815), fece giustizia della stirpe di Achab e distrusse il culto di Baal; fu vinto da Hazael di Siria (9, 1-10, 36).

Ioachaz (17 anni : 815-798), Israele, oppresso dagli Aramei, ebbe un salvatore (Adadnirāri?) (13, 1-9).

Ioas (16 anni : 798-783), vinse gli Aramei (13, 10-25).

Ieroboam II (41 anni : 783-743), con lui Israele raggiunse la massima potenza ed estensione (14, 23-29).

Zaccaria (6 mesi : 743), ucciso da Sellum (15, 8-12).

Sellum (1 mese : 742), soppresso da Manahem (15, 13-16).

Manahem (6 [10] anni : 742-737), paga un forte tributo a Theglathphalasar III (15, 16-22).

Phaceia (*Pĕqaḥjāh*) (2 anni : 737-736), ucciso da Phacee (15, 23-26).

Phacee (*Peqaḥ*) (4 [20] anni : 736-732), soppresso da Osee (15, 27-31).

Osee (9 anni : 732-724), ribellatosi all'Assiria, fu imprigionato; Samaria cadde dopo tre anni d'assedio, 722-21. Origine dei Samaritani (17, 1-41).

III. Il Regno di Giuda dalla caduta di Samaria fino all'esilio. – Ezechia, re pio, minacciato d'invasione da Sennacherib, liberato prodigiosamente; guarito da malattia mortale; imprudentemente mostrò i propri tesori a Merodach Baladan (*II Reg.* 18-20). Manasse fu empio fin verso la fine dei suoi 55 anni di regno (697[696]-642) (21, 1-18). Amon, empio come Manasse, dopo due anni di regno (642[641]-640) fu ucciso da una congiura di corte; il popolo fece giustizia degli assassini e proclamò re il pio Giosia (31 anni: 640[639]-609) (21, 19-26), che restaurò il Tempio e promosse una radicale riforma religiosa; morì a Megiddo nel tentativo di resistere al faraone Nechao (22, 1-23, 30). Ioachaz (tre mesi : 609) fu fatto prigioniero da Nechao, che pose sul trono Eliacim, con il nome di Ioakim, che regnò undici anni (609[608]-598), tributario di Nabuchodonosor (23, 31-24, 7). Questi imprigionò pure il successore Ioachin dopo tre mesi di regno (598) e creò re Matthania con il nome di Sedecia (598[597]-587). Gerusalemme fu assediata nel 9° anno di Sedecia e cadde l'11° (587); a Sedecia (v.) vennero uccisi i figli e cavati gli occhi. Seguì la deportazione del popolo, la depredazione del Tempio e l'uccisione dei notabili (24, 8-25, 21). Godolia, messo a capo dei rimasti in Giudea, fu ucciso e il popolo fuggì in Egitto per timore dei Babilonesi (25, 22-26). A Ioachin venne addolcita la prigionia da Evilmerodac (25, 27-30).

Raccontati gli ultimi giorni di David e il regno di Salomone, la narrazione procede secondo uno schema costante, specialmente nella trattazione parallela dei re di Giuda e d'Israele. La formola introduttoria contiene : *a*) indicazione sincronistica dell'anno d'ascesa al trono in riferimento al conregnante re d'Israele (*I Reg.* 15, 1. 9; 22, 41 ecc.) o di Giuda (*ibid.* 15, 25. 33; 16, 8. 15. 23. 29; 22, 52 ecc.); *b*) durata del regno (*ibid.* 15, 2. 10. 25. 33; 16, 8. 15. 23. 29; 22, 42. 52 ecc.); *c*) giudizio sull'indole del sovrano sotto l'aspetto della fedeltà o meno alla religione. A questo riguardo i re d'Israle sono tutti paragonati a Ieroboam, che ha fatto peccare il suo popolo (*ibid.*, 15, 26 sgg., 34; 16, 26 ecc.). I re di Giuda vengono giudicati sul modello di David, fedele per eccellenza. Sono pessimi alcuni : Abia (*ibid.* 15, 23 sgg.), Achaz (*II Reg.* 16, 2 sgg.), Manasse (*ibid.* 21, 9) ecc.; parecchi hanno praticato sostanzialmente la religione di David, ma usando tolleranza verso il culto degli alti luoghi (così anche Iosaphat : *I Reg.* 22, 44); ben pochi meritano un elogio incondizionato per aver praticata pura e semplice la religione di Jahweh (Ezechia : *II Reg.* 18, 3 sgg.; Giosia: *ibid.* 22, 2). La formola conclusiva contiene : *a*) indicazione della fonte, a cui anche il lettore viene rinviato per più ampie informazioni (*I Reg.* 14, 29; 15, 7. 23. 31; *II Reg.* 8, 23; 10, 34 ecc.); *b*) morte e successore (*I Reg.* 14, 31; 15, 8. 24; *II Reg.* 8, 24; 10, 35 ecc.). Elementi non costanti sono l'indicazione dell'età che aveva il sovrano all'inizio del suo regno (*I Reg.* 22, 42; *II Reg.* 14, 23); il nome della madre per i re di Giuda (*II Reg.* 8, 26); il luogo della sepoltura (*I Reg.* 16, 28; 22, 51).

IV. Storicità. – Il libro dei *R.* è, senza dubbio, un'opera storica; ma è una storia a tesi, in quanto mira a dimostrare con i fatti che la felicità del popolo eletto dipende dall'osservanza della legge divina, come dalla non osservanza derivano le sciagure della casa di Giuda e di quella d'Israele (cf. *II Reg.* 17, 7-23). Conseguentemente, occupa il primo piano in questa storia l'elemento religioso. L'azione dei profeti, poi, è lumeggiata con cura particolare (estese narrazioni che formano i cicli di Elia e di Eliseo : *I Reg.* 17-*II Reg.* 1; *II Reg.* 2-13), perché essi erano i difensori della religione, con autorità di richiamarvi sia il popolo sia i suoi re e i suoi sacerdoti. Altro carattere è quello dinastico, ossia la dimostrazione della legittimità dell'unica dinastia davidica che regna in Giuda, contro le molte scismatiche che si susseguono in Israele. Lo stesso re prigioniero Ioachin, a cui Evilmerodac « risolleva il capo » (*II Reg.* 25, 27), acquista quasi il valore di un simbolo e di un pegno per l'avvenire del popolo deportato. Contro l'unica casa di David in Giuda (la parentesi di Athalia si chiude presto con l'avvento del superstite erede di David) stanno ben nove famiglie regnanti in Israele, nello spazio di duecento anni. I due libri dei *R.* portano evi-

denti i segni della compilazione. L'autore si è limitato talvolta a giustapporre i documenti senza curarsi di evitare duplicati, risultanti dal fatto che le diverse fonti contenevano le stesse notizie. Tra i vari casi del genere si notino: *I Reg.* 5, 1 e 5, 4 (estensione del dominio di Salomone); *ibid.* 5, 6-30 e 10, 23-36 (ricchezza e magnificenza di Salomone; tributi versati a lui); *ibid.* 9, 28 e 10, 11 (ricchezze importate da Ophir); *II Reg.* 13, 12 sg. e 14, 16 sg. (fine di Ioas). Tuttavia ciò non toglie l'unità di composizione, testimoniata dallo schematismo che governa il libro, dallo spirito che lo anima e dai fini dimostrativi ai quali serve la narrazione. Indizio dell'unità di composizione sono pure certe formole ricorrenti, come: « peccato di Ieroboam » (otto volte in *I Reg.* e nove in *II Reg.*) « fare ciò che è male agli occhi del Signore » (trenta volte nei due libri); « a cagione di David mio servo » (*I Reg.* 13, 32. 34; 15, 4; *II Reg.* 8, 19; 19, 34; 20, 6); « mingens ad parietem » (*I Reg.* 14, 10; 16, 11; 21, 21; *II Reg.* 9, 8; altrove soltanto in *I Sam.* 25, 22. 34).

Sono citate esplicitamente le seguenti fonti: il *Libro delle gesta di Salomone* (*I Reg.* 11, 41); gli *Annali dei Re di Giuda* (15 volte, la prima per Roboam [*I Reg.* 14, 29], l'ultima per Ioachin [*II Reg.* 24, 5]); gli *Annali dei Re d'Israele* (18 volte, la prima per Ieroboam [*I Reg.* 14, 19], l'ultima per Phacee [*II Reg.* 15, 31]). Si discute se queste fonti siano ufficiali o private. Se fossero ufficiali, si avrebbe un motivo di più per supporre in *R.* l'esistenza di altre fonti con le quali si spiegherebbe la relazione di fatti e di giudizi poco onorifici per i sovrani, che le fonti d'ispirazione aulica non potevano contenere; ma è più probabile che fossero compilazioni private che avevano utilizzato le fonti ufficiali.

Delle fonti non citate esplicitamente nel libro dei *R.* alcune dovevano essere d'origine aulica, da cui deriverebbero l'elenco dei ministri e dei prefetti di Salomone (*I Reg.* 4, 2-19), il panegirico della grandezza del medesimo (*ibid.* 4, 20-34), il racconto della visita della Regina di Saba (*ibid.* 10, 1-29); altre di origine sacerdotale, che narrano la costruzione del Tempio (*ibid.* 6, 1-7, 50), la rivolta contro Athalia, organizzata dal sommo sacerdote Ioiada (*II Reg.* 11, 1-20), i restauri del Tempio sotto Ioas (*ibid.* 12, 1-16), la riforma religiosa di Giosia (*ibid.* 22, 3-23, 27) ecc.; altre, infine, d'origine profetica, donde l'invettiva di un profeta contro Ieroboam e l'altare costruito da lui in Bethel (*I Reg.* 13, 1-23), il rimprovero ad Achab (*ibid.* 20, 1-45). A quest'ultima categoria appartengono in blocco i cicli di Elia (*I Reg.* 17 - *II Reg.* 1) e di Eliseo (*II Reg.* 2-13), che hanno contorni ben definiti per lo stile e per lo spirito che li informa. Non tutte, forse, queste fonti furono scritte: alcune poterono giungere al compilatore per tradizione orale.

Che i libri dei *R.*, come si presentano attualmente, siano posteriori d'alcune decine di anni alla caduta di Gerusalemme (587 a. C.) si ricava dall'episodio narrato in *II Reg.* 25, 27-30. Evilmerodach (562-560 a. C.) fece grazia a Ioachin; re di Giuda, liberandolo dal carcere e assicurandogli un trattamento decoroso, con altri re spodestati; il che, dice il redattore, durò fino alla morte di Ioachin, onde si dovrebbe scendere vario tempo dopo l'avvento al trono di Evilmerodach. Ma può trattarsi di una nota redazionale, aggiunta assai dopo la prima compilazione, la quale, così, può essere non solo anteriore alla liberazione di Ioachin dal carcere, ma all'esilio e alla caduta di Gerusalemme. Di ciò si hanno indizi abbastanza chiari in *I Reg.* 8, 8 (sussiste ancora l'arca dell'Alleanza nel Tempio); *II Reg.* 8, 22 (Edom è libero dal dominio d'Israele, fino al presente); nell'insistenza sulle promesse di una successione ininterrotta per la dinastia di David, troppo in contrasto con la caduta del regno di Giuda e la sorte toccata a Sedecia e alla sua famiglia (*II Reg.* 25,7).

(*per cortesia del sen. G. Treccani*)

RE, LIBRO dei - *Explicit* del l. III. *Incipit* del l. IV dei *R.* Miniatura della Bibbia di Borso d'Este, eseguita tra il 1455 e il 1461 - Modena, Biblioteca Estense, vol. I, f. 153 v.

V. AUTORE. – Nulla si può dire di positivo intorno all'autore. Sarebbe stato Geremia, secondo la tradizione rabbinica (*Bābhā' Bathrā'*, 15 a), raccolta da s. Isidoro (*De eccl. off.*, I, 12, 1: PL 83, 747), da Sisto da Siena (*Biblioteca sancta*, I, Venezia 1575, p. 31), da Cornelio a Lapide (*Comm. in Scripturam S.*, *III*, *Ios.* - *III Reg.*, Parigi 1866, p. 251), considerata favorevolmente, tra i moderni, da R. Cornely (*Historica et critica Introductio in utriusque Test. libros sacros*, II, 1, 2ª ed., Parigi 1897, p. 293 sgg.), M. Hetzenauer (*Theologia biblica*, I, Friburgo 1908, p. 351) e qualche altro (cf. H. Höpfl - A. Miller - A. Metzinger [v. bibl.], p. 167 sgg.), può spiegarsi per una certa analogia nel modo di concepire e di giudicare tra i due libri dei *R.* e quello di *Geremia*, ma specialmente per l'identità di contenuto di *II Reg.* 24, 18-25, 21. 27-30 (25, 22-26 sono un riassunto del racconto di *Ier.* 40, 7-41, 18) e di *Ier.* 52. Ma è più verosimile che un redattore degli oracoli di Geremia abbia mutuato dal libro dei *R.* un materiale che era una conveniente conclusione del libro profetico, dimostrando l'avveramento dei vaticini.

Il rinvio costante alle fonti è già un buon criterio per giudicare dell'attendibilità delle informazioni. Il contenuto di *R.* trova, inoltre, un frequente controllo in altri libri storici, e in quelli profetici (cf. tra molti casi: *Os.* 7, 7; 8, 4 = *II Reg.* 15, 10. 14. 25; *Os.* 5, 13; 7, 11; 8, 9; 12, 2 = *II Reg.* 15, 17-20; *Am.* 7, 10; 4, 1-6 = *II Reg.* 14, 23-29; *Is.* 7, 1-12 = *II Reg.* 16, 5; *Is.* 36, 1-37, 38 = *II Reg.* 18, 13-19, 37, ecc.). I documenti e i monumenti egiziani, assiri, neobabilonesi, palestinesi offerti dagli scavi hanno dato spesso sorprendenti conferme del valore storico della narrazione biblica. Così, per limitarsi a qualche esempio, un'iscrizione del Tempio di Amon in Karnak ricorda le vittorie di Šošenk (945-924 a. C.) in Siria e in Palestina, con nomi di varie città o conquistate o sottoposte a tributo: è il Sesac che saccheggiò Gerusalemme secondo *I Reg.* 14, 25 sg. L'iscrizione di Salmanasar II (859-826 a. C.) – obelisco nero – pone tra i re che pagano tributo anche Iehu d'Israele. I documenti neo-babilobesi confermano il dato di *II Reg.* 25, 27 sgg. circa il vitto fornito allo spodestato re Ioachin dalla mensa di Evilmerodach (cf. E. F. Weidner, *Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten*, in *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, II, Parigi 1939, pp. 923-35; A. Bea, *König Jojachin in Keilschrifttexten*, in *Biblica*, 23 [1942], pp. 78-82). L'iscrizione di Mesa, re di Moab, conferma *II Reg.* 3, 4-27. Molta luce, inoltre, è venuta ai libri dei *R.* dagli scavi di Samaria, di Lachis (lettere di Lachis = Tell ed-Duweir) e di Megiddo (Mageddo = Tell-el-Mutesellim). A Megiddo trova un'imponente conferma *I Reg.* 9, 19 (stalle di Salomone). Cf. H. Lusseau-M. Collomb (v. bibl.), pp. 209-22; H. Höpfl - A. Miller - A. Metzinger (v. bibl.), p. 169.

Vari problemi sorgono dai dati cronologici dai libri dei *R.*, e numerose ipotesi furono avanzate per risolverli. Dal rapporto tra la durata dei singoli segni e l'anno di regno del conregnante re di Giuda o d'Israele nascono difficoltà, non coincidendo il numero degli anni in periodi che dovrebbero essere di uguale durata. Nei periodi che vanno da Roboam all'usurpazione di Athalia e da Ieroboam all'avvento di Iehu, che dovrebbero coincidere perfettamente, i re di Giuda regnano 95 anni e quelli di Israele 98. Per il periodo successivo, che va fino alla caduta di Samaria, gli anni dei diversi regni in Giuda assommano a 165, in Israele a 143. Tenendo poi conto che Iehu paga il suo tributo a Salmanassar III, stando ai documenti assiri, ca. l'anno 842 e Samaria è caduta nel 721, dovrebbe ulteriormente ridursi questo periodo a 120 anni ca. Per risolvere queste e altre difficoltà, si è fatto ricorso all'ipotesi che in uno dei due regni si seguisse, nel computare gli anni del sovrano, il metodo della predatazione, mentre nell'altro si seguisse quello della postdatazione, attribuendosi, nel primo caso, tutto intero al nuovo sovrano l'anno della sua ascensione al trono, nel secondo, cominciandosi a contare i suoi anni di regno dall'inizio del nuovo anno civile. Si è pensato pure che in un regno si cominciasse il nuovo anno nel mese di *nīsān* e nell'altro nel mese di *tišrī*. Ci poterono essere dei corregni, con la conseguenza che gli stessi anni venissero computati due volte. Qualche errore può attribuirsi ai copisti e ad incauti correttori. Superando la sfiducia di s. Girolamo (*Epist.* 72 *ad Vitalem*: PL 22, 676), che considerava il compito di accordare le date dei libri dei *R.* come un'occupazione di sfaccendati, molti moderni si sono dedicati a questo lavoro ingrato, con risultati in parte soddisfacenti, ma assai lungi dall'essere definitivi.

Il testo ebraico dei R. è conservato relativamente bene, fatta eccezione dei capp. 6 e 7 di *I Reg.*, dove la versione greca dei Settanta offre un testo assai più perspicuo e ordinato. In genere questa versione è uno strumento eccellente per correggere il testo masoretico, specialmente nella forma conservata dalla recensione lucianea, che ha subito meno di quella origeniana l'influsso del testo originale. Con la recensione lucianea dei Settanta concorda quasi costantemente l'antica latina. La Volgata è il primo frutto della fatica di s. Girolamo traduttore della Bibbia dall'ebraico: traduzione fedele ed elegante.

Bbl.: tra i commenti più recenti: cattolici: N. Schlögl, Vienna 1911; E. H. Šanda, 2 voll., Münster 1911-12; M. Sales (*La S. Bibbia. Il Vecchio Test.*, 3), Torino 1924, pp. 5-236; S. Landersdorfer, Bonn 1927; A. Vaccari - A. Parenti (*La S. Bibbia tradotta dai testi originali*, 2, 1, *I libri storici*), Firenze 1947, pp. 311-479; A. Médebielle (*La Ste Bible*, di L. Pirot-A. Clamer, 3), Parigi 1949, pp. 563-800; R. De Vaux, ivi 1949; S. Garofalo, Torino-Roma 1951. Non cattolici: R. Kittel, Gottinga 1910; J. Skinner, Londra 1904; W. E. Barnes, Cambridge 1908; F. H. Hennessy, ivi 1922; H. I. Carpenter, Londra 1927; J. A. Montgomery, Edimburgo 1951. Per l'introduzione: H. Lusseau - M. Collomb, *Manuel d'études bibliques*, II, Parigi 1934, pp. 193-228; H. Höpfl - A. Miller - A. Metzinger, *Introductio specialis in Vet. Test.*, in *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium*, II, Roma 1946, pp. 159-73. Per la cronologia cf., tra i molti studi: V. Coucke, *Chronologie biblique*, in DBs, I, coll. 1245-69; A. M. Kleber, *The Chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paralipomenon*, in *Biblica*, 2 (1921), pp. 3-29, 170-205; F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Münster 1922, pp. 134-200; J. Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Giessen 1927; H. Hänsler, *Die biblische Chronologie des 8. Jahrhunderts v. Chr.*, in *Bibl.*, 10 (1929), pp. 257-74, 377-98; 11 (1930), pp. 63-80; S. Mowinckel, *Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige*, Leida 1932. Teodorico da Castel San Pietro

REA (Rhea): v. egea, religione.

REALISMO. - Indirizzo filosofico che afferma la priorità dell'essere sul conoscere, nel senso che l'essere è indipendente dall'atto per cui è conosciuto. Si deve quindi qualificare come r. ogni filosofia che ammette l'esistenza e la conoscibilità di una realtà in sé (sia essa cosmica o umana o divina). In senso più proprio, per r. si suole intendere la filosofia che ammette una vera conoscenza del mondo umano e, ulteriormente, di Dio.

Il r. si presenta nel pensiero contemporaneo come reazione a tutte quelle forme di soggettivismo idealistico le quali, in base al principio della priorità del conoscere sull'essere, risolvono la realtà in determinazione di pensiero, nel senso che « la realtà non è pensabile se non in funzione dell'attività pensante per cui è pensabile » (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. 1, n. 1). Questa integrale affermazione della « idealità del reale » (*ibid.*) ebbe nel pensiero occidentale la sua preparazione nel concettualismo di Guglielmo di Occam (v.), nel realismo mediato di Descartes (v.), nell'acosmismo di Berkeley (v.), e si è sviluppata in dipendenza della concezione trascendentalistica kantiana e della conseguente soppressione fichtiana della « cosa in sé ». Come quindi l'idealismo moderno fu virtualmente preparato fin dal tempo in cui « les scholastiques de la décadence, et Descartes à leur suite, ont séparé l'objet de la chose » (J. Maritain, *Les degrés du savoir*, 3ª ed., Parigi 1939, cap. 3, p. 177), così si può dire che la recente reazione antidealistica preparò, talora ancor inconsciamente, un ritorno critico alla concezione classica del conoscere come intenzionalità aperta all'essere.

Il significato moderno della parola r. è dunque soprattutto gnoseologico, cioè critico-metafisico. Va tuttavia tenuto presente che l'introduzione del termine nel linguaggio filosofico è connessa con la disputa medievale sugli universali. Mentre i « nominales » o « terministi » tendevano a ridurre l'universale a un puro nome (*flatus vocis*; v. roscellino), i « reales » o « realistae », nell'intento di salvare l'oggettività del concetto universale, affermavano l'esistenza di una natura « indifferens » nei riguardi della sua singolarità (v. guglielmo di champeaux). Abelardo (v.) con le sue controversie iniziò la mediazione tra queste posizioni estreme, preparando così quel r. moderato che poi s. Tommaso determinò egregiamente fin dal primo opuscolo *De ente et essentia*. Oggi il r. moderato si distingue così dal nominalismo (v.) nelle sue varie forme, come dal r. metafisico esagerato sia platonico (che separava l'εἶδος o « forma » universale dai singolari) sia medievale (che non identificava la natura universale con la singolarità) sia più recente (che si fonda sulla intuizione trascurando l'astrazione). Questa accezione neoscolastica del termine r. non si oppone pertanto al senso gnoseologico oggi più in uso; essa indica l'approfondimento del problema, sotto l'aspetto dell'uno e dei molti (v. universale).

Poiché la concezione della conoscenza come aperta all'essere è in accordo con la persuasione comune, si può dire che oggi il r. tende ad armonizzare le esigenze fondamentali della conoscenza spontanea (r. spontaneo) con le determinazioni sempre più precise della cognizione riflessa (r. critico). Il punto di partenza è il fatto primo della coscienza umana originante e riflettente: in quanto umana, essa rivela ciò che è genuino nell'uomo (certezza naturale); in quanto riflettente, essa rivela ciò che più interessa il filosofo (certezza scientifica). Le due certezze sono complementari appunto perché fondate nella concretezza della coscienza. Rilevando l'inalienabilità di questa concretezza, il r. riconosce che il darsi della coscienza coincide con il darsi della certezza di una qualche verità, e che quindi un dubbio universale circa la verità non può essere che illusorio. Una ricerca critica che prescindesse dai suoi dati di fatto sarebbe umanamente impossibile; una ricerca critica che si fermasse ai soli dati, renderebbe impossibile lo sviluppo della filosofia. Il r. trova nella coscienza originante e riflettente l'avvio contemporaneo alla constatazione dei dati di fatto e all'approfondimento dei fatti constatati, e quindi la giustificazione iniziale del metodo fenomenologico inteso come fondamento del metodo riflessivo e dialettico.

La problematica del r. è multiforme, ma è chiaro che ogni ulteriore sviluppo si fonda sul problema iniziale: la possibilità di una verità fondata nell'ente reale. Tale problema non ha soltanto una priorità logica su ogni altra ricerca, ma è anche storicamente giustificato dalle varie posizioni filosofiche. Lo scetticismo (v.) infatti professa la universale incertezza nei riguardi dell'ente reale; il relativismo fenomenistico non riconosce alcuna verità assoluta e restringe la conoscenza entro i limiti della soggettività; l'idealismo (v.) afferma la verità assoluta, ma considera l'oggetto come un prodotto immanente dell'attività conoscitiva; e il recente antintellettualismo, pur non negando all'oggetto una consistenza in sé, nella sua violenta reazione al razionalismo hegeliano tende a svalorizzare la verità logica del pensiero, insistendo nel contatto più o meno rivelativo di una intenzionalità prevalentemente alogica, emotiva, volitiva. Il r. inizia pertanto la sua problematica con l'istanza fondamentale, se la verità possibile all'uomo sia o non sia l'adeguazione del pensiero all'ente reale. Per ente reale, va qui inteso l'oggetto il cui essere non è puro prodotto dell'attività attualmente conoscente, ma è realtà in sé cui il pensiero giudicante deve adeguarsi.

Data la priorità dell'analisi fenomenologica su ogni ulteriore riflessione, la risposta al problema va appunto fondata sulla fenomenologia (v.). Le fenomenologie moderne sono diverse. Husserl pretese la « riduzione », cioè la precisione dall'essere reale dei dati oggettivi e soggettivi (cf. *Ideen*, 3ª ed., Halle 1928, pp. 94-95). Heidegger invece insiste sulla rivelazione dell'essere fondante (cf. *Sein und Zeit*, Halle 1927, pp. 35-36 e 38, n. 1), ma suppone che questo essere non possa esser quello della metafisica classica (cf. *Holzwege*, Francoforte s. M., pp. 247 e 336). I realisti attribuiscono alla fenomenologia il compito di descrivere ciò che è dato, nel senso specifico con cui è dato. Perciò, movendo dal fatto primo della coscienza concreta, l'indirizzo realista mette in evidenza: *a*) che la coscienza, quale essa in concreto è data, è contemporaneamente coscienza dell'esistenza soggettiva e di una realtà oggettiva; *b*) che l'esistente, pur essendo sempre autocosciente dei propri atti e di se stesso, manifesta nei suoi molteplici atteggiamenti il suo diretto riferimento intenzionale all'oggetto in sé, contendenza a un conoscere inesauribilmente progressivo; *c*) che questa intenzionalità non è puramente razionale, come vuole l'idealismo, ma anche volitiva e pratica; in modo però *d*) che la volizione e l'azione si rapportano sempre all'oggetto quale esso è presentato dal pensiero. La nostra inalienabile coscienza non è pertanto chiusa nel puro pensiero, ma rivelatrice della nostra reale esistenza, la quale a sua volta è in relazione e si inserisce nella molteplicità mondana e umana; poiché non solo nella nostra esperienza interiore tutto è concreto e individuale, e nulla è idealisticamente trascendentale; ma soprattutto l'oggetto, che l'idealismo pretende esser pura determinazione di pensiero, si presenta come pre-costituito in sé, e come tale si impone al pensiero e alla volontà, all'azione e alla vita. Se, come s'è indicato, per ente reale si deve intendere quel termine dell'esperienza che ha un essere suo proprio e indipendente dalla coscienza che lo rivela e lo giudica, non si può negare la verità umana e insostituibile della filosofia realistica.

Se la verità umana non può essere che la verità realistica, sarà sempre possibile confermare i risultati della fenomenologia realistica mostrando l'impossibilità di fatto delle teorie non realistiche. Come il dubbio universale dello scettico e il fenomenismo universale del relativista sono di fatto posizioni illusorie, che si superano nel momento stesso che si pongono, così analogamente il soggettivismo idealistico può porsi come filosofia soltanto perché sorge e si sviluppa nel presupposto realistico. L'idealista ammette infatti che la riflessione filosofica è preceduta dal momento primo della conoscenza spontanea per cui è data la realtà empirica, e attribuisce alla riflessione filosofica il compito di rilevarne l'aspetto genuino e profondo. Il passaggio, nell'idealismo, a una coscienza trascendentale e a un'attività trascendentale che da inconscia, per mezzo della riflessione filosofica, diventa cosciente, suppone a sua volta che la filosofia è rivelatrice del reale esistente, e che quindi la verità del filosofo altro non può essere se non l'adeguazione del pensiero all'essere. Analoghe osservazioni valgono nei riguardi delle posizioni antintellettualistiche. Il corretto e moderato intellettualismo procede per concetti essenziali ricavati dall'esperienza, rileva i principi in cui si chiarificano e giustificano i nostri giudizi; ne trae conclusioni e le coordina in sistema: e questo, in fondo, è il processo di ogni filosofia.

Il r. si determina ulteriormente nei problemi particolari della conoscenza umana (v. CONOSCENZA; INTENZIONALITÀ; VERITÀ, ecc.). Nei problemi che si riferiscono alla realtà sensibile (v. PERCEZIONISMO; SENSAZIONE; SPAZIO; TEMPO, ecc.), il r. può essere inteso in senso mediato o immediato. Per il mediatismo, nella conoscenza è data immediatamente la rappresentazione interna e solo per ragionamento è inferita l'esistenza del reale in sé; per l'immediatismo, il termine del conoscere è lo stesso reale in sé, in quanto la cosiddetta rappresentazione non è oggetto ma « forma » (*medium quo, in quo*) in cui si apprende l'oggetto. Nel pensiero neoscolastico si ammette per lo più che il r. mediato contiene virtualmente il soggettivismo (v.) e non perviene con sicura certezza al determinato essere in sé. Nonostante il valore di alcune gnoseologie mediatiste, il r. moderno si distacca dalle concezioni del *neorealismo* (v.), orientandosi prevalentemente verso l'immediatezza del rapporto intenzionale.

Vanno infine notate accezioni parallele del termine. In estetica (v.) r. indica l'indirizzo che intende l'arte (v.) non come pura intuizione spirituale, ma insieme come espressione delle forme e valori della realtà naturale. Nella prassi artistica il termine assume talora senso peggiorativo, come tendenza a riprodurre nell'arte, con immediatezza e fedeltà assoluta, gli aspetti anche più deteriori del reale. Come tendenza psicologica, r. indica l'abitudine alla valutazione oggettiva dei fatti e delle cose, e l'aderenza della condotta alle esigenze della realtà, dell'ambiente e, in genere, delle condizioni concrete della prassi.

BIBL.: D. Mercier, *Critériologie*, 8ª ed., Lovanio 1923; L. Noël, *Notes d'épistémologie thom.*, ivi 1925; J. de Tonquedec, *La critique de la connaiss.*, Parigi 1929; A. Masnovo, *Problemi di metafis. e di criteriologia*, Milano 1930; M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaiss.*, Parigi 1932; J. de Vries, *Denken und Sein*, Friburgo in Br. 1937; L. Noël, *Le réalisme immédiat*, Lovanio 1938; E. Gilson, *Réalisme thom. et critique de la connaiss.*, Parigi 1939; G. Zamboni, *La persona umana*, Verona 1940; C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941; id., *Percezione e pensiero*, ivi 1941; E. Toccafondi, *La ricerca critica della realtà*, Roma 1941; A. Brunner, *La connaiss.*

(fot. Alinari)

REBECCA - R. abbevera i cammelli di Isacco e parte con Isacco. Musaico del sec. XII - Palermo, Palazzo reale, Cappella Palatina.

humaine, Parigi 1943; P. Hoenen, *La théorie du jugement d'après st Thomas d'Aquin*, Roma 1946; G. van Riet, *L'épistémologie thom.*, Lovanio 1946; S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, ivi 1946; F. van Steenberghen, *Epistémologie*, 2ª ed., ivi 1947; A. Brunner, *La personne incarnée*, Parigi 1947; C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, 2ª ed., Padova 1948; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, V, 2ª ed., Bruxelles 1949; F. Morandini, *Logica maior*, parte 1ª, 2ª ed., Roma 1951; A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Lovanio 1951.

Francesco Morandini

REALTÀ : v. ENTE, ESSERE.

REBECCA. - Figlia di Bathuel, nipote di Nachor (*Gen.* 22, 23) e sposa di Isacco (ebr. *Ribhqāh*). Secondo la preghiera fatta a Dio da Eliezer (v.), offrì cortesemente da bere a questo, ne dissetò i cammelli e lo invitò ospite tra i suoi; richiesta sposa per Isacco, aderì volentieri lasciando la Mesopotamia (*Gen.* 24, 10-67). Dopo venti anni di sterilità partorì i due gemelli Esaù e Giacobbe (*ibid.* 25, 19-26; cf. *Rom.* 9, 10).

A Gerar, Jahweh la protesse provvidenzialmente dai Filistei (*Gen.* 26, 6-11). Suggerì e diresse il suo prediletto Giacobbe per ottenere furtivamente la benedizione paterna e sottraendolo quindi all'ira di Esaù lo mandò a Haran da Laban suo fratello (*ibid.* 27). Probabilmente non vide il ritorno di Giacobbe (cf. *ibid.* 35, 27); fu tumulata a Hebron nel sepolcro di famiglia (*ibid.* 49, 31).

BIBL.: H. Bauer, *Was bedeutet Rebekka?*, in *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, 67 (1913), p. 344; J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1948, pp. 276, 284, 286, 302.

Francesco Spadafora

REBEIRÃO PRETO, DIOCESI di. - Suffraganea dell'arcidiocesi di S. Paolo, dello Stato omonimo, in Brasile.

Ha una superficie di 26.547 kmq., con una popolazione di 1.007.200 ab. di cui 819.700 cattolici. Conta 55 parrocchie, con 20 sacerdoti diocesani e 83 regolari. Ha un seminario minore, 14 comunità religiose maschili e 39 femminili.

La diocesi fu creata con Decreto della S. Congregazione Concistoriale del 7 giugno 1908, per smembramento della diocesi di S. Paolo, elevando a cattedrale la chiesa di S. Sebastiano.

Suo primo vescovo fu mons. Alberto José Gonçalves, che la governò per 36 anni.

BIBL.: *Ann. Pont. 1952*, p. 338; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 322.

Virginio Battezzati

RECABITI. - Clan nomade, derivato dai Cinei o Queniti (*I Par.* 2, 55), che al sec. IX a. C. ebbe da Ionadab, figlio di Recab, uno statuto speciale di carattere religioso e morale : contro gli eccessi dionisiaci del baalismo introdotto dalla fenicia Iezabel non bevevano vino, e contro l'insieme del sincretismo idolatrico era loro imposta la vita nomade, lungi dai centri abitati e dall'agricoltura (*Ier.* 35, 2-11).

Sono stati detti « nazirei » o ad essi avvicinati. Furono tra i fedeli jahwisti che non piegarono il loro ginocchio dinanzi a Baal (cf. *I Reg.* 19, 18); il loro capo godeva grande stima e influenza : Iehu (842 a. C.) lo volle al suo fianco, sul suo stesso cocchio, quando, dopo la strage della dinastia degli Omridi, s'avviava a Samaria per assidersi sul trono d'Israele e attuare la carneficina di tutti i cultori di Baal (*ibid.* 10, 45). Geremia incontra i R. a Gerusalemme, dove hanno cercato asilo dinanzi all'avanzata dell'esercito di Nabuchodonosor (588 a. C.), e rinfaccia l'esempio della loro fedeltà secolare ai precetti del loro antenato, agli stolti Giudei ribelli alla voce di Dio (*Ier.* 35, 12-19). Al ritorno dall'esilio, i R. parteciparono alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme (*Neh.* 3, 14).

La scuola sociologica (A. Causse) ricorre a *Ier.* 35 per fare dei profeti degli agitatori sociali, nostalgici del nomadismo e contrari alla cultura; ma senza alcun fondamento, ché Geremia celebra la fedeltà dei R., astraendo da qualsiasi giudizio sulla natura dello statuto dato loro da Ionadab, per rimproverare ai Giudei la loro pervicace ribellione ai precetti dati da Dio.

BIBL.: A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Parigi 1937, pp. 69-83, 96, n. 1; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testament*, Berlino 1938, pp. 14 sg., 145, 209 n. 82; A. Neher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Parigi 1950, pp. 169 sg., 173-86.

Francesco Spadafora

RECANATI, DIOCESI di. - Città in provincia di Macerata. La diocesi si svolge parte in provincia di Macerata e parte in quella di Ancona; essa ha 42.707 ab., tutti cattolici, con 23 parrocchie, 6 comunità religiose maschili, 10 comunità religiose femminili. Diocesi immediatamente soggetta.

I. ORIGINE E STORIA. - Gregorio IX il 22 dic. 1240, sopprimendo la diocesi di Osimo, eresse il Castello di R. a diocesi e a cattedrale la chiesa di S. Flaviano, sottraendola alla giurisdizione del vescovo di Umana. Nel 1263 Urbano IV tolse a R., che sosteneva le parti di re Manfredi, il titolo di città e la sottopose nuovamente al vescovo di Umana; ma titolo e sede vescovile furono restituite a R. da Niccolò IV, marchigiano, nel 1289. Da Avignone Giovanni XXII (era R. dilaniata da lotte tra guelfi e ghibellini e questi ultimi, vincitori, avevano cacciato il vescovo Federico Niccolò di Giovanni, recanatese, insieme con tutte le famiglie guelfe) unì R. con Macerata, eretta a diocesi il 18 nov. 1320; ma nel 1357 fu di nuovo ristabilita la diocesi di R., unita sotto un solo vescovo a Macerata. Sisto V nel Concistoro del 5 nov. 1585 propose l'erezione della diocesi di Loreto, che attuò il 17 marzo 1586 con la soppressione della diocesi di R., assegnata a Loreto. Ma il 18 dic. 1591 la diocesi di R. fu nuovamente ristabilita e unita *aeque principaliter* con Loreto. Nel 1934, soppressa la diocesi di Loreto, i comuni di Castelfidardo, Montelupone e Montecassiano passarono a far parte della diocesi di R., che precedentemente comprendeva i comuni di R. e Porto-R.; l'amministrazione apostolica del santuario di Loreto, con decreto della S. Congreg. Concistoriale dell'11 ott. 1935, ebbe giurisdizione ordinaria sulla città e territorio del comune di Loreto, rimanendo ivi sospesa in tal modo la giurisdizione dell'Ordinario di R.-Loreto.

II. PERSONAGGI. - R. ha dato i natali a Monaldo Leopardi, al figlio Giacomo, al musicista Persiani e a non pochi illustri personaggi antichi e contemporanei, tra cui l'orafo e incisore Giacomo Braccielarghe; si ricorda poi Antonio Colombella (m. ad Ancona nel 1466) predicatore di fama, dottore alla Sorbona, maestro di teologia a Parigi e Lovanio, infine vescovo di Senigallia, ed il card. Lorenzo Nina, segretario di Stato di Leone XIII. Degni di particolare memoria alcuni vescovi, come Angelo Cino

(fot. Fotocelere, Torino)

RECANATI, DIOCESI di - Piazza Leopardi, Palazzo Comunale e Torre del Borgo con bassorilievo in bronzo della Traslazione della S. Casa - Recanati.

di Bevagna, eletto vescovo di R. e Macerata nel 1383, sotto il cui episcopato fu ampliata e restaurata (1384) la Cattedrale e R. meritò il titolo di « Iustissima civitas » in premio di un famoso codice di leggi ivi compilato e accettato per il governo della città. Il Cino fu poi da Gregorio XII nominato cardinale legato della Marca e suo vicario e morì a R. nel 1412. Altro illustre vescovo fu il card. Agostino Galamini, n. a Fognano di Brisighella nel 1552, maestro generale dei Domenicani, cardinale nel 1611 e dal 1613 vescovo di R.

Gregorio XII prima di essere eletto papa (30 nov. 1406) da Innocenzo VII fu nominato delegato pontificio della Marca (apr. 1405) e governò la chiesa di R. a mezzo del vescovo Martino di Tocco. Il 4 luglio 1415 fece solenne rinuncia al pontificato e venne nominato vescovo tusculano, legato perpetuo della Marca, amministratore di R. e di Macerata, e rimase sino alla morte (17 ott. 1417) a R., dove è sepolto nella Cattedrale. Nella chiesa di S. Vito di R. è sepolto il p. Nicola Bobadilla, uno dei primi 9 compagni di s. Ignazio, m. a Loreto il 23 sett. 1590: dei suoi resti si fece un'ultima ricognizione il 23 ag. 1926.

III. MONUMENTI RELIGIOSI. – Non si sa quando fu costruita l'attuale Cattedrale; esisteva già nel 1240, quando fu costituita la diocesi di R. L'antica chiesa in stile gotico fu ampliata e restaurata dal vescovo A. Cino nel 1384; è a tre navate e la mediana, lunga m. 45 e larga m. 8, ha un soffitto a cassettoni decorato in oro con lacunari a croce greca e ottagonali: i primi hanno nello sfondo delle pitture (angeli, Virtù) e l'ottagono di mezzo porta scolpita in legno, a tutto rilievo, la figura di s. Flaviano; gli ottagonali portano lo stemma di Paolo V, del card. Borghese e del card. Galamini, a cura del quale venne eseguito il lavoro (1623) da Andrea Costa, bolognese. L'abside, in origine di forma ottagonale, fu ridotta alla forma attuale ca. il 1633 dal card. Giulio Roma, vescovo di R. Anche il resto della chiesa nel sec. XVIII subì una radicale trasformazione. Nella cappella del Sacramento nel duomo di R. sono il quadro di *S. Lucia* del Guercino (1665) e nell'aula capitolare il quadro della *S. Famiglia* del Mantegna (fine del 1400). Si conservano in R. diversi quadri di Lorenzo Lotto, un *S. Vincenzo* nella chiesa di S. Domenico, nella Pinacoteca comunale una *Trasfigurazione* e un polittico: *Madonna con il Bambino, s. Domenico, Angeli*, e nella chiesa dei Sopramercanti l'*Annunciazione* e *S. Giacomo*. Nella chiesa dei Cappuccini, il quadro della *S. Famiglia* detto anche *La madonna dell'insalata*, attribuita a Michelangelo da Caravaggio, e quello della *Madonna di Loreto* del Pomarancio. Degni di nota i portali della chiesa di S. Domenico e di S. Agostino eseguiti, su disegno di Giuliano da Maiano, da Giacomo Giovanni delle Fiandre, e la chiesa di S. Maria in Castelnuovo, con la facciata romanica e un bel portale del 1235. Da segnalarsi a Montelupone il quadro della *Madonna del latte* di Mastro Antonio da Faenza e la chiesa romanica a tre navate con cripta dedicata a s. Firmano, abate di quella abbazia (951-92); a Montecassiano, altare in terracotta di Mattia da Fiorenza, il più celebre dei Robbia minori, dedicato ai ss. Rocco e Sebastiano; il lavoro fu eseguito a Montecassiano nel 1527; a Castelfidardo, una *Cena*, pregevole opera del Tibaldi, del 1591.

Fiorì a R. nel sec. XVI e XVII una scuola di scultura e fonditura, iniziata dai fratelli Girolamo e Aurelio Lombardi allievi del Sansovino, che si stabilirono a R., chiamati da Clemente VII per i lavori del santuario di Loreto.

Appartennero a questa scuola: Tiburzio Vercelli di Camerino, Antonio Calcagni (m. nel 1593) autore, fra l'altro, della statua di Sisto V a Loreto (è sepolto a R. nella chiesa di S. Agostino), Pier Paolo Jacometti e Tarquinio Jacometti. Pier Paolo fu scultore, pittore (ebbe maestro il Pomarancio) e architetto: è sua opera una delle porte laterali della basilica di Loreto e di lui si conserva a R. sulla torre civica (torre del Borgo) il bassorilievo in bronzo (1634) raffigurante la *Traslazione della S. Casa*.

BIBL.: D. Calcagni, *Memorie istoriche della città di R.*, Messina 1711; Ughelli, II, coll. 720-72; M. Leopardi, *Serie di Vescovi di R.*, Recanati 1826; id., *Annali Recanatesi*, 2 voll., Varese 1945; J. A. Vogel, *De ecclesiis Recanatensi et Lauretana earumque episcopis commentarius historicus*, Recanati 1859 (opera postuma in 2 voll. della fine del sec. XVIII); AAS, 28 (1936), p. 71 sgg.

Alfredo Bontempi

(fot. Enit)

RECANATI, DIOCESI di - Stemma di R., che la tradizione attribuisce a J. Sansovino (sec. XVI), sulla Torre civica - Recanati.

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. - Periodico bimestrale, sorto a Parigi nel 1910, per cura del p. J. Lebreton, direttore di *Etudes* (v.).

Ha lo scopo di cooperare con studi e ricerche, condotti secondo un metodo strettamente scientifico, a far progredire sempre più la conoscenza delle questioni religiose, ad approfondire argomenti discussi o ancora incerti e a segnalare su certi punti più delicati o più importanti lo stato attuale degli studi religiosi. Contiene perciò articoli, note, miscellanee e ampi bollettini informativi sulle opere e sugli studi più interessanti intorno alla religione dei vari popoli, alla esegesi del Vecchio e Nuovo Testamento, alla storia delle questioni e degli autori di teologia dogmatica e morale e di filosofia, alle origini cristiane, ecc. Celestino Testore

RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE. - Periodico trimestrale, sorto a Lovanio, per cura dell'abbazia di Mont César, nel 1929.

Il campo scelto per studi e contribuzioni strettamente scientifici, lo si volle concentrare sulla storia della teologia occidentale dall'epoca di Tertulliano a quella del Concilio di Trento (ca. il 1560). Entro questi limiti la storia della teologia comprende lo studio delle dottrine religiose di singoli autori o delle varie età; i problemi di filosofia, storia, ecc., che abbiano relazione con una dottrina religiosa. Oltre ad articoli e note, la rivista offre testi inediti, recensioni di opere e un bollettino annuale delle pubblicazioni uscite sull'argomento.

Celestino Testore

RECIDIVA (RECIDIVITÀ). - Indica, nel linguaggio dei moralisti e dei giuristi, la condizione di chi ricade nello stesso peccato o delitto.

I. TEOLOGIA MORALE. – Recidivo è colui che cade negli stessi peccati, già ripetutamente confessati, senza correggersi o quasi, sebbene sia stato ammonito a formulare il proposito di emendazione.

Vari autori fanno notare che non necessariamente il recidivo è consuetudinario (p. es., un individuo che confessasse di essere caduto solo quattro o cinque volte in un anno nello stesso peccato); ma concordano nell'affermare che in concreto è quasi impossibile incontrare un recidivo non consuetudinario. Tre sono le note della r.: *a*) ripetizione degli stessi peccati, sia da causa interna come da occasione esterna; il che dimostra l'abitudine cattiva che è stata contratta. Non è quindi recidivo colui che cade in peccati diversi, dei quali è pentito. *b*) Ripetizione di confessioni (almeno tre o quattro) con gli stessi peccati. Tali confessioni, ripetute senza emendazione, ingenerano dubbi sulla serietà delle disposizioni del penitente. *c*) Mancanza completa, o quasi, di emendazione. Non è quindi recidivo colui che mette in pratica i mezzi suggeriti dal confessore e combatte fortemente contro le tentazioni, anche se in seguito ricadrà in peccato.

Il recidivo che porta le dovute disposizioni, per sé può essere sempre assolto. Infatti, per l'assoluzione si richiede la sincera disposizione attuale dell'animo, che non è legata alla emendazione futura e non è frustrata dalla previsione della futura ricaduta. Ma, in pratica, di fronte a casi del genere può sorgere nel confessore una difficoltà, non facilmente superabile, a formarsi un giudizio sicuro sulla sincerità delle disposizioni del penitente; da una parte c'è il proposito serio di mettere in pratica i mezzi suggeriti, e dall'altra questo proposito è infirmato dalle esperienze precedenti. Il confessore, da una parte, deve, come medico, aiutare le anime, dall'altra, come ministro del culto, distributore dei divini tesori, non deve temerariamente esporre il Sacramento al pericolo di sacrilegio o di nullità. Evitando la troppa larghezza e il rigore eccessivo, la soluzione andrà ricercata nell'indagine che porti a conoscere se il penitente è caduto per fragilità interna o per cattiva volontà. Nel primo caso è più facile concepire il dolore e proporre l'emendazione e c'è da sperare un maggior frutto dalla grazia del Sacramento che dalla dilazione dell'assoluzione. Nel secondo caso, per la cattiva affezione al peccato (non avendo rimossa l'occasione, non avendo adempiuto l'obbligo imposto), generalmente il penitente non ha le disposizioni dovute o almeno ne fa dubitare; il confessore non è tranquillo e non può assolvere. Tuttavia non si richiedono nei recidivi un dolore maggiore ed un proposito più fermo che negli altri penitenti, non si esigono cioè segni straordinari di penitenza; si richiede soltanto che il confessore possa giudicare secondo prudenza e carità il recidivo disposto.

BIBL.: oltre i comuni trattati di teologia morale, v. F. Ter Haar, *De occasionariis et recidivis*, Torino 1927; E. Carton de Wiart, *Moralia de consuetudine*, Malines 1933; F. Ter Haar, *Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis vitiis*, Torino-Roma 1936, pp. 33-37. Angelo Gentile

II. DIRITTO. – In senso tecnico, e con diversa qualificazione nei vari ordinamenti positivi, indica lo stato di chi, dopo essere stato condannato per un reato, ne commette un altro.

In senso meno tecnico e relativamente molto più largo, per r. si intende la circostanza oggettiva di una ricaduta nella violazione della legge. La distinzione tra l'una e l'altra accezione è puramente formale; e consiste nel fatto positivo che il legislatore considera recidivo solo chi per sentenza è stato di fatto già condannato per un reato precedente; nel resto gli elementi sono identici nell'una e nell'altra.

Per la r. in senso stretto è tuttavia indispensabile che la condanna sia già passata in giudicato o almeno (in diritto canonico soprattutto) che, qualora si tratti di stati personali che non passano mai in giudicato, vi sia stata una doppia sentenza conforme.

1. *Nel diritto italiano.* – Il Cod. pen. italiano distingue tre forme di r.: 1) la r. semplice, ossia la ricaduta oggettiva in qualunque tempo avvenga (art. 99, comma 1); 2) la r. aggravata, che si ha : *a*) con la ricaduta in un reato dello stesso genere in qualunque tempo si verifichi (art. 99, comma 2, n. 1); *b*) con la ricaduta entro cinque anni dalla condanna precedente (non dal momento del commesso reato, art. 99, comma 2, n. 2); *c*) con la ricaduta verificatasi nel periodo di esecuzione della pena (in uno stabilimento di pena o durante lo stato di liberazione condizionale), o anche dopo l'esecuzione della pena in qualunque epoca, oppure durante il periodo di latitanza seguita a sentenza definitiva (art. 99, comma 2, n. 3); 3) la r. reiterata, ossia la ricaduta in un reato, operata da chi era già recidivo in senso stretto (art. 99, comma 4).

Qualora si tratti di r. semplice la legge determina l'applicazione della pena propria del nuovo delitto aumentata fino a un sesto (art. 99, comma 1); se di r. aggravata, è disposto l'aumento della pena fino alla metà (art. 99, comma 2) a cominciare da un minimo di un terzo in più nei casi di più circostanze aggravanti (art. 99, comma 3); se di r. reiterata l'aumento è stabilito da un minimo di un terzo fino al massimo della metà, e qualora si tratti di r. reiterata aggravata da un minimo della metà al massimo di due terzi in più di quella stabilita per il reato commesso (art. 99, comma 4). In ogni caso l'aumento si intende per tutte e singole le pene da applicarsi, qualora queste siano diverse. Tuttavia, data la particolare severità del Cod. pen. italiano nel ritenere come recidivo anche chi commette un nuovo reato in materia completamente differente da quella del precedente (art. 99, comma 1), viene stabilito che, eccettuato il solo caso di r. in delitto della medesima specie (r. specifica), « il giudice ha facoltà di escludere la r. fra delitti e contravvenzioni, ovvero fra delitti dolosi o preterintenzionali e delitti colposi, ovvero fra contravvenzioni » (art. 100). Pertanto, in opposizione a questa, che la legge chiama r. facoltativa, esiste una r. necessaria, che deve essere cioè inderogabilmente accettata dal giudice relativamente alla pena. Si tratta di reati « che violano una stessa disposizione di legge » o che « pur essendo preveduti da disposizioni diverse... nondimeno, per la natura dei fatti che li costituiscono o dei motivi che li determinarono, presentano, nei casi concreti, caratteri fondamentali comuni » (art. 101) e che sono appunto chiamati in massa « reati della stessa indole » (*ibid.*).

Vi è però da notare che, a norma dell'art. 106 comma 1, coloro a favore dei quali intervenne una causa estintiva del reato (p. es., amnistia) o della sola pena (p. es., prescrizione) non sono esenti dall'incorrere nella r. qualora ricadano in seguito in altro delitto; non si considerano invece recidivi coloro in favore dei quali intervenne una causa estintiva anche degli effetti penali (art. 106, comma 3) quale, p. es., quella speciale dell'art. 544 del Cod. pen. per il quale si estinguono i delitti contro la libertà sessuale (artt. 519-26) e il reato di corruzione di minorenni (art. 530), nel caso che l'autore di essi (anche se vi fu già la condanna e ne è in corso l'esecuzione penale) contragga matrimonio con la persona offesa.

Quanto agli effetti della r. è noto come, da una parte, ai recidivi generalmente non si applica l'amnistia (art. 151, comma 5), né la condizionale (art. 164, comma 2, n. 1); né il perdono giudiziale (art. 169, comma 3), né l'estinzione di pena della reclusione e della multa per prescrizione (art. 172 comma 7), ecc.; mentre, dall'altra, il tempo minimo nella prescrizione delle pene dell'arresto e dell'ammenda è per i recidivi portata a dieci anni invece dei cinque richiesti dalla legge (art. 173, comma 1) e per l'eventuale loro riabilitazione è richiesto un lasso di tempo parimenti di dieci anni invece di cinque come avviene nei non recidivi (art. 179, comma 2).

BIBL.: V. Manzini, *Trattato di diritto penale*, II, Torino 1942, n. 499 sgg.; F. Antolisei, *Manuale di diritto penale*, Milano 1949, p. 355 sgg. Lorenzo Simeone

2. *Nel diritto canonico*. – Il CIC definisce recidivo colui che « commette dopo la condanna un altro delitto dello stesso genere in tali circostanze... da far ragionevolmente ritenere la sua pertinacia nella volontà di violare la legge » (cann. 2208 § 1). Si è quindi di fronte ad una r. specifica o aggravata, per la quale si richiede:

a) un nuovo delitto, che supponga il precedente, ma sia da esso distinto (esulano quindi dalla r. il delitto continuato o permanente e il conato di delitto). Occorre inoltre che per il delitto precedente il delinquente sia stato condannato, almeno con la condizionale, anche se la pena non sia stata scontata. *b*) Il nuovo delitto deve essere dello stesso genere del precedente. Questa è la condizione distintiva della r. specifica. Si sa che il CIC, seguendo la scuola classica, distingue i delitti dall'oggetto della legge violata, ossia dalla natura del diritto leso (can. 2196); ma non determina *ex professo* i vari generi di delitti. Si hanno tuttavia classificazioni implicite od indicazioni al riguardo nei titoli dall'11 al 19 del l. V del CIC (parte 3ª: *De poenis in singula delicta*). *c*) Il delitto sia iterato in circostanze che facciano pensare alla persistenza nella volontà di delinquente. Fra gli elementi, che maggiormente vanno vagliati, è innanzi tutto la circostanza di tempo; una ripetizione a breve distanza è indizio di persistenza nella cattiva volontà. Viene poi il numero di delitti commessi. Il giudizio, però, di tali circostanze è affidato al giudice, il quale dovrà considerare anche altri elementi, p. es., la depressione psichica della persona, una maggiore veemenza della tentazione, ecc.

Il CIC contempla la r. generica, quando definisce come recidivo colui che abbia delinquito più volte, anche commettendo reati diversi (can. 2208 § 2). La ripetizione, quindi, di vari delitti, avendo riguardo semplicemente al numero e trascurando la specie, può essere motivo che induca il giudice a concludere per la non ritrattazione del proposito di delinquere; in tal modo il delinquente aumenta la sua imputabilità. Anche per la r. generica è prerequisita la condanna, poiché altrimenti non vi sarebbe nessuna distinzione tra la r. e il cumulo dei delitti (Roberti).

BIBL.: J. Michiels, *De delictis et poenis*, Lublino 1934, p. 232 sgg.; F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, parte 1ª, Roma s. d., n. 144 sgg. Angelo Gentile

RECIFE : v. OLINDA E RECIFE; BRASILE.

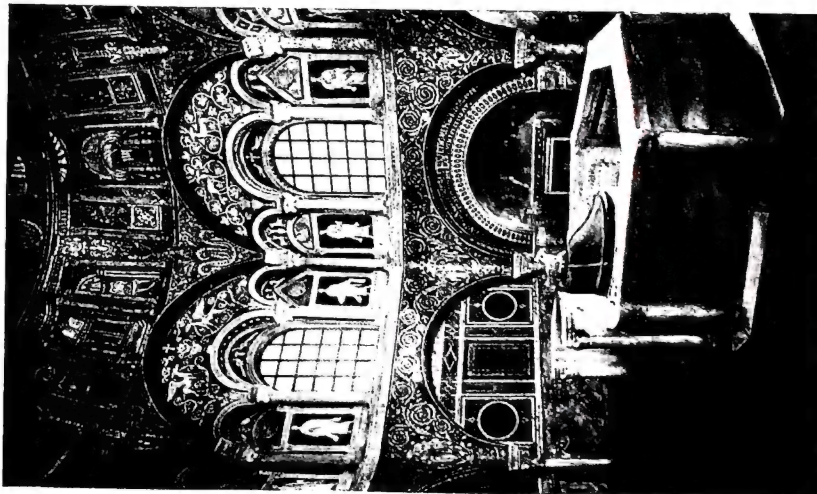
RECLUSI. - La reclusione è una forma di vita eremitica, nella quale il religioso s'impone la vita solitaria, lontano da ogni comunità o chiuso in una cella, priva il più possibile di comunicazioni con l'esterno. L'Egitto antico aveva conosciuto la reclusione di alcuni sacerdoti di Serapide, ma tale pratica non ha alcun rapporto con l'uso cristiano.

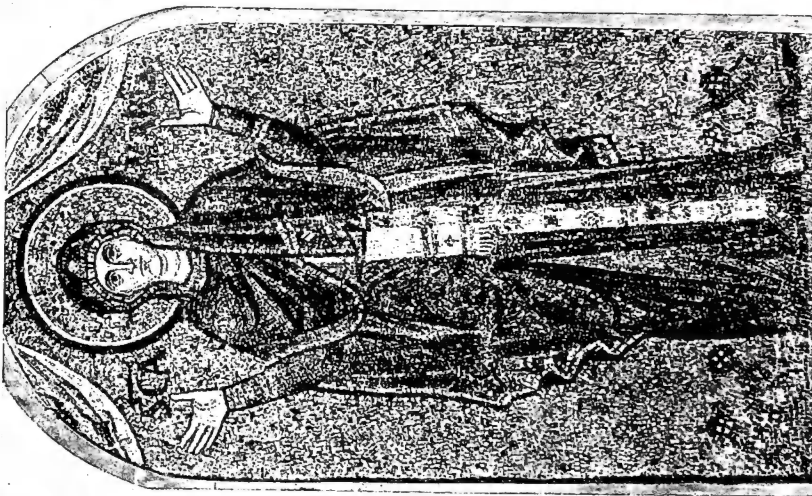
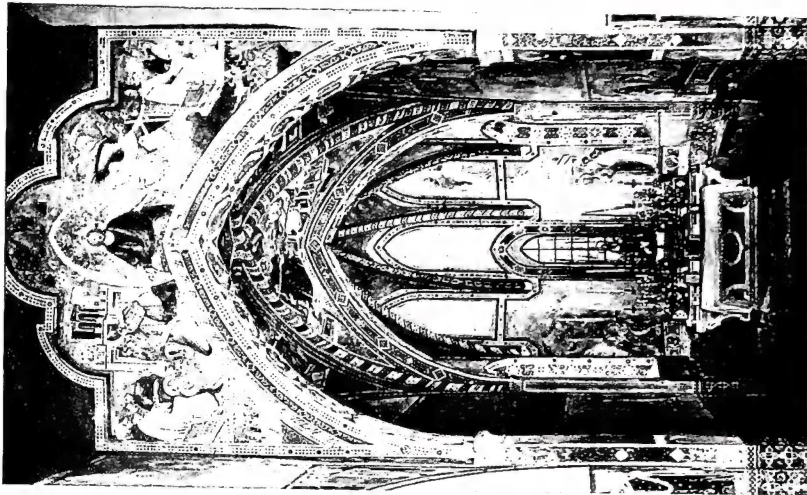
È in Oriente che la reclusione si mostra più antica e più diffusa nella Chiesa, principalmente in Egitto, Siria, Palestina, Mesopotamia, Asia Minore; e si propagò, soprattutto a partire dal sec. IV, più fra gli uomini che fra le donne. Alcuni vi si applicarono con raffinatezze eccessive: vivendo in una caverna o in una tomba, come Pietro il Galata, o in una cella che non permetteva né la posizione seduta, né quella coricata, priva di ogni altra luce e di ogni altra aereazione, che non quelle che filtravano da una semplice fessura del tetto; in qualche caso la cella, senza tetto, esponeva il r. ai rigori del gelo e ai calori del sole. La longevità di alcuni r., tenendo conto di tale assenza di igiene, ha del prodigioso. Altri digiunavano fino ai limiti estremi della debolezza. Quelli che uscivano dal loro ritiro per procurarsi qualche nutrimento o per attingere acqua, non lo facevano che la notte. Altri ricevevano qualche alimento attraverso uno spiraglio a fior di terra, che poteva servire all'occasione per qualche laconico consiglio di direzione spirituale ai rari visitatori; così, ad es., Salamanes sulle rive dell'Eufrate. Altri ancora avevano anche un compagno; Pietro il Galata, ad es., viveva con un ossesso. Si diede pure il caso di r. che dirigevano da lontano un monastero. Ma la loro vita in genere, vissuta nel più assoluto silenzio, consisteva quasi unicamente in preghiere e nella lettura delle Scritture e dei Padri.

L'Occidente adottò la vita reclusa verso il sec. V, sotto l'influsso dell'Oriente, per mezzo della diffusione delle vite di s. Antonio e di s. Ilario e grazie alle *Collationes* e agli scritti di Cassiano. Gregorio di Tours ricorda frequentemente l'esistenza di r. in Gallia, nel sec. IV: ad es., Marzio, che viveva in una grotta, scavata da lui stesso nella roccia vicino a Royat, nell'Alvernia, e Ospizio, che viveva presso Nizza, con il corpo nudo stretto in catene di ferro e in un cilicio.

Benché i rigori dei r. fossero meno rigidi che in Oriente, alcuni concili tuttavia promulgarono canoni per regolarne la pratica. Dopo i Concili di Vannes (463), di Agde (506), di Orléans (533), di Toledo (643), il Concilio in Trullo (692; can. 41 [Hefele-Leclercq, III, p. 568]) non autorizzò la reclusione se non per i monaci che avessero passato tre anni in un monastero, purché ne avessero ottenuto il permesso dall' abate e dal vescovo. Si vennero così stabilendo alcune usanze: dal tempo di s. Radegonda, a Poitiers, l'entrata di una monaca in reclusione era accompagnata da una vera cerimonia; la maggior parte dei r. dipendeva più o meno da un monastero; così s. Benedetto, quando, all'inizio della sua vita religiosa, si chiuse in una grotta. Non sempre era perpetua; per alcuni, fu talvolta limitata a un periodo della vita, o a epoche determinate dell'anno liturgico o anche interrotta dalla necessità di apostolato o di azioni caritatevoli; nel sec. VI Eparco, r. per 43 anni, diresse nello stesso tempo un monastero presso Angoulême; s. Sénoch si ritirava durante la Quaresima e dal giorno di s. Martino a Natale.

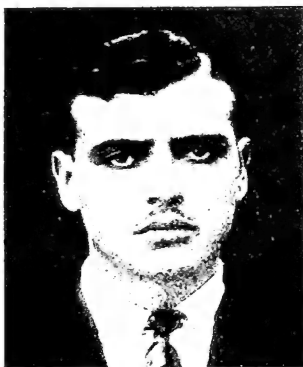
La reclusione si sviluppò ancora di più dal sec. IX al XIII; è talvolta difficile distinguerla dall'eremitismo in generale, molto in voga allora, ma sul quale si è ancora male informati: s'imposero anche delle regole, il che sa di paradosso, a un tipo di vita religiosa profondamente individualista: *Regula solitarium* di Grimlaico (sec. IX), Regola di Etelredo di York (sec. XII ?), Regola di Pietro il Venerabile per i r. di Cluny.

Abbazie cistercensi e Capitoli regolari si stimavano onorati di avere almeno un r. nelle loro vicinanze e dipendenze. Alcuni, come Roberto d'Arbrissel, fondatore di Fontevrault, sono rimasti molto celebri. La molteplicità stessa dei r. come degli eremiti determinò papa Innocenzo IV a disciplinarne la moltitudine sotto la Regola di s. Agostino (1256). La fioritura degli Ordini mendicanti, a dispetto delle iniziative degli Spirituali, contribuì a far cadere in disuso la reclusione durante i due ultimi secoli del medioevo. Nondimeno in Francia il reclusorio del cimitero degli Innocenti a Parigi fu abitato fino alla

(fot. Alinari) (fot. Anderson) (fot. Alinari)

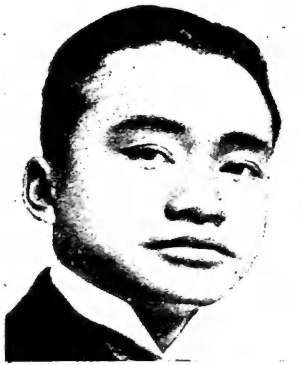
A sinistra: INTERNO DEL BATTISTERO. Musaici e stucchi della fine del V sec. - Ravenna. *Al centro:* LA VERGINE ORANTE. Musaico del 1112, proveniente dall'abside della Basilica Ursiana - Ravenna, Arcivescovado. *A destra:* AFFRESCHI della metà del sec. XIV, di artisti riminesi. Nell'arco: *al centro* Gesù; *a destra* l'Anticristo che ordina le uccisioni dei cristiani; *a sinistra* gli angeli che colpiscono l'Anticristo; *in basso* i beati e i dannati - Ravenna, chiesa di S. Maria in Porto fuori, presbiterio.

(da H. Pöch e J. Weninger)
1

(da H. Lundborg e F. J. Linders)
2

(da Röse)
3

(da F. Frassetto)
4

(da S. Sergi)
5

(da E. v. Eickstedt)
6

(da A. Czaplicka)
7

(da E. v. Eickstedt)
8

(da E. v. Eickstedt)
9

1. TIPO BALTIDE (lettone); 2. TIPO NORDIDE (dell'Ostergötland); 3. TIPO ALPIDE (di Dresda); 4. TIPO ADRIATIDE (dell'Emilia); 5. TIPO MEDITERRANIDE (della Campania); 6. TIPO INDIDE (telugu); 7. TIPO TUNGIDE (tunguso); 8. TIPO SINIDE (della Cina del Sud); 9. TIPO SUDMONGOLIDE (palaung).

(da R. Biasutti, fot. N. Puccioni)
1

(da P. Schebesta)
2

(da H. Pöch)
3

(da F. J. Gillen e B. Spencer)
4

(da F. Sarasin)
5

(da P. e F. Sarasin)
6

(da H. F. Günther)
7

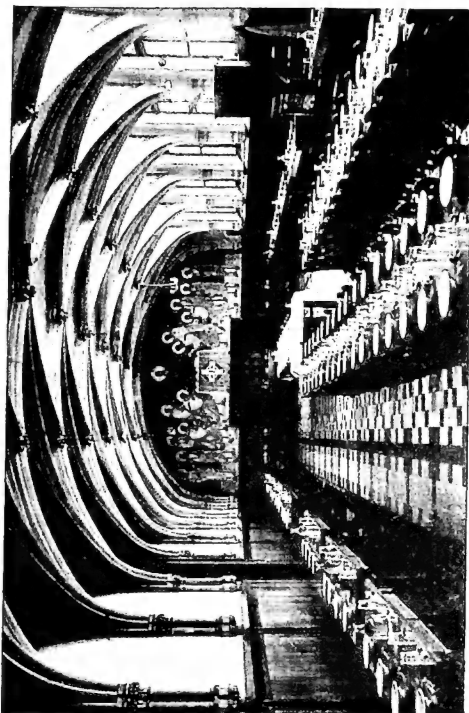
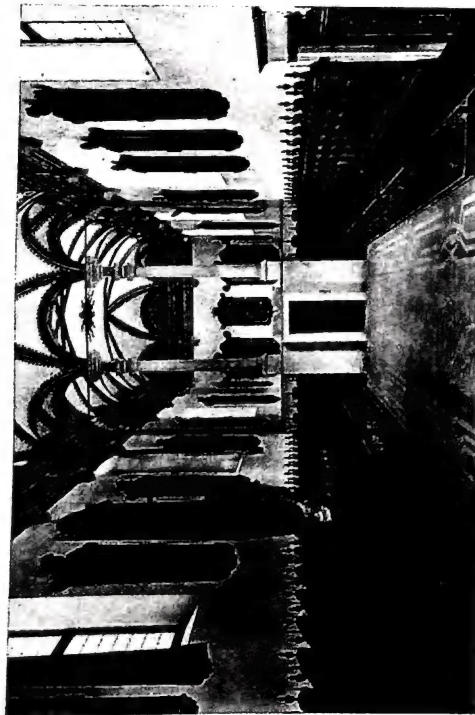
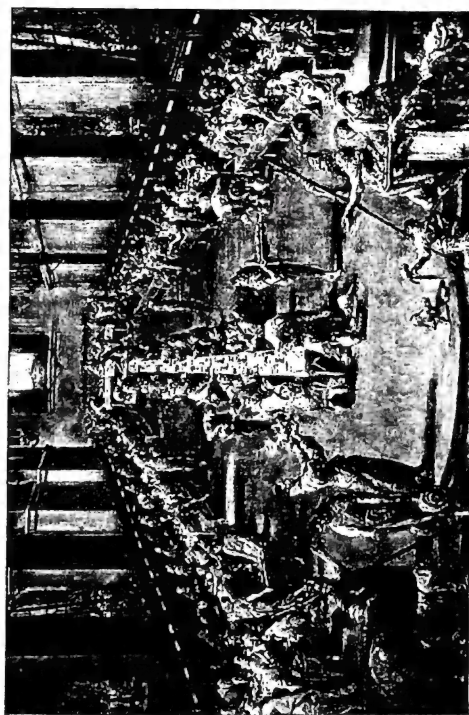
(da R. Biasutti, fot. L. Mazzotti)
8

(da H. F. Günther)
9

1. TIPO SUDANIDE (banda); 2. TIPO PIGMIDE (pigmea dell'Ituri); 3. TIPO STEATOPIGIDE (ottentotta); 4. TIPO AUSTRALIDE (australiano); 5. TIPO MELANESIDE (della N. Caledonia); 6. TIPO VEDDIDE (del Nilgala); 7. TIPO ESCHIMIDE (eschimese); 8. TIPO SONORIDE (di Tiburon); 9. TIPO **FUEGIDE (fuegino).**

(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)

In alto a sinistra: REFETTORIO DELLA CERTOSA DI PAVIA (ca. 1450). A sinistra, il pergamo per la lettura, opera della scuola di B. Briosco. *In alto a destra:* REFETTORIO DELLA BADIA FIESOLANA (sec. XV). L'affresco di fondo con *Gesù nutrito dagli Angeli* è di Giovanni da S. Giovanni (1629) - Firenze. *In basso a sinistra:* REFETTORIO DIPINTO DA A. MAGNASCO (sec. XVII-XVIII). Particolare - Bassano, Museo civico. *In basso a destra:* REFETTORIO DELL'ABBAZIA DI MARIA LAACH.

fine del sec. XV e la vita di reclusione fu illustrata allora dalla santità di Coletta de Corbie (v.); v'erano però ancora r. a Roma al principio del sec. XV.

Dal sec. XV in poi la vita propriamente reclusa non è stata praticata che in via eccezionale, invece l'eremitismo continuò a trovare adepti fino al sec. XX; p. es., con Carlo de Foucauld (v.) nel Sahara.

BIBL.: Fr. Falk, *Die Reklusen und Inclusinen des Mittelalters*, in *Katholik*, 1872, II, p. 711 sgg.; 1873, I, p. 254 sgg.; J. Pavy, *Les Recluseries*, Lione 1875; A. Basedow, *Die Inclusen in Deutschland*, Heidelberg 1895; J. M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au Conc. de Chalcédoine*, Parigi 1900; id., *Les moines de l'ancienne France, période gallo-rom. et méroving.*, ivi 1906; id., *Anachorètes*, in DThC, I, coll. 1138-40; E. Van Wintershoven, *Recluseries et ermitages dans l'ancien dioc. de Liège*, in *Bull. Soc. scientif. et littér. du Limbourg*, 23 (1906), pp. 96-158; R. M. Clay, *The hermits and anachorets of England*, Londra 1914; H. Streber, *Inclusen oder Reclusen*, in *Kirchenlexikon*, VI, coll. 631-43; A. Pidoux, *Ste Colette*, Parigi 1918; L. Gougaud, *La vie érémitique au moyen âge*, in *Rev. ascét. et myst.*, 1 (1920), pp. 209-40, 313-28; id., *Etude sur la reclusion religieuse*, in *Rev. Mabillon*, 13 (1923), pp. 26-39; 77-102; id., *Ermites et reclus. Etudes sur les anc. formes de vie relig.*, Ligugé 1928; J. Axen, *Die Klausen in Köln*, in *Ann. des Histor. Vereins für den Niederrhein*, 110 (1927), pp. 180-201; L. Oliger, *Regula reclusorum Angliae*, in *Antonianum*, 9 (1934), pp. 248-68; H. Leclercq, *Reclus*, in DACL, XIV, coll. 2149-59.

Guglielmo Mollat

RECLUSIONE. - Può considerarsi o come custodia preventiva (v. CARCERE) o come pena vendicativa di un delitto.

I. LA R. COME PENA NEL DIRITTO CANONICO. – Considerata sotto il secondo aspetto, dal punto di vista storico, la pena carceraria giunge piuttosto tardi nella evoluzione del diritto penale. Nel diritto romano il carcere non era ritenuto come pena, perché lo Stato non intendeva nutrire degli oziosi (l. 8, § 9, D. 48, 19; l. 35, D. 48, 19; l. 6, C. 9, 47). Lo stesso accadde nel diritto barbarico (A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, V, *Storia del diritto penale*, Torino 1892, pp. 279, 287). Il Wernz invece pretende che la r. era già in uso presso i popoli germanici, quando si giudicò opportuno introdurla nel fòro ecclesiastico (F. X. Wernz, *Ius Decretalium*, IV, Prato 1913, p. 107). Secondo il Vacandard la r. è di esclusiva origine ecclesiastica (cf. E. Vacandard, *L'inquisition*, Parigi 1907, p. 39).

Documenti del sec. VI parlano di luoghi chiusi, chiamati *decaneta*, per la relegazione dei chierici colpevoli con lo scopo non solo di custodia *pendente causa*, ma anche di emendazione e di penitenza (cf. Concilio di Agde [a. 506], can. 50; Concilio di Epaona [a. 517], can. 22; Concilio di Mâcon I [a. 581], cann. 5-6; Concilio Toletano XI [a. 675], can. 6; Concilio German. [a. 742], can. 6). Quanto ai chierici si preferiva, per rispetto allo stato clericale, la detenzione nei monasteri (Concilio di Narbona [a. 589], can. 6; Concilio Toledo IV [a. 633], cann. 29, 45). Ai monasteri si dovevano pure avviare le vedove dei suddiaconi e dei chierici inferiori, se passavano a seconde nozze (II Concilio di Mâcon [a. 583], can. 16). I monasteri poi avevano un reparto destinato a carcere anche per punire i propri monaci o le proprie monache (se si trattava di monasteri femminili), in caso di delitti. Alla pena del carcere, riservata ai chierici e religiosi, col tempo furono assoggettati anche i laici, soprattutto per sottrarli a pene corporali più feroci e crudeli. Nel *Decretum* di Graziano, nelle Decretali e nel Sesto Bonifaciano è fatta spesso menzione di questa pena (4, D. 50; 13, D. 55; 8, X, V, 37; 15, V, II in 6°; 12, 18, V, II in 6°), che dura per tutto il medioevo; è ricordata tra le pene ordinarie nel Concilio Tridentino (sess. XXV, cap. 6, 14 *de ref.*) e nel tempo susseguente, venendo di continuo applicata e adattata, specie nei secc. XVI-XVIII dai vari Stati. In tutto questo tempo la Chiesa esercitò un valido influsso nell'umanizzare il carcere e dargli una finalità rigenerativa e per suo conto diede l'esempio (v. CARCERE). Anche oggi, dopo il CIC non si può dire che la pena della r., pure mitigata e ridotta ad un internamento in monasteri, sia del tutto scomparsa. L'attuazione della pena è resa però spesso difficile, se non impossibile, per la contrarietà delle leggi civili.

II. LA R. NEL DIRITTO PENALE ITALIANO. – Nel vecchio Codice penale italiano (1889) c'era distinzione tra r. e detenzione, distinzione che, non presentando alcun rilievo pratico, non si ha più nel nuovo codice penale (1930). Secondo l'art. 23 la pena della r. si estende dai quindici giorni a ventiquattro anni e si sconta in uno degli stabilimenti a ciò destinati con l'obbligo del lavoro e con l'isolamento notturno. Il condannato alla r. che ha scontato almeno un anno della pena può essere ammesso al lavoro all'aperto. Sono applicabili alla pena della r. le disposizioni degli ultimi due capoversi dell'art. 2 Cod. pen., vale a dire che il ministro di Grazia e Giustizia può far sì che la pena venga scontata in una colonia o in un possedimento d'oltre mare (oggi, politicamente, la situazione è mutata) e può disporre che il condannato venga ammesso al lavoro all'aperto, anche prima di aver scontato un anno della pena. Queste disposizioni sono tutte ispirate, oltre che da un sentimento di umanità, anche dalla opportunità di emendare il condannato, col renderlo capace di rientrare, scontata la pena, nella convivenza sociale. È previsto quindi nel Cod. pen. l'istituto della liberazione condizionale (art. 176).

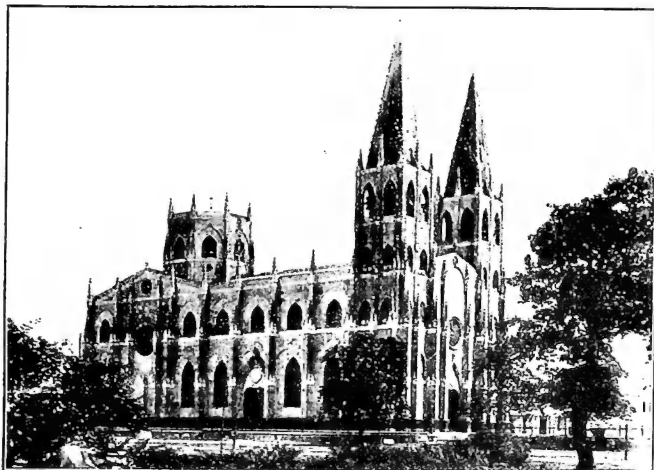
(per cortesia del p. Gennaro Fernandez)
RECOLLETTI DI SANT'AGOSTINO - Ritratto di Esequiel Moreno (m. il 19 ag. 1906), apostolo della Columbia.

L'art. 21 del R. D. 20 luglio 1934 n. 1404 sui tribunali per minorenni detta norme particolari più favorevoli in merito alla concessione della libertà condizionale per i condannati minori degli anni diciotto. La condanna alla r. per delitto doloso o preterintenzionale, perpetrato da un maggiore degli anni diciotto, produce di diritto alcune pene accessorie. Se la r. è inflitta per non meno di cinque anni deriva l'interdizione perpetua dai pubblici uffici. L'interdizione è temporanea se la r. è per un tempo inferiore a cinque anni. Inoltre il condannato alla r. per un tempo non inferiore a cinque anni, sino a che la pena sia stata scontata o altrimenti estinta, è in stato di interdizione legale e soggiace altresì alla sospensione dall'esercizio della patria potestà e dell'autorità maritale, se il giudice non ritiene di escludere tale effetto. Altra pena accessoria alla r. è quella della libertà vigilata (art. 229). Questa è obbligatoria quando sia stata inflitta la reclusione per non meno di dieci anni ed è facoltativa nel caso di condanna alla r. per un tempo inferiore a dieci anni. La libertà vigilata non può durare meno di tre anni e si applica quando non debba farsi luogo a determinate misure di sicurezza. Riguardo al modo di infliggere la condanna di r. v. PENITENZIARIO.

BIBL.: per il dir. canon., v. i trattati *de poenis* e inoltre: R. Adam, *Le pouvoir coërcitif de l'évêque*, Québec 1946, pp. 36-38. Per la stor. e il dir. penale ital., v. G. Novelli, *Carcere*, in *Nuov. Digesto Ital.*, II, pp. 864-73; V. Manzini, *Trat. di dir. pen. ital.*, III, Torino 1948, p. 98 sgg.; G. Maggiore, *Dir. pen.*, I, Bologna 1949, p. 711 sgg.

Francesco Ercolani

RECOLLETTI DI SANT'AGOSTINO. - Riforma di vita più austera dentro l'Ordine degli Eremitani di S. Agostino, sorta nella provincia di Toledo nel 1588. Ne fu legislatore il p. Luigi de León (1537-91) ed i primi r. si raccolsero nel convento di Talavera de la Reina (1589).

Per il cresciuto numero dei conventi il papa Gregorio XV (1621) formò, in seno all'Ordine agostiniano, una congregazione di R. con 4 province, alle quali se ne aggiunse poi (1629) una quinta sorta nel nuovo Regno

(per cortesia del p. Gennaro Fernandez)
RECOLLETTI DI SANT'AGOSTINO - Chiesa del Convento e del « St. Sebastian College » dei R. La chiesa è completamente costruita in ferro (1891) proveniente dal Belgio - Manila.

di Granada (Colombia). Nel 1605 i R. intrapresero l'evangelizzazione delle Filippine: nel 1623 quattro di essi passarono al Giappone dove p. Francesco di Gesù e p. Vincenzo di S. Antonio conseguirono la palma del martirio e furono beatificati da Pio IX, mentre gli altri due, p. Melchiorre di S. Agostino e P. Martino di S. Nicola, martiri anch'essi, hanno in corso la causa di beatificazione. Ebbero anche missioni in Arabia. Intanto nella Spagna, aumentando sempre più il desiderio di una vita di ritiro e di pietà, fu fondato il « Deserto della Viciosa » per la vita contemplativa, mentre centro di devozione fu ed è tuttora in Colombia il « Deserto della Candelaria ». Nel 1835 tutti i conventi dei R. nella Spagna furono soppressi ed i religiosi dispersi, eccettuato il convento di Monteagudo, perché seminario di vocazioni per le Filippine. Lo stesso avvenne nella provincia di Colombia, cosicché alla fine del sec. XIX fu necessario intraprendere quasi una nuova fondazione. I colombiani venerarono nella persona del servo di Dio p. Ezequiele Moreno il loro grande apostolo (n. a Alfero [Spagna] il 9 apr. 1848 e m. a Monteagudo il 19 ag. 1906; già si è tenuta nel 1948 la Congregazione antipreparatoria per la sua beatificazione). Fino al 1911 i R. formavano una unica famiglia con l'Ordine agostiniano, quando il b. Pio X diede loro completa autonomia con proprio priore generale. Oggi l'Ordine ha 5 province con oltre 1000 religiosi diffusi in 14 nazioni e sei distretti missionari, dirige grandi collegi d'insegnamento in Colombia, Brasile, Venezuela e Filippine, uno dei quali, quello del Cebù, accoglie 3000 alunni.

BIBL.: vari autori: *Historia general de los religiosos recoletos de S. Agustin*, 9 voll., Madrid-Barcellona 1644-1927; T. Disdier, *Augustin (Ordre de st), Ermites récollets*, in DHG, V, coll. 582-95 con abbondante bibliografia; G. Fernandez, *De figura iuridica Ord. Recol. S. Augustini*, Roma 1938. Gennaro Fernandez

RECOLLETTI FRANCESCANI: v. FRATI MINORI.

RECONVENZIONE: v. CAUSA.

RECROSIO, RAIMONDO (FILIPPO). - Barnabita, vescovo, n. a Vercelli il 1° ott. 1657, m. a Bolena (Nizza) il 21 maggio 1732.

Insegnò filosofia e poi teologia nel Collegio Chappuy ad Annecy (1680-99); destinato a Thonon per le missioni nello Chablais, per 14 anni predicò instancabilmente missioni, quaresimali, esercizi spirituali al clero e al popolo. Superiore a Vercelli dal 1716, fondò in questa città e fuori case di esercizi chiusi. Eletto vescovo di Nizza nel 1727, visitò tutta la diocesi deserta da 20 anni per le controversie del re sabaudo con la S. Sede, tenne il Sinodo, costruì il Seminario. È sepolto nella chiesa di S. Cristoforo di Vercelli. Fu iniziato il suo processo di beatificazione nelle curie di Vercelli e Nizza.

Sono frutto dei suoi 35 anni di missioni e di esercizi in Savoia i *Sentimens de componction* (Lione 1709), ristampati più volte in francese e in italiano: *Instructions chrétiennes à l'usage des missions des clercs rég. de St Paul* (Annecy 1712), a dialogo; *Retraite spirituelle de dix jours sur les principaux devoirs des chrétiens* (Avignone 1713). Un altro corso in italiano: *Esercizi spirituali fondati sulla suavità della misericordia e il rigore della giustizia di Dio* (ms. nell'Archivio romano di S. Carlo) è molto importante perché l'A. raccoglie in un volume « tutto ciò che al presente si pratica negli esercizi spirituali », i quali « sono ormai la devozione del pubblico »; vi si legge inoltre una singolare *Meditazione sulla lanciata al costato di Gesù* (edita dal p. Manzini, in *I Barnabiti*, 14 [1933], parte integr., pp. 1-6), la quale mette il R. tra i primi apostoli della nuova devozione al S. Cuore.

L'opera maggiore del R. è l'*Ordo Amoris seu teologia ethico-theorica ex maximo et primo dilectionis mandato nova methodo disposita*, 2 voll. (Milano 1719 e 1722), somma di teologia dogmatica e morale, dove fervidamente mistica è la costruzione di tutto sull'Amore: dall'amore adiuvante nel trattato *De Gratia*, al disordine dell'amore nel *De peccatis*, all'amore variamente sanante nel *De Sacramentis* e via via fino all'amore ordinante tutti gli altri amori nel *De Charitate*, al *De uno et trino Amoris obiecto* nel *De Trinitate*, al *De primis dilectoribus Dei* nel *De Angelis*, al *De Magistro et pignore Amoris* nel *De Verbo incarnato*, al *De Amore reddente unicuique suum* nel *De Justitia*, e finalmente alla « Mercede del Divino Amore » nel *De beatitudine*.

BIBL.: L. Manzini, *Il teologo del Divino Amore mons. R. R.*, Roma 1938, p. 277; G. Boffito, *Bibliot. degli scrittori barnabiti*, III, Firenze 1934, pp. 255-61. Virginio M. Colciago

« RECTOR POTENS VERAX DEUS ». - Inno dell'ora di sesta, composto da s. Ambrogio.

L'ora di sesta corrisponde al nostro mezzogiorno. Il caldo dell'ora, richiama all'A. i calori della concupiscenza della sensualità sfruttati dal demonio meridiano (*Ps.* 90, 6). Contro di essi il poeta invoca l'azione divina perché ne smorzi la potenza.

BIBL.: G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, I, Parigi 1874, pp. 106-10; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 25, 27; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, pp. 42-43. Silverio Mattei

RECUEIL DES HISTORIENS DES GAULES. - Dal 1636 al 1649 André e François Duchesne avevano pubblicato una scelta di fonti relative alla storia di Francia fino al Regno di Filippo IV il Bello (*Historiae Francorum scriptores coaetanei*, Parigi). Ma la loro opera, ancora di utilissima consultazione, era per troppi versi incompleta: il cancelliere d'Aguessau incoraggiò la pubblicazione di una raccolta assai più vasta sotto la direzione di d. Martin Bouquet, benedettino della Congregazione di St-Maur.

Otto volumi in-fol. furono pubblicati, dal 1737 al 1752, sotto il duplice titolo di *Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores*, e di *Recueil des historiens des Gaules et de la France* (Parigi). I testi, editi in veste accurata e accompagnati da note dotte e appropriate, furono sistemati in ordine rigorosamente cronologico. Alle fonti contemporanee degli avvenimenti vennero aggiunti frammenti ricavati da scritti di data posteriore che non hanno quindi lo stesso valore dal punto di vista della testimonianza. Ne consegue che la consultazione del *Recueil* deve essere severamente controllata mediante una

approfondita conoscenza delle fonti storiche di ciascuna epoca. L'opera di d. Bouquet offre il vantaggio di essere munita di indici redatti in maniera coscienziosissima. Le tavole cronologiche forniscono uno strumento di lavoro prezioso per gli storici. Dopo la morte di d. Bouquet apparvero cinque tomi dal 1757 al 1786. La Rivoluzione Francese interruppe il compito che i Benedettini di St-Maur si erano assunto. Sotto gli auspici dell'Istituto, d. Brial, che ne faceva parte, pubblicò cinque volumi dal 1806 al 1822. Naudet, Daunou, Guigniaut, de Wailly, L. Delisle e Ch. Jourdain continuarono la pubblicazione, dal 1833 al 1904, fino all'anno 1328. L'opera comprende pertanto complessivamente 24 voll. Attualmente l'*Académie des Inscriptions et belles-lettres* continua a pubblicare lentamente una nuova serie, formato in-quarto, che comprende una raccolta di elenchi dei benefici delle diocesi di Francia (10 voll., Parigi 1903-46), di obituari (6 voll., Parigi 1902-30), di documenti finanziari (2 voll., Parigi 1910-30).

BIBL.: A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Parigi 1904, V, pp. CLXII-CLXXI. Guglielmo Mollat

RECUSANTS. - Il nome «r.» o non-conformisti risale al tempo di Elisabetta, quando si affermò la Chiesa anglicana. Tale nome servì dapprima ad indicare i cattolici rimasti fedeli all'antica religione del paese, ma poi fu applicato anche ai dissidenti di sinistra, chiamati altresì puritani (v.), i quali ancora trovavano troppi elementi cattolici nell'anglicanesimo. Durante il sec. XVII il termine di r. si applicò ugualmente alle nuove sètte che rifiutavano il culto della Chiesa stabilita.

Il termine r. avrebbe avuto poco significato se non avesse influito sulla legislazione. Elisabetta aveva perseguitato, più o meno arbitrariamente col favore delle leggi esistenti, cattolici e puritani. Ma nel 1593, per assicurare al tesoro maggiori risorse, radunò il Parlamento. Elisabetta trattò con una incredibile altezzosità e severità la questione. Il Parlamento accettò tutto e, tra gli altri provvedimenti fiscali, votò contro i r. la legge: *Act to retain her majesty's subjects in their due obedience*: legge per mantenere i sudditi del re nell'obbedienza obbligatoria (1593). Essa colpì puritani e cattolici con 1) multa di 20 sterline, per ogni mese lunare, a chiunque rifiutava di assistere al servizio religioso ufficiale; 2) incapacità civile per qualsiasi impiego ed ufficio; 3) proibizione di tenere armi in casa; 4) incapacità a testimoniare ed esercitare azioni giuridiche dinanzi ai tribunali; 5) incapacità a fare da tutore od esecutore testamentario; 6) incapacità ad esercitare la professione di avvocato e di medico e al servizio militare. In certi casi, il r. poteva essere colpito espressamente di scomunica, per cui gli era proibito di allontanarsi di più di 5 miglia dal suo domicilio senza avere ottenuto regolare permesso, sotto pena di vedersi privato di tutti i suoi beni. La legge contemplava ugualmente il caso in cui il r., espressamente riconosciuto colpevole di non-conformismo, poteva essere obbligato a rinunziare, nello spazio di tre mesi, alla supremazia del papa sulla Chiesa, o, se quattro giudici così decidevano, a lasciare il Regno. Una volta esiliato dall'Inghilterra, il r. non poteva più rientrarvi senza permesso, e in caso di trasgressione si rendeva colpevole di delitto capitale.

L'Act restò teoricamente in vigore sino all'avvento di Giorgio III (1760). In pratica, la sua applicazione variò continuamente, in genere si facevano segretamente tra governo e r. determinati accordi fiscali in modo che la «recusancy» divenne una vera e propria fonte di entrate per lo Stato.

BIBL.: B. Magee, *The R. of England*, Londra 1940.
Leone Cristiani

REDDITO. - È l'accrescimento della ricchezza, riferito al periodo di un anno, derivante dall'impiego produttivo di lavoro o di capitale, e che può venire consumato senza diminuire né il patrimonio dal quale trae origine, né la sua capacità produttiva.

(fot. Enc. Catt.)

RECUEIL DES HISTORIENS DES GAULES - Frontespizio del I vol., Parigi 1738 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

Se deriva da cause involontarie, cioè non dipendenti da lavoro o da capitale, i tecnici parlano piuttosto di rendita (v.) o di sopravvenienze attive.

Il r. viene generalmente espresso in moneta e comprende: il salario (v.) relativo alle prestazioni d'opera; l'interesse (v.) relativo alla prestazione di capitali monetari; e il profitto (v.) relativo alla prestazione di capitali reali. Ci sono poi i r. misti, e si distinguono quelli fondiari (case e terreni) da quelli mobiliari (da titoli). Il r. di un individuo ne esprime la potenza economica, e spesso anche la posizione sociale. R. nazionale è quello complessivo di una nazione: può venire calcolato con il *metodo reale*, cioè facendo la somma dei beni prodotti e detraendone il costo, oppure con il *metodo personale* sommando i r., non derivati ma soltanto originari, delle singole persone fisiche o giuridiche.

Alcuni intendono il r. come un fatto tipicamente aziendale: esso è allora l'incremento annuale del capitale aziendale in conseguenza della gestione, escluse cioè le sopravvenienze e i r. di congiuntura: o la differenza tra costi e ricavi, da rettificare in base ai valori economici, monetari, sociali al momento della produzione. La necessità di una rilevazione periodica (bilancio) mentre l'impresa continua la propria attività e molti degli elementi costitutivi del r. sono ancora in via di formazione, nonché i possibili criteri di valutazione e di previsione, inducono una certa approssimazione nel determinare il r. aziendale. Da ciò la norma che «solo nello scambio si determina il r.», mentre gli incrementi di valore dei titoli, delle merci e delle divise debbono annotarsi in fondi speciali di oscillazione.

R. *netto* è quello definitivo, cioè depurato da ogni

spesa incontrata per produrlo: r. *raffinato* si dice il r. netto depurato anche dalla quota di rischi industriali, in contrapposto al r. *greggio* che invece comprende un premio di assicurazione contro i rischi di perdita del capitale, di immobilizzazione e di svalutazione. Contrariamente a quanto generalmente si crede, la quota-rischi (ad es., nell'interesse dei prestiti) rappresenta non già una piccola aliquota, ma la parte maggiore dell'interesse: infatti nei casi di garanzia quasi assoluta (deposito presso una Banca di emissione), l'interesse è nullo o negativo.

Il concetto di r. *raffinato* è importante sotto due punti di vista, distinti ma collegati. Il primo corregge il criterio dell'economia classica, o liberale, secondo il quale l'automatismo nella distribuzione dei capitali sarebbe determinato dall'altezza del r.: ciò è vero soltanto per il r. raffinato e non per quello greggio. Il secondo punto di vista consente di dare una base solida alla misurazione del valore (v.).

Intorno al r. e alla sua distribuzione si aggira il cosiddetto problema sociale: esso trae vita e sostanza non tanto dalla dibattuta questione della proprietà dei mezzi di produzione, quanto dalla sperequazione, vera o supposta, nella distribuzione del r. tra i fattori che hanno concorso a produrlo. Quando, infatti, il capitale rendesse il massimo, e il r. venisse equamente distribuito secondo giustizia e merito, la questione della proprietà perderebbe di importanza e di attualità (v. anche REDISTRIBUZIONE).

Il r. è anche base discriminante nel regime fiscale: in quanto a lato della tassazione dei patrimoni, meno giusta ed economicamente pericolosa, la tassazione del r. è più equa, economicamente più sana e socialmente meno rovinosa anche della tassazione sui consumi che non siano evidentemente voluttuari.

La parte di r., reale o monetario, non destinata al consumo immediato, costituisce il risparmio (v.): il quale può venire o tesaurizzato, restando improduttivo ed esposto al pericolo della svalutazione (v.), o investito produttivamente per formare nuovo r. e quindi nuovo risparmio. Il r. si rivela in tal modo come il fattore che determina e conserva il dinamismo dei cicli produttivi da cui sgorga, in concreto, il consumo, cioè il benessere. L'importanza di tale funzione, già posta in luce dall'hallesismo (v.), forma la base della teoria keynesiana (v. KEYNES) detta del moltiplicatore.

BIBL.: G. de Francisci, *Sul concetto di r. in relaz. al consumo*, estr. dal *Giorn. degli economisti*, Milano 1911; C. Masci, *Il concetto e definiz. del r.*, Napoli 1913; G. Zappa, *Il r. dell'impresa*, Milano 1937; *Atti del comit. it. per lo studio del r. e della ricchezza*, Roma 1951; *Atti del V Convegno di studi econ. e problemi industr.*, in *Riv. di polit. econ.*, 1951, pp. 761-948.

Mario Baronci

REDENTO della CROCE: v. DIONIGI della NATIVITÀ e REDENTO della CROCE, beati.

REDENTORISTI: v. CONGREGAZIONE del S.MO REDENTORE.

REDENZIONE (gr. ἀπολύτρωσις). - Equivale a riscatto, evocando l'idea della liberazione degli schiavi. Nella dottrina cristiana la R. operata da Cristo è liberazione dell'uomo dalla servitù della colpa e della pena, attraverso il sacrificio cruento dell'Uomo – Dio, costituito mediatore fra Dio e il genere umano.

SOMMARIO: I. S. Scrittura. - II. La tradizione. - III. La scolastica. - IV. Protestantesimo. - V. Il Concilio di Trento. - VI. Sviluppo della dottrina protestante. - VII. La sintesi cattolica.

I. S. SCRITTURA. – L'incarnazione del Verbo nei disegni di Dio era ordinata alla R. del genere umano. Il nome stesso di *Gesù*, che in ebraico significa *Salvatore*, portava in sé una promessa e un programma di salvezza. Perciò la Chiesa canta nel suo Credo: *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est.* Cristo nasce mediatore per la pacificazione dell'uomo con Dio, come afferma s. Paolo (*I Tim.* 2,5): « Uno solo è Dio e uno solo è anche il mediatore di Dio e degli uomini, l'Uomo Cristo Gesù ». Posto tra cielo e terra, per il mistero dell'unione ipostatica, egli, pur essendo personalmente distinto dal Padre, è una cosa sola con lui per l'identità della natura; ed è nello stesso tempo uomo tra gli uomini per l'essenza specifica umana, che ha mirabilmente unita alla sua divina persona. Egli ha pertanto i caratteri e le risorse del mediatore adatto a congiungere i termini estremi, Dio e l'uomo, separati dalla colpa. Così il cuore di Gesù Cristo diventa tempio e talamo, in cui la creatura redenta ritrova e riabbraccia il Padre malamente abbandonato.

La R. operata da Cristo è la sua mediazione in atto. Tutto l'Evangelo è una *soteriologia*, un messaggio di salvezza, che il profeta Isaia anticipò di parecchi secoli nel cap. 53 del suo libro, detto il piccolo poema della R., dove descrive a vivi colori la figura del *Servo di Jahweh*, l'uomo dei dolori, che sarà vulnerato e flagellato per le iniquità degli uomini e attraverso il suo volontario e cruento sacrificio purificherà le anime dal peccato e le riconcilierà con Dio. Invano la critica giudaica e razionalistica ha tentato di eliminare il carattere messianico di questa profezia. Il misterioso *Servo di Jahweh* non può essere né il profeta né il popolo israelitico: esso si realizza soltanto nella persona di Cristo Redentore, a cui la profezia si attaglia fino ai minimi particolari. Ma la missione mediatrice di Cristo è dimostrata in modo inequivocabile nel Nuovo Testamento. La fonte più ricca di questa soteriologia è senza dubbio nelle lettere di s. Paolo, ma a torto alcuni critici attribuiscono esclusivamente a lui la testimonianza intorno al valore redentivo della vita e della morte di Gesù.

I Sinottici, narrando l'istituzione della S.ma Eucaristia, sottolineano le parole di Gesù Cristo: « Questo infatti è il mio Sangue del nuovo patto, che è sparso per la remissione dei peccati » (*Mt.* 26, 28; cf. *Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 20). Ma in Matteo (20, 28; cf. *Mc.* 10, 45) sono riportate le categoriche parole del Maestro, che definì così la sua missione redentrice: « Il Figlio dell'uomo non è venuto a farsi servire, ma a servire e a dare la sua vita in riscatto (λύτρον) per gli altri ».

Questo motivo soteriologico fondamentale, enunziato con stile epigrafico dai Sinottici, trova in s. Paolo un ampio sviluppo dottrinale. L'Apostolo parte dalla considerazione del peccato originale, che si trasmette da Adamo in tutta l'umanità (*Rom.* 5, 12), rendendola oggetto dell'ira e della maledizione di Dio (*Eph.* 2, 3). Ma Dio nella sua infinita sapienza e misericordia decreta liberamente la R. del genere umano per mezzo del suo Figliuolo incarnato e attua il suo disegno nella pienezza dei tempi (*Gal.* 4, 4). Gesù Cristo è così il secondo Adamo, che darà risurrezione e vita agli uomini, come il primo Adamo aveva loro procurato la morte (*I Cor.* 15, 22; *Rom.* passim). Tutta la vita di Gesù ha valore redentivo (*Rom.* 8, 3), ma specialmente la sua morte sulla Croce e la sua Risurrezione, che contribuiscono alla nostra salvezza non solo *moralmente* come esempio (*Phil.* 2, 5 sgg.; *Gal.* 2, 19 sgg.; *Rom.* 6, 4 sgg.), ma anche per via di vera e propria *causalità efficiente* (*Rom.* 4, 25). Cristo è costituito vittima cruenta dei nostri peccati, che offre al Padre il suo sangue e la sua vita come olocausto di riparazione, come prezzo di riscatto e di pacificazione. Le testimonianze incalzano con un realismo sconcertante attraverso un linguaggio sacrificale, che culmina nella lettera agli Ebrei, in cui il Redentore è presentato come sacerdote e vittima del suo sacrificio d'infinito valore soteriologico. Egli è la R. (ἀπολύτρωσις), il riscatto (ἀντίλυτρον), il propiziatorio (ἱλαστήριον), offerta e vittima (προσφορὰ καὶ θυσία) innalzata al Padre per la nostra riconciliazione (*Rom.* 3, 24; *I Tim.* 2, 6; *Rom.* 3, 25; *Eph.* 5, 2). L'opera di Cristo nostro mediatore e redentore non poteva essere descritta più vivacemente. L'energia delle espressioni paoline non permette interpretazioni metaforiche: nella vita, più ancora nel sacrificio cruento e nella Risurrezione di Cristo, c'è una efficacia redentiva reale, capace di liberare l'uomo dai vincoli del peccato e di restaurarne lo spirito nella santità.

Questa mirabile e complessa opera di restaurazione è inquadrata dall'Apostolo nella dottrina del Corpo Mistico, che stabilisce una profonda solidarietà tra noi e Cristo in maniera che la sua Passione, la sua Morte e la sua Risurrezione diventino dramma del nostro spirito. Moriamo con lui per risorgere con lui a una vita nuova (*Rom.* 6, 4) : la sua espiazione è nostra e nostri sono i suoi meriti, se noi aderiamo a lui e c'inseriamo nel suo Corpo Mistico con la fede e con la carità fattiva (*Eph.* 4, 15). Inoltre il concetto di R. ritorna in s. Giovanni, il quale ribadisce il motivo paolino della morte e del sangue come sacrificio espiatorio e propiziatorio : « Ecco l'Agnello di Dio, ecco chi toglie il peccato del mondo » (*Io.* 1, 29); e nell'*Apoc.* 5, 8 : « Sei degno, o Signore, di prendere il libro e di aprire i suoi sigilli, perché tu sei stato ucciso e ci hai redenti a Dio col tuo sangue »; *I Io.* 2, 2 : « Ed egli è la propiziazione (ἱλασμός) per i nostri peccati ». Ma s. Giovanni allarga l'idea della R. riconnettendola a tutta la vita del Verbo Incarnato, che è manifestazione e trasfusione di luce e di vita soprannaturale, preparazione alla vita eterna : « Tanto Dio ha amato il mondo da donargli il suo unigenito, affinché chi crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna. Dio infatti non ha mandato il suo Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui » (*Io.* 3, 16-17).

Anche s. Pietro raccoglie la dottrina soteriologica in queste incisive espressioni (*I Pt.* 1, 18) : « Sapendo che non con l'oro o con l'argento corruttibile siete stati redenti... ma con il sangue prezioso di Cristo agnello immacolato e incontaminato ».

II. La tradizione. – La ricchezza di motivi, con cui la Rivelazione scritta presenta la R. operata da Cristo, si manifesta nella tradizione, che mette l'accento ora sull'uno ora sull'altro elemento. Presso i Padri si rivela grande varietà di atteggiamenti nel tradurre e nell'illustrare i dati della Rivelazione, pur essendo tutti concordi nella dottrina fondamentale sul valore redentivo della vita, della morte e della Risurrezione del Salvatore.

Le tendenze principali si possono ridurre a due : la prima, che predomina presso i Padri orientali, vede già nell'Incarnazione del Verbo la R. della natura umana elevata con l'unione ipostatica a una dignità divina; la seconda, preferita dai Latini, ricalca volentieri il concetto paolino del sacrificio cruento espiatorio. Ma accanto a queste concezioni fondamentali, suggerite da s. Giovanni e da s. Paolo, i Padri svilupparono forme secondarie di esposizione, indulgendo spesso allo stile metaforico e alle immagini più adatte alla mentalità del popolo. Così nacque la celebre teoria dei diritti del diavolo : Cristo, per riscattare l'uomo dalla schiavitù diabolica del peccato, pagò a Satana il prezzo del suo sangue. L'altra non meno singolare è quella dell'abuso dei poteri : Satana, in seguito al peccato originale, aveva avuto da Dio il permesso di tormentare gli uomini; ingannato, aggredì anche Gesù Cristo, credendolo puro uomo, e pertanto perdette il dominio su tutta l'umanità. La fantasia concorse a colorire l'idea : Cristo venne considerato come un amo, di cui Dio si serve per pescare e abbattere il grosso pesce infernale.

I razionalisti si sono gettati su questi motivi marginali della dottrina dei Padri per concludere che essi, sotto l'influsso del dualismo gnostico, hanno costruito una vera mitologia soteriologica, presentando Dio e Satana che si disputano come una preda l'umanità peccatrice. Ma un accurato studio critico ha messo in evidenza la superficialità e l'esagerazione di questa tesi. Raccogliendo le voci della migliore tradizione s. Agostino eliminò ogni equivoco dalla teoria dei diritti di Satana (*De Trinit.*, 13, cap. 12), ponendo in luce la ragione vera della R. (*Confess.*, 10, nn. 43, 68).

In conclusione presso i Padri non si trova una dottrina organica, sistematica intorno al mistero della R., ma di questa dottrina essi offrono tutti gli elementi in una gamma, che va dalle linee sostanziali alle sfumature e al colorito metaforico. Fu compito degli scolastici ridurre a sistema questi elementi sparsi nelle opere dei Padri.

III. La scolastica. – Il primo a tentare una sintesi organica fu s. Anselmo (v.) con l'aureo opuscolo *Cur Deus Homo*. Collegandosi a s. Agostino, questo celebre dottore mise in opera tutto il suo acume dialettico per illustrare le verità della fede, credute e vissute da lui intensamente, con la luce della ragione. Egli cercò di dare ai misteri della Trinità, dell'Incarnazione e della R. una veste razionale fino al punto che a volte sembra comprometterne la trascendenza. Così nel *Cur Deus Homo* partì da un'analisi tutta oggettiva del peccato come onore tolto a Dio, e con un processo giuridico arrivò all'affermazione di una ineluttabile necessità di riparazione, che può attuarsi soltanto per due vie : o il castigo o la volontaria soddisfazione. Non potendo l'uomo rendere a Dio una soddisfazione equivalente all'onore toltogli con il peccato, fu necessario che s'incarnasse il Figlio di Dio, il quale poté porre azioni umane soddisfattorie di valore infinito per l'unione ipostatica, per cui quelle azioni sono proprie della Persona del Verbo, al quale la natura umana di Cristo è intimamente unita. Cristo, offrendo liberamente la sua vita al Padre, soddisfa in maniera sovrabbondante alla divina giustizia e acquista meriti infiniti, che si riversano sugli uomini colpevoli, rendendoli degni della vita eterna.

Il motivo fondamentale del ragionamento anselmiano è la soddisfazione. Questo termine nel diritto romano significava la pena legale di un delitto; nel diritto germanico medievale l'offerta di compenso per un'ingiustizia o una offesa (*Wergeld*). Più che da queste fonti profane, s. Anselmo attinse probabilmente dal linguaggio cristiano e specialmente dalla liturgia, in cui il termine soddisfazione era in uso per indicare le intercessioni e i meriti dei santi a favore dei peccatori. Ma nella vigorosa sintesi di s. Anselmo presto gli scolastici avvertirono difetti e lacune. Soprattutto vi si notò il carattere troppo giuridico della trattazione, come se Dio fosse soggetto alle norme della giustizia umana e non potesse esercitare la misericordia e l'amore nei rapporti con l'umanità prevaricatrice. Mancava inoltre nella dottrina anselmiana il concetto di solidarietà tra gli uomini e il Redentore. Eppure la S. Scrittura fa dell'amore e della misericordia divina il movente principale dell'opera redentrice e s. Paolo insiste sulla nostra solidarietà con Cristo attraverso la dottrina del Corpo Mistico. A queste lacune provvidero gli scolastici posteriori, da s. Bernardo a s. Tommaso, rifacendosi ai testi eloquenti della Rivelazione scritta e dei Padri. È sufficiente ricordare *Io.* 3, 16 : « Così infatti Dio ha amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito ». C'era dunque nella Rivelazione di che temperare il *giuridismo* troppo accentuato di s. Anselmo.

S. Tommaso, abbracciando i dati della S. Scrittura, la dottrina dei Padri e quella degli scolastici che lo precedettero, condensò gli elementi essenziali della soteriologia tradizionale in una sobria sintesi, che è ritenuta definitiva, nella *Sum. Theol.*, 3ª, q. 48.

Secondo l'Aquinate, i due modi fondamentali dell'opera redentrice sono il merito e la soddisfazione di Cristo considerato non come avulso, ma come intimamente unito all'umanità peccatrice, per il Corpo Mistico, per cui Cristo-Capo costituisce con gli uomini-membri quasi una sola persona (*ibid.*, a. 2, ad 1). Cristo merita e soddisfa alla divina giustizia offrendo deliberatamente tutta la sua vita, ma specialmente la sua Passione e Morte (aspetto materiale). Però il suo merito e la sua soddisfazione hanno la loro ragione d'essere nell'amore di Cristo verso il Padre e verso gli uomini (aspetto formale). Questo elemento morale domina in tutta l'opera redentrice e conferisce dignità e valore immenso alla sofferenza fisica. « Cristo, soffrendo per amore e per obbedienza, ha offerto a Dio più di quanto esigeva la riparazione dell'offesa di tutto il genere umano » (*ibid.*, a. 2). E l'amore dà anche il carattere di perfetto sacrificio alla morte del Redentore, che da parte dei crocifissori era un enorme delitto (*ibid.*, a. 3). Ma la R. è anche una liberazione, un riscatto dell'uomo da una doppia servitù, quella della colpa a quella della pena. La colpa è schiavitù del male e del demonio, la pena è debito con la giustizia divina. Cristo con i suoi meriti e con la sua soddisfazione spezza i vincoli delle due servitù, cancellando la colpa e rimettendo la pena (*ibid.*, a. 4). S. Tommaso tocca qui la teoria dei

diritti del diavolo, ma ne corregge il difetto affermando categoricamente che « la R. era necessaria per liberare l'uomo rispetto a Dio, non rispetto al diavolo : non al diavolo ma a Dio si doveva pagare il prezzo del sangue versato da Gesù Cristo » (*ibid.*, ad 3). Finalmente s. Tommaso rivendica in base alla S. Scrittura e alla tradizione il carattere di reale efficienza della R. operata dal Salvatore (*ibid.*).

La Vita e la Morte di Gesù non sono soltanto un esempio, che influisce moralmente sugli uomini, ma sono un principio causale, che influisce anche fisicamente sulle coscienze per risanarle. Questa efficienza scaturisce dalla divinità di Cristo e passa attraverso la sua umanità come strumento del Verbo che l'ha fatta propria. Tutta la dottrina di s. Tommaso si può ricapitolare schematicamente così : Cristo, come capo dell'umanità, suo Corpo Mistico, spinto dall'amore e dall'obbedienza, si offrì al Padre come mediatore e vittima volontaria dei peccati degli uomini e ne attuò la R. impegnando tutto se stesso con la sua divinità e la sua umanità, anima e corpo. C'è in quest'opera complessa una causalità efficiente, che è promossa dalla persona del Verbo e passa per l'umanità assunta. La causalità efficiente si esercita su due linee parallele : il *merito* che si ricollega alla libera volontà, e la *soddisfazione*, che si ricollega piuttosto al sacrificio della carne. Il frutto è la liberazione dell'uomo dalla schiavitù della colpa e della pena e la sua riconciliazione con Dio (*ibid.*).

IV. Protestantesimo. – È fuor di dubbio che Lutero ridusse il cristianesimo a un problema di salvezza e pertanto fece della R. dell'uomo il centro focale di tutto il suo sistema religioso. Anzi tanto lui quanto i suoi seguaci immediati non esitarono ad affermare che la dottrina della giustificazione dell'uomo per i meriti di Cristo redentore è cosa del tutto nuova, come una loro invenzione. Lutero partì dal concetto del peccato originale (v.), che sarebbe stato così disastroso da corrompere profondamente la natura umana, spogliandola della ragione e della libertà. Per una triste esperienza personale egli si era convinto che la natura era talmente corrotta e dominata dalla peccaminosa concupiscenza da non poter essere risanata neppure da Dio. Conseguentemente egli ritenne che la R. di Cristo non poteva rigenerare e trasformare interiormente l'uomo schiavo del peccato, ma doveva essere una opera estrinseca all'uomo con una funzione giuridico-morale, nel senso che Dio si piega a non tener conto dei nostri peccati in vista della santità e dei meriti di Gesù Cristo.

Nacque così la teoria dell'« imputazione », per cui Dio non imputerebbe all'uomo insanabile i suoi peccati (che rimangono indelebilmente fissi nell'anima), ma gli imputerebbe la santità del suo Divin Figlio morto per la salvezza dei peccatori. In tal modo l'uomo rimane in se stesso quello che è, con i suoi peccati e con le sue profonde ferite, ma agli occhi di Dio apparirebbe sano e santo per l'interposizione della santità di Cristo redentore. Né l'uomo ha nulla da fare per questa sua giustificazione tutta estrinseca : egli non può liberamente contribuire alla sua salute, non può porre nessun atto all'infuori di un cieco sentimento di fede, intesa come fiducia e abbandono alla divina misericordia. Fede dunque senza opere, senza sforzi e combattimenti.

Tutto il Vangelo si ribella a questa interpretazione luterana. La rigenerazione dello spirito, il rinnovamento radicale, la nuova creazione, il nuovo uomo, di cui parlano s. Paolo e s. Giovanni a proposito della R., non hanno senso nella dottrina luterana.

Il giansenismo, frutto del luteranesimo genuino, sviluppò il sistema di Lutero riducendo il gioioso messaggio evangelico a una cupa e inerte angoscia di fronte al problema del destino eterno. Lutero non solo sconvolge e mortifica la psicologia umana con la sua soteriologia estrinsecista e negativa, ma svelle l'uomo dal cuore di Cristo, spezzando ogni reale vincolo di solidarietà e riducendo il Salvatore a un capro espiatorio, che subisce i colpi della giustizia solo, avulso dall'umanità, senza poter esercitare alcun influsso decisivo sul cuore dell'uomo per un'intima restaurazione. Un sistema dunque disumano, che mentre avvilisce la natura dell'uomo, offende anche la potenza, la bontà e la sapienza di Dio, svuotando il mistero della Croce e distruggendo il mondo della Grazia redentrice di Cristo.

V. Il Concilio di Trento. – La Chiesa intuì tutta la gravità dell'errore e rispose alla provocazione luterana con la dottrina definita al Concilio di Trento (aa. 1545-63). In questa dottrina, che compendiò la genuina tradizione cristiana sviluppatasi dalla divina Rivelazione, fu rivendicata anzitutto la natura umana. Il Concilio, mentre richiamò (sess. V) la dottrina definita già contro il pelagianesimo (v.) nei secc. v-vi (Concili di Cartagine e di Orange) sul peccato originale e le sue conseguenze, per cui tutto l'uomo è decaduto (*in deterius commutatum*), difese l'integrità della natura umana e specialmente la sua libertà, che la rende responsabile dei suoi atti e capace di cooperare con la Grazia divina per la sua salvezza (sess. VI, capp. 5 e 6 e cann. 4 e 5). Rigettò la giustificazione luterana per imputazione e ribadì il concetto tradizionale della santificazione per mezzo della Grazia infusa nell'anima insieme con la carità e le altre virtù (*ibid.*, cap. 7 e cann. 9, 11, 12) e rivendicò all'uomo il diritto e il dovere di compiere costantemente opere buone sotto l'impulso della Grazia per meritare in senso vero e proprio l'aumento della Grazia e la vita eterna (cann. 20, 24, 26, 32).

Insieme con la verità della santificazione interna dell'uomo in virtù della Grazia infusa, il Concilio di Trento ristabilì contro Lutero la vera funzione redentrice di Cristo (sess. VI, capp. 7 e 16). Il Verbo incarnato è venuto in questo mondo per salvare gli uomini dalla perdizione eterna, frutto del peccato originale e personale; per questo egli, sotto l'impulso di un immenso amore, ha affrontato il tormento della Croce, col quale meritò agli uomini la giustificazione e diede piena soddisfazione al Padre per essi. Per la Passione e Morte sua, Gesù Cristo trasfuse negli uomini la Grazia santificante, che li rende membri vivi del suo Corpo Mistico e figli adottivi di Dio, eredi del paradiso. Gli uomini innestati in Cristo Redentore, come tralci nella vite, soddisfano con le buone opere, fatte in virtù di Dio, ai divini precetti, e meritano la vita eterna. In tal modo, secondo il concetto di s. Paolo, la Vita, la Passione, la Morte e la Risurrezione di Cristo si riproducono e si alternano, sotto l'azione della Grazia redentrice, nell'anima del cristiano, che è in marcia verso la meta suprema. Tutta la dottrina di s. Paolo, meditata e vissuta da quindici secoli di cristianesimo, viene riaffermata nei canoni del Concilio di Trento contro le aberrazioni di Lutero.

VI. Sviluppo della dottrina protestante. – Mentre la dottrina cattolica, dopo il sec. xvi, continuò a muoversi placidamente sul binario merito-soddisfazione, tracciato dalla tradizione fino a s. Tommaso e confermato dal Concilio di Trento nella luce della solidarietà tra l'umanità e il suo Redentore, secondo il concetto e la realtà del Corpo Mistico, la dottrina luterana subì crisi e reazioni nel seno stesso delle sètte protestanti, che si andarono moltiplicando dopo la morte di Lutero.

La prima di queste reazioni è dovuta a Socino, che trasportò i principi luterani del libero esame e del disprezzo della tradizione sul terreno del puro razionalismo, ispirato all'umanesimo. Socino criticò aspramente il concetto disumano della sostituzione penale, base della soteriologia di Lutero e di Calvino. Per lui Cristo innocente che soffre e sconta per gli altri, i veri peccatori, è una cosa immorale e antigiuridica : la riparazione come il peccato sono personali. Ugo Grozio, da buon giurista, cercò di salvare dal naufragio la sostituzione penale luterana, insistendo sul rapporto giuridico tra colpa e pena e la necessità

dell'espiazione per la restaurazione dell'ordine, turbato dal peccato. Ma le seducenti idee di Socino ebbero forte influsso e largo sviluppo nella teologia protestante del secolo scorso. Occorre distinguere nel protestantesimo una corrente ortodossa, conservatrice, che cerca di difendere e custodire le posizioni iniziali della « riforma », sia pure smussando qualche asprezza della concezione luterana, e una corrente progressista, che sente l'influsso razionalistico prima sociniano e poi kantiano. Per quel che riguarda il problema della R., il protestantesimo liberale trovò la sua adeguata espressione nell'opera di Augusto Sabatier (*La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Parigi 1903). Egli crede di scoprire nella S. Scrittura due idee redentrici : una ritualistica, di origine levitica, che si esprime nei concetti di sacrificio espiatorio (*S. Giovanni* e *Lettera agli Ebrei*), l'altra moralistica, di origine profetica, che presenta Cristo come il giusto che soffre per la salvezza del suo popolo (dottrina di Gesù e di Paolo). Quanto alla tradizione, il Sabatier ne tracciò le linee con un semplicismo che non si preoccupa di documentazione; sostenne che la soteriologia è passata per tre fasi : la 1ª *mitologica*, propria dei Padri, che avrebbero subito l'influsso gnostico nella combinazione di strane teorie (dei diritti del diavolo, dell'abuso di potere ecc.); la 2ª propria degli scolastici, che si può definire *giuridica* e va dalla soddisfazione anselmiana alla teoria di s. Tommaso, che aggiunge il concetto di solidarietà, e alla esasperata concezione luterana della espiazione penale, ripresa da Grozio; la 3ª detta *moralistica*, sorta e sviluppata in seno al protestantesimo liberale, che secondo il Sabatier sarebbe la vera.

Ma il moralismo è la negazione del mistero della Croce predicato da s. Paolo e da s. Giovanni. Da una interpellanza fatta tra gli stessi protestanti per due volte (1883-1900) sulla questione soteriologica, si possono ricavare queste conclusioni : 1) abbandono quasi unanime della teoria luterana dell'espiazione penale. 2) Una larga tendenza *agnostica* propria di quei teologi, come il Dale, l'Olver e soprattutto il Farrar, che stanno al fatto della R. e non vogliono indagare sul modo, che è misterioso e inesplicabile. 3) Oltre queste due prime posizioni, che sono soltanto negative, nella teologia protestante moderna si rilevano due correnti positive, di cui una è il residuo della dottrina ortodossa, che fa capo ai primi « riformatori », l'altra è l'epilogo del protestantesimo liberale, che si riconnette a Socino e più ancora allo Schleiermacher : *a*) *corrente liberale* : s'ispira al soggettivismo e all'immanentismo kantiano, cercando di spiegare la R. per via psicologica e morale e in senso individualistico. Ogni uomo deve risolvere il problema della sua salvezza guardando a Cristo, come esemplare e stimolo di pentimento e di restaurazione morale. È la dottrina di Ritschl, di Sabatier e di Harnack, che si può definire come una specie di moralismo mistico, in cui è difficile riscontrare il volto di una religione soprannaturale. Il Rivière ha ragione di affermare l'identità fondamentale di questa teoria protestante moderna con quella di Socino prettamente razionalista; *b*) *corrente ortodossa* : si riallaccia alla tradizione luterana, mantenendo il concetto di soddisfazione espiatrice e quindi il carattere oggettivo della R. Evidentemente questa corrente è una reazione a quella liberale e si sforza di mantenere la soteriologia sulla linea religiosa del soprannaturale, secondo le esigenze della S. Scrittura. Ma essa ha già abbandonato i vecchi schemi del luteranesimo, in cui domina l'idea della sostituzione penale come esigenza della giustizia vendicativa di Dio. Il dr. Fremantle e il dr. Horton (in *The atonement..., cit.* in bibl., t. II, pp. 164 e 131 sgg.) parlano con insistenza dell'obbedienza di Cristo, che dà valore alle sue sofferenze, e della solidarietà che lega tutti gli uomini peccatori a Cristo, che li redime con il suo amoroso e doloroso sacrificio. Nello stesso senso parlano pure il Lidgett, il Fulliquet e lo Snowden. In tal modo la teologia protestante ritorna, coscientemente o inconsciamente, alla teologia cattolica.

Il pessimismo luterano ha avuto una ripercussione nell'angosciosa filosofia di Kierkegaard e più ancora nella cosiddetta « teologia della crisi » di Karl Barth. Quest'ultimo, educato nel calvinismo tedesco, contro le divagazioni della teologia scientifica protestante, ha reagito con un energico richiamo al motivo luterano della Bibbia, accettata come unica fonte d'esperienza religiosa sotto l'influsso dello Spirito Santo, che illumina i singoli fedeli. Barth esordì nel 1919 con un commento a s. Paolo, *Römerbrief* (già alla 5ª ed.), in cui poneva a base della sua teologia il concetto (attribuito all'Apostolo) dell'assoluta trascendenza di Dio e del suo pieno dominio sull'uomo. Nella sua ultima espressione la teologia di Barth, con speciale riguardo alla soteriologia, può sintetizzarsi in questi termini. L'uomo è tormentato dall'enigma della vita sua e del mondo : il peccato originale l'ha fatto uscire dal regno della verità, a cui non può ritornare più con le sue forze. Egli è uno smarrito che cerca ansiosamente. Alla sua domanda non c'è altra risposta che la Parola di Dio scritta nella Bibbia, in cui si rivela il *sì* dell'essere divino eterno e il *no* dell'umana esistenza in balìa del tempo. La ragione umana non può nulla in rapporto a Dio, la volontà umana è passiva. La libertà dell'uomo è illusoria quando egli è lontano da Dio; si riacquista con l'atto di fede, ma la fede è cieca sottomissione all'arbitrio divino e fa sentire la responsabilità del peccato senza dar la forza di liberarsene. L'atto di fede crea libertà e personalità nel senso che risolve il nulla dell'uomo nel sì di Dio, non però in questa vita. Sulla terra l'uomo peccatore resta tale e quindi schiavo del suo nulla, da cui non può evadere neppure appoggiandosi a Cristo Salvatore. Il contrasto fra Dio tutto e uomo nulla non si risolve in questa vita, neppure con la fede e con la Grazia : all'uomo tormentato dalla crisi di fronte a Dio e impotente a superare la sua problematicità temporale, la salvezza si annunzia come speranza di vita eterna, solo oltre i limiti del tempo.

Ma contro siffatte reviviscenze luterane, che ripetono, sul terreno filosofico e teologico, il vecchio motivo del dominio dispotico di Dio e dell'assoluta impotenza dell'uomo, non mancano significative reazioni (cf. H. W. Ruessel, *Gestalt eines christlichen Humanismus*, Amsterdam 1939), che almeno indirettamente accusano il bisogno di un orientamento verso la dottrina cattolica.

Non si può negare il contrasto che si rileva tra l'evoluzione storica della soteriologia protestante, irta di contraddizioni, e la ferma coerenza della soteriologia cattolica, nonostante il suo progressivo sviluppo dottrinale, sempre aderente ai dati della Rivelazione scritta e orale.

Nell'età nostra il Concilio Vaticano aveva preparato uno schema sulla R., che non fu definito per l'interruzione dei lavori, ma è già una testimonianza del senso della Chiesa cattolica, che conserva e riconferma i concetti tridentini di soddisfazione vicaria e di merito e quello di solidarietà.

VII. La sintesi cattolica. – Il dogma della R. è un mistero molto complesso, in cui giocano elementi umani e divini : psicologia del peccato sotto il duplice aspetto della colpa e della pena, pentimento e riparazione, valore delle azioni e delle sofferenze del Verbo Incarnato alla luce dell'unione ipostatica, rapporto tra Cristo e l'umanità secondo la dottrina del Corpo Mistico, attributi divini della giustizia, dell'amore e della misericordia in funzione dell'opera redentrice. Giustamente il catechismo del Concilio di Trento ammonisce (parte 1ª, artt. 4, 5) : « Nam si quid aliud humanae menti et intelligentiae difficultatem affert, certe crucis mysterium difficillimum existimandum est vixque percipi a nobis potest, salutem nostram ex cruce ipsa et ex eo qui pro nobis ligno illi affixus est pendere ». È il *mysterium absconditum a saeculis*, di cui parla s. Paolo (*Eph.* 3, 9; *Col.* 1, 26; *Rom.* 16, 25).

La posizione della Chiesa cattolica di fronte a questo mistero è media tra i due estremi, che si riscontrano nella teologia protestante antica e moderna; e la sua dottrina traduce la Rivelazione espressa nel Simbolo : « Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis; et incarnatus est... passus et sepultus est; et resurrexit ».

Cristo, costituitosi capo mistico dell'umanità, è nostro, per noi offre al Padre la sua vita con amorosa obbedienza, soddisfacendo così alla giustizia divina offesa e meritandoci la reintegrazione. Nell'opera di Cristo c'è un aspetto oggettivo, a cui si ricollega l'espiazione, la sostituzione penale, il sacrificio propiziatorio, la soddisfazione vicaria, il riscatto dell'uomo schiavo del peccato e del demonio; e c'è un aspetto soggettivo, in cui trova posto il motivo dell'esempio, dato da Cristo vittima innocente del peccato, la partecipazione degli uomini di buona volontà, che aderiscono a Cristo con la fede, con l'amore e con la compassione, e per mezzo dei Sacramenti ricevono da lui la linfa feconda e risanatrice della Grazia.

Nella teologia luterana l'influsso di Cristo Redentore sugli uomini è soltanto di carattere giuridico (imputazione) o morale (esempio); nella teologia cattolica l'influsso di Cristo è fisico-morale, perché la Grazia redentrice è una realtà fisica, che deriva dal Verbo attraverso l'umanità assunta e sacrificata sulla Croce. Secondo la dottrina cattolica, l'analisi profonda e definitiva della R. si riconnette all'analisi del peccato, onde tanti sono gli aspetti della R. quanti quelli del peccato, come è evidente nella dottrina di s. Paolo.

Ora il peccato si riduce principalmente alla rinnegazione dell'amore e alla violazione della giustizia : chi pecca si distacca da Dio per aderire alle creature, pervertendo l'amore; e inoltre offende Dio e la sua legge turbando l'ordine da Dio stabilito e quindi violando la giustizia. Il peccato pertanto è essenzialmente odio e iniquità : due elementi di cui il primo è soggettivo perché immanente nello spirito umano, il secondo è piuttosto oggettivo, perché viola l'ordine immanente nella natura come espressione della volontà di Dio sotto forma di legge. Al primo elemento corrisponde il reato della colpa, al secondo quello della pena. Pertanto la R. deve essere una restaurazione dell'amore e della giustizia per la riconciliazione dell'uomo con il suo Creatore offeso. Commesso il peccato, sorge subito l'esigenza della giustizia per la restaurazione dell'ordine e la riparazione dell'offesa fatta a Dio. Ma questa offesa è in certo senso infinita per ragione del suo oggetto (Dio) e perciò non può essere riparata adeguatamente dall'uomo. Interviene pertanto l'amore, che spinge Dio a mandare il suo Figlio sulla terra, perché, incarnandosi, si metta in condizione di soffrire e offrire al Padre una degna soddisfazione per i peccati degli uomini. Certamente Dio, mosso dall'amore, avrebbe potuto perdonare all'uomo senza la tragedia della Croce, ma poiché le sue opere sono perfette, egli ha voluto soddisfare anche alle esigenze della giustizia con l'esuberanza del suo amore, facendo in modo che il Verbo Incarnato affrontasse il massimo dolore.

Come opera di giustizia, la R. risponde all'aspetto oggettivo del peccato (iniquità) e si traduce nel concetto di soddisfazione; come opera di amore, risponde all'aspetto soggettivo della colpa (odio) e si attua nel concetto di merito.

Tanto la giustizia quanto l'amore si servono del dolore, come di un elemento materiale adatto alla giustizia che esige e all'amore che si dà.

La R., secondo la dottrina cattolica, si risolve in un atto d'amore, che è alla radice di tutte le opere di Dio (cf. s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1ª, qq. 20-21).

BIBL.: è ricchissima specialmente presso i protestanti, che fanno della R. e della giustificazione il problema centrale del cristianesimo. Per un quadro bibliografico completo cf. J. Rivière, *Rédemption*, in DThC, XIII, coll. 1912-2004; e A. D'Alès, *R.*, in DFC, IV, coll. 541-82. In particolare : 1. *S. Scrittura* : studi generali : A. Médebielle, *Expiation*, in DBs, III, coll. 1-262 (art. erudito con ricca bibl.); P. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament*, Parigi 1928. Per il Vecchio Testamento : A. Vaccari e P. Alessio, in *La R.* (conferenze bibliche), Roma 1934, pp. 1-54. Per il Nuovo Testamento : R. Bandas, *The master-idea of st. Paul's Epistles on the Redemption*, Bruges 1925; L. Tondelli, *Il pensiero di s. Paolo*, Milano 1928, pp. 74-90; F. Prat, *La théologie de st Paul*, II, Parigi 1930. Per s. Giovanni : B. Bardessono, *L'antitesi di peccato e di R. e la sintesi della salvezza in s. Giovanni*, in *Divus Thomas*, 15 (1937), pp. 441-71; 16 (1938), pp. 2-23. 2. *Padri* : G. van Crombrugghe, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, Lovanio 1905; J. Rivière, *Le dogme de la R. Essai d'étude historique*, Parigi 1905; id., *Le dogme de la R. chez st Augustin*, ivi 1928; id., *Le dogme de la R. après st Augustin*, ivi 1930; id., *Le dogme de la R. Etudes critiques et documents*, Lovanio 1931. 3. *Scolastici* : S. Anselmo, *Cur Deus Homo* (cf. L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn 1909; P. Ricard, *De satisfactione Christi in tract. s. Anselmi «Cur Deus Homo»*, Lovanio 1914; J. Rivière, *Le dogme de la R. Etude théologique*, 3ª ed., Parigi 1931, pp. 97 e 216). S. Bonaventura : R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921. Gran parte della teologia cattolica nella questione della R. s'ispira al pensiero di s. Tommaso; perciò i manuali scolastici svolgono generalmente l'argomento sulla scorta della *Somma teologica*; Harnack, Sabatier, Turmel non vedono in s. Tommaso una soteriologia organica, ma vi scoprono lacune e difetti. Il severo giudizio, derivato da poca comprensione e da molta prevenzione, ha influito anche su qualche incauto autore nostro. Scoto (*Op. Oxon.*, *In III Sent.*, dd. 19-20) affronta il problema sotto altro punto di vista, non senza criticare s. Tommaso. Egli vede la R. come occasionale e non come fine dell'Incarnazione, partendo dal concetto del primato assoluto di Cristo nel piano divino della creazione : cf. Tg. Fetten, *Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers*, Bonn 1913; J. Rivière, *La doctrine de Scot sur la R. devant l'hist. et la théol.*, in *Estudis Franciscans*, 45 (1933), pp. 271-83. 4. *Protestanti antichi* : v. CALVINO; LUTERO; SOCINO. 5. *Protestanti moderni* : corrente ortodossa classica : Fr. Bonifas, *Etudes sur l'expiation*, Montauban 1861; B. Pozzy, *Histoire du dogme de la R.*, Parigi 1868; J. Bastide, *Exposé du dogme de la R.*, Montauban 1869. Corrente razionalista liberale : A. Reville, *De la R.*, Parigi 1859 (ispirato all'opera di Ch. Baur); A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3ª ed., Bonn 1889; A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Parigi 1903 (sintesi vivace di tutta la dottrina liberale sviluppatasi dallo Schleiermacher in poi); G. B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, Edimburgo 1905; R. Mackintosh, *Historical theories of atonement*, Londra 1920. Corrente ortodossa moderna (che si avvicina alle posizioni cattoliche) : Dr. Wetzel, *Grundlinien der Versöhnungslehre*, Lipsia 1910; P. L. Snowden, *The atonement and ourselves*, Londra 1919; H. Monnier, *Essai sur la R.*, Neuilly 1929. Per le recenti correnti del protestantesimo : *The atonement in modern religious thought. A theological symposium*, Londra 1907; E. Pfenningsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Gottinga 1929 (resoconto del Congresso di Francoforte 1928); *The second World conference on faith and order* (*Edimburgo 1937*), ed. Hodgson, Londra 1938. Una rassegna della teologia protestante intorno alla R. l'ha fatta recentemente Thomas Hywel Hughes, *The Atonement. Modern Theories of the Doctrine*, Londra 1949. L'A. propone la sua strana opinione, secondo la quale Dio sceglie la morte di Croce del suo figliuolo per acquistare in sé il senso di una certa responsabilità nel peccato degli uomini! Per la « teologia della crisi » che è ritorno al pensiero di Lutero e di Calvino, cf. Karl Barth, *Römerbrief*, Monaco 1919; id., *Kirchliche Dogmatik* : I. *Die Lehre vom Wort Gottes* (2 voll.) II. *Die Lehre von Gott* (2 voll.), ivi 1932; III e IV (in preparazione). Una efficace critica in J. Hamer, *L'occasionalisme théologique de K. Barth. Etude sur sa méthode théologique*, Parigi 1949. 6. *Cattolici* : H. N. Oxenham, *The catholic doctrine of atonement*, Londra 1865; E. Hugon, *Le mystère de la R.*, Parigi 1910; I. Laminne, *La R. Etude dogmatique*, Lovanio 1911; A. Donders, *Erlösungssehnsucht in alter und neuer Zeit*, Münster 1926; L. Richard, *Le dogme de la R.*, Parigi 1932; H. N. Oxenham, *Le dogme de la R. au début du moyen âge*, ivi 1934; R. Storr, *Erlösung*, Rottenburg 1935; M. Bendiscioli, *Il problema della giustificazione. La coscienza cristiana del peccato e della R. nel suo sviluppo storico*, Brescia 1940. Pietro Parente

REDISTRIBUZIONE. - Nella classica ripartizione dell'economia politica che risale a G. B. Say (1803), ancora oggi in uso, dopo la produzione e la circolazione delle ricchezze, e prima del consumo, viene collocata la distribuzione. Questa può essere intesa : o in senso statico (da cui le varie questioni relative alla proprietà); o in senso dinamico, come ripartizione del prodotto annuale (v. REDDITO) tra i fattori della produzione : impresa, capitale, lavoro, sotto forma rispettivamente di profitto, interesse e salario, salvo le forme miste. Evidente è l'importanza della *distribuzione*, oltre che per il dinamismo sociale, per la statistica e l'ordinamento fiscale. I criteri, i sistemi e i risultati della suddetta ripartizione non sono, infatti, soltanto l'argomento teorico del capitolo « distribuzione » nei trattati d'economia politica, ma formano in pratica l'oggetto della viva

polemica sulla struttura della società, cioè sulla cosiddetta questione sociale.

Le critiche odierne all'economia classica, o liberale, si appuntano infatti in modo particolare sulla distribuzione, generalmente riconosciuta ingiusta e anti-economica: onde l'importanza del concetto di r., termine moderno col quale vengono riassunti i meccanismi economico-finanziari, spontanei o forzati, attraverso i quali il reddito percepito da soggetti in qualunque modo privilegiati si riversa parzialmente a beneficio di individui o categorie meno favorite dall'ordinamento sociale vigente o dagli eventi. Strumenti della r. spontanea sono le spese voluttuarie dei ricchi (v. anche LUSSO), i risparmi, i profitti e le rendite terriere, gli extra-redditi industriali, impiegati produttivamente, nonché le donazioni ed elargizioni a vario titolo. Strumenti della r. forzata sono in prima linea le imposizioni fiscali, che attraverso lo Stato rifluiscono in finanziamenti, sovvenzioni e assistenze, oppure alimentano le pubbliche necessità; poi le previdenze sociali a carico dei datori di lavoro, i provvedimenti di politica economica in materia di prezzi, le integrazioni salariali, assegni familiari, cointeressenze e simili (v. SALARIO).

In attesa di ordinamenti economici e sociali ispirati a maggiore giustizia, la r. adempie al compito di una parziale correzione degli squilibri più evidenti che si verificano nella distribuzione del reddito, e permette l'attesa dei nuovi tempi in relativa tranquillità. Un pericolo risiede però nel pigro accomodamento ai meccanismi spontanei, e più ancora nella cieca fiducia in quelli forzati della politica economica e fiscale, praticamente inesauribili e facili a venire immaginati ed imposti, e che fanno normalmente parte dei piani di sicurezza sociale (v.). Più che perfezionare i sistemi di r., importa perciò di diminuirne l'attualità, provvedendo invece a regolare la formazione dei redditi secondo equità attraverso una vera concorrenza e un'esatta misurazione del valore (v. VALORE).

Per la distribuzione e r. delle risorse naturali del mondo, v. MATERIE PRIME.

BIBL.: P. Leroy Beaulieu, *Distribution des richesses*, Parigi 1881; G. Bernstein, *Socialismo teorico e socialismo pratico*, Berlino 1899; M. Borguin, *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*, Parigi 1904; R. Benini, *Principi di statistica metodologica*, Torino 1906; G. Mortara, *Note di economia induttiva. Sulla distribuzione dei redditi*, Milano 1911; A. De Stefani, *La dinamica patrimoniale nell'odierna economia capitalistica*, Padova 1921; G. Mirabella, *La r. dei redditi*, Palermo 1952; A. Brucculeri, *Sul problema della r.*, in *Civ. catt.*, 1952, II, pp. 502-509.

Mario Baronci

REDOLFI, FORTUNATO, servo di Dio. - Barnabita, n. a Zanano (Brescia) l'8 nov. 1777, m. a Monza l'8 apr. 1850.

Fu chiamato « il prete dei ragazzi », per i quali, specialmente per quelli del popolo, istituì numerosi oratòri, i primi del genere in Italia, a Adro (1815 ca.) e altre terre del Bresciano e della Lombardia: principe tra tutti l'oratorio dell'Addolorata al Carrobiolo di Monza (1822), tuttora fiorente. Nel 1919 se ne è aperto il processo apostolico; è sepolto nella chiesa del Carrobiolo a Monza. La Regola, scritta dal R., faceva obbligo agli alunni di venire all'oratorio ogni domenica mattina per la Messa, la spiegazione del Vangelo e il canto dell'Ufficio della Madonna; vi ritornavano al pomeriggio, dopo l'istruzione catechistica parrocchiale, per i più svariati giochi e la funzione della sera. L'oratorio rimaneva aperto anche nei giorni feriali, ma senza obbligo di presenza. Fu abile pittore, scultore; compose canzoncine e drammi sacri (tra i quali, unico dato alle stampe, il *Luigi Gonzaga*, 1827, 1891), altri riducendone dal Metastasio, per le accademie e feste dei suoi ragazzi; lasciò manoscritta una versione poetica dei libri di Isaia e dei Salmi.

BIBL.: I. Gobio, *Vita del p. F. R.*, Milano 1860; G. Germena, *Il servo di Dio F. R.*, Monza 1931; L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, IV, Genova 1933, pp. 82-91; G. Boffito, *Bibliot. degli scrittori barnabiti*, III, Firenze 1934, pp. 262-64.

Virginio M. Colciago

REFERENDARI DELLA SEGNATURA APOSTOLICA: v. TRIBUNALI DELLA S. SEDE, II. *Segnatura apostolica*.

REFERENDUM. - Il *r.* rientra tra gli istituti di democrazia diretta. Essi hanno in comune la partecipazione personale anziché attraverso rappresentanti (la cosiddetta « democrazia indiretta o rappresentativa ») degli aventi il diritto elettorale per la formazione di una delibera giuridicamente rilevante. Se ne trova il fondamento politico nelle dottrine contrattualistiche, in forza delle quali, a rigore, la manifestazione diretta della volontà popolare dovrebbe essere la regola, e l'eccezione quella rappresentativa. Se invece è l'inverso che si realizza, ciò è dovuto a necessità pratiche insormontabili. Gli istituti di democrazia diretta sono in realtà scarsamente adottati, salvo, e in modi delimitati, in qualche paese dove hanno una certa tradizione, come la Svizzera e gli Stati Uniti d'America, o se lo sono in astratto, non risultano però applicati, come nell'U.R.S.S.

Vi sono tuttavia eventi e casi, per i quali appare giusto ed opportuno che vi sia una manifestazione esplicita della volontà del popolo; se questo sia allora organo o meno dello Stato è questione dibattuta, e controversa, in correlazione all'altra se sia o meno organo nell'esercizio della funzione elettorale.

In senso eccessivamente lato nel *r.* si potrebbero includere tutti gli istituti di democrazia diretta, ma nell'ambito di questi si suol distinguere, oltre la discussa elezione diretta del capo dello Stato, il plebiscito, il veto, la revoca del mandato (individuale o per l'anticipato scioglimento delle Camere), l'iniziativa legislativa, il *r.* in senso stretto (per l'adozione o meno di una legge o di un provvedimento). Le distinzioni non risultano sempre nette, in specie tra plebiscito e *r.*; nelle categorie astrattamente delineate infatti non sempre trovano esatto incasellamento le mutevoli e complesse disposizioni legislative. In genere può dirsi che il plebiscito è indetto volta per volta in circostanze straordinarie, mentre il *r.* può essere predisposto e regolato in modo ordinario; il primo può avere applicazione in diritto internazionale, oltre che interno (costituzionale), il secondo solo in diritto interno (costituzionale ed amministrativo); il primo (secondo almeno un'autorevole opinione) concerne l'approvazione o disapprovazione di un fatto od avvenimento con effetti sulla formazione o struttura dello Stato o del suo governo, il secondo su di un atto normativo o comunque giuridico.

In Italia si sono avuti plebisciti per l'annessione di vari territori al Regno di Sardegna prima ed a quello italiano poi ed un *r.* si è svolto il 2 giugno 1946 per la scelta della forma istituzionale (monarchica o repubblicana).

Alcune norme della nuova Costituzione prevedono il *r.* in più ipotesi, con adozione assai larga di esso in confronto alle carte di altri paesi, accentuandone così il carattere di una democrazia mista, diretta cioè e rappresentativa. È per altro prematuro stabilire quale effettiva applicazione esso avrà, in mancanza ancora delle leggi che ne rendano possibile l'applicazione.

BIBL.: T. Curti, *Le r.*, Parigi 1905; T. Perassi, *Il r.*, Roma 1911; G. Grassi, *Il r. nel governo di gabinetto*, Milano 1912; G. Guarino, *Il r. e la sua applicazione al regime parlamentare*, in *Rassegna di diritto pubblico*, 2 (1947, I), p. 30 sgg.; G. Balladore Pallieri, *Sulla applicabilità alle leggi costituzionali del r. abrogativo*, in *Foro padano*, 3 (1949), p. 111 sgg.

Ferruccio Pergolesi

REFETTORIO. - Ambiente dei conventi e dei monasteri destinato ai pasti in comune.

Abitualmente è una grande sala rettangolare accessibile dal chiostro e disposta per lo più con il lato maggiore parallelo a quest'ultimo, tranne nei monasteri cistercensi, dove è frequente la disposizione in senso normale (Clairvaux, Fossanova). Talune grandi abbazie, come Montecassino, possedevano due r., dei quali uno riservato ai monaci e l'altro più grande anche per i forestieri. In relazione alla vastità dei conventi anche le dimensioni dei r. risultano talora assai notevoli (quello del convento di S. Francesco ad Assisi misura m. 58 × 11). L'architettura

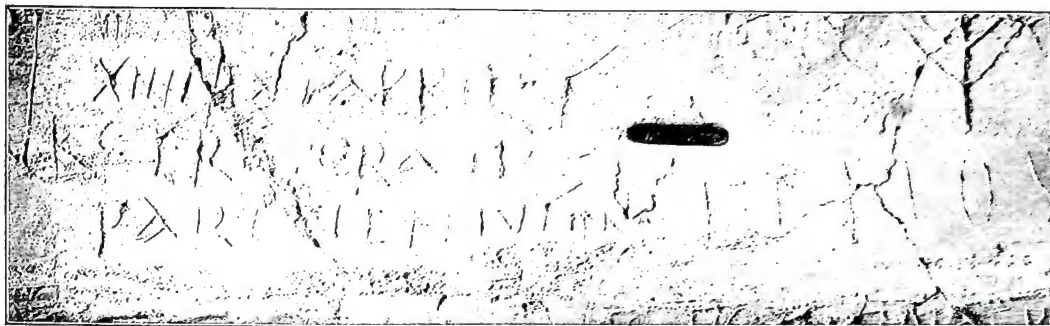
(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
REFETTORIO - R. di S. Chiara. Il Venerdì Santo i religiosi si cibano in ginocchio - Assisi, convento di S. Damiano.

dei r. seguì le forme ed i caratteri costruttivi delle varie epoche; non ne rimangono però di anteriori al periodo gotico. In quest'epoca essi presentano inizialmente il tetto a travature scoperte sostenute da grandi arconi ogivali (Fossanova); più tardi viene adottata la copertura con vòlta a crociera (S. Galgano), talora suddividendo l'ambiente in senso longitudinale mediante pilastri polistili di sostegno alle vòlte (Monastero di Maulbronn in Germania). Il riscaldamento veniva effettuato con camini, talvolta di dimensioni enormi (abbazia di Fouvains in Gran Bretagna, abbazia di S. Martino al Cimino, nella quale ultima rimangono però soltanto le tracce sulle pareti).

A cominciare dal '300 le pareti dei r. si rivestono di affreschi (S. Chiara di Napoli, Novacella presso Bressanone, Pomposa), uso che si generalizza nel Rinascimento (convento di S. Marco a Firenze, certosa di Pavia, Monte Oliveto presso Siena e S. Maria delle Grazie a Milano, famosa fra tutti per la *Cena* dipinta da Leonardo, tema preferito in molti altri r., come più intonato all'ambiente). Tra i r. seicenteschi notevole quello dei Filippini a Roma, opera – come il rimanente dell'edificio – del Borromini. In taluni r., specialmente dei Certosini, esisteva anche un pergamo per la lettura durante il pasto (certosa di Pavia, Galluzzo presso Firenze). - Vedi tav. XXX.

Mario Zocca

REFRIGERIO. - In gr. ἀνάψυξις significa rinfresco, ristoro, banchetto. Presso i Romani come tale si trova : *refrigeratio aestate* (Cicerone, *De senectute*, 14, 46), *refrigeratur* (id., *Pro Roscio*, 6) e ancora : *umbris aquisve refrigerari salubrius* (*De senect.*, 16, 57) e *refrigerationem quaerentes* (Plinio, *Nat. hist.*, 21, 46). Nel senso cristiano significa sollievo da un luogo di pene o eterno gaudio in paradiso.

In tale significato simbolico si trova usato già nel Vecchio Testamento (*Ps.* 65, 11; *Sap.* 4, 7; *Ier.* 6, 16); nel Nuovo il ricco epulone riarso chiede a Lazzaro *ut refrigeret linguam* (*Lc.* 16, 24). S. Paolo scrive : *Det misericordiam Dominus Onesiphori domui ; quia saepe me refrigeravit* (*II Tim.* 1, 16); Tertulliano : *spe aeterni refrigerii* (*De monogamia*, 10 : PL 2, 942). Cicerone indica che presso i Greci nello stesso giorno delle esequie si riunivano a banchetto i parenti del defunto. Gli Etruschi e i Romani continuarono quest'uso, come viene attestato da una numerosa serie di monumenti. In un'epigrafe di Preneste, ad es., si chiede dal defunto stesso : *peto ego Syncratius a bonis* (*vobis*) *universis sodalibus ut sine bile refrigeretis* (CIL, XIV, 3323). Nell'iscrizione di un Hostilius Flaminius rinvenuta a Feltre, datata al 23 ag. 323, è lasciata una somma a due collegi che *memoriam eius refrigerare debebunt*. Nella *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* si legge : *quid utique non permittis nobis refrigerare... et refrigerandi cum eis?* (ed. P. Franchi de' Cavalieri, in *Röm. Quartalsch.*, 10 [1896], p. 136). Tertulliano adopera più volte l'espressione r. (*Adversus Marcionem*, 3, 24 e 4, 34; *De anima*, 33 e 58; *De idolatria*, 13; *De resurr. carnis*, 17 e 43; *De testimonio animae*, 4); ma il passo più notevole è quello in cui indica che la sposa cristiana prega per il marito defunto : *pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius* (*De monogamia*, 10 : PL 2, 992). Il r. si ritrova invocato in una serie di iscrizioni cristiane. Tra le iscrizioni datate si possono ricordare una di Pretestato del 291 (E. Josi, *Le iscrizioni datate del cimitero di Pretestato*, in *Riv. di arch. crist.*, 12 [1935], p. 23, n. 2); una, ora al Museo del Laterano, dell'anno 363 (G. B. De Rossi, *Inscr. christ.*, I, Roma 1857, p. 88, n. 158); una dell'anno 506 nel cimitero « inter duas lauros » (*N. Bull. arch. crist.*, 24-25 [1918-19], p. 106). Si trovano inoltre le espressioni *in pace et in refrigerium* (E. Diehl, *Inscr. lat. chr. veteres*, Berlino 1925-31, n. 2722); *spiritus in refrigerium*, in S. Agnese (*ibid.*, n. 3407); *refrigeret nos qui omnia potest*, a Marsiglia (*ibid.*, n. 2020); *Deus Christus omnipotens refrigeret spiritum tuum*, in Pretestato; *huius anima refrigerat* (*ibid.*, n. 1102); *bene refrigera* (G. B. De Rossi, *Roma sotterr.*, III, Roma 1877, p. 353, tav. 28, n. 22); *mensam cum titulo refrigerationis*, in Africa (CIL, VIII, 20780); *spiritus tuus in bono refrigeret* (G. B. De Rossi, *Bull. arch. crist.*, 5 [1894], p. 145); τὸ πνεῦμα σοῦ καλῶς ἀν(ά)ψυξις in Panfilo (E. Josi, *Descriz. del cimitero di Panfilo*, in *Riv. arch. crist.*, 3 [1926], p. 98, fig. 23), a Siracusa (P. Orsi, in *Notizie Scavi*, 1895, p. 514). E ancora : *Domino suo Taeofilo et dominae Pontianeti merentibus in refrigerio* (E. Josi, *Il cimitero di Panfilo*, in *Riv. arch. crist.*, 1 [1924], p. 98, fig. 52); *Dom*(*inus*) *refr*(*igeret*) *spir*(*itum*) *tuum* (*ibid.*, p. 65, fig. 16). Nel Museo di Palermo, su un cippo proveniente da Marsala, si trova la scena di un uomo giacente sulla « cliné » il quale tiene in mano un calice (sec. v a. C.). Nel cimitero « inter duas lauros » è dipinto un uomo in cattedra che stende la mano verso il bicchiere offerto da una donna (G. P. Kirsch, *Pitture ined. di un arcosolio del cimit. dei SS. Pietro e Marcellino*, in *Riv. di arch. crist.*, 7 [1930], p. 38, fig. 4). È il banchetto funebre al quale partecipa il defunto, non nel senso reale, ma in quello simbolico, cioè della partecipazione al banchetto celeste. Nello stesso cimitero si vede pure una defunta nell'atto di stringere il *poculum*; il suo nome è scritto « Binkentia » e non « Quintia » (Wilpert, *Pitture*, tav. 107, 1). Lo stesso soggetto è ripetuto in una lastra marmorea proveniente da S. Lorenzo al Verano e in un'altra oggi ad Anagni (Th. Klauser, *Die Kathedra im Totenkult der heidnisch. und christl. Antike*, Münster 1927, tav. 22, 1 e 2). Le cattedre scavate nel tufo rinvenute nel Cimitero maggiore della Via Nomentana, in Callisto, in Panfilo e « inter duas lauros » non erano destinate a viventi, ma ai defunti, che si immaginavano presenti al banchetto funebre (Th. Klauser, *loc. cit.*). Anche presso il popolo d'Israele doveva essere in vigore una tale consuetudine poiché si legge : *Panem tuum et vinum tuum super sepulturam iusti constitue et noli ex eo manducare et bibere cum peccatoribus* (*Tob.* 4, 18). Nell'ipogeo sincretista della Via Appia, dove il prete Sabazio adornò il sepolcro di Vibia sua moglie, questa si vede prima in giudizio dinanzi a Plutone (*Dispater*) e ad Aeracura; poi introdotta (*inductio Vibies*) dall'*angelus bonus* a partecipare al banchetto dei beati *bonorum iudicio iudicati* (Wilpert, *Pitture*, pp. 362-63, tav.

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
REFRIGERIO - Graffito della triclia attestante il r. compiuto da un tale Parthenius (2ª metà sec. III) - Roma, cimitero di S. Sebastiano.

132). Tertulliano afferma che: *inopes quousque refrigerio isto iuvamus* (*Apolog.*, 39), come Paolino di Nola: *refrigerare inopem de copia sua* (*Epist.*, 25 in CSEL, 16, p. 232). Anche negli *Actus Petri cum Simone* si osserva che dopo la partenza di Paolo per la Spagna *non fuisse neminem de fratribus ad quem refrigerare* (ed. R. A. Lipsius, I, Lipsia 1891, pp. 51, 27) e si parla di una vedova *quae ad Marcellum refrigerabat* (*ibid.*, pp. 52, 31). Nell'oratorio « ad sanctorum coetum », forse anteriore al 325, dopo la celebrazione del Sacrificio divino si accenna ad una modesta refezione per i poveri e per gli infelici (PG 20, 1272). S. Agostino nega che le agapi siano una continuazione dei riti pagani; perché *agapes enim nostrae pauperes pascunt, sive frugibus, sive carnibus* (*Contra Faustum*, 20, 21: PL 42, 284). Tertulliano spiega il valore del termine « agape »: ἀγάπη, *id quod dilectio penes Graecos est*; *quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis facere sumptum* (*Apolog.*, 39). Il rito del *refrigerium* è dunque un rito sepolcrale, e come tale venne consumato per la morte o per l'anniversario; tanto più si celebrò per onorare i martiri presso i loro sepolcri. Commodiano invita: *si refrigerare cupis animam, ad martyres i* (*Instructiones*, II, *Carm.* 17, 19). Caratteristica è a tale riguardo la lettera di Paolino di Nola nella quale il vescovo narra che al banchetto offerto da Pammachio in occasione della morte di sua moglie Paolina in S. Pietro, la basilica con le sue cinque navate non fu sufficiente a contenere i convitati i quali si sparsero al di fuori della basilica. Ma l'uso è antico, come attestano i graffiti rinvenuti in S. Sebastiano nella triclia, piazzale all'aperto con terrazza a pergola, costruito in un luogo sepolcrale fin dall'età di Vespasiano, in un luogo destinato a pubblica sepoltura, al di sopra di alcuni monumenti familiari, uno dei quali certo passato in proprietà a cristiani. I graffiti dimostrano che in questa triclia erano soliti recarsi pellegrini, venuti da lontano a compiere il rito del r. ed esaudire un loro voto (*votum is promisit refrigerium*) in onore di Pietro e di Paolo o di Paolo e Pietro, anzi presso Pietro e Paolo (*at*).

Le centinaia di invocazioni tutte indistintamente rivolte in greco o in latino ai due Apostoli sono state scritte tra la seconda metà del III e l'inizio del IV sec. e rappresentano la più antica schiera di pii romei. Tra i più significativi graffiti si ricordano: *Dalmatius votum is promisit refrigerium*; *At Paulo et Petro refrigeravimus*; *Petro et Paulo Tomius Coelius refrigerium feci*; *XIII Kal. apriles refrigeravi Parthenius in Deo et nos in Deo omnes* (P. Styger, *Il sepolcro apostol. dell'Appia*, in *Dissertaz. della Pont. accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 13 [1918], pp. 33-56). S. Agostino spiega che la Chiesa permise la celebrazione di banchetti in onore dei martiri per allontanare le turbe convertite dai banchetti popolari che si usavano tenere nelle solennità pagane; *vel non simili sacrilegio, quamvis simili luxu celebrarentur* (*Ep.*, 29, 11: PL 33, 118). Anzi s. Gregorio Taumaturgo stabilì tali banchetti per impedire che i cristiani di Neocesarea frequentassero le feste pagane (Gregorio Nisseno, *De vita s. Gregorii Thaumaturgi*: PG 46, 954). Paolino di Nola parla dei pellegrini che passavano la notte cantando inni sacri e bevendo vino presso il sepolcro di s. Felice (*Carmen* 27, *Natale IX de S. Felice*: PL 61, 661). S. Ambrogio ricorda *illi qui calices ad sepulcrum martyrum deferunt atque illic ad vesperam bibunt et aliter exaudiri posse non credunt* (*De Elia et ieiunio*, 17: PL 14, 754). E Zenone vescovo di Verona nel sec. IV parla dei banchetti presso i defunti e presso le tombe dei martiri (*Tractat.*, XV, 1: PL 11, 366). Fiorentino, Fortunato e Felice in Priscilla scrissero nel 375 *ad calicem benimus* (G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 5ª serie, 1 [1890], p. 79). Un'iscrizione di Dougga (Tunisia) ricorda il *simposium* fatto da Mammario, Granio ed Elpideforo a Thugga presso la tomba di *sancti ac beatissimi martyres*

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
REFRIGERIO - Uomo assiso in cattedra che stende la mano verso un calice offerto da una donna. Affresco del sec. IV - Roma, cimitero « inter duas lauros » (SS. Pietro e Marcellino).

(M. Monceaux, *L'inscription des martyrs de Dougga et les banquets des martyrs en Afrique*, in *Bull. arch. du comité des travaux histor.*, 1908, pp. 87-104). I banchetti per i defunti e per onorare i martiri degenerarono tanto che s. Ambrogio li aveva proibiti *quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima* (s. Agostino, *Confess.*, VI, 2) e s. Agostino avverte che *in honorem beatissimorum martyrum non solum per dies solemnes... sed etiam quotidie celebrentur* (*Ep.*, 12,3 : PL 33, 91). S. Gregorio Magno cercò pure di adattarsi per gli Angli convertiti (*Ep.* 76 *ad Melitum*: PL 77, 1215). Nell'opuscolo *De duplici martyrio* scritto nel sec. IV si legge : *an non videmus ad martyrum memorias christianum a christiano cogi ad ebrietatem?* (PL 4, 895). S. Agostino nella sua lettera 22 parla di *in cymiteriis ebrietates et luxuriosa convivia, non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum* (PL 33, 92). Nella lettera scritta nel 392 da Agostino, ancora semplice presbitero, ad Aurelio vescovo di Tagaste si legge che *quoniam de basilica beati apostoli Petri, quotidianae vinolentiae proferebantur exempla, dixi primo audisse non saepe esse prohibitum* (*Ep.*, 20, 10 : PL 33, 119).

BIBL.: A. Audollent, *Refrigerare*, in *Mélang. offerts à L. Havet*, Parigi 1909, pp. 595-99; id., *Iterum refrigerare*, in *Strena Buliciana*, Zagabria 1924, p. 285; P. De Labriolle, *Refrigerium*, in *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, 2 (1912), p. 219; F. Grossi Gondi, *Il « refrigerium » celebrato in onore dei ss. Apostoli Pietro e Paolo nel sec. IV ad catacumbas*, in *Röm. Quartalschr.*, 29 (1915), pp. 221-49; id., *Il rito funebre del « refrigerium » al sepolcro apostol. dell'Appia*, in *Dissertaz. della Pontif. accad. rom. di archeol.*, 2ª serie, 14 (1920), pp. 261-77; A. M. Schneider, *Refrigerium*, Friburgo in Br. 1928; G. Brusin, *Epigrafe aquileiese con « refrigerium »*, in *Miscellanea P. Paschini*, I, Roma 1948, pp. 69-76.

Enrico Josi

REGALISMO. - Con questo termine è stato denominato quel particolare sistema giurisdizionale (v. SEPARATISMO) che aveva per fondamento l'egemonia statuale sulla Chiesa, accompagnata, peraltro, da una attività dell'autorità civile diretta alla difesa ed alla protezione della Chiesa medesima e dei suoi istituti (confessionismo).

A seconda dei paesi dove si affermò, tale sistema di relazioni fra lo Stato e la Chiesa assunse diverse denominazioni : gallicanesimo (v.) in Francia, giuseppinismo (v. GIUSEPPE II) o febronianismo in Austria, leopoldinismo in Toscana, tanuccismo a Napoli ecc. È stato rilevato incisivamente che « le attività pratiche e dottrinali, intese all'affermazione del particolarismo statuale, raggiunsero la più grande efficacia nel sec. XVIII, quando lo Stato di polizia riuscì ad imporre l'esercizio della sua sovranità anche sulla Chiesa, anzi a farsi di questa, in quanto gli fu possibile, uno strumento per le sue mire politiche (*instrumentum regni*) ed in tale epoca si può dire che il giurisdizionalismo, cioè l'affermazione egemonica della giurisdizione secolare su quella ecclesiastica, informi la politica di quasi tutti gli Stati d'Europa rimasti dottrinalmente aderenti al cattolicesimo e però, nel fondamento, confessionisti » (Del Giudice).

Il principio della sottomissione delle istituzioni ecclesiastiche all'autorità dello Stato fu primieramente sostenuta da Erasto (v.), da cui la dottrina dell'erastinismo. In Francia il sistema regalista si fondava sulle antiche libertà gallicane e sui privilegi della Chiesa nazionale : una delle più appariscenti forme del sistema fu il cosiddetto *appel comme d'abus*, cioè la facoltà di poter ricorrere agli organi dello Stato (Parlamento, Consiglio del re) contro gli atti dell'autorità ecclesiastica che violassero le norme statuali ed i princìpi delle libertà gallicane. Accanto all'appello per abuso (v.) si sostenne il *droit d'annexe* o *de vérification*, in base al quale le provvisioni della S. Sede non potevano considerarsi valide, nell'ambito dell'ordinamento statuale, senza l'assenso regio. Applicazione tipica del *droit d'annexe* in Francia fu il divieto di pubblicazione della celebre bolla pontificia *In coena Domini.*

Il r. spagnolo si manifestò, innanzi tutto, con l'esercizio di diritti di regio patronato e con la notevole imposizione tributaria che gravò sui patrimoni (manimorte) degli enti ecclesiastici. D'altro canto, vasti poteri venivano riconosciuti all'Inquisizione che era considerata come organo indiretto dello Stato.

Il giuseppinismo in Austria si concretò negli *iura circa sacra*, per cui l'autorità civile rivendicava una notevole ingerenza anche in materia religiosa, arrivando a disporre persino ispezioni alle case religiose e ad emanare norme in materia cultuale. La religione cattolica, però, era la sola confessione ammessa nello Stato ed i suoi ministri godevano di privilegi e di immunità.

Anche negli Stati italiani si erano affermate le tendenze del r. attraverso la cosiddetta polizia ecclesiastica. In Piemonte, dove Emanuele Filiberto introdusse l'istituto dell'appello per abuso, Vittorio Amedeo II ristabilì le norme relative al *placet* ed all'*exequatur* (v.); tuttavia, a seguito del Concordato del 1741, si concretò una situazione di particolare favore per la Chiesa cattolica, situazione protrattasi fino all'emanazione delle leggi Siccardi (legge 9 apr. 1850, n. 1013; legge 5 giugno 1850, n. 1037; legge 29 maggio 1855, n. 878). In Sardegna l'autorità laica cercò di mantenere i privilegi già accordati dalla S. Sede ai precedessori dei Savoia e rivendicò i diritti giurisdizionali dello Stato.

Peraltro l'influenza delle teorie giuseppine fu risentita specialmente in Toscana durante il periodo di Leopoldo (1765-90), il quale non solo si proponeva di affermare i diritti dello Stato sulla Chiesa, ma, coordinandosi con l'iniziativa episcopalista del celebre Scipione de' Ricci (v.), vescovo di Pistoia, pretese di riformare l'organizzazione interna delle istituzioni ecclesiastiche e di regolare materie meramente cultuali (adorazione delle immagini, funzioni delle confraternite). Fu altresì abolita l'esenzione del clero dalle imposte ed il riconoscimento delle immunità degli ecclesiastici (in particolare il *privilegium fori*). Dopo la partenza di Leopoldo ci fu una reazione a favore della Chiesa e furono abolite in parte le riforme leopoldine.

A Napoli il Concordato del 1741 aveva segnato un arresto delle tendenze giurisdizionaliste, ma queste si riaffermarono a seguito delle riforme attuate dal Tanucci e dal Caracciolo che soppressero il privilegio del fòro e avocarono al Sovrano la collazione dei benefici maggiori, rivendicando al potere civile il diritto di ingerirsi in materia ecclesiastica.

BIBL.: oltre a quella delle voci GIUSEPPE II Imperatore e SEPARATISMO, cf. F. Ruffini, *Lineamenti storici delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Italia*, Torino 1891 (in appendice al *Trattato* del Friedberg, pp. 90-131); A. Galante, *Le leggi e le ordinanze in materia di culto nella monarchia austriaca*, Innsbruck 1900; N. Rodolico, *Stato e Chiesa in Toscana durante la reggenza Lorenese* (*1737-65*), Firenze 1910 ; V. Martin, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Parigi 1929; V. Del Giudice, *Corso di diritto ecclesiastico*, 8ª ed., Milano 1950, p. 18 e bibliografia ivi citata.

Pietro Gismondi

« REGALI SOLIO FORTIS HIBERIAE ». - Inno dei Vespri e del Mattutino nella festa di s. Ermenegildo, martire, scritto da Urbano VIII quando nel 1636 estese alla Chiesa universale la festa del Santo, già da Sisto V concessa alla Spagna.

Vi è esaltata la vita del Santo martire, la sua lotta contro le passioni, il suo coraggio di fronte alle seduzioni e l'eroismo nella morte.

BIBL.: C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 265-268; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 204-206.

Silverio Mattei

REGALITÀ DI GESÙ CRISTO. - I. IL TITOLO E IL SIGNIFICATO. – Il titolo di re è quello che sembra meglio esprimere il primato universale di Gesù Cristo (v.). Gli fu, infatti, conferito nel momento stesso della sua concezione : « Egli regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà mai fine » (*Lc.* 1, 33). Ed è pure il titolo per cui fu crocifisso : « Gesù Nazareno, re dei Giudei » (*Io.* 19, 19) fece scrivere, e volle si mantenesse scritto, Pilato; né il doppio sfregio, che così egli fissava alla Croce, impedì che da quel titolo restasse turbato. Era, del resto, il solo capo di accusa, di cui quel misterioso condannato aveva riconosciuto la fondatezza : « Sei tu

re? Sì, tu l'hai detto : lo sono » (*ibid.* 18, 37). Quel che intendeva dire, il procuratore romano non era in grado di comprenderlo; ma gli Apostoli ne colsero pienamente il senso quando ricevettero da Gesù la loro missione. « Ogni potere mi è stato dato in cielo e sulla terra » (*Mt.* 28, 18-19) e s. Paolo spiegò il loro comune pensiero scrivendo che il Regno di Cristo, estendendosi a tutte le autorità e a tutte le virtù, non avrebbe fine sulla terra se non quando tutto, compresa la morte, gli sarebbe stato assoggettato (*I Cor.* 15, 24-28). Da quel tempo la Chiesa canta nel suo Credo : « Il suo regno non avrà mai fine » (*cuius regni non erit finis*).

II. Origine e natura. – Questa r. supponeva in chi se l'attribuiva una superiorità di ordine trascendente. Essa può considerarsi come una r. di conquista : Cristo ci ha riscattati, ha versato per noi il suo sangue : « Egli ci ha lavato dai nostri peccati nel suo sangue e ha fatto di noi il suo regno » (*Apoc.* 1, 4-5); s. Paolo esorta a rendere grazie a Dio di « averci strappati al potere delle tenebre per trasferirci nel regno del Figlio suo » (*I Cor.* 1, 13-14). Tuttavia la sua r. dipende essenzialmente dalla natura divina della sua persona; l'unione ipostatica ne ha fatto investire la sua natura umana. Pertanto Gesù Cristo professa di averla ricevuta dal Padre : « E gli ha dato il potere di giudicare, perché è il figlio dell'uomo » (*Io.* 5, 27); s. Paolo ricorda che « Dio gli ha assoggettato tutto » (*I Cor.* 15, 28). Propriamente parlando, la r., di cui si tratta, risiede nella natura umana di Cristo; in caso contrario non si potrebbe spiegare perché egli se l'attribuisca a titolo personale e riconosca di averla ricevuta dal Padre: nella sua natura divina non aveva da riceverla, perché gli era comune con le altre due persone della S.ma Trinità.

Cristo-Re, per conseguenza, è lo stesso Uomo-Dio, cioè colui che, dovendo al Padre la sua natura divina, ha ricevuto dalla Vergine la natura umana. Ma poiché ci ha riscattati in questa natura e con i suoi atti, così nella medesima, propriamente, è stato investito dal triplice potere, in cui si assomma ogni sovranità : potere legislativo, giudiziale, esecutivo. Pertanto Cristo-Re è l'uomo che ha promulgato i precetti del Vangelo, che con i suoi miracoli ha dato la prova della sua divinità, che ha fondato la Chiesa, che ora siede in cielo alla destra del Padre, e che, al tribunale di Caifa, ha annunziato ai suoi giudici che lo avrebbero veduto ritornare un giorno sulle nubi del cielo. Derivando, pertanto, dalla persona stessa del Figlio di Dio, quantunque conferita alla sua natura umana per mezzo della quale deve esercitarla, questa r. non può essere, e di fatto non è, del medesimo ordine di quella che viene esercitata comunemente tra gli uomini; la comprende e la oltrepassa. Avrebbe dunque potuto esercitarsi in tutti i domini, perché niente, né in cielo né in terra, è sottratto al potere dell'Uomo-Dio; ma non essendo egli venuto in questo mondo, se non per stabilirvi il « Regno di Dio », Gesù non si è attribuito e non ha rivendicato per sé la r., se non nella misura e sotto la forma in cui essa serve al compimento della sua missione; questa pertanto non è destinata a soppiantare o ad annettersi i governi della terra. Perciò gli Apostoli, che s'adoperarono nel farla accettare, non pensarono affatto a contestare per questo l'autorità dei poteri costituiti : anche questi sono voluti da Dio e non sono temuti se non dai malfattori (*I Pt.* 2, 12-17; *Rom.* 13, 1-7). Lo stesso, del resto, aveva già prima formalmente insegnato Gesù Cristo : se si deve dare a Dio quello che è di Dio, occorre anche dare a Cesare quello che è di Cesare. Egli stesso aveva riconosciuto a Pilato il potere di giudicarlo; l'uso delittuoso, che di questo si faceva contro di lui, non toglieva che esso venisse dall'alto (*Io.* 19, 11). Quanto al suo proprio potere, aveva spiegato al procuratore romano, esso era di tutt'altra natura. La r., che egli affermava appartenergli, non aveva per oggetto gli interessi di questo mondo. Sotto questo aspetto, quantunque dovesse esercitarsi in questo mondo, essa non era di questo mondo, ma si identificava con il regno della verità; ed egli appunto era venuto per rendere testimonianza alla verità. Per accettare la sua r. e sottomettervisi occorre essere uomini di verità (*ibid.* 18, 36-37).

Questa, la parola a cui si riferiscono gli Apostoli e la Chiesa, quando parlano della r. di G. C. : essa è essenzialmente di ordine spirituale. Come ricorda espressamente il Prefazio della Messa di Cristo-Re, « questo regno eterno e universale, che si estende a tutte le creature, è un regno di verità e di vita, un regno di santità e di grazia, un regno di giustizia, di amore e di pace ». Esso si attua, in senso proprio, nelle intelligenze con una adesione ferma agli insegnamenti del Vangelo, nella volontà con una sottomissione totale e fiduciosa ai suoi precetti, nei cuori con una generosa dedizione, capace del sacrificio della vita.

III. Il fine proprio della r. di G. C. e le sue relazioni con la sovranità civile. – È impossibile errare sullo scopo, al quale è ordinata la r. di G. C. Essa è totalmente di ordine soprannaturale; vi è interessato anche l'ordine naturale, ma soltanto nella misura in cui può favorire od ostacolare l'attuazione dei disegni di Dio sull'umanità. Il riconoscimento della r. di G. C. non implica l'attuazione di un governo teocratico sulla terra : i capi di Stato non ricevono il loro potere da Cristo-Re, non sono né i suoi delegati, né i suoi luogotenenti; il Papa, come vicario di Gesù Cristo *in spiritualibus*, non ha alcun potere « diretto » sui governi civili.

Ma quanto più la r. di G. C. si distingue dall'autorità civile, tanto più le è superiore. Essa viene da un altro mondo e tende a condurvi; per la sua natura e per la sua origine, si impone a tutti e a ciascuno; non c'è nessuno che non sia tenuto a riconoscerla e ad accettarla in tutta la sua pienezza. La « verità », di cui è l'espressione, proietta la sua luce su tutta l'attività morale e religiosa dell'umanità e con lo scopo di regolarla e ordinarla tutta al suo fine soprannaturale. La Chiesa, che ha l'incarico di conservarla, diffonderla e interpretarla, partecipa alla sua autorità; ha da Gesù Cristo stesso la missione e il potere di farla accettare; per mezzo di essa, questa r. sovrumana si esercita e si manifesta. Alla Chiesa pertanto appartiene il compito di scegliere, determinare, approvare e applicare i mezzi propri ad assicurarne l'irradiamento. Di qui le deriva, di fronte a qualsiasi governo, una indipendenza che uguaglia, si può dire, quella di questa stessa r.

Pertanto essa non solo non è loro ostile, ma riconosce nei governi civili un'istituzione di origine divina, perciò ne insegna e ne inculca il rispetto. Ma poiché Dio, dal quale proviene ogni loro potere, ha tutto subordinato alla r. di suo figlio, la Chiesa, che è lo strumento di questa r., non può essere loro soggetta. Il disordine, invece, si avrebbe quando i governi le creassero ostacoli all'adempimento della sua missione. Piuttosto essi devono, quando la Chiesa ne rivolge loro domanda e nella misura in cui l'accetta, prestarle il loro aiuto. Facendo questo non deviano dal loro proprio fine; solo riconoscono il fine supremo, che i loro sudditi devono raggiungere e al quale spetta alla Chiesa sola di condurli. Per questo è necessario alla Chiesa di raggiungere i sudditi, quali sono, cioè non soltanto come individui, ma come uomini fatti per vivere e di fatto viventi in società, e poiché la società in generale e le società particolari che gli uomini formano tra di loro (prima di tutto la società familiare) rivolgono costanti appelli alla coscienza di essi, la Chiesa non può lasciarli senza direzione né aiuto in quei campi, dove spesso si trovano in gioco le responsabilità più gravi. Di qui per la Chiesa il dovere di promuovere quello che si chiama il Regno sociale di Gesù Cristo.

IV. Il Regno sociale di Gesù Cristo. – Con questi termini si può intendere una certa partecipazione di diversi gruppi sociali al culto e agli omaggi resi alla persona di Gesù Cristo : culto e omaggi che devono accompagnarsi sotto pena di essere vani e derisori, con una certa cooperazione all'opera della salvezza perseguita dal Figlio di Dio nel mondo. Per conseguenza creano fra la Chiesa e i diversi Stati una unione o alleanza che, senza confondere i loro domini, importa una certa interferenza delle loro attività. Cercando e applicandosi a mantenere

questa unione, la Chiesa non domanda solo che sia riconosciuta e lasciata alle istituzioni di Cristo la possibilità di esercitare e far sentire la loro influenza su tutto ciò che, dipendendo dall'uomo, dipende per ciò stesso da Dio; ma intende anche rivendicare per gli uomini stessi il diritto che hanno di non essere impediti, ma anzi di venire aiutati da chi li governa, nel raggiungimento di ciò che costituisce il loro fine supremo. L'intesa desiderata fra i due poteri è dunque ordinata al vantaggio di coloro che sono nello stesso tempo membri della società civile e fedeli della Chiesa.

Ma, per quanto desiderabile e feconda sia questa intesa, non in essa precisamente consiste o si manifesta il Regno sociale di Gesù Cristo. Nella vita sociale, come nella vita personale degli individui questo Regno è essenzialmente di ordine interiore. Esso consiste prima di tutto nell'applicazione dei principi religiosi e morali ricordati o inculcati da Cristo alle varie contingenze della vita. Come faceva osservare Pio XII nella sua allocuzione del 10 febbr. 1952, al popolo di Roma, a nulla servirebbe il proclamare la paternità o la regalità divina, se le si proibisse di intervenire in qualsiasi modo nella vita privata o pubblica. A nulla gioverebbe l'entusiasmarsi delle idee di giustizia, di carità, di pace, se si fosse già prima decisi di non fare da parte propria nessun sacrificio a queste virtù. Non c'è per conseguenza Regno di Cristo nelle famiglie se non in quanto egli stesso presiede alla loro formazione e al conseguimento dei fini che Dio ha loro assegnati; non presiede alle relazioni sociali in generale se non nella misura, in cui ottiene che sia bandita la ricerca esclusiva dell'interesse personale; non c'è Regno sociale di Cristo là dove regna lo spirito di lucro e di dominio, che soffoca nelle anime perfino i più elementari sentimenti di umanità, o lo spirito di cupidigia, che soffre meno di essere sprovvisto di bene che non di vedere gli altri più provveduti.

Qualunque sia il campo in cui si esercita, la r. di G. C. non si stabilisce se non sulla base di un'adesione totale agli insegnamenti del Vangelo, di un'accettazione fiduciosa delle direttive della Chiesa e di una carità, che unisca Dio e il prossimo in un amore ugualmente sincero ed efficace. A questo segno, come egli disse ai suoi Apostoli, Gesù Cristo riconoscerà sempre quelli che accettano veramente di vederlo regnare in essi e su di essi. - Vedi tav. XXXI.

BIBL.: Pio XI ha esposta la dottrina sulla r. di G. C. nell'encicl. *Quas primas*, dell'11 dic. 1925, con cui ha istituita la festa di Cristo Re (AAS, 18 [1925], pp. 593-610). Cf. inoltre, *Sum. theol.*, 3ª, qq. 47-48; F. Suárez, *De Incarnatione*, disp. 47-48; R. Bellarmino, *De Summo Pontifice*, l. V; Ch. Pesch, *Praelect. Theol.*, IV, 5ª ed., Friburgo in Br. 1922, nn. 559-70; P. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, Parigi 1947, nn. 564-67; A. Michel, *Jésus-Christ*, in DThC, VIII, coll. 1355-59; A. d'Alès, *Règne de Jésus-Christ*, in DFC, IV, pp. 815-21. Studi speciali: A. Taverna, *La sovranità universale di Cristo Re*, in *Civ. Catt.*, 1925, III, pp. 481-93; IV, pp. 5-12; *La r. di Cristo, Atti del I congresso nazionale della r. di Gesù Cristo*, Milano 1926; L. Chambat, *La royauté du Christ selon la doct. cath.*, Parigi 1931; Ch. V. Heris, *La royauté du Christ*, in *Revue des sc. philos. et théol.*, 15 (1926), pp. 297-324; M. J. Nicolas, *Le Christ roi des nations*, in *Rev. Thom.*, 44 (1938), pp. 437-81; A. Faccenda, *Esistenza e natura della r. di Cristo*, Asti 1939; Théotime de St. Iuste, *La royauté sociale de J.-C.*, in *Collat. Brugenses*, 39 (1939), pp. 209-16, 278-85; L. van den Bruwaene, *L'Eglise vivante*, 3ª ed., Bruxelles 1947, pp. 308-82; J. Leclercq, *La royauté du Christ dans les lettres des Papes du XIIIe siècle*, in *Rev. hist. du droit français et étranger*, 4ª serie, 20 (1942), pp. 112-20; id., *L'idée de la royauté du Christ au XIIIe siècle*, in *L'année théologique*, 5 (1944), pp. 218-44; M. Cordovani, *Il Salvatore*, 2ª ed., Roma 1946, pp. 431-70; J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au XIIe siècle*, in *Miscellanea Pio Paschini*, I, Roma 1948, pp. 405-25; A. van Hove, *De Deo Redemptore*, Malines 1948, pp. 205-12 (cenno alla controversia sulla natura della r. di G. C. e bibl.); A. Sanna, *La r. di Cristo secondo la scuola francescana*, Padova 1951. Paolo Galtier

REGALITÀ DI MARIA S.MA. - È il titolo che indica le funzioni sociali della Vergine riguardo al Corpo Mistico e i suoi rapporti con l'universo intero. I Padri, la liturgia, il magistero ordinario e tutta la Chiesa discente attribuiscono questo titolo a Maria (cf. G. Roschini [v. bibl.]).

I. CONCETTO. - La r. di M. non può essere concepita che dipendentemente da quella di Cristo, di cui è una partecipazione. Le prerogative messianiche di Maria hanno una vera somiglianza con i poteri di Cristo Salvatore, ma presentano specifiche caratteristiche. Cristo comunica a sua Madre una particolare affinità, che la rende capace di collaborare con lui, di agire in unione a lui, per gli stessi fini, sebbene con una efficacia che, per se stessa, sarebbe insufficiente. All'opera di Cristo Re, come a quella di Cristo Redentore, Maria reca una specie di complemento, che il Padre previde, volle e si degna di gradire come intimamente congiunto all'azione, che è la sola necessaria, del Salvatore. Quindi, pur partecipando della r. di Cristo, quella di Maria non coincide perfettamente con essa, soprattutto per il carattere di subordinazione, che le è inerente. Sarebbe un alterare il genuino concetto della r. di M. se in essa non si vedesse che un primato di eccellenza, fondato sui doni di natura e di Grazia. Maria è il capolavoro dell'universo e per le sue perfezioni si aderge su tutti gli uomini e gli angeli, e questo primato morale è affermato nelle litanie, dove essa è invocata regina dei Patriarchi, dei Profeti, degli Apostoli e di tutti i santi; ma non costituisce la r. di M. Né si giungerebbe all'essenza di questa r. se ad essa si riconoscesse solo quel dominio universale che s. Paolo attribuisce al cristiano (*I Cor.* 3, 21-23). L'unione con Cristo introduce i fedeli nei suoi diritti, rendendoli altrettanti figli in colui che è il Figlio eterno. Anche Maria è, con singolare eccellenza, figlia del Padre, ed ha parte, più di chiunque, al dominio universale dei figli adottivi. Ma la r. propria della Madre di Gesù è di un altro ordine, immensamente più alto, in quanto le conferisce un'autorità, che esercita il suo influsso sul destino degli uomini e del mondo.

II. FONDAMENTI E NATURA. - Occorre uscire dalla sfera delle realtà; una regina-madre non partecipa alle prerogative reali di suo figlio; da lui non le deriva che un prestigio morale. Totalmente diverso è il caso della Madre di Gesù. La sua dignità di madre del Re dei re la costituisce vera regina, poiché la sua maternità, per volere di Dio, è circondata di particolari privilegi che le innalzano un trono accanto a quello del figlio. La bolla di Pio IX *Ineffabilis Deus* (v.) afferma che la maternità associa Maria in maniera intima a suo Figlio, rendendola partecipe delle sue funzioni messianiche, che esercita con lui alle sue dipendenze e con alcune restrizioni provenienti dalla condizione di donna. S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 27, a. 5 ad 3) sottolinea questo aspetto: « Non c'è dubbio alcuno che la Beata Vergine abbia ricevuto eccellentemente il dono della sapienza, la grazia dei miracoli e anche il dono della profezia, come li ebbe Cristo. Tuttavia, non le fu concesso di svolgere pienamente l'attività di questi doni o di altri analoghi, come fece Cristo, ma soltanto nella misura che conveniva alla sua condizione... Per questo non fece uso della sua sapienza per insegnare, perché ciò non sarebbe convenuto a una donna ». L'insegnamento di Pio IX è fondato nella Rivelazione. Il Protoevangelo (*Gen.* 3, 14-15), considerato nella luce del Nuovo Testamento e della Tradizione, annunzia il sorgere di una donna che sarà partecipe della messianità di suo Figlio e alla sua dipendenza. Come una novella Eva, dovrà partecipare alle funzioni di un novello Adamo, che nascerà da lei e che creerà a Dio un popolo nuovo, riscattandolo, santificandolo, governandolo secondo i disegni eterni della misericordia. Il Vangelo meglio delineò la fisionomia della donna della promessa e il pensiero vivente della Chiesa prese sempre più chiara coscienza del posto di tale donna nell'economia della salvezza. Ormai la donna della *Genesi* appare chiaramente nel piano di una intima partecipazione alle prerogative messianiche di suo Figlio.

Questa legge della « communicatio » delle sue attribuzioni di Salvatore fatta da Gesù a sua Madre, per una cooperazione assai stretta, per quanto subordinata, è il principio sul quale poggia la partecipazione della Vergine alla redenzione del genere umano e autorizza a proclamare la r. di M. Con il suo assenso la Vergine, nel giorno dell'Annunciazione, diede nella persona di Cristo un capo,

che doveva guidare tutti gli uomini di buona volontà, in quella compagine organica che è la Chiesa, al possesso del Bene infinito. In tal modo, un nuovo inpulso verso il Padre nacque dal *fiat* della Vergine. Maria, tuttavia, non rimase solo all'inizio di questo orientamento. Per la sua partecipazione alle prerogative messianiche del Figlio, tutti i redenti sono posti sotto il suo governo. L'Uomo-Dio, nato da Maria, è il re dell'universo per diritto assoluto, inseparabile dalla sua persona (*iure nativo*) e anche per diritto acquisito (*iure quaesito*) per il nuovo titolo di Redentore (v. REGALITÀ DI GESÙ CRISTO). Ora poiché è certo che la Vergine ha collaborato con il Redentore alla salvezza del mondo, è da ritenere che partecipa anche di quella r. che suo Figlio acquistò con il sangue. La corredenzione è un titolo nuovo alla r. universale di Maria. L'esistenza di Maria si svolse parallela a quella di Gesù, ma modellata su essa e moventesi nell'orbita dei suoi Misteri. È in cielo, alla destra del Padre, nell'onnipotenza della sua r. glorificata, che Gesù è pienamente Cristo e Signore. Similmente fin dal momento della sua presenza accanto a suo Figlio, nella sua Assunzione, Maria, raccogliendo i frutti della corredenzione, esercita la sua r. universale sui redenti e sul mondo, il cui destino è solidale a quello delle anime (*Rom.* 8, 19-22).

L'opera della redenzione oggettiva è finita. Ma Cristo applica ora la redenzione alle singole anime nella Chiesa (redenzione soggettiva). Il sacerdozio regale di Cristo è in atto perché mediante i singoli impulsi della Grazia e, in maniera particolare, mediante il dono della perseveranza, i fedeli sono condotti verso il loro supremo destino. Per designare questa attività di salvezza, la liturgia adopera il verbo *gubernare*, che mette in rilievo il carattere regale, cioè l'impulso che dà alle anime affinché possano raggiungere il fine soprannaturale (cf. *Hebr.* 9, 24; 7, 25; 4, 9). Nella sua dignità di novella Eva, accanto a Cristo, Maria regna dall'alto sui redenti. In unione a suo Figlio, la Corredentrice continua l'opera iniziata presso la Croce; completa la sua mediazione: ottiene che sia distribuito il cumulo di meriti e di grazie acquistato e al quale essa aggiunse l'implorazione della sua preghiera e delle sue lagrime. Certo, la distribuzione di qualsiasi Grazia non si concepisce senza l'intervento della S.ma Trinità e di Cristo; solo questo intervento è indispensabile in maniera assoluta, solo esso è sufficiente. Nessuno tuttavia può negare che Dio abbia voluto che Maria eserciti il suo influsso materno nella distribuzione della Grazia. I sommi pontefici, i teologi, i fedeli sottoscrivono l'affermazione di s. Bernardo: « Tutto ci viene da Maria » (cf. Pio XII, *Discorso dell'incoronazione della Madonna di Fatima*, in AAS, 38 [1946], p. 266). La Vergine Maria, perché regina, guida i fedeli verso il cielo, e li introduce in esso, in quanto partecipa alla distribuzione di tutte le Grazie e in modo del tutto particolare di quella della perseveranza finale. Così in ogni istante successivo della loro vita i fedeli sono governati da una tenerezza e da una autorità regale, condotti sicuramente, se assecondano i suoi favori, nell'eterna felicità.

Pio XI, nella sua encicl. *Ingravescentibus malis* del 29 sett. 1937, invita tutti i fedeli a invocare l'augusta Regina dei cieli contro il comunismo ateo (AAS, 29 [1937], p. 380), che incombe minaccioso sull'Europa. Benedice inoltre e approva l'erezione di una cattedrale a Port-Said e il disegno di dedicarla a Maria « Regina dell'Universo », e vi invia per la consacrazione un Legato, offrendo una collana d'oro e diamanti per la statua di Maria Regina. E anche permette che nella diocesi di Port-Said si aggiunga nelle Litanie l'invocazione: « Regina mundi, ora pro nobis » (*ibid.*, p. 373). Pio XII nella formola solenne di consacrazione della Chiesa e del genere umano al Cuore Immacolato di Maria invoca la S.ma Vergine come « Regina del mondo ». La liturgia usa continuamente verso Maria il titolo di « Regina »: « Ave, Regina caelorum », « Regina coeli, laetare », « Salve Regina », « Gloriosa regina mundi », ecc.

III. FUNZIONI. – È ora ovvio chiedersi quale parte la Vergine possa avere nel potere legislativo o giudiziario o coercitivo di Cristo Re, quale apporto possa recare all'esercizio di tali poteri. Si risponde, con s. Tommaso, che Maria può essere investita di questi poteri senza averne l'uso integrale, il quale è condizionato alla posizione di Maria « secundum quod conveniebat conditioni ipsius » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 27, a. 5 ad 3). Cristo Re è il legislatore supremo della Nuova Alleanza; egli è la fonte delle leggi che formano la sostanza del suo Regno spirituale. La Vergine Regina contribuisce a queste leggi, in quanto sono esse destinate a un popolo, che è anche il suo popolo. In realtà le promulga insieme a suo Figlio, approvandole con la pienezza della sua sapienza, aderendovi con tutta la forza del suo spirito. Ottiene ai fedeli le Grazie necessarie per amare efficacemente la legge, applicarla alle condizioni concrete, praticarla senza debolezza. Giustamente, perciò, la liturgia rivolge talora a Maria la preghiera: « Nutantia corda tu dirigas ». Del resto s. Tommaso afferma (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 108, a. 1) che la Nuova Legge consiste principalmente nella Grazia dello Spirito Santo e che tutto il resto non è che secondario e relativo, sia per disporre ad accogliere la legge interiore, sia per indicare come occorre piegarsi a tutte le esigenze della stessa legge. Ne segue che, anche se Maria fosse estranea alla promulgazione dei precetti del Nuovo Testamento, il suo elemento essenziale, che è una legge d'amore, la quale agisce influendo internamente, le spetterebbe pienamente, poiché ogni Grazia è di sua spettanza e la legge interiore di amore è la più nobile e necessaria manifestazione del governo che avvia le anime al loro fine. Così si rileva il potere regale della Madonna per la parte che le spetta nel far nascere e sviluppare la dinamica legge interiore, che è l'aspetto caratteristico del Nuovo Testamento. Quanto alle potestà giudiziaria e coattiva, non è indispensabile che esse si trovino nella funzione regale della Madonna. D'altra parte, non sembra esserci motivo alcuno per non attribuirgliele nella loro realtà sostanziale. Per quanto riguarda l'esercizio effettivo di esse, è sufficiente, per mettere in salvo il carattere materno della sua r., fare appello al principio enunziato da s. Tommaso, relativo alla restrizione dei doni realmente posseduti dalla Vergine rispetto al loro uso. Difatti la Tradizione, che riconosce in lei la Madre di misericordia, non sembra accordarle parte alcuna nell'esercizio del ministero di giustizia del Figlio. Salutiamo con la Chiesa la Madonna come la Regina di ogni misericordia: « Salve Regina, mater misericordiae ». - Vedi tav. XXXI.

BIBL.: L. J. L. M. De Gruyter, *De b. Maria Regina*, Torino 1934; M. Garenau, *La royauté de M.*, Parigi 1936; B. Morineau, *La souveraineté de Notre-Dame*, ivi 1937; H. Barré, *La royauté de M. pendant les neuf premiers siècles*, in *Rech. de sc. relig.*, 29 (1939), pp. 129-62, 303-34; A. Santanicola, *La r. di M.*, Milano 1938; M. J. Nicolas, *La Vierge Reine*, in *Rev. thom.*, 39 (1939), pp. 1 sgg., 297 sgg.; A. Louis, *La realeza de M.*, Madrid 1942; J. M. De Goicochea, *Esplicación teol. de la realeza de M.*, in *Actas del Congr. Asuncionista Francisc. de Amér. Lat.*, ivi 1949, pp. 259-304; Serapio de Jragui, *La realeza de la Virgen M. en la liturgia, ibid.*, pp. 31-65; G. Roschini, *Royauté de M.*, in H. du Manoir, *Maria*, Parigi 1949, pp. 603-18; id., *La Regina dell'universo*, Rovigo 1950; L. Jambois, *La royauté de la Vierge-Mère*, in *La Vie Spir.*, 34 (1952), pp. 115-29.

Leone Jambois

REGESTO. - Il vocabolo *regestum* (da *re-gero*) fu usato principalmente, dalla fine dell'età classica fin quasi ai giorni nostri, come equivalente di *registrum* (nel senso di « fisco » ricorre tre volte in Gregorio di Tours, *Hist.*, IX, 9 e 34; X, 19), tuttavia con un valore che non sempre coincide con il significato odierno di « registro ».

I. Comune è il titolo di r. dato ai libri in cui si copiavano tutti o i più importanti documenti che costituivano *munimina* di monasteri, chiese (cf., ad es., il r. di Tivoli), confraternite, ecc.; esso però risale molto spesso a data recente: al sec. XV si attribuisce la dicitura di *Regestum* al cartulario di S. Angelo in Formis (ed. M. Inguanez, nel *Tabularium Casinense*, Montecassino 1925); alla fine del XVII o principio del XVIII il nome di *Regestum Farfense* per il *Liber gemniagraphus sive cleronomialis ecclesiae Farfensis* (ed. I. Giorgi e U. Balzani, 5 voll., Roma 1879-92 e 1914 [introduzione]), ecc. Più comune in questi casi era nel medioevo la

(fot. Enc. Catt.)

REGESTO - R. di Tivoli. Miniatura raffigurante i Tiburtini che si obbligano a offrire ogni anno in onore di s. Lorenzo la somma di 1 denaro, nelle sue festività (2ª metà del sec. XII) - Archivio Vaticano, arm. I. 3658, f. 38ᵛ.

denominazione di *registrum*, come per il famoso *Registro* di Pietro Diacono, o per il *Registro* di Tommaso Decano (dagli editori [Montecassino 1915] chiamato r.: ma cf. il cod. al f. 1ᵛ), oppure quelle di *chronicon*, *cartularium*, *liber instrumentorum* o *privilegiorum*, ecc. D'altro canto è frequente il caso contrario, ossia l'estensione del vocabolo r. a veri e propri registri, cioè alla raccolta di atti emanati da uno stesso autore o rogati da uno stesso notaio, registrati per volontà dell'autore stesso a documentazione degli atti in corso presso la cancelleria o l'ufficio notarile.

I diplomatisti chiamano oggi comunemente r. le edizioni parziali di documenti di cui si riportano i dati ritenuti essenziali, con omissione delle formole fisse e delle amplificazioni retoriche, a somiglianza di quanto si faceva, per ragioni pratiche, in molti registri di cancelleria. Tale sistema, che ebbe grande fortuna tra la fine del secolo scorso e il principio del presente, non trova più oggi molti seguaci; esso risulta infatti metodologicamente imperfetto sia perché il criterio di cernita tra dati essenziali e non essenziali rimane sempre soggettivo, sia perché la continuità di una formola, le sue mutazioni anche minime, le varietà lessicali con cui può presentarsi hanno il loro peso sotto l'aspetto storico, giuridico, linguistico, oltre che diplomatico. Diverso valore, in quanto non intendono sostituirsi all'edizione, ma solo offrire un indice di documenti, hanno invece i r. costituiti da un brevissimo riassunto che dà notizia dell'autore, del destinatario, del disposto e talora anche dello scrittore dell'atto: ordinati in successione cronologica, essi ricordano da vicino, come struttura, i cataloghi archivistici (soprattutto dei secc. XVII e XVIII). Si usa anche premetterli, nelle edizioni dei « codici diplomatici », ai singoli documenti, per offrire al lettore una rapida notizia del contenuto.

II. Al significato moderno di r., nella doppia accezione indicata, si ricollegano i titoli di alcune importanti raccolte, fra cui le principali sono:

1. REGESTA IMPERII. Indice dei documenti della Cancelleria imperiale iniziato da Johann Friedrich Böhmer nel 1831 con un volume dedicato ai *Regesta chronologico-diplomatica regum atque imperatorum Romanorum, inde a Conrado I usque ad Heinricum VII* (Francoforte s. M. 1831), per il periodo 10 nov. 911-24 ag. 1313. Successivamente il Böhmer vi premise i *Regesta chronologico-diplomatica Karolorum* (ivi 1833), dal marzo 752 al maggio 987; e vi aggiunse poi un III vol. di *Regesta imperii inde ab anno MCCCXIIII usque ad annum MCCCXLVII* (ivi 1839), in cui raccolse, in sezioni separate, anche i documenti pontifici e di altre cancellerie particolarmente importanti per la storia della Germania di quel periodo. Questo volume ebbe pure tre *Additamenta*, pubblicati rispettivamente nel 1841, 1846 e 1865 (quest'ultimo stampato postumo a Innsbruck, a cura di J. Ficker).

La notizia acquisita di altri documenti suggerì ben presto l'utilità di una 2ª ed. che, ampliata rispetto al disegno originale, comprende diversi volumi, tuttora in corso di pubblicazione. Sono finora usciti: vol. I: *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern, 751-918*, a cura di E. Mühlbacher (3 tomi, Innsbruck 1899-1908); II: *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem Sächsischen Hause, 919-1024*, fasc. I (dal 919 al 973), a cura di E. von Ottenthal (ivi 1893); fasc. II (dal 973 al 983), a cura di H. L. Mikoletzky (Graz 1950); III: *Die Regesten des Kaiserreichs unter dem Salischen Hause, 1024-1125*, parte I, fasc. I (dal 1024 al 1039), a cura di H. Appelt con la collaborazione di N. von Bischoff (ivi 1951); V: *Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV., Friedrich II., Heinrich (VII.), Conrad IV., Heinrich Raspe, Wilhelm und Richard, 1198-1272*, a cura di J. Ficker e (dal fasc. III) di E. Winkelmann, t. I: *Kaiser und Könige*, fascc. I e II (Innsbruck 1881-82); t. II: *Päpste und Reichssachen*, fascc. III e IV (ivi 1892-94); t. III: *Einleitung und Register*, fasc. V (compilato da F. Wilhelm, ivi 1901); VI: *Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII., 1273-1313*, parte I (dal 1273 al 1291), a cura di O. Redlich (ivi 1898); parte II, fascc. I e II (dal 1291 al 1295), a cura di V. Samanek (ivi 1933-35); VIII: *Die Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV., 1346-78*, a cura di A. Huber (ivi 1877), con un *Additamentum primum*, a cura dello stesso (ivi 1889); XI: *Die Urkunden Kaiser Sigmunds, 1410-37*, a cura di W. Altmann, parte 1ª (dal 1410 al 1424), fascc. I e II (ivi 1896-97); parte 2ª (dal 1425 al 1437), fascc. III-V (ivi 1897-1900).

2. REGESTA PONTIFICUM. Raccolta analoga alla precedente per i documenti emanati dalla Cancelleria pontificia, iniziata da Philipp Jaffé con il vol. *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* (Berlino 1851), ora ripubblicato in 2 voll. con aggiunte e correzioni a cura di S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner e P. Ewald (I: *a s. Petro ad a. MCXLIII*, Lipsia 1885; II: *ab a. MCXLIII ad a. MCXCVIII*, ivi 1888): vi sono inclusi, contando pure i falsi e i supplementi, 18.009 r.

La compilazione dello Jaffé, che giunge fino al pontificato di Celestino III (il termine era stato scelto nel presupposto che per il periodo successivo l'elenco sarebbe riuscito inutile, data la conservazione dei registri pontifici [v.]: in realtà solo una minima parte dei documenti della Cancelleria pontificia è trascritta nei registri), fu proseguita da Augusto Potthast per i papi da Innocenzo III a Benedetto XI (e cioè per tutto il periodo preavignonese) nei *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, in 2 voll. (Berlino 1874-75), che comprendono complessivamente 26.662 r.

Lo stesso titolo fu premesso da Paul Fridolin Kehr (v.) a due raccolte, tuttora incompiute, dedicate ai documenti pontifici fino a Celestino III esistenti nelle biblioteche e negli archivi d'Italia, Germania e Svizzera (il disegno originario comprendeva pure la Francia, le Isole Britanniche, la Spagna e il Portogallo, ma i volumi relativi non sono mai stati pubblicati). Per la fase preparativa del

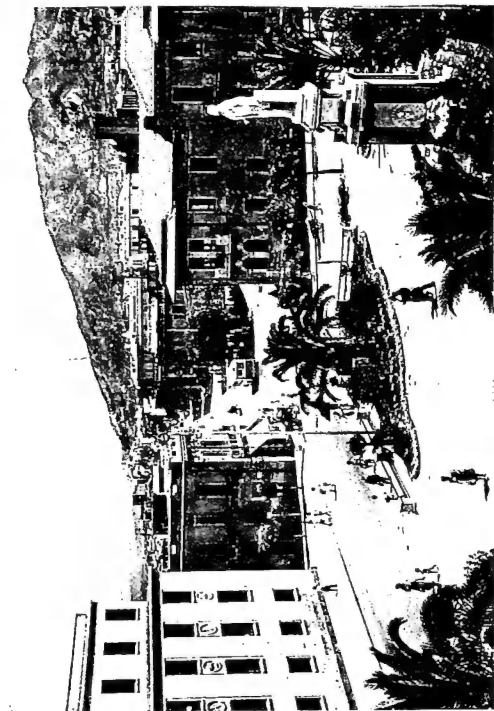
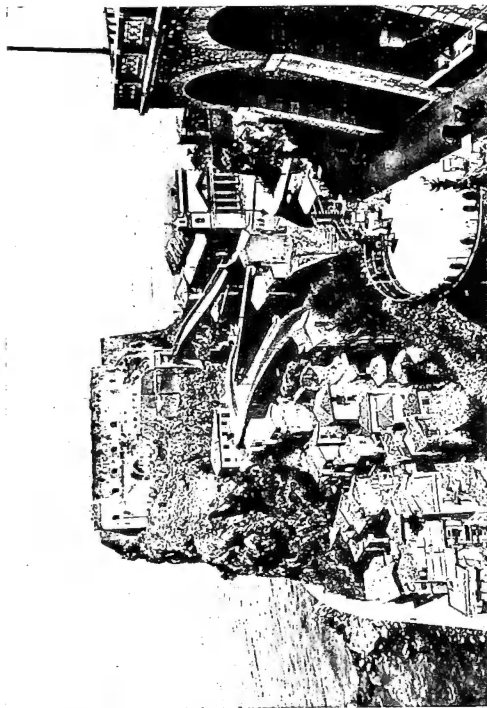
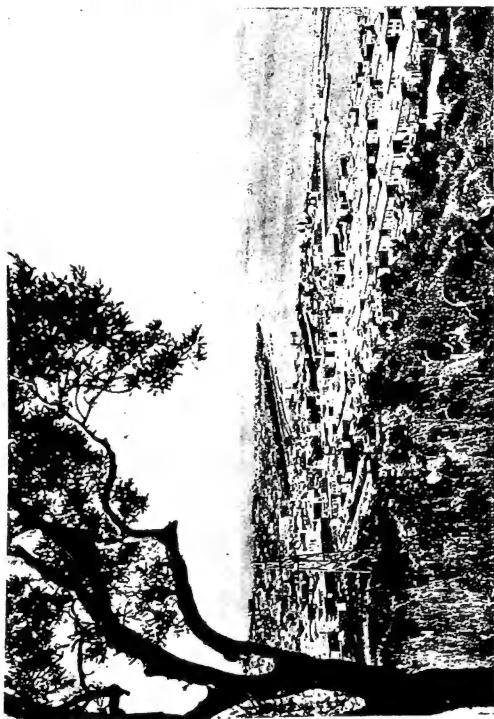
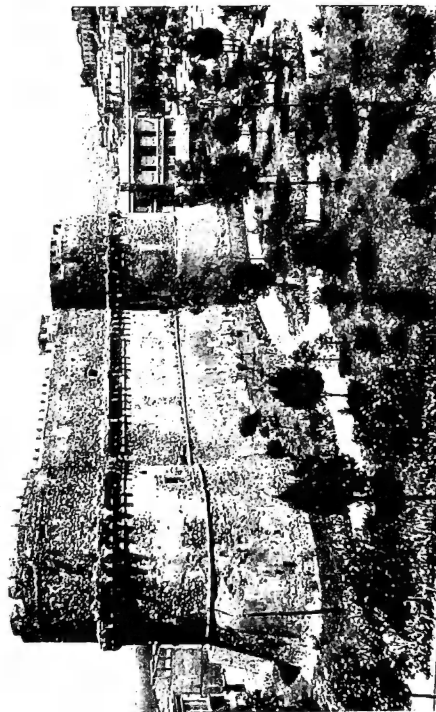
(fot. Alinari)

CRISTO E MARIA CON LE INSEGNE REGALI NELLA GLORIA DEL PARADISO. Affresco di Nardo di Cione, cappella Strozzi (fine sec. XIV) - Firenze, chiesa di S. Maria Novella.

(fot. Ambra)

(fot. Ambra)

(fot. Fotocelere - Torino)

(fot. Ambra)

In alto a sinistra: PANORAMA di Reggio Calabria. *In alto a destra:* PIAZZA DE NAVA E MUSEO NAZIONALE - Reggio Calabria.
In basso a sinistra: CASTELLO ARAGONESE (sec. XV) - Reggio Calabria. *In basso a destra:* VEDUTA DI SCILLA.

lavoro, ideato come base per l'edizione critica integrale di tutti i documenti pontifici fino al 1198, il Kehr si giovò della collaborazione di M. Klinkenborg e L. Schiaparelli per l'Italia, di A. Brackmann per la Germania e la Svizzera e di W. Wiederhold per la Francia, e ne espose via via i risultati in numerose comunicazioni alla « Gesellschaft der Wissenschaften » di Gottinga (v. le relative *Nachrichten* della classe storico-filologica dal 1896 in poi). I volumi pubblicati, tutti editi a Berlino, offrono il materiale diviso per regioni, diocesi, archivi e dànno preziose notizie sulla consistenza di ogni fondo, con opportuni riferimenti bibliografici. Le due raccolte sono così ripartite: *Italia Pontificia*, I: *Roma* (1906); II: *Latium* (1907); III: *Etruria* (1908); IV: *Umbria, Picenum, Marsia* (1909); V: *Aemilia sive provincia Ravennas* (1911); VI: *Liguria sive provincia Mediolanensis*, parte 1ª: *Lombardia* (1913); parte 2ª: *Pedemontium, Liguria Maritima* (1914); VII: *Venetiae et Histria*, parte 1ª: *Provincia Aquileiensis* (1923); parte 2ª: *Respublica Venetiarum, Provincia Gradensis, Histria* (1925); VIII: *Regnum Normannorum. Campania* (1935). *Germania Pontificia*, I: *Provincia Salisburgensis et episcopatus Tridentinus* (1911); II: *Provincia Maguntinensis*, parte 1ª: *Dioeceses Eichstetensis, Augustensis, Constantiensis I* (1923); parte 2ª: *Helvetia Pontificia*: *Dioeceses Constantiensis II et Curiensis et episcopatus Sedunensis, Genevensis, Lausannensis, Basiliensis* (1927); parte 3ª (erroneamente indicata nel frontespizio come vol. III): *Dioeceses Strassburgensis, Spirensis, Wormatiensis, Wirciburgensis, Bambergensis* (1935).

3. REGESTA CHARTARUM ITALIAE. Collezione in corso, di volumi (finora 33) dedicati all'edizione (inizialmente sotto forma di r., poi integrale) di documenti tolti da fondi archivistici italiani. Fu iniziata a Roma nel 1907 sotto gli auspici dell'Istituto storico prussiano e dell'Istituto storico italiano; quest'ultimo ne assunse da solo l'edizione dal 1928 (vol. XIV), e dopo la sua scissione in Istituto storico italiano per il medioevo ed Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea (1934) la trasmise al primo dei due.

4. Anche fuori delle collezioni citate sono stati pubblicati elenchi di r. per gli atti emanati da alcune autorità, sia come appendice a monografie storiche, sia come compilazioni a sé. Si ricordano, tra i più noti, K. Fr. Stumpf-Brentano, *Die Kaiserurkunden des X., XI. und XII. Jahrhunderts...* (voll. I e II, Innsbruck 1865-83), da Enrico I (apr. 919) a Enrico VI (sett. 1197), solo in parte superato dai *Regesta imperii*; W. Behring, *Regesten des normannischen Königshauses* (in *Sicilianische Studien*, II, Elbing 1887, pp. 3-28); R. Poupardin, *Les institutions politiques et administratives des principautés lombardes de l'Italie méridionale, IXᵉ-XIᵉ siècles* (Parigi 1907); R. Ries, *Regesten der Kaiserin Constanze, Königin von Sizilien, Gemahlin Heinrichs VI.* (in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 18 [1926], pp. 30-100), ecc.

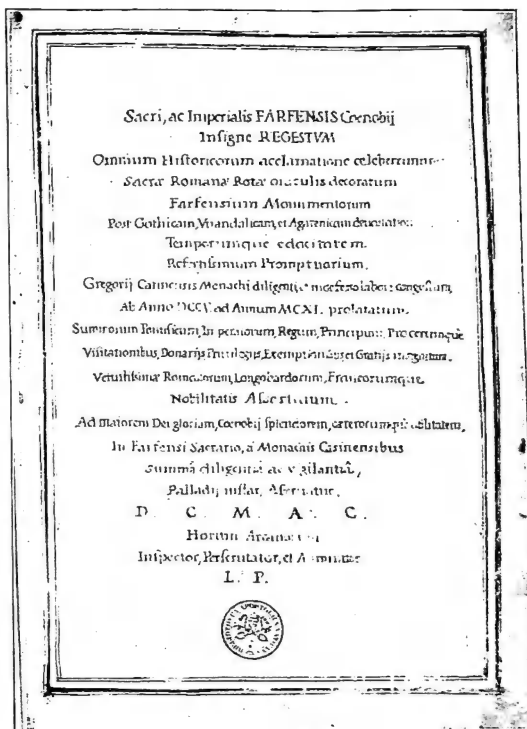
BIBL.: G. Waitz, *Über die Herausgabe und Bearbeitung von Regesten*, in *Historische Zeitschrift*, 40 (1878), pp. 280-95; P. Kehr, *Über den Plan einer kritischen Ausgabe der Papsturkunden bis Innocenz III.*, in *Nachricht. der königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse*, 1896, fasc. II, pp. 1-15; E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 4ª ed., Lipsia 1903, pp. 516-21; H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, I, 2ª ed., Lipsia 1912, pp. 101 sg., 103 nota 2; A. Hessel, *Zur Geschichte der Regesten*, in *Archiv für Urkundenforschung*, 10, II (1928), pp. 217-25; A. de Boüard, *Manuel de diplomatique française et pontificale*, I: *Diplomatique générale*, Parigi 1929, pp. 190-219.

Alessandro Pratesi

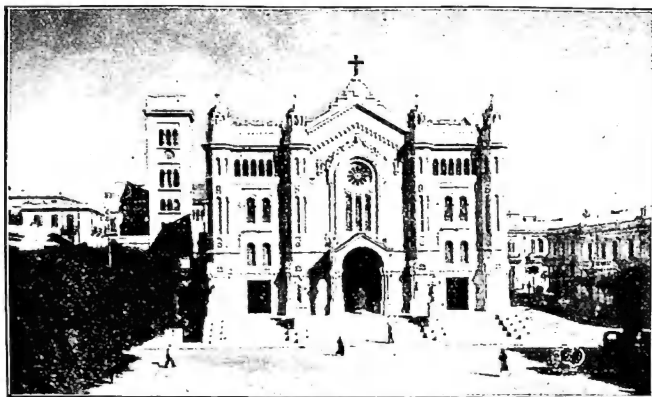
REGGENTE. - Nella Curia romana ha questo titolo il prelato superiore della Penitenzieria apostolica (v. TRIBUNALI ECCLESIASTICI, I. *Penitenzieria apostolica*), della Cancelleria (v.) apostolica e, fino a poco tempo fa, della Dataria apostolica (v.), dove ora il prelato superiore ha il titolo di sotto-datario, mentre è vacante l'ufficio di r.

Giovanni Sessolo

REGGIANINI, LUIGI. - Vescovo, n. a Modena nel luglio 1775, m. ivi nel genn. 1848.

Appena sacerdote promosse una Congregazione di giovani ecclesiastici per impartire l'insegnamento catechistico nelle scuole e più tardi una Pia Unione per soccorrere i religiosi dell'uno e dell'altro clero, durante i torbidi della invasione francese e del governo napoleonico.

(fot. Enc. Catt.)

REGESTO - Titolo apposto nel sec. XVIII al *Liber gemniagraphus sive cleronomialis ecclesiae Farfensis*, compilato da Gregorio da Catino. Il codice è del sec. XI-XII - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 8487, f. 1ʳ.

Venuta meno la necessità di tale assistenza, indirizzò l'attività dell'Unione a predicare gli esercizi ignaziani a pro degli indigenti. Nel 1818 fondò l'Istituto delle Figlie di Gesù per l'istruzione delle giovinette povere, con particolare riguardo alle sordomute, e lo diresse per oltre un decennio. Altra iniziativa del R. fu la pubblicazione di un periodico, intitolato *Memorie di morale, di religione e di letteratura*, con il quale si proponeva di combattere il pensiero liberale ed anticristiano, a tutela dei diritti della Chiesa e dell'autorità pontificia. Direttore spirituale, poi rettore del Seminario modenese e confessore dei prìncipi estensi dal 1814 alla morte, nel 1838 venne eletto da Gregorio XVI vescovo di Modena, e dedicò le maggiori cure del suo ministero episcopale alla formazione del giovane clero e alle opere benefiche, tra cui principalmente una casa di ricovero per sacerdoti, che non poté peraltro vedere inaugurata prima della morte. La stipulazione del Concordato del 1841 fra la S. Sede e il governo estense lo spinse ad attuare con indefessa alacrità i patti concordatari: curò l'istituzione del Foro ecclesiastico ed assunse personalmente la presidenza della Commissione amministratrice dei benefici ecclesiastici e delle fabbricerie. Del duca Francesco V, che gli era particolarmente affezionato, fu discreto e illuminato consigliere, per cui esercitò un'influenza rilevante nella politica modenese del suo tempo. La sua scomparsa suscitò universale rimpianto ed i funerali si risolsero in un'autentica apoteosi del pio presule.

(*Fot. Fotocelere, Torino*)

REGGIO CALABRIA, ARCIDIOCESI di - Facciata del Duomo (sec. XX) su disegno di p. Carmelo Angiolini - Reggio Calabria.

BIBL.: T. Bayard de Volo, *Vita di Francesco V duca di Modena*, IV, Modena 1885, pp. 135-39; P. B. Casoli, *La Chiesa negli Stati estensi e il vescovo di Modena L. R.*, Milano 1902.

Renzo U. Montini

REGGIO, ISACCO SAMUELE. - Ebraicista, n. a Gorizia nel 1784, m. ivi nel 1855. Dal 1810 professore di storia e geografia in quel Liceo, dal 1846 rabbino onorario in successione al padre Abramo, R. è un autentico rappresentante dell'illuminismo.

Scrisse in ebraico: *Sull'origine divina della Legge* (Vienna 1818). Pubblicò un Pentateuco con traduzione italiana e un commento razionalistico (ivi 1821). L'opera principale è *La Torah e la filosofia* (in ebraico, ivi 1827), in cui tratta dell'utilità di unire la religione alla filosofia. Molte idee furono da lui svolte in forma di lettere e raccolte in un epistolario. Curò l'edizione di opere di Elia Delmedigo e di Leone da Modena. Fu redattore di varie riviste. Fece una versione poetica del libro di *Isaia* (1831).

BIBL.: M. Seligsohn, s. v. in *Jew. Enc.*, X, p. 360 sgg.; S. Meisels, s. v. in *Jüd. Lex.*, IV, col. 1300 sg. Eugenio Zolli

REGGIO CALABRIA, ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e città capoluogo della provincia omonima. Ha una superficie di ca. 660 kmq., con una popolazione di 212.960 ab. dei quali 211.960 cattolici distribuiti in 100 parrocchie con 157 sacerdoti diocesani e 34 regolari; 8 comunità religiose maschili e 43 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 336).

La città di R. C., alle falde meridionali dell'Aspromonte, sullo stretto di Messina, più volte distrutta da terremoti, l'ultimo dei quali nel 1908, è stata sempre ricostruita, più grande di prima. A parte le origini favolose e le vicende sotto gli Enotri e gli Ausoni, R. fu certo colonia calcidese fin dalla metà del sec. VIII a. C. e si sviluppò sino ad essere una delle più importanti repubbliche della Magna Grecia. Dopo la seconda guerra punica, passò sotto il dominio dei Romani, che vi dedussero la colonia, col nome di *Rhegium Julii*. Ma la sua posizione la fece un ponte tra Occidente e Oriente; le sue iscrizioni latine, scrive P. Orsi, si equivalgono a quelle greche. Alla caduta dell'Impero passò ai Goti e poco dopo ai Bizantini, che vi stettero con alterne vicende fino al 1060, pur tra frequenti scorrerie di saraceni, che nei secc. IX e X varie volte la saccheggiarono e distrussero. I primi Normanni stabilirono a S. Marco e a Mileto le sedi delle loro contee e gli Svevi non ne valutarono la posizione strategica, sicché R. decadde fino al sec. XVI, quando comincia la sua rinascita.

Gli storici regionali e locali attribuiscono la sua prima evangelizzazione a s. Paolo che vi rimase però un giorno, secondo *Act.* 28. 13. Gli atti dei martiri, s. Stefano di Nicea primo vescovo di R., che avrebbe subito il martirio insieme con Suera, presunto vescovo di Locri, e le ss. vergini Perpetua, Felicita e Agnese, non sono anteriori al sec. X. Tuttavia R. non tardò ad accogliere la fede di Cristo, sì da essere citata anche da s. Girolamo.

Non si conosce alcun nome autentico di vescovi prima del sec. VI. Il Marco « episcopus Calabriae », che prese parte al Concilio di Nicea del 325, non era vescovo di R., perché Calabria era allora la penisola salentina; ed è anacronistico quell'Ilario, che nel 439 tenne un sinodo contro il vescovo di Umbriatico. Il Lanzoni rigetta anche l'esistenza di quel Sisinnio, ricordato per il 532 nella vita di s. Placido di Leone Ostiense, tarda e favolosa. Nel Registro di S. Gregorio M., si ha finalmente un Lucio, anteriore al 590, un Bonifacio, che ebbe molto da dire con il suo clero, dal 592 al 602, e infine un Paolino, vescovo di Tauriano, che ne ebbe provvisoriamente l'amministrazione. Alcuni successori dei secc. VII-VIII figurano nei concili ecumenici di quei tempi e il vescovo Giovanni fu legato del papa Agatone al Concilio di Costantinopoli del 680. Al Concilio Niceno II del 787 si ha ancora il vescovo Costantino, che firma in greco come semplice vescovo. In quel tempo gli imperatori iconoclasti avevano già sottratto a Roma tutti i vescovati della Calabria per sottometterli al patriarcato di Costantinopoli. Per opera loro fu creata la provincia ecclesiastica calabrese, con R. per metropoli di tutte le altre sedi della regione.

Difatti nelle prime *Notitiae graecae episcopatuum*, del tempo di Leone l'Armeno (813-20), la metropolia di R., detta Eparchia della Calabria, comprende tutte le diocesi calabresi, cioè Bivona, Tauriano, Locri, Rossano, Squillace, Tropea, Amantea, Crotone, Cosenza, Nicotera, Bisignano, Nicastro e Cassano. Ma al tempo di Leone VI il Filosofo (886-902) fu creata la nuova metropolia di S. Severina, con cinque minuscole suffraganee. Altra variazione si ebbe sotto i Normanni: Mileto subentra a Tauriano e Vibona e diventa immediatamente soggetta; Amantea viene incorporata a Tropea; Nicotera è inserita nel territorio di Mileto per essere ricostituita solo nel 1392; Rossano acquista l'autonomia e Cosenza, suffraganea di R. nei documenti greci, di Salerno in quelli latini, finisce per diventare metropoli con Martirano, di recente fondazione, per suffraganea. R. ebbe invece aggregate due piccole diocesi greche, fondate in quel tempo, Oppido e Bova, comprese prima nel suo stesso territorio; più tardi fu fondata la diocesi di Catanzaro, a scapito di Squillace, e ugualmente sottomessa a R. I diritti metropolitani su tutte queste diocesi furono confermati da Alessandro III con bolla del 1165 (Ughelli, IX, p. 235; PL 200, 400). Nel 1818, Nicotera fu unita *in perpetuum* a Tropea, Bisignano a S. Marco e dichiarata immediatamente soggetta alla S. Sede; infine Catanzaro fu dichiarata arcidiocesi nel 1927.

Nel territorio di R. fiorirono molti monasteri greci, celebri fra tutti quelli di S. Nicola Calimizzi, di S. Maria Trapezomata, di S. Aniceto, di S. Salvatore di Castaneto, di S. Antonio de Archi, di S. Maria de Terreti, ecc. che protrassero la loro esistenza fino al sec. XVI. Il monachismo calabro-greco ebbe degni rappresentanti nei ss. Cipriano, Cosma, Vitale e Arsenio di R., s. Tommaso di Terreti e soprattutto s. Elia di R., detto lo Speleota, la cui fama raggiunse anche l'Oriente.

R. fu una delle prime diocesi della Calabria ad essere latinizzata dai Normanni; ma in città e nel territorio elementi greci sopravvissero a lungo e numerosi anche nei secc. XVI e XVII, come risulta dalle visite pastorali del tempo, specialmente da quelle di Annibale d'Afflitto verso il 1600. I Francescani vi misero piede fin dal 1221; seguirono i Domenicani, che nel sec. XVI vi aprirono uno studio, i Carmelitani, gli Agostiniani, i Minimi e i Gesuiti che vi ebbero un fiorentissimo collegio. Il movimento cappuccino fu iniziato in Calabria, contemporaneamente a Matteo da Bascia, dai due osservanti reggini i pp. Ludovico Cumi e Bernardino Molizzi, detto il

Giorgio. Ecclesiastici di gran fama furono: Matteo Saraceni, francescano e arcivescovo di Rossano nel sec. xv, inquisitore del Regno di Napoli; Giuseppe Morisani, dottissimo storico e archeologo; il p. Cesare De Cara (v.), gesuita; Antonio De Lorenzo, storico ecclesiastico e civile.

Monumenti antichi di R. sono stati distrutti dai terremoti: si sono salvati in parte il Castello e il santuario della Consolazione. Sono invece moderne: la bellissima Cattedrale con pulpito originale e statue di Francesco Ierace da Polistena: la chiesa della Vittoria, in stile neoclassico, del Piacentini, al quale si deve anche il Palazzo del Museo nazionale della Magna Grecia; infine il grandioso Seminario regionale, che accoglie quasi tutti i chierici della Calabria, dopo l'incendio di quello di Catanzaro.

R. ha una lunga e gloriosa serie di prelati santi, zelanti e dotti. Da ricordare s. Cirillo, basiliano, la cui fama di santità attirò da Ravenna s. Leone, che poi fu fatto vescovo di Catania. Nel sec. xi in un documento greco l'arcivescovo Nicola di R. vien detto « metropolita della Calabria e della Sicilia » forse perché nella vicina isola la gerarchia ecclesiastica era stata quasi annientata dai Saraceni ed egli avrà avuto da Costantinopoli il compito di vegliare sulle Chiese al di là dallo stretto. Nel sec. xvi fu arcivescovo di R. Gaspare Ricciulli del Fosso di Rogliano, dei Minimi, che fu al Concilio di Trento e morì in concetto di santità. Anche il suo successore, Annibale d'Afflitto da Palermo, ebbe fama di santo e riformò il clero e il popolo. Il benedettino Rangerio fu il primo cardinale preposto all'arcidiocesi dal 1091 al 1121; Lando o Landone, consigliere di Federico II, utilizzato dai papi in delicate missioni; il francescano fra' Gentile; Tommaso Ruffo, figlio di Pietro, conte di Catanzaro, carissimo ad Innocenzo IV; Pietro Filomarini, napoletano; Pietro Isvales, spagnolo, card. di S. Ciriaco; Ag. Trivulzio, pure card.; Gir. Centeglie; Giov. Andrea Morreale e Gennaro Portanova, ultimo presule reggino insignito della porpora (m. nel 1908); Antonio Lanza (v.). - Vedi tav. XXXII.

BIBL.: Ughelli, IX, coll. 421-56; G. Fiore, *Calabria illustrata*, II, Napoli 1743, pp. 287-95; A. Ferrante, *Additamenta ad Ughellium de archiepiscopis Rheginis*, ivi 1757; D. Spanò-Balani, *Storia di R. C.*, II, ivi 1857, pp. 233-53; *Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcopatuum*, Berlino 1866; A. De Lorenzo, *Mem. da servire alla storia sacra e civile di R. e di Calabria*, Reggio Calabria 1872-79; id., *Variazione della topografia religiosa e civile dell'arcidiocesi di R. C.*, Reggio Calabria 1880; id., *Monografie di storia reggina e calabrese*, ivi 1888; id., *Un terzo manipolo di monografie e memorie reggine e calabresi*, Siena 1899; G. Minasi, *Le chiese di Calabria*, Napoli 1896; id., *Regesti pont. per l'arcivescovo di R.*, in *Riv. st. calabrese*, 11 (1903), pp. 195-208; C. Guarna-Logoteta, *Cronaca dei vescovi e arciv. di R. C.*, *ibid.*, 7 (1898-99); L. Duchesne, *Les Evêchés d'Italie et l'invasion lombarde*, in *Mélanges. d'arch. et d'hist.*, 22 (1902), p. 109 sgg.; R. Cotroneo, *Storia della cattedrale di R. C.*, Napoli 1903; F. Lanzoni, *La prima introduzione dell'episcopato e del cristianesimo nella Lucania e nei Bruzi*, in *Arch. stor. calabrese*, 5 (1917), pp. 3-25; Lanzoni, I, pp. 209-20; P. De Nava, *Conventi di monaci e di monache in R. nel medioevo e nell'età moderna*, in *Brutium*, 19 (1940), p. 3 sgg.; id., *L'antica cattedrale*, *ibid.*, 20 (1941), p. 7 sgg.; A. Lipinski, *Calabria bizantina*, in *Arch. stor. Calabria Lucania*, 15 (1946), p. 79 sgg. Francesco Russo

REGGIO EMILIA, DIOCESI di. - Si estende per 1982 kmq. e conta 349.000 cattolici su 349.500 ab.: 450 chiese, 256 parrocchie, 393 sacerdoti diocesani e 63 regolari; ha 3 seminari, 7 comunità religiose maschili e 14 femminili. Confina con le diocesi di Guastalla, Carpi, Modena, Apuania, Pontremoli, Parma ed è suffraganea di Modena. Patrono della diocesi: primario, s. Prospero, vescovo di R. tra il sec. IV ed il V, ed *aeque principaliter* i martiri Crisanto e Daria, le cui reliquie furono traslate a R. nel 947. Compatrono è s. Venerio.

I. STORIA. - La fondazione della città è attribuita secondo alcuni ai Liguri o agli Etruschi, secondo altri ai Galli Boj o ai Romani. Il *Forum Lepidi Regii* ha la stessa origine delle altre città similari, fondate *ab imis* o romanizzate sull'asse di quella via condotta dal console romano M. Emilio Lepido nel 187 a. C. Dopo la caduta dell'Impero romano (476), R. subì la dominazione di Odoacre e dei Goti; sotto i Longobardi diventò sede di

(fot. Enit)

REGGIO EMILIA, DIOCESI di - Facciata della chiesa di S. Prospero, di G. B. Cattani (1748-53) e torre ottagonale (primi del sec. XVI). Reggio Emilia.

un duca (569-90); ritornò all'Impero d'Oriente nel 590 e nel 599 nuovamente ai Longobardi (599-773), finché venne assoggettata da Carlomagno, il quale, nel 781, confermò i diritti del vescovo, determinando i confini della diocesi. Quando e per opera di chi il cristianesimo sia penetrato nel Reggiano non si sa. Per R. il monumento cristiano più antico è l'iscrizione di Mavarta, dell'anno 487 o 510 (CIL, XI, n. 1019). I cataloghi dei vescovi reggiani, nella parte antica, non meritano fede (cf. A. Mercati [v. bibl.], p. 11). Partendo dalla prima data certa della presenza di un vescovo in R., l'anno 451, si può ritenere che R. sia stata eretta a sede vescovile nella seconda metà del sec. IV (A. Mercati [v. bibl.], pp. 10-12), se non già nella prima metà di questo sec. (cf. Lanzoni, p. 443). Nel suo costituirsi, anche R. si trovò soggetta al metropolita milanese. Nella seconda metà del sec. V, secondo una lettera del 29 maggio 482 di papa Simplicio a Giovanni arcivescovo di Ravenna, R. è suffraganea di detta città. Il 22 ag. 1583, Gregorio XIII elevò Bologna a metropoli, le assoggettò pure R. che, nel 1855, passò sotto la sede metropolitana di Modena, allora eretta. I confini della diocesi, determinati, in origine, da Carlomagno nel 781 e poi da Ottone I, nel suo diploma del 2 apr. 962, subirono più volte mutamenti e furono notevolmente ridotti per le erezioni o a favore di altre diocesi (A. Cerlini, *I confini carolingi della diocesi di R.*, in *Studi di storia, di letteratura e d'arte in onore di N. Campanini*, Reggio Emilia 1921, pp. 235-42).

Il vescovo di R. ebbe poteri comitali sulla città grazie alle concessioni di Ottone I e di Corrado II (1027); ma questa si costituì ben presto a comune e nel 1137 sono ricordati 7 suoi consoli; aderì alla Lega Lombarda nel 1168 e partecipò alla Pace di Costanza nel 1183. Cominciarono ben presto le contese con le circostanti città e le lotte intestine, nelle quali ebbero larga parte le grandi famiglie e condussero al dominio forestiero. Col 1409 R. passò sotto gli Estensi che la tennero sino al 1796; eccettuati gli anni 1512-23 in cui stette sotto il diretto dominio della S. Sede. Dopo la Rivoluzione gli Estensi tennero R. dal 1814 al 1859.

(fot. Vaiani)

REGGIO EMILIA, DIOCESI di - I busti argentei dei ss. Crisanto e Daria, di B. Ipani (ca. 1538) - Reggio Emilia, Cattedrale.

Tra i personaggi ecclesiastici più segnalati R. ha s. Alberto degli Avogadri, nativo di Gualtirolum (m. nel 1214), patriarca latino di Gerusalemme; il card. Pighini di Arceto (m. nel 1533), legato pontificio al Concilio di Trento; il card. Domenico Toschi di Castellarano (1620), giurista autore delle conclusioni legali; il card. Giacomo Corradi (m. nel 1666). Tra gli artisti, gli uomini illustri e gli scienziati: Matteo Maria Boiardo (v.), Ludovico Ariosto (v.), il Correggio (v.), Bartolomeo Spani (m. nel 1539), Prospero Spani-Sogari (m. nel 1584), Guido Panciroli (m. nel 1599), Antonio Vallisneri (m. nel 1777), Lazzaro Spallanzani (m. nel 1799), Carlo Zucchi (m. nel 1863), Giovanni (m. nel 1875) e Antonio Fontanesi (m. nel 1882), Angelo Secchi (m. nel 1878), il paletnologo Gaetano Chierici (m. nel 1886), Alfonso (m. nel 1873) e Gaetano Chierici (m. nel 1920), pittori.

II. ISTITUTI DI CULTURA. – Ca. il 1040, per opera di Sichelmo, fu aperto uno *Studium* anche a R. A questo Studio, come a quello di Droco a Parma, accorsero scolari di molte parti d'Italia e dall'estero. In tale scuola si insegnava a comprendere direttamente i capolavori di retorica (v. bibl. della voce SICHELMO). L'evoluzione da Studio tenuto da ecclesiastici a Studio laico, sempre controllato dal vescovo, pare sia stata lenta e sembra che il Comune si accollasse l'onere della retribuzione dei maestri. Nell'insegnamento si succedettero *magistri* o *doctores* tali da far pensare ad una forte tradizione giuridica locale. Basti ricordare Giuliano da Sesso, Accursio giudice, Bernardo Talenti, Guido da Suzzara, Giovanni del Bondeno, Guido da Baiso e Pangratino, i quali vi insegnarono contemporaneamente. Per il largo benefico influsso della vicina Bologna con la sua scuola, anche la scuola capitolare ed ecclesiastica reggiana divenne un organismo universitario, fondato su una *universitas scholarium*, con il corrispondente collegio di dottori. Malgrado interruzioni, più o meno brevi, dovute prima a scarsità finanziarie del Comune, poi al tramonto di questo, ed in seguito ad altre circostanze, lo *Studium Regiense* era sopravvissuto e s'era da poco sistemato nella parte più bassa e meno antica del Palazzo Busetti; ma, nel 1772, il duca Francesco III di Modena, riordinata l'Università di questa città, lo soppresse a favore di essa.

La principale Biblioteca di R. è la civica, istituita nel 1796, la quale possiede: 161.925 volumi, 450 incunaboli, 324 edizioni aldine ed oltre 400 manoscritti, di cui numerosi codici umanistici, edizioni ariostee, la quasi totalità dei manoscritti di L. Spallanzani e il preziosissimo codice Ferrarini. Delle altre biblioteche sono da menzionare: la Capitolare, con l'Archivio capitolare, con documenti sulla Chiesa e la diocesi reggiana; del Seminario urbano, con incunaboli e manoscritti. A R. si ha pure il Museo civico o, meglio, più musei, radunati nel Museo di storia naturale « L. Spallanzani »; la Galleria Fontanesi, con opere di Bartolomeo e Giacomo Maineri, frammenti correggeschi, tele di A. Tiarini e dei pittori reggiani A. Fontanesi, A. Chierici, Luca da R. e d'altri; il Museo di paletnologia « G. Chierici »; un Gabinetto di numismatica, con monete greche, romane e medievali; il Museo dell'arte industriale reggiana antica, specie della serica introdotta a R. nel 1502; la Galleria, ora civica, costituita da Luigi Parmeggiani in un moderno palazzo di stile gotico francese del sec. XV, con un portale in architettura ispano-moresca del '500 ivi portato da Valenza, e che contiene pitture di « primitivi » spagnoli, un *Redentore* del Greco, quadri italiani e fiamminghi, sculture gotiche, mobili francesi, stoffe, merletti, armi, costumi, argenterie, strumenti musicali, avori e oggetti in bronzo e cristallo.

III. MONUMENTI. – Ridottissimi sono gli antichi chiostri delle Grazie e del *Corpus Domini* in città (A. Fulloni [v. bibl.], pp. 23-24, 27-28). La maggiore e più antica chiesa è il Duomo, fondato ca. l'anno 857, totalmente rifatto nella seconda metà del sec. XIII; edificio romanico con facciata vivacemente dipinta in ogni sua parte, come attestano frammenti tuttora visibili, deturpati nel sec. XVI; le cappelle, specie quella del S.mo Sacramento, contengono opere di B. e P. Spani, ai quali spetta la grande statua della *Madonna*, in rame sbalzato, nel lato facciale del tiburio ottagonale sovrastante alla facciata, e le marmoree statue di *Adamo* ed *Eva*, sopra la porta maggiore. Al Duomo segue la basilica di S. Prospero (la facciata di G. B. Cattani, tra il 1748-53), opera di L. Corti di Viano e Matteo fiorentino, nella prima metà del sec. XVI sulla Basilica primitiva (più ristretta). A questa Basilica era annesso un monastero dei Benedettini, distrutto nel 1351 o 1356. L'incompiuta torre ottagonale, in pietra, a fianco della facciata, è anch'essa della prima metà del sec. XVI. Sono ancora da ricordare: il santuario della Madonna della Ghiara, in stile del tardo Rinascimento, con affreschi e tele del Guercino, di A. Tiarini, L. Spada, Luca da Reggio ed altri; il tempio dei SS. Pietro e Prospero, fatto ricostruire dai Benedettini, su disegno di Giulio della Torre, negli anni 1586-89; la chiesa di S. Girolamo, opera di G. Vigarani; la chiesa di S. Agostino, ricostruita dallo stesso negli anni 1561-66; in sostituzione di quella eretta in stile lombardo nella prima metà del sec. XV, opera di A. Casotti e di cui resta l'abside ottagonale e la torre conica in cotto: le chiese di S. Giorgio e l'oratorio del Cristo, la chiesa di S. Giovanni Ev., con affreschi di T. Sandrini, di S. Badalocchio, di P. Guidotti e con una *Pietà* attribuita a G. Mazzoni. Tra i monumenti sacri più importanti, in provincia, vi sono: la chiesa di S. Maria di Castello a Toano, a tre navate, d'architettura romanica dell'epoca matildica (incendiata nella seconda guerra mondiale e completamente restaurata e riconsacrata il 15 ag. 1951) e la chiesa matildica, pure a tre navate, di S. Maria presso il Seminario di Marola, che fu consacrata dal vescovo Alberio nel 1151; nonché l'oratorio matildico di Beleo di Gombio, a 10 km. da Cesina. - Vedi tav. XXXIII.

BIBL.: per le origini: M. Corradi-Cervi, *Municipium Forum Lepidi Regii*, in *Emilia romana*, I, Firenze 1941, pp. 41-71; per la storia: C. Tacoli, *Alcune mem. istor. più rimarcabili della città di R. di Lombardia*, Reggio Em. 1742, pp. 254-496; id., *D'alcune mem. stor. della città di R. di L.*, Parma 1748; id., *Delle mem. stor. di R. di L.*, Carpi 1765; G. Tiraboschi, *Mem. stor. modenesi*, I-V, Modena 1793-95; U. Bassi, *R. E. alla fine del sec. XVIII*, Reggio Em. 1895; A. Balletti, *Storia di R. nell'E.*, ivi 1925; G. Saccani, *Alcune osservaz.* e *Nuove osservaz. sulla storia di R. del prof. A. Bolletti*, ivi 1926. Per la storia della diocesi: E. Cottafavi, *I Seminari della diocesi di R. nell'E.*, Reggio Em. 1900; G. Saccani, *I vescovi di R. E.-Cronotassi*, 2ª ed., ivi 1902; Lanzoni, pp. 442-44; A. Mercati, *Saggi di storia e letteratura*, I, Roma 1951, pp. 9-16 e passim. Per l'Università e le Accademie: G. Tiraboschi, *Biblioteca modenese*, I, Modena 1781, pp. 30-32; N. Campanini, *L'insegnamento pubblico a R. durante il medioevo*,

in *Provincia di R.*, 3 (1927), pp. 239-43, 273-76, 302-306; L. Tondelli, *Lo Studio di Sichelmo a R. nel sec. XI*, in *Studi e doc. della R. Dep. di stor. patr. per l'Emilia e la Romagna*, 1 (1937), pp. 25-33; U. Gualazzini, *Ricerche sulle scuole preuniversitarie del medioevo*, Milano 1943, pp. 59-62, 265-72, 367-701. Per gli uomini illustri: G. Tiraboschi, *Notizie di pittori, scultori, incisori e architetti nati negli Stati del sereniss. signor duca di Modena*, Modena 1786; F. Malaguzzi-Valeri, *Notizie di artisti reggiani (1300-1600)*, Reggio Em. 1892. Per i monumenti: F. Malaguzzi-Valeri, *La pittura reggiana nel '400*, in *Rassegna d'arte*, 1903, pp. 145-52; G. Ferrari, *La Cattedrale di R. Em.*, *ibid.*, 1904, pp. 165-67; L. Magnani, *Pr. Spani, detto il Clemente*, in *Cron. d'arte*, 4 (1927), pp. 59-80, 146-68, 231-55; G. Piccinini, *Guida di R. d'Em. e prov.*, 2ª ed., Reggio Em. [1931]; A. Fulloni, *La Gall. Parmeggiani di R. E.*, in *Le vie d'Italia*, 1932, p. 357 sgg.; N. Mercati, *Prescrizioni pel culto divino nella diocesi di R. E. del vescovo card. M. Cervini*, Reggio Emilia 1933; A. Fulloni, *R. E.*, Bergamo 1934; F. S. Gatta, *Liber grossus antiquus Communis Regii*, Reggio E. 1944; N. Campanini, *Canossa*, 3ª ed., ivi [1951].

Bruno Leoni

REGIFUGIUM. - Festa dell'antica religione romana, in data del 24 febbr., data singolare in quanto giorno pari e immediatamente successivo ai *Terminalia* che chiudono l'anno sacrale, precedendo la serie dei giorni intercalari.

La tradizione romana concepiva la festa come commemorazione della cacciata dei re, ma evidentemente si trattava di una fuga rituale eseguita dal re. Da notare il parallelismo della data con il 24 marzo e il 24 maggio, in cui l'annotazione calendariale *Q(uando) R(ex) C(omitiavit) F(as)* allude ugualmente a una funzione del re.

Bibl.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 436; J. Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, Londra 1929, p. 499 sgg.; F. Altheim, *A history of roman religion*, ivi 1938, p. 171.

Angelo Brelich

REGINA, arcidiocesi di. - Nella parte sud-est della provincia di Saskatchewan (Canadà).

La popolazione cattolica è di 69.889 ab. Vi sono 91 parrocchie e 126 missioni. Il clero è composto di 98 preti diocesani e 76 religiosi.

Il primo sacerdote che penetrò nella regione fu l'ab. Joseph-Norbert Provencher, missionario a St-Boniface, nel marzo 1819, che visitò le rive del fiume Qu'Appelle. L'ab. Belcourt lo sostituì nel 1886 e l'ab. Ritchot fondò l'attuale parrocchia di Lebret, dove poco dopo gli successero gli Oblati di Maria Immacolata.

(fot. Vaiani)

Reggio Emilia, diocesi di - Navata centrale dell'insigne basilica di S. Prospero (primi del sec. xvi) - Reggio Emilia.

La piccola città, chiamata R. in onore della Regina Vittoria, fu eretta nel 1881; e in seguito divenne capitale della provincia. Nel 1883 fu costruita la prima chiesa parrocchiale. Anche con le vicine missioni, la parrocchia contava appena qualche centinaia di cattolici.

R. fu elevata a diocesi il 14 marzo 1910, ad arcidiocesi il 4 dic. 1915. Ha oggi come suffraganee le diocesi di Prince Albert, Gravelbourg, Saskatoon e l'abbazia *nullius* di S. Pietro di Münster. I vescovi furono mons. Olivier-Elzéar Mathieu (1911-29), James Charles Mc Guigan (1929-34), Peter Joseph Monahan (1935-47) e dal 1947 Michael Cornelius O'Neill.

Bibl.: AAS, 2 (1910), p. 410; 8 (1916), p. 89; A. G. Morice, *Hist. de l'Eglise cathol. dans l'Ouest Canadien*, Montréal 1912; *Le Canada ecclésiast. 1950*, ivi 1950, pp. 546-81.

Germano Lesage

« REGINA CAELI ». - Antifona maggiore con cui la Chiesa saluta e prega la S.ma Vergine associandola al trionfo della Risurrezione per la quale essa è divenuta la Regina del cielo e l'interceditrice universale. La *R. c.* si recita al termine dell'Ufficio divino durante il tempo pasquale (da Compieta del Sabato Santo a Nona del sabato dopo Pentecoste). L'autore è ignoto, ma viene attribuita a papa Gregorio V (sec. x).

Si compone di quattro stichi a ritmo accentuativo, dei quali i primi due con rima baciata (a, a) e con l'accento tonico principale sulla 1ª, 4ª e 7ª (il *quia* del 2° verso è da considerarsi come anacrusi o avviamento), il terzo equivale a due quaternari accoppiati con assonanza (*exit*, *ixit*); il quarto, un settenario con accento sulla 1ª e sulla 6ª, fa a sé. In tal maniera l'*Alleluia*, al termine d'ogni verso, si considera come un ritornello che serve a fondere il breve carme in un'unica rima.

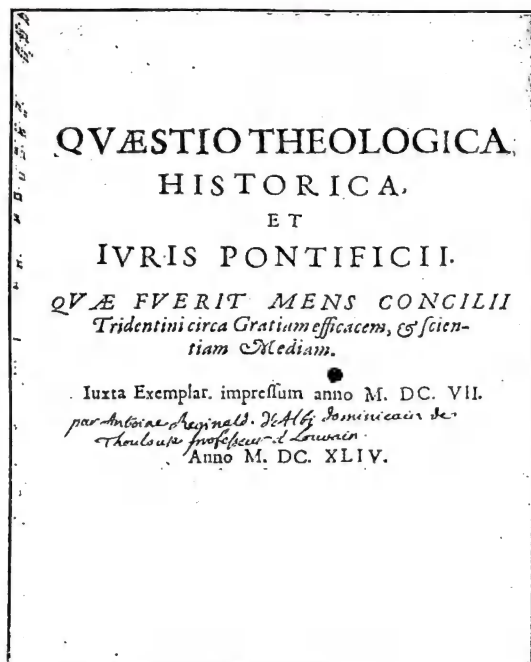
Nell'antichità fu usata come antifona processionale; poi come antifona pasquale ai cantici evangelici (*Benedictus* e *Magnificat*), uso rimasto nell'Ufficio votivo *de S. Maria in sabbato*; quindi come antifona mariana al termine dell'Ufficio divino, dapprima (secondo la testimonianza di Giovanni da Parma, del 1249) presso i Francescani, poi, nel 1350 (ad Avignone, sotto Clemente VI), nel Breviario della Curia romana. L'uso vigente fu regolato dalla riforma di Pio V (1568). Come antifona al *Magnificat* dell'ottava di Pasqua, la *R. c.* si ritrova nell'*Antifonario di S. Pietro* (sec. xii) edito da I. M. Tommasi (*Opera omnia*, ed. A. F. Vezzosi, IV, Roma 1749, p. 100). Con *tropo* (come a commento) si ha nell'Antifonario del convento di Rivoli, in uso fino alla Rivoluzione Francese (cf. S. Bäumer, *Hist. du Brév.*, I, Parigi 1905, p. 422 sg.), e nel cod. 314 del monastero di Engelberg (fol. 74; cf. K. Young, *The Drama of the medieval Church*, I, Oxford 1933, p. 662).

La melodia gregoriana originale, del sec. x, è di 1° tono, meno ricca ma devota; quella in uso, di 6° tono, facile e solenne, tenera e gioiosa, è del sec. xiii: nella sua forma semplificata, del sec. xvii. Secondo la leggenda (Durando, *Ration. div. off.*, VI, 89, 3) la *R. c.* sarebbe stata cantata da tre voci angeliche mentre un angelo sull'alto della Mole Adriana rinfonderava la spada insanguinata al termine della litania *septiformis* ordinata da s. Gregorio Magno per la liberazione dalla peste del popolo romano (cf. *Divina Commedia*, *Par.*, XXIII, 127-129; Benedetto XIV dispose che la *R. c.* sostituisse la recita dell'*Angelus* (v.) durante il tempo pasquale (20 apr. 1742; cf. AAS, 25 [1933], p. 71 sg.).

Bibl.: I. I. Bourassé, *Summa aurea de laudibus B. V. Mariae*, Parigi 1866 (cf. indice, n. 5994, XIII, col. 1189); H. A. Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, II, Lipsia 1855, p. 319 sg.; anon., *Antienne pascale à la Ste Vierge (R. c.)*, in *Rev. du chant grégor.*, 1 (1892-93), pp. 103-105; G. Mercati, *Appunti per la storia del Brev. rom.*, in *Rassegna gregor.*, 2 (1903), p. 437 sg.; H. Thurstonm, *The R. c.*, in *The Month*, 121 (1913, 1), pp. 384-88; F. Beringer, *Les Indulgences*, I, 4ª ed., Parigi 1825, pp. 221-24; L. Molien, *La prière de l'Eglise: Messe et Office*, ivi 1947, p. 512 sg. Per vari inni medievali con lo stesso inizio di *R. c.*, cf. U. Chevalier, *Repert. hymnologicum*, II, Lovanio-Bruxelles 1921, p. 455.

Igino Cecchetti

QVÆSTIO THEOLOGICA,
HISTORICA,
ET
IVRIS PONTIFICII.
QVÆ FVERIT MENS CONCILII Tridentini circa Gratiam efficacem, & ſcientiam Mediam.
Iuxta Exemplar. impreſſum anno M. DC. VII.
par Antoine Reginald. D'Alb. Dominicain de Thoulouse professeur à Louvain.
Anno M. DC. XLIV.

(*fot. Enc. Catt.*)

RÉGINALD ANTONIN - Frontespizio della *Quaestio theologica historica,* ed. del 1644 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

RÉGINALD Antonin. - Teologo e polemista domenicano, n. ad Albi nel 1606, m. a Tolosa il 12 apr. 1676; al secolo Antoine Ravaille. Religioso ad Avignone (1624), insegnò filosofia e teologia nei conventi di Avignone e di Tolosa, dal 1671 ebbe la cattedra di teologia all'Università di Tolosa. Prese parte a Roma alla disputa *De Auxiliis* (1652-53). Fu superiore della provincia riformata di Tolosa (1653-57).

Di intelligenza acuta, erudito ed eloquente, fu molto stimato dai contemporanei e polemizzò a lungo con i Gesuiti (particolarmente con il p. Annat) sul problema della Grazia. Di carattere focoso, talora oltrepassò i limiti della convenienza. Pubblicò anonima la prima opera : *Quaestio theologica historica... quae fuerit mens Concilii Tridentini circa Gratiam efficacem et scientiam mediam* (datandola Venezia 1607, invece di Tolosa 1644 forse per sfuggire al decreto di Paolo V). Alla risposta dei Gesuiti replicò con le *Theses apologeticae* (Parigi 1644). Scrisse pure : *Dissertatio de cathechismi romani auctoritate* (Tolosa 1748); *Doctrinae D. Thomae A. tria principia cum suis conseguentiis* (3 voll., ivi 1670); *De mente S. Concilii Tridentini circa Gratiam seipsa efficacem* (Anversa 1706).

Bibl.: J. J. Percin, *Monumenta conv. Tolosani O. P.*, I, Tolosa 1693, pp. 169-73; Quétif-Echard, II, pp. 661-63; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, VII, Parigi 1914, pp. 61-66; M. M. Gorce, s. v. in DThC, XIII, coll. 2104-14. Alfonso D'Amato

REGINALDO da Piperno. - Teologo domenicano, n. a Piperno (Frosinone), m. ad Anagni nel 1290. Religioso a Napoli, studiò a Roma, dove si incontrò con s. Tommaso (1259), con il quale strinse intima amicizia. Da quel momento fu non solo l'amanuense, ma il confidente, il confessore, l'amico più caro del s. Dottore.

Accompagnò l'Aquinate in tutti i suoi viaggi : ad Orvieto (1261-65), a Roma (1265-67), a Viterbo (1267-68), a Parigi (1269-72), a Napoli (1272-74) e poi a Fossanova, dove con commozione ne tessé l'elogio funebre. A lui il Santo dedicò vari libri (*Ad fratrem Reginaldum, socium suum carissimum*) e lasciò in eredità le proprie opere. Probabilmente R. fu anche il successore dell'Aquinate alla cattedra di teologia nello Studio di Napoli. Erede non solo materiale, ma anche intellettuale del grande maestro, con gli appunti presi a scuola e con quelli lasciati dall'Autore completò il *Commento* al *Vangelo* di s. Giovanni, alle *Epistole* di s. Paolo e al *De Anima* di Aristotele, lasciato incompleto dal Dottore Angelico. È pure l'autore del *Supplementum* alla 3ª parte della *Summa Theologiae*.

Bibl.: P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de st Thomas d'A.*, Friburgo 1920, pp. 38-41; I. Taurisano, *Discepoli e biografi di s. Tommaso*, in *S. Tommaso d'A. Miscellanea storico-artistica*, Roma 1924, pp. 111-20; M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas v. A.*, Münster in V. 1931, pp. 66-99; A. Walz, *S. Tommaso d'A.*, Roma 1945, passim. Alfonso D'Amato

REGINALDO di Saint-Gilles, beato. - N. a St-Gilles nel 1183, m. il 1° febbr. 1220. Nel 1206 era già professore di diritto canonico a Parigi.

Dopo 5 anni di permanenza colà, R. diventò decano dell'Istituto di St-Aignan di Orléans. Al principio del 1218, trovandosi a Roma, si fece discepolo di s. Domenico e lo coadiuvò nella fondazione del convento di Bologna e di Parigi, ove morì in concetto di santità. Il suo culto venne ratificato nel 1875, con titolo di beato. Festa il 12 febbr.

Bibl.: L. Baunard, *Le b. Reginald de St-Aignan de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Orléans, 1863; H. Chr. Scaeben, *Der heilige Dominikus*, s. l. 1927, pp. 253-56; A. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, 2ª ed., Roma 1947, pp. 443-49.
Carlo Callovini

REGINONE di Prüm. - N. ad Altripp (Prussia renana), entrò nel monastero benedettino di Prüm (diocesi di Treviri), dove fu promosso abate (892); ma, scacciato dai conti Gerardo e Matfred, emigrò a

mortuus ſit. Si ſuſpitioſus de aliqua fœmina ſit, aut in ſua domo aliquam introductam habeat. Si per domos miſſam cantet. Si tabernas ingreditur. Si ſit ebrioſus, aut litigioſus. Si ii aliquando arma in aliqua ſeditione aſſumat. Si canes ad uenandum, uel accipitres habeat, uel huiuſmodi uanitates ſequatur unde præcipitur, aut deſinat aut deponatur.

Cap. 3. *de uiris & mulieribus.*

Si ſit aliquis uel aliqua homicida, sacrilegus, periurus, raptor. Si parentibus coniunctus. Si leno. Si adulter, aut per herbas uel per aliquod maleficium aliorum hominum interemptor. Si aliqua fœmina infantem oppreſſit. Si diſcordantes & ad pacem non redeuntes. Si diem dominicum & feſtiuitates ſanctorum uel indictum ieiunium obſeruantes. Si patrem & matrem dehonorantes. Si matri ſpirituali ii nupſerit. Si uomitum poſt euchariſtiam fecerit acceptam. Si dominus uel domina furore zeli ſeruum uel ancillam ita flagellauerint, ut uitam finiat.

Incipit sermo, quem sanctus Leo Papa composuit in synodo dicendus.

FRatres presbyteri, & ſacerdotes domini, cooperatores niſi eſtis ordinis. Nos quidem quamuis indigni locum Aaron tenemus, uos autem Eleazari & Ithamar. Nos uicem xii. Apoſtolorum fungimur, uos ad formam lxx. diſcipulorum eſtis. Nos uero paſtores ueſtri ſumus, uos autem paſtores animarum uobis commiſſarum. Nos de uobis rationem reddituri ſumus ſummo paſtori domino Ieſu Chriſto, uos de plebibus uobis commendatis, et ideo chariſſimi uidete periculum ueſtrum. Admonemus & obſecramus, ſicut alibi ſcriptum inuenimus, fraternitatem ueſtram, ut de cõmuni ſalute ueſtra cogitantes attentius audiatis admonitionem noſtram, & quę uobis ſuggerimus, memoriæ commendetis, & opere exercere ſtudeatis. In primis admonemus, firmiterq; præcipimus, ut

12

(*fot. Enc. Catt.*)

Reginone di Prüm - *Incipit* dell'*Homylia in synodo dicenda,* di R. di P. (dal codice attribuita a s. Leone Magno) - Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 325, f. 72ʳ (sec. xv-xvi).

S. Martino di Treviri (899) e finì i suoi giorni a S. Massimino (915). Si occupò di diritto canonico, di musica sacra e di storia.

L'opera sua più celebre: *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, scritta ca. il 900, è una guida per i vescovi in visita pastorale. Il primo libro espone il metodo di interrogare il clero come testimone della vita parrocchiale; il secondo è un interrogatorio dei laici, dove i testi canonici, raccolti a prova della esposizione della materia, costituiscono una collezione molto preziosa e istruiscono soprattutto sulla storia dei Sacramenti. L'ed. di F. G. A. Wasserschleben (Lipsia 1840) è la sola a contenere il testo autentico. Scrisse, inoltre: *Epistola de harmonica institutione* (in M. Gerbert, *Script. eccles. de musica sacra*, II, St. Blasien 1784, p. 230); *Tonarius*, antifonario (in E. de Coussemaker, *Script. de musica medii aevi*, II, Parigi 1863, pp. 1-73); *Chronicon*, dall'inizio dell'èra cristiana al 906, diviso in due voll.: *De temporibus Dominicae incarnationis* e *De gestis regum Francorum* (741-906): dall'892 l'autore è originale (la miglior ed. è quella di Fr. Kurze, Hannover 1891, in MGH, *Scriptores rerum German. in usum schol.*, L).

BIBL.: prefazione al *Chronicon*, edito da Fr. Kurze; P. Schulz, *Die Glaubwürdigkeit des Abts Regins von Prüm*, Amburgo 1894 (dimostra che la cronologia è talora errata); P. Fournier, *L'oeuvre canonique de Réginon de Prüm*, in *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, 81 (1920), pp. 5-46; G. Lebras, *Hist. des collect. canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, I, Parigi 1931, pp. 244-68. Guglielmo Mollat

REGIONE CONCILIARE. - È il nome attribuito alle circoscrizioni nelle quali è stata divisa l'Italia dal decr. 15 febbr. 1919 della S. Congr. Concistoriale ai fini delle riunioni periodiche dei vari Ordinari.

Il predetto documento stabiliva che in Italia, in luogo del Concilio provinciale (v. CONFERENZE, II) si riunisse ogni venti anni un concilio plenario regionale; esso fu seguito dalla circolare del 22 marzo 1919, che modificava in parte le regioni: l'Emilia venne distinta dalla Romagna e il Lazio venne diviso in due regioni, superiore (Regione Cimina) e inferiore, mentre la diocesi di Lipari venne aggiunta alla regione sicula. Per il Veneto, la Lombardia e la Liguria nulla fu cambiato, perché, coincidendo in esse la provincia ecclesiastica con la regione, le disposizioni sul Concilio provinciale continuavano ad aver valore. Per il Piemonte, che è diviso in due province ecclesiastiche, si lasciò in facoltà dei vescovi di tenere, con l'assenso apostolico, il Concilio plenario regionale oppure il Concilio provinciale. La circolare inoltre espressamente notava che per l'Italia le Conferenze vescovili dovevano continuare ad essere annuali e non quinquennali, come per il mondo prescrive il can. 291 § 1 del CIC.

Un nuovo e importante accentramento, con lievi modifiche alla regione, fu quello operato da Pio XI con il motu proprio *Qua Cura* dell'8 dic. 1938 (AAS, 30 [1938], p. 410 sgg.), con il quale vennero creati diciotto tribunali ecclesiastici regionali di primo grado (Torino, Milano, Genova, Modena, Venezia, Bologna, Firenze, Perugia, Fermo, Vicariato di Roma, Chieti, Benevento, Salerno, Napoli, Bari, Reggio Calabria, Palermo, Cagliari) e dieci tribunali regionali di appello (Milano, Genova, Torino, Bologna, Venezia, Firenze, S. Romana Rota, Benevento, Napoli, Vicariato di Roma) con competenza esclusiva sulle cause di nullità matrimoniale. Ulteriori *Normae*, emanate il 10 luglio 1940 dalla S. Congr. dei Sacramenti (AAS, 32 [1940], p. 304), regolano il funzionamento dei tribunali regionali.

BIBL.: *Leonis XIII Acta*, VIII, Roma 1889, pp. 184-90; *Ann. Pont.* 1952, pp. 1197-98; A. Pugliese, *Le nuove norme sui tribunali ecclesiastici regionali*, in *Rivista del Diritto matrimoniale italiano*, 8 (1941), pp. 97-108; P. Sartori, *Enchiridion Canonicum*, Roma 1947, pp. 46-48, 323-24. Agostino Pugliese

REGIONI. - La nuova Carta costituzionale italiana proclama che la Repubblica è « una e indivisibile », ma « riconosce e promuove le autonomie locali » e tra esse le regionali (art. 115 sgg.). Lo « Stato regionale » si pone pertanto in un piano intermedio tra lo Stato federale e lo Stato a semplice decentramento amministrativo, essendo riconosciute le r. come enti autonomi e con proprie funzioni.

Le r. hanno indubbiamente rilevanza costituzionale perché previste, disciplinate e garantite dalla Costituzione e anche con possibilità d'azione avanti la Corte costituzionale (art. 134) e perché fornite di alcune attribuzioni parziali relative allo stesso ordinamento costituzionale dello Stato (come la partecipazione all'elezione del presidente della Repubblica, art. 83, oltre l'iniziativa legislativa, art. 121).

Fonti normative regionali sono: 1) *Statuti*. Ogni r. si dà il proprio statuto (deliberato dal consiglio regionale a maggioranza assoluta dei suoi componenti), approvato con legge della Repubblica; statuti « speciali » previsti per alcune r. (Sicilia, Sardegna, Valle d'Aosta, Trentino-Alto Adige e, in futuro, Friuli-Venezia Giulia) sono adottati con leggi « costituzionali » (non sono quindi manifestazioni di autonomia, ma atti giuridicamente propri dello Stato; statuti cioè « dati » alle r., e non « posti » dalle stesse, come invece gli altri menzionati per primi). 2) *Leggi regionali*. In ordine al proprio ordinamento ed alle circoscrizioni comunali in esse ricomprese, e particolarmente su: polizia locale urbana e rurale; fiere e mercati; beneficenza pubblica ed assistenza sanitaria e ospedaliera; istruzione artigiana e professionale e assistenza scolastica; musei e biblioteche di enti locali; urbanistica; turismo e industria alberghiera; tramvie e linee automobilistiche di interesse regionale; navigazione e porti lacuali; acque minerali e termali; cave e torbiere; caccia; pesca nelle acque interne; agricoltura e foreste; artigianato ed altre materie indicate da leggi costituzionali. Più ampia è l'autonomia delle r. a statuto speciale. 3) *Decreti-legge* e *decreti-legislativi regionali* (che sembrano implicitamente previsti dall'art. 134, ma la cui legittimità è controversa). 4) *Regolamenti regionali* in analogia a quelli generali dello Stato; essi possono tra l'altro riguardare l'esecuzione, oltre che delle leggi regionali, anche di quelle nazionali, se queste la demandino alla r. con apposite disposizioni.

Le r., previste dalla costituzione, sono 19: Piemonte, Val d'Aosta, Lombardia, Trentino-Alto Adige, Veneto, Friuli-Venezia Giulia, Liguria, Emilia-Romagna, Toscana, Umbria, Marche, Lazio, Abruzzi e Molise, Campania, Puglie, Basilicata, Calabria, Sicilia, Sardegna.

Le r. hanno, con un demanio e patrimonio proprio, anche un'« autonomia finanziaria », determinata da leggi della Repubblica, che la « coordinano con la finanza dello Stato, delle province e dei comuni ». Non possono però istituire dazi d'importazione o esportazione o transito tra di loro; adottare provvedimenti che ostacolino in qualsiasi modo la libera circolazione delle persone e delle cose; limitare il diritto dei cittadini ad esercitare in qualunque parte del territorio nazionale la loro professione, impiego o lavoro.

Sono organi della r: 1) il Consiglio regionale, eletto secondo il sistema fissato con legge dello Stato ed avente una speciale tutela penale (cf. art. 283 Cod. pen. nella nuova redazione fissata con legge del 1947). 2) La Giunta eletta dal Consiglio nel suo seno; essa è l'organo esecutivo della r. 3) Il presidente della Giunta, nominato anch'esso dal Consiglio, rappresenta la r., promulga leggi e regolamenti regionali, dirige le funzioni amministrative, delegate dallo Stato alle r., conformandosi alle istruzioni del governo centrale.

Nella r. sono anche costituiti (con emananda legge dello Stato) organi di giustizia amministrativa di primo grado (con eventuali sezioni distaccate in località diverse del capoluogo), in sostituzione delle attuali Giunte provinciali amministrative in sede giurisdizionale.

Il Presidente della r. siciliana partecipa al Consiglio dei ministri, nelle materie che interessano la r., con voto deliberativo (con voto soltanto consultivo i Presidenti della Sardegna, della Valle d'Aosta, del Trentino-Alto Adige).

L'autonomia più vasta è quella siciliana. Il relativo

statuto (che ha presentato sin dall'origine ed anche in seguito, per qualche riguardo, delicati problemi di legittimità costituzionale) è stato elaborato ed approvato dalla Consulta (provvisoria) locale, sottoposto successivamente all'esame della Consulta nazionale, emanato con regio decreto legge 15 maggio 1946, n. 455 ed è entrato infine a « far parte delle leggi costituzionali della Repubblica ai sensi ed agli effetti dell'art. 116 della Costituzione » (legge cost. 26 febbr. 1948 n. 2); vale per la Sicilia, con le Isole Eolie, Pelagie, Ustica e Pantelleria. Sono organi della r. siciliana l'Assemblea (che corrisponde al « Consiglio » delle altre), il Presidente e la Giunta, che sono eletti nell'Assemblea e che unitamente formano il governo della r. Oltre che una più vasta autonomia legislativa la Sicilia ha speciali organi giurisdizionali ed amministrativi (Consiglio di giustizia amministrativa per l'esercizio delle funzioni consultive e giurisdizionali proprie delle sezioni del Consiglio di Stato. Sezione di controllo e sezione giurisdizionale della Corte dei conti; Alta corte costituzionale).

La Consulta nazionale aveva proposto al governo di estendere alla Sardegna lo Statuto siciliano, ma la Consulta sarda (provvisoria), invitata dal governo nazionale a formulare un proprio progetto, lo discusse e rielaborò nella competente sede costituente e lo adottò con legge costituzionale 26 febbr. 1948, n. 3.

La Val d'Aosta ha avuto un suo ordinamento amministrativo con un decreto legislativo del 1945; ad esso ed alle successive integrazioni si ispira con alcuni sviluppi lo Statuto adottato con legge costituzionale 26 febbr. 1948 n. 4. Il territorio della Valle è posto fuori della linea doganale e costituisce zona franca. La lingua francese è parificata all'italiana; gli atti ufficiali possono essere redatti nell'una o nell'altra, eccettuati i provvedimenti dell'autorità giudiziaria, che sono redatti nella lingua italiana. Le amministrazioni statali assumono in servizio nella Valle funzionari originari del luogo o che conoscono la lingua francese. Il presidente della Giunta provvede al mantenimento dell'ordine pubblico, per delega o secondo le disposizioni del governo della Repubblica, verso il quale è responsabile, mediante reparti di polizia dello Stato e di polizia locale. Nel capoluogo è costituita una commissione di coordinamento, composta da un rappresentante del Ministero dell'interno, che la presiede, un rappresentante del Ministero delle finanze e un altro della Valle, per esercitare il controllo di legittimità sugli atti amministrativi degli enti locali e promuovere l'eventuale riesame degli atti stessi. La Giunta giurisdizionale amministrativa esercita le attribuzioni di competenza delle analoghe giunte provinciali, in materia di ricorsi amministrativi e di contenzioso tributario.

La disciplina dell'autonomia del Trentino-Alto Adige ha avuto la sua formulazione, tenendo conto dell'intesa politica De Gasperi-Gruber (Parigi, sett. 1946) rivolta a porre su basi di soddisfazione reciproca, salva la sovranità dell'Italia, le relazioni dei popoli italiano e tedesco. Presidente e vice-presidente del Consiglio regionale devono essere rispettivamente un italiano e un tedesco nel primo biennio e l'inverso nel secondo; la composizione della Giunta deve adeguarsi alla composizione dei gruppi linguistici, quali sono rappresentati nel Consiglio. Fermo il principio che la lingua ufficiale è l'italiana, l'uso di quella tedesca nella vita pubblica (in conformità anche dell'art. 6 della Costituzione, che prevede la tutela delle minoranze linguistiche) è legalmente garantito; la r. è a sua volta tenuta a garantire l'insegnamento del ladino nelle scuole elementari delle località dove esso è parlato.

Bibl.: v. i commenti della Costituzione (in specie la monografia di G. Miele nel vol. II del *Commentario sistematico alla Costituzione italiana*, diretto da P. Calamandrei e A. Levi, Firenze 1950, con bibl. (altra bibl. in F. Pergolesi, *Diritto costituzionale*, 7ª ed., Bologna 1949); L. Sturzo, *Le r.*, Firenze 1921; id., *Il regionalismo, autonomie regionali e il mezzogiorno*, Roma 1944. Tra i periodici, per articoli vari, *Corriere amministrativo. Nuova rassegna, Foro padano, Rivista amministrativa*, ecc. Per la giurisprudenza degli organi speciali della Sicilia: *Giurisprudenza siciliana, Il diritto pubblico della regione siciliana*. Per una raccolta di testi (siciliani): cf. Piramo Leto, *Codice dell'autonomia*, Palermo 1949, con quadro prospettico comparato degli statuti speciali.

Ferruccio Pergolesi

«REGIS SUPERNI NUNTIA». - Inno dei Vespri e del Mattutino nella festa di s. Teresa di Gesù, composto da Urbano VIII nel 1629 quando ne estese la festa alla Chiesa universale.

L'inno rievoca in forma classica i due momenti più significativi della vita della Santa: il poema del suo amore per Gesù e il desiderio, fin dai giovani anni, di partire missionaria nei paesi degli infedeli e suggellare col sangue la sua missione.

Bibl.: *Acta SS. Octobris*, VIII, Bruxelles 1853, p. 127; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a. pp. 365-68; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 234.

Silverio Mattei

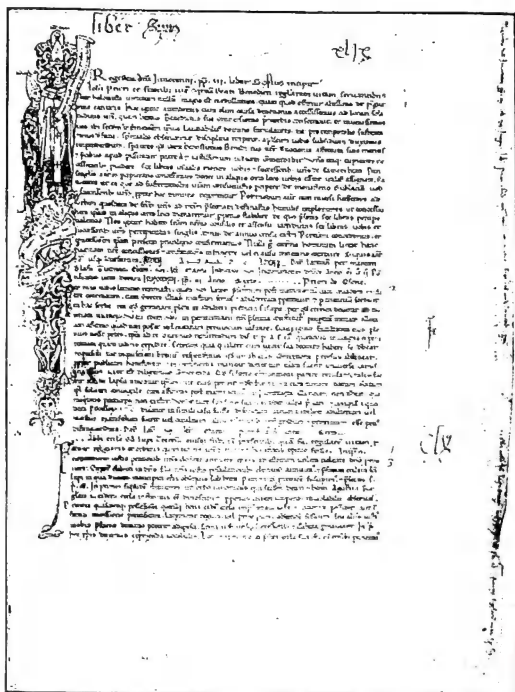
REGISTRI PARROCCHIALI: v. LIBRI PARROCCHIALI.

REGISTRI PONTIFICI. - S'intendono per r. i libri nei quali la cancelleria faceva copiare per memoria le lettere che essa spediva.

Il nome *gesta* o *regesta* era già stato usato per i commentari dell'età romana, in cui il senato e i consoli, poi gli imperatori, le autorità imperiali delle province e i re barbarici, conservavano la copia degli atti da loro emanati. Speciali impiegati curavano la tenuta di questi libri, ma non si deve pensare ad una vera e propria registrazione, regolare e completa, come è concepita nell'età moderna; gli atti erano copiati in ordine cronologico non sempre rigoroso e spesso vi erano inserite notizie d'interesse amministrativo e copie di lettere ricevute. Ad essi attinsero i compilatori delle grandi raccolte giuridiche romane; dai registri della corte di Teodorico derivano le *Variae* di Cassiodoro, che ebbero piuttosto uno scopo didattico.

A questa tradizione si ricollega l'uso dei r. presso i papi: ad essi pure attinsero principalmente le antiche collezioni canoniche, ad es., la *Collectio Dionysiana*, la *Quesnelliana*, quella detta di Frisinga, la *Collectio Avellana* e più tardi la *Collectio canonum* di Deusdedit, che indica esplicitamente la fonte dei singoli frammenti. Le copie dei documenti estratte dai r. in forma ufficiale sono state ritenute sempre di valore pubblico.

I. Prima di Innocenzo III (1198). – L'esistenza di r. p. nel sec. iv è concordemente ammessa, ma non se ne ha una testimonianza perentoria. Un autorevole studio recente (Silva-Tarouca) ha dimostrato l'inconsistenza di quelle che fino ad allora erano considerate prove ineccepibili dell'esistenza dei r., cioè le menzioni *littera uniformis, et alia manu* e *a pari*, riferite in una lettera di papa Liberio (355) e in altre di vari papi dei secc. iv-v; però è certo che deriva dal r. la tradizione manoscritta delle lettere di s. Leone Magno.

Risale così a s. Leone I (440-61) la più antica testimonianza dei r. Sembra (Silva-Tarouca) che essi fossero costituiti, invece che da rotoli o da libri, da una serie di polittici, in cui le lettere erano raggruppate secondo i destinatari: imperatore, vescovi distinti per regione, cioè *Italia, Gallia et Hispania, Oriens*, ecc. Si conserva poi un numero rilevante di lettere di s. Gregorio Magno che derivano dai suoi r. Sono ca. 850 lettere tramandate da tre collezioni che risalgono ai secc. viii-ix, d'indole e di estensione diverse; si sa che nel sec. ix esistevano nell'Archivio Laterano 14 rotoli di papiro che corrispondevano ai 14 anni di pontificato, cominciando però ciascuno con l'inizio dell'indizione, cioè col sett. Non è certo (Posner) che l'insieme delle tre collezioni rappresenti l'intero r.; del resto non si sa come fossero tenuti allora i r., quali lettere contenessero e se si conservassero anche, accanto ad essi, minute o copie singole di lettere spedite. Testimonianze di scrittori e di canonisti assicurano l'esistenza di r. per alcuni papi dei secc. vii e viii. Per il

(fot. Enc. Catt.)

REGISTRI PONTIFICI - *Incipit* del l. VII del *Registrum* di Innocenzo III (1198-1216) - Archivio Vaticano, Reg. Vat. 5, f. 49r.

sec. IX, oltre i frammenti dei r. di Leone IV, Giovanni VIII e Stefano VI contenuti in collezioni canoniche, resta la copia di 314 lettere relative agli ultimi sei anni di Giovanni VIII (872-82) in un codice scritto a Montecassino nel sec. XI, ora conservato nell'Archivio Vaticano. Esse derivano dal r. e sono ordinate per indizioni, come il r. di Gregorio Magno; sembra che il r. originale fosse diviso in tre parti, di cui solo le ultime due sono attestate nel codice Vaticano. Si discute (Steinacker) se questa copia del sec. XI riproduca integralmente l'originale o contenga solo una scelta di lettere fatta per uno scopo particolare. Mancano testimonianze per il sec. X e per la prima metà dell'XI; dopo una lacuna di quasi due secoli si ha nella *Collectio Britannica* un certo numero di decretali estratte dai r. di Alessandro II (1061-73).

Il primo r. originale rimasto è quello di Gregorio VII (1073-85), conservato nell'Archivio Vaticano. Contiene 381 lettere ed è diviso in libri secondo gli anni del pontificato, non più secondo le indizioni : tale partizione sarà poi sempre osservata nei secoli seguenti. In esso, a somiglianza degli antichi *commentarii*, si trovano inserite anche notizie, ad es., relative a concili del tempo, e il famoso testo noto come *Dictatus Papae*. Per Urbano II (1088-99), Pasquale II (1099-1118) e Gelasio II (1118-19) si hanno solo menzioni ed estratti. Un frammento del r. dell'antipapa Anacleto II, con 38 lettere appartenenti la maggior parte al maggio 1130, si conserva a Montecassino in copia del sec. XIII. Il r. di Alessandro III (1159-81) era diviso in 22 libri raggruppati in quattro volumi (Holtzmann); molti r. del sec. XII si conservavano ancora nella Cancelleria di Onorio III (1216-27), ma si sono poi perduti.

II. DA INNOCENZO III (1198). – Con il 1198 cominciano i r. conservati nell'Archivio Vaticano; la serie non è completa perché molti volumi sono andati perduti ed alcuni sono dispersi in varie biblioteche. Per il sec. XIII sono riuniti in una serie unica (*Reg. Vaticana*) che giunge, con lacune, fino all'anno 1597 (voll. 2042); per il sec. XIV sussiste, accanto alla precedente, una seconda serie (*Reg. Avenionensia*) formata dai r. dei papi di Avignone e di alcuni antipapi fino all'anno 1415 (voll. 349); con il 1389 s'inizia una terza serie (*Reg. Lateranensia*), che giunge fino al 1897 (voll. 2467). Si conservano poi nell'Archivio Vaticano i r. dei segretari, che spedivano bolle e brevi : i r. della *Secretaria Camerae*, voll. 222 dal 1470 al 1796; i r. più antichi dei brevi nell'Arm. XXXIX (sec. XV); i r. dei *Brevia Lateranensia*, voll. 852 dal 1490 al 1800; la grande serie della *Segreteria dei Brevi*, voll. 5660 divisi in vari gruppi per materie, dal 1566 al 1846. Un gruppo a parte è costituito dai r. dei *Brevia seu epistolae ad principes*, voll. 292 dal 1560 al 1836 (volumi anteriori si trovano negli Arm. XLIV-XLV). Oltre i r. delle lettere si conservano i r. delle *Suppliche*, voll. 7365 (1342-1899).

In tanta varietà di serie sorgono molteplici problemi sui loro rapporti e, innanzi tutto, sul carattere di ciascuna di esse e dei singoli r., sulle modalità della registrazione e sulla provenienza dei vari gruppi dai diversi uffici od organi che, nell'evoluzione della Curia, si sono venuti aggiungendo all'ufficio più antico, la Cancelleria, nell'emanazione e nella registrazione dei documenti pontifici.

Almeno per il sec. XIII, appena una parte delle lettere spedite si trova inserita nei r. : anche questo è un problema non bene spiegato finora, che investe il significato stesso di « r. ». Si è pensato (Heckel) che si registrassero di regola i documenti che interessavano la Curia, e, per gli altri, si procedesse solo a richiesta degli interessati, ma il fatto non è provato. Lo studio accurato dei r. di Innocenzo III (Kempf) ha messo in evidenza che essi, nella loro formazione, presentano insieme il carattere di « libro d'ufficio », di « raccolta di lettere d'interesse storico » e di « raccolta di decretali ». Nei secoli tardi, invece, prevale un concetto più rigoroso : ciascun ufficio o anche certi particolari impiegati conservano la copia dei documenti spediti con presunzione di regolarità e di completezza, pur seguendo criteri e modalità diverse.

Altri problemi, ricchi di conseguenze per lo storico, sono se le lettere siano state copiate nei r. dagli originali o dalle minute, se prima della spedizione o dopo; talvolta le stesse minute erano conservate in pacchi o rilegate in volumi con valore di r.

C'è dunque diversità fra r. dello stesso pontificato e un'evoluzione nel concetto della registrazione, nel quadro tuttavia di una persistenza tenace di forme tradizionali.

I *Reg. Vaticana* (= RV.) costituiscono la serie più antica e più importante. I volumi sono ordinati secondo la successione dei papi e, per ogni pontificato, in gruppi cronologici; ma la composizione della serie è ineguale, perché fu formata nel sec. XVII mettendo insieme gruppi di r. che appartenevano ad uffici diversi. I primi 3 voll. sono in certo senso estranei alla serie : il RV. 1 è copia del r. di Giovanni VIII (v. sopra), il RV. 2 è l'originale di Gregorio VII (id.; v. riproduzioni alle v. GREGORIO VII e PAPA) e il RV. 3 è copia moderna del precedente. Con il RV. 4 comincia la serie più o meno regolare, con le lettere distinte secondo gli anni di ciascun pontificato. Per il sec. XIII e grande parte del XIV i r. sono attribuiti nel loro insieme alla Cancelleria; però alcuni, isolati o a gruppi, appartenevano alla Camera Apostolica, che interveniva nella spedizione e nella registrazione delle lettere di particolare interesse amministrativo o politico. Le lettere della Cancelleria vennero poi distinte per classi secondo il contenuto (*litterae communes*); quelle della Camera vennero dette *litterae secretae ; litterae de curia* si trovano tanto nella Cancelleria quanto nella Camera. Alla metà del sec. XIV entrano in funzione, nell'àmbito della Camera Apostolica, i segretari, che ebbero presto r. propri.

Gran parte dei r. del tempo avignonese non sono originali, ma copie ufficiali contemporanee, eseguite in bella forma e su pergamena, dei r. originali cartacei che oggi formano la serie dei *Reg. Avenionensia*; però un certo numero di voll., cartacei e originali, appartengono addirittura a quella serie. Pochi altri dei secc. XIV-XV appartengono invece ai *Reg. Lateranensia*.

Molti volumi dei secc. XIII-XIV hanno un carattere speciale o non sono veri r. : il RV. 6 è il *R. super negotio Romani Imperii* di Innocenzo III; i RV. 29 A, 30 A e 33-36 contengono lettere segrete di particolari notai pontifici da Urbano IV a Onorio IV (1261-87); il RV. 46 A

è un copiario; il RV. 62 è una raccolta di lettere relative ai Tartari (1198-1355); i tredici voll. RV. 244 A-N sono costituiti da minute originali da Clemente VI (1342-52) a Gregorio XI (1370-78); i RV. 308-309 sono della Camera Apostolica ma non contengono lettere pontificie; il RV. 332 contiene lettere segrete spedite *sub signeto*.

I r. da Martino V (1417-31) in poi sono più regolari e segnano un progresso nel sistema della registrazione; sono tutti cartacei ed appartengono o alla Camera Apostolica (p. es., i voll. *Officiorum*) o a segretari determinati (p. es., di Poggio Bracciolini) o a segretari in comune, o, dopo il 1487, alla segreteria istituita in collegio. La serie regolare termina con s. Pio V (1572); gli ultimi tre voll. sono misti e giungono al 5° anno di Clemente VIII (1592-1605). Un prospetto cronologico dei voll. è pubblicato in *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, I (*Studi e testi*, 45), Roma 1926, pp. 49-125.

I *Reg. Avenionensia* sono cartacei ed originali nel senso più stretto; cominciano con Giovanni XXII (1316-1334), probabilmente r. anteriori sono andati perduti. La formazione attuale dei volumi è irregolare, e spesso vi sono inseriti elementi estranei; i singoli libri furono copiati in miglior forma in volumi pergamenacei che oggi fanno parte dei *Reg. Vaticana* (v. sopra), però la corrispondenza tra i volumi cartacei (stato attuale) e quelli in pergamena non è assoluta. Nei primi volumi le singole lettere sono annullate con tratti di penna, eseguiti a mano a mano che procedeva la copia; nell'insieme questi r. sono più autorevoli delle copie perché il testo è più corretto specialmente nella grafia dei nomi propri. Contengono *litterae communes* e *litterae secretae*.

I *Reg. Lateranensia* contengono le lettere spedite dalla Cancelleria e costituivano il *Registrum commune*; sono la continuazione delle *litterae communes* dei *Reg. Avenionensia* in stretta relazione, per l'oggetto delle lettere, con i r. delle Suppliche. La serie è omogenea ed uniforme; i r. sono tutti cartacei e dello stesso formato, le lettere sono raggruppate per materia. Molti volumi sono andati perduti nel sacco di Roma e più ancora nel trasporto a Parigi ordinato da Napoleone; si calcola che la consistenza attuale rappresenti poco più della metà e per alcuni pontificati giunga ad appena un terzo di quella originaria. Per notizie particolari sulle serie più recenti, v. K. A. Fink (cf. bibl.).

III. Edizioni. – I r. p. entrano nella storiografia moderna con gli *Annales ecclesiastici* del card. Baronio (1578-1583) e dei suoi continuatori. L'apertura dell'Archivio Vaticano nel 1881 ha determinato in ogni nazione l'interesse per lo studio dei r., che fino a tutto il sec. XIV costituiscono la fonte più importante per la storia europea. La ricerca si è svolta secondo due direttive: pubblicazione sistematica e generale delle lettere, per intero o in forma abbreviata, e pubblicazione limitata a quelle che interessano un determinato paese. Nel primo senso si sono resi benemeriti specialmente: i *Monumenta Germaniae historica* per i r. di Gregorio I, Giovanni VIII, Gregorio VII ed estratti dei r. del sec. XIII; la Scuola Francese di Roma per i r. dei secc. XIII e XIV fino al 1378. Gli altri istituti storici di Roma si sono dedicati piuttosto a pubblicazioni d'interesse nazionale. Un prospetto generale delle edizioni dei r. per ciascun papa si trova nell'opera di K. A. Fink (cf. bibl.). - Vedi tav. XXXIV.

Bibl.: una trattazione generale sui r. p. in H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre*, I, 2ª ed., Lipsia 1912, pp. 104-24, dove sono indicati gli studi particolari precedenti. Ad essi aggiungi: E. Caspar, *Studien zum Register Gregors VII.*, in *Neues Archiv*, 38 (1913), pp. 143-226; R. v. Heckel, *Untersuch. zu den Registern Innocenz III.*, in *Hist. Jahrbuch*, 40 (1920), pp. 1-43; E. Posner, *Das Register Gregors I.*, in *Neues Archiv*, 41 (1922), pp. 243-315; W. M. Peitz, *Regestum d. Innocentii III Papae super negotio Romani Imperii* (*Reg. Vat. 6*), Roma 1927 (ed. fototip., con introd.); C. Silva-Tarouca, *Sulle antiche lettere dei papi*, in *Gregorianum*, 12 (1931), pp. 3-56, 349-425, 547-98; H. Steinacker, *Das Register Papst Johanns VIII., Ein Beitrag zum Problem des älteren päpstl. Registerwesens*, in *Miscell. d'estudis literaris, historics i linguistics*, Barcellona 1936 (estr.); diversi articoli di F. Bock e G. Opitz, in *Quellen und Forsch. aus italien. Arch. u. Biblioth.*, 28 (1937-38); 29 (1938-39); 30 (1940); F. Bock, *Einführung in das Registerwesen des Avignonesischen Papsttums*, in *Quellen u. Forsch., cit.*, 31 (1941), con 39 tavv.; F. Kempf, *Das Register Innocenz III.* (*Miscell. Hist. Pontif.*, 9), Roma 1945; F. Bock, *Annotationes zum Register Gregors VII.*, in *Studi Gregoriani*, I, Roma 1947, pp. 281-306; M. Giusti, *I r. vaticani e gli uffici da cui provengono*, in *Miscell. archivist. A. Mercati*, (*Studi e testi*, 165), Città del Vaticano 1952, p. 383 sgg. Per notizie sui r. conservati nell'Arch. Vatic., sulla loro consistenza, sullo stato delle edd. e sugli indici di ciascuna serie, v. K. A. Fink, *Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung*, 2ª ed., Roma 1951.

Giulio Battelli

REGISTRO DO ARAGUAIA, prelatura «*nullius*» di. - Suffraganea di Cuiabà, dello Stato di Matto Grosso, in Brasile.

È stata eretta il 12 maggio 1914 ed affidata ai Salesiani di S. G. Bosco. Conta 6 parrocchie, con 14 sacerdoti salesiani. In ogni parrocchia vi è una casa delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Ne fu primo amministratore apostolico mons. Antonio Malan.

Bibl.: *Ann. Pont.* 1952, p. 642; *O Brasil católico* 1947, Juiz de Fora 1947, p. 481.

Virginio Battezzati

REGNO. - Periodico quadrimestrale, ampiamente ed elegantemente illustrato, sorto ad Assisi nel 1942 per opera della «Pro Civitate christiana», sotto la direzione di don Giov. Rossi, come rivista di alti studi cristiani.

Intende glorificare la manifestazione divina di Gesù nella cultura e nell'arte moderna, raccogliendo intorno all'argomento i più noti scrittori e artisti italiani. Cessata nel 1943, riprese nel 1945 con un fascicolo annuale, per tornare nel 1952 alla frequenza primitiva. L'orizzonte abbracciato è anche diventato più ampio, perché si arricchì della cooperazione di autori, poeti e artisti di tutto il mondo, auspicio della fraternità universale dei popoli in Cristo.

Celestino Testore

REGNO DI DIO. - Espressione biblica, che riveste duplice senso, astratto e concreto: dominazione o signoria di Dio, e territorio o società ove si esercita tale signoria o principato. Ciò corrisponde al duplice uso del termine βασιλεία già nel greco classico: «regalità», dignità, potere regio e, per derivazione, «regno», territorio. Le parole ebraiche che i Settanta hanno reso con βασιλεία hanno il senso piuttosto astratto («regalità»; cf. G. von Rad, Βασιλεύς, *im Alt. Test.*, in *Theol. Wört. zum Neuen Test.*, I, Stoccarda 1932, p. 569).

Nel Vecchio Testamento, l'espressione «R. di D.» o l'equivalente «regno tuo, suo, mio» riferito a Dio, si trova raramente: in *Tob.* 13, 1; *Dan.* 3, 54. 100; *Ps.* 144 (145), 11.12.13; *Ps.* 102 (103), 19; 21 (22), 29 («del Signore è il regno» simile espressione in *Abd.* 21), *Sap.* 6, 4 (i re sono ministri della regia autorità di Dio; dubbio è *ibid.* 10, 10). L'idea però che Dio è re penetra tutta la Bibbia. Dio è re di tutta la terra (*Ps.* 46 [47], 3. 8). Regna su tutte le nazioni (*ibid.* 9; 95 [96], 10). La regalità di Jahweh è celebrata in salmi molto antichi (ad es., 23 [24], 7-8). Un intero gruppo di salmi (95-98 [96-99]) esalta la regalità di Jahweh. L'idea di tale regalità non si può connettere con una festa (di origine preesilica) dell'intronizzazione di Jahweh (teoria di S. Mowinckel) né con una festa annua dell'Alleanza (teoria di M. Weiser).

Il R. di D. è promesso per il futuro: Dio regnerà da Sion, nell'Israele restaurato (*Is.* 24, 23; 52, 7; *Dan.* 7, 14; *Ps.* 2; 71 [72]; 109 [110]); «l'idea del Regno divino si integra perfettamente nella prospettiva messianica» (J. Bonsirven).

Nella bocca di Gesù R. di D. (detto da *Matteo* «Regno dei cieli» conforme all'uso giudaico) ha il senso predominante di sovranità, ma anche il senso concreto di Regno come società. Il Regno è interiore e insieme sociale, insieme presente e futuro.

Il R. di D. si realizza in diverse fasi. «Il R. di D. è qui»: *Mc.* 1, 15 (piuttosto che «è vicino», cf. J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus Christ*, Parigi 1946, p. 43). Con questo (cf. anche *Lc.* 10, 9; 11, 20) Gesù annunzia e fa annunziare dai discepoli che il Regno è già venuto: esso è già in mezzo al popolo (*Lc.* 17, 21). Pure esso è una realtà in divenire, che continuamente

deve realizzarsi (*ibid.* 11, 2: « venga il tuo Regno »; *Mt.* 13: le parabole del Regno suppongono una futura lenta espansione del R. di D.: crescita della buona semente, penetrazione del lievito, granellino di senape che diventa albero; cf. *Mc.* 4, 26-29: semente che germina e cresce all'insaputa dell'uomo).

Il Regno avrà una fase definitiva, finale, di ricompensa (*Mt.* 25, 34: preparato per gli eletti; *ibid.* 13, 43 e 26, 29: il Regno del Padre). La fase definitiva del Regno sarà inaugurata con la venuta del Figlio dell'uomo (v. PARUSIA; cf. *Mt.* 16, 28; *Lc.* 9, 27; *Mc.* 9, 1: il ritorno del Cristo come re-giudice prima della morte di alcuni presenti è da intendersi della distruzione di Gerusalemme).

Il R. di D., nelle tre fasi descritte, è spirituale ed interiore, e insieme esteriore o sociale. È spirituale per le condizioni necessarie per entrarvi (*Mt.* 4, 17; *Mc.* 10, 15: ricevere il Regno come un fanciullo, per entrarvi), per l'aspetto di dottrina che esso riveste (parola del Regno, *Mt.* 13, 19; « mistero del Regno », *Mc.* 4, 11), per la sua inseparabilità dai beni di salvezza che esso procura, o in cui anzi consiste (M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes*, I, Bonn 1950, pp. 39-56): perdono dei peccati, liberazione o salvezza, redenzione, filiazione divina, vita nuova, perfezione della vita nella visione futura di Dio. Questi sono beni di ordine spirituale, non di ordine temporale o nazionale (M. Meinertz, *ibid.*, p. 52 sg.), benché destinati in primo luogo al popolo eletto. L'universalità del R. di D. si ricollega intimamente alla sua spiritualità; essa appare però di più nell'aspetto esteriore o sociale del Regno.

Il Regno è anche una società: Gesù fondando la Chiesa (v.) dà le chiavi del R. di D. a Pietro (*Mt.* 16, 19), descrive il Regno come una collettività di uomini buoni e cattivi (parabola del loglio: *ibid.* 13, 24-30 e 36-43), come un convito cui tutti sono invitati (*ibid.* 22, 1-10). Non si può senz'altro identificare R. di D. e Chiesa (M. Meinertz, *ibid.*, p. 70); ma dal momento che il Regno ha aspetto insieme presente e futuro, che esso opera già nel tempo presente, portatrice del Regno può essere solo la Chiesa. Le relazioni tra il Regno e la Chiesa si possono esprimere (con Y. de La Brière [v. bibl.], col. 1248) così: la Chiesa costituisce il R. di D. sotto l'aspetto esterno e sociale, procura il Regno nel suo aspetto interiore, lo prepara nel suo aspetto escatologico, celeste.

La genuina dottrina di Gesù sul Regno, quale risulta dai testi, è falsata sia dalla « scuola liberale », per cui Gesù avrebbe predicato un regno presente, ma solo interiore, sia dagli escatologisti, secondo cui Gesù avrebbe avuto in vista solo il Regno della fine dei tempi, predicando un messianismo apocalittico e illudendosi sulla prossima venuta del Regno (F. M. Braun, *Jésus, histoire et critique*, Parigi-Tournai 1947, p. 85). Recentemente però anche critici protestanti tendono ad ammettere sia il carattere futuro del Regno (e della Chiesa), negato dalla scuola liberale, sia l'aspetto presente, negato dalla scuola escatologica, e scorgono tra la Chiesa e il Regno un rapporto di reciproca appartenenza.

Il R. di D., oggetto della catechesi primitiva (cf. *Act.* 19, 8; 20, 25; 28, 23.31; testi riguardanti la predicazione di s. Paolo), ha poco rilievo nelle lettere paoline: per lo più appare come un bene dei tempi della consumazione (come eredità *I Cor.* 6, 9-10; 15, 50; *Gal.* 5, 21); è già però incominciato, perché Paolo con altri lavora per esso (*Col.* 4, 11). Il R. di D. si identifica con il Regno di Cristo (M. Meinertz, *op. cit.*, II, pp. 109 sg., 159), ha avuto inizio con Gesù e ha la sua manifestazione visibile nella Chiesa (*ibid.*, p. 234). In s. Giovanni il R. di D., che nella tradizione sinottica aveva avuto parte fondamentale, è nominato solo due volte (*Io.* 3, 3. 5, ove non manca l'accento escatologico); ha l'equivalente nel concetto di « Vita » (M. Meinertz, *ibid.*, pp. 282, 316).

BIBL.: M.-J. Lagrange, *Le Royaume de Dieu dans l'Ancien Test.* in *Rev. bibl.*, 17 (1908), pp. 36-61; Y. de la Brière, *Eglise*, in DFC, 1 (1911), coll. 1219-1301; J. B. Frey, *Royaume de Dieu*, in DB, V (1912), coll. 1237-57; K. L. Schmidt, Βασιλεία, in *Theol. Wörterb. zum Neuen Test.*, I, Stoccarda 1932, pp. 582-92; A. Médebielle, *Eglise*, in DBs, II (1934), coll. 493-99. 514-36; F. M. Braun, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943, passim, specie p. 155; L. Cerfaux, *La théol. de l'Eglise suivant st Paul*, Parigi 1948; M. Meinertz, *Das Gottesreich*, in *Theol. des Neuen Test.*, I, Bonn 1950, pp. 27-146 (specialmente pp. 27-38, 56-69, 69-79); H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alt. Test.*, Tubinga 1951; J. Bonsirven, *Règne de Dieu, Messianisme*, in *Theol. du Nouv. Test.*, Parigi 1951, pp. 55-71. Silverio Zedda

REGOLARI. - Numeri convenzionali ed invariabili che servivano per trovare certe date; si avevano tre specie di r., ossia i r. solari (*regulares solis*), i r. lunari (*regulares lunae*) ed i r. della Pasqua (*regulares Paschae*).

Aggiunti alla cifra delle concorrenti dell'anno, i r. solari, che erano dodici, davano la feria del primo del mese; i r. lunari, invece, servivano per trovare l'età della luna al primo giorno di ciascun mese, secondo la formola: epatta + r. lunare = età della luna; i r. della Pasqua, poi, in numero di sette, corrispondenti alle lettere feriali (v. LETTERA DOMENICALE), venivano adoperati per conoscere in che giorno cadeva il XIV della luna di marzo, cioè il cosiddetto *terminus paschalis*, necessario per stabilire la data della Pasqua.

BIBL.: v. EPATTA. Niccolò Del Re

REGOLAZIONE (in BIOLOGIA). - Si considera con questo termine uno dei fenomeni fondamentali dei viventi, per cui un organismo tende a « regolare » le eventuali modificazioni anatomiche e fisiologiche, così da riportarsi alla integrità iniziale.

Il termine è stato introdotto in embriologia (Driesch) per indicare la proprietà di parti embrionali (blastomeri isolati) che si sviluppano, anziché in una parte di individuo, in individui completi. Così le prime cellule di un germe che riunite insieme avrebbero data una sola unità, isolate si regolano, e ognuna produce, oltre alla parte che avrebbe normalmente data, anche le altre, così da dar origine ad un individuo completo. Sperimentalmente questo fenomeno è stato prodotto in un gran numero di animali riuscendo ad ottenere, ad es., nelle meduse, sedici individui da un solo uovo (Zoia). La r. dei blastometri di un singolo uovo avviene anche spontaneamente in molti animali e nell'uomo. Tale è il caso dei gemelli monocoriali umani, perfettamente identici e, naturalmente, dello stesso sesso. Ma vi sono casi in cui il fenomeno è la normale regola di riproduzione: un esempio tra i mammiferi è la tatusia, un armadillo, che normalmente partorisce sino a 12 embrioni monovulari (poliembrionia), e tra gli insetti alcuni imenotteri che detengono il primato con la produzione di migliaia di individui da un solo uovo (*Litomastix*). Per i problemi che possono sorgere in rapporto alla specie umana vedi la voce ANIMAZIONE.

Così è stato sperimentalmente dimostrato che la r. si effettua anche in senso inverso: se cioè si fondono due uova (esperienze nel tritone) si forma un solo individuo: un solo individuo che può avere due padri e due madri!

La r. che nei primi stadi di sviluppo può essere completa (vi sono uova in cui ciò non avviene per la precoce differenziazione delle parti ovulari: uova a musaico) va, con lo sviluppo, limitandosi ai soli fenomeni rigenerativi; e questi sono di norma maggiori nei bassi gradini della scala dei viventi e si limitano nei più elevati, riducendosi nei mammiferi e nell'uomo a possibilità rigenerative localizzate e ai fenomeni di cicatrizzazione. Nelle piante la possibilità di riproduzione di individui da parti del corpo (talee, barbatelle, ecc.) è possibile, ma nelle piante non vi è una stretta individualità e ogni gemma ha il valore potenziale di un individuo. Negli animali inferiori (celenterati, vermi, ecc.) vi è sovente la possibilità della riproduzione vegetativa, ma essa è diversa da quella vegetale ora citata perché non è in relazione ad unità preesistenti quali le gemme delle piante. La formazione di gemme è un modo attivo di riproduzione che dimostra la totipotenza di gruppi cellulari anche nel corpo dell'animale adulto e differenziato. Di particolare interesse è la riproduzione di più individui da un solo individuo mediante la resezione di questo in più parti, come può essere praticata in un lombrico. Qui la rigenerazione è il processo che permette alle varie parti di riacquistare le parti mancanti.

Nei vertebrati, la rigenerazione non permette nell'adulto di ricostituire più individui da un individuo, ma

permette la riparazione anche di organi complessi quali la coda e gli arti dei tritoni, la coda delle lucertole, ecc. Questo processo rigenerativo che permette la r. dell'individuo menomato diviene sempre più limitato salendo la scala zoologica e così nell'uomo la rigenerazione è solo parziale (ghiandole connettive, tessuto osseo, ecc.) mentre prevale la cicatrizzazione, che, se da un lato è anch'esso un fenomeno rigenerativo, dall'altro è un fenomeno che si oppone alla rigenerazione. Così, se ad un tritone a cui si sia amputata la coda si cuciono i lembi, così da favorire la cicatrizzazione, non si ha più la rigenerazione della coda. Fenomeni regolativi si hanno anche nel campo fisiologico, quando, alterate le condizioni morfologiche che non permetterebbero una normale funzione, si riequilibra l'attività fisiologica con la messa in atto di processi vicarianti.

Il fenomeno della r. sembra rispondere perfettamente ad un principio finalista che porti all'armonia anatomica e funzionale dell'unità organica. Tuttavia molti autori, basandosi su fatti che sembrano contrastare questo principio, hanno voluto escludere la finalità della r. Gli esempi sono molti, basti pensare alle formazioni bicefale e ai gemelli siamesi, più o meno uniti anatomicamente, e ai fenomeni della iperrigenerazione. Sia nelle mostruosità doppie sia nelle iperrigenerazioni la r. non ha portato certo ad un equilibrio. Ma basta ciò per escludere un principio finalista nella r.? Sembra di no, perché in questi casi vi è la ragione del mancato equilibrio raggiunto: l'organismo tende sempre con la r. a questo equilibrio, ma se le condizioni materiali non lo permettono ciò non si può esplicare. Così nei casi delle formazioni doppie si sa che ciò è dovuto alla imparziale separazione dei blastomeri; nelle iperrigenerazioni, quale, ad es., la rigenerazione plurima di arti, si sa che fattori sperimentali o accidentali hanno provocato una suddivisione del blastema rigenerativo. Così nelle forme superiori, pur essendovi la tendenza alla r., essa si presenta assai modesta, ma ciò in relazione all'elevato grado di differenziamento citologico che limita le possibilità riproduttive e pluripotenziali delle cellule.

È stato detto che la r. non è un fenomeno limitato ai viventi: anche nel mondo inanimato vi sarebbero fenomeni regolativi. Così un cristallo rotto, immerso nella soluzione madre, finisce per riparare la ferita. Ma in realtà si tratta di un processo profondamente diverso: nel cristallo si tratta di sovrapposizione di molecole che dalla soluzione madre si depositano con ordine sulle molecole ordinate del cristallo, con un fenomeno di giustapposizione che può essere considerato simile all'assestamento ordinato di palline in una scatoletta; nella rigenerazione dei viventi la parte si forma per intrinseca attività secondo un piano intrinsecamente determinato.

BIBL.: C. Cotronei, *Biologia e zoologia generale*, Roma 1938; B. Durken, *Biologia dello sviluppo e olismo*, trad. it., Firenze 1943.
Alberto Stefanelli

REGULAE CANCELLARIAE APOSTOLICAE. - Erano un complesso di norme date o confermate da ciascun pontefice alla Cancelleria (v.) Apostolica e riguardanti la determinazione dell'oggetto delle lettere apostoliche, la spedizione delle medesime, l'ampiezza delle concessioni, le condizioni e le clausole.

Erano divise in quattro specie o classi: *expeditoriae*, quelle che prescrivevano la forma da osservarsi nel disbrigo degli affari e delle pratiche; *reservatoriae*, cioè quelle che trattavano i benefici, il loro conferimento, la loro riserva; *revocatoriae*, quelle che rendevano nulle le facoltà concesse dal pontefice precedente; *iudiciariae*, quelle che definivano la procedura da osservarsi. Si aggiungevano le *r.* che fissavano i diritti e i doveri del vice-cancelliere. Esse avevano valore di legge durante il pontificato, in cui erano emanate. Direttamente obbligavano la Cancelleria, ma di conseguenza legavano anche i tribunali nell'emettere il giudizio circa la concessione pontificia, specialmente in caso di obrezione o di subrezione di rescritti (v. RESCRITTO). Per sé cessavano alla morte del romano pontefice. Dal tempo di Urbano VIII (1623-44) obbligavano anche prima della loro promulgazione, dal momento dell'approvazione accordata dal nuovo pontefice; ma ciò solo per quanto si riferiva al valore degli atti, non certo in merito alle pene.

La promulgazione era fatta con la comunicazione alla Cancelleria stessa ed un tempo le *r.* erano scritte nel *Liber Cancellariae*. Le regole direttive o di spedizione date per gli officiali conservavano il loro vigore, non solo nella Cancelleria ma in tutti i dicasteri, uffici e tribunali. Per uso degli officiali vi erano inoltre le *Summae dictaminis* ed i *Libri Cancellariae*. Le prime davano le regole per scrivere; gli altri fornivano le formole da usarsi, le Costituzioni circa l'ordinamento della Curia romana ed anche qualche costituzione sulla riserva dei benefici; però riguardavano più che altro l'ordinamento della stessa Cancelleria, le competenze degli officiali, l'aspetto formale delle lettere; tuttavia trattavano anche le materie connesse intimamente alle stesse *R. C. A.*

Già prima di Giovanni XXII (1316-34) furono fissate alcune *R. C. A.* Tuttavia la prima collezione di esse fu fatta da Giovanni XXII e riformata da Gregorio XI (1370-78) e corretta poi da Urbano VI (1378-89). Durante lo scisma occidentale furono introdotte numerose *r.*, anche molto diverse fra di loro. Invece dal tempo di Eugenio IV (1431-47) e di Niccolò V (1447-55) furono fissate le *r.* in forma un po' stabile, sebbene in seguito non mancassero cambiamenti.

Tutte le *R. C. A.* emanate dal pontificato di Giovanni XXII a quello di Niccolò V furono pubblicate; di alcuni altri pontefici furono solo stampate, come Clemente XI (1700), Clemente XII (1730), Clemente XIV (1769) e Pio VI (1775). Non furono più cambiate dopo Clemente XII. Obbligavano dal momento della promulgazione; con Urbano VIII, come si è detto, presero ad obbligare dal momento dell'approvazione, prima della promulgazione. Anzi dopo Pio VI (1775-99), all'inizio del nuovo pontificato non furono più promulgate. Alcuni governi mossero difficoltà ad alcune di queste *r.* e non le ricevettero; altri ottennero deroghe con concordati. La riforma delle *R. C. A.* fu decretata da Pio X, il 29 sett. 1908, insieme con le formole delle bolle del conferimento dei benefici e di quelle che costituivano le diocesi ed i Capitoli (*Ordo servandus in S. Congregationibus...*, parte 2ª, cap. 9, art. 1: AAS, 1 [1909], p. 103). Le *Formulae bullarum* furono poi confermate l'8 dic. 1910; la *Nova Regula Cancellariae* fu stabilita il 15 apr. 1910 (AAS, 2 [1910], pp. 939, 287). Dopo il CIC, in base al can. 6, n. 6 le *R. C. A.* furono abrogate. Rimangono in vigore solo in quanto sono conservate e riformate nel Codice di diritto canonico. Così i cann. 36-62 in molte parti ritengono ed in altre cambiano le *R. C. A.* in materia di concessione di rescritti; così i cann. 396 § 1, 1431, 1435, 1486 e 1487, dopo averle abrogate, determinano le norme da osservarsi nella riserva dei benefici; ed i cann. 1446-47 rinnovano le antiche *r.* della prescrizione annuale e triennale. Vale inoltre anche per la Cancelleria quanto è prescritto nel can. 243 § 1, per cui gli affari debbono essere trattati secondo le norme generali e particolari, che il pontefice regnante abbia eventualmente a prescrivere. Perciò il modo di procedere dei dicasteri romani è determinato dalle leggi generali della Chiesa, dalle regole speciali di ciascun dicastero, dalla consuetudine e dalla prassi stessa. Il loro complesso forma quello che viene chiamato *Stylus Romanae Curiae*. Fuori del campo giuridico le *R. C. A.* hanno avuto un certo influsso anche come principi riflessi (v.) adoperati per risolvere i dubbi di coscienza.

BIBL.: E. Ottenthal, *R. C. A. Die päpstl. Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nicolaus V.*, Innsbruck 1888; F. Teige, *Beiträge zum päpstlichen Kanzleiwesen des 13. und 14. Jahrh.* II, in *Mittheil. des Instituts für Österr. Geschichtsforschung*, 17 (1896), pp. 415-40; E. Goller, *Die Kommentatoren der päpstl. Kanzleiregeln vom Ende des 15. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, in *Arch. für kathol. Kirchenrecht*, 85 (1905), pp. 441-60; 86 (1906), pp. 21-34, 259-65; V. Bartoccetti, *Le regole canon. di diritto*, Roma 1939; A. van Hove, *De rescriptis*, Malines-Roma 1936, pp. 17-20; id., *Prolegomena*, Malines-Roma 1945, pp. 377-80.
Giuseppe Palazzini

REGULA MAGISTRI. - Regola monastica di autore ignoto (non ignaro di lettere e un po' troppo

astratto nella formulazione dei precetti disciplinari), la cui datazione oscilla fra gli inizi del sec. v e il sec. vii, così chiamata perché espressa in forma dialogica tra un *discipulus*, che all'inizio di ogni capitolo propone un argomento, e un *magister* (figura alquanto diversa dall'abate), che risponde sviluppando i vari punti della Regola.

Riprodotta parzialmente nella *Concordia Regularum* di Benedetto d'Aniane e ricordata nei *Commentaria in Regulam s. Benedicti* di Smaragdo, essa fu ritenuta a lungo di origine franca: di recente però M. Cappuyns (*L'auteur de la R. M. Cassiodore*, in *Recherches de théol. ancienne et médiév.*, 15 [1948], pp. 209-68) ha sostenuto la tesi che ne sia autore Cassiodoro e che rappresenti la Regola del *Vivarium*. A parte questa teoria, l'importanza della *R. M.* sta nel fatto che i capp. 1-10 presentano tali analogie e consonanze verbali con il prologo e i capp. 1-7 della Regola di s. Benedetto da postulare un rapporto di dipendenza: si discute però sulla priorità dell'una o dell'altra. La disputa ebbe inizio dalle ricerche di A. Génestout sul testo dalla Regola benedettina: il suo primo articolo sull'argomento (*La Règle du Maître et la Règle de st Benoît*, in *Revue d'ascét. et de myst.*, 21 [1940], pp. 51-112) è tuttavia posteriore ad altri sullo stesso tema, per aver egli comunicato in precedenza ad alcuni studiosi il suo pensiero. Alla soluzione del problema recherà probabilmente valido contributo l'edizione critica della *R. M.* in corso di preparazione.

BIBL.: testo in PL 88, 943-1052. Una chiara e documentata sintesi della disputa sui rapporti con la Regola benedettina si deve a E. Franceschini, *La polemica sull'originalità della Regola di s. Benedetto*, in *Aevum*, 23 (1949), pp. 52-72. Si aggiunga H. Vanderhoven, *Règle du Maître. Statistiques et manuscrits*, in *Scriptorium*, 3 (1949), pp. 246-54; E. Franceschini, *Regula Benedicti, Neoterici magistri, R. M.*, in *Liber Floridus, Mittellateinische Studien Paul Lehmann... gewidmet*, St. Ottilien 1950, pp. 95-119. Alessandro Pratesi

REICHENAU. - Detta « Augia dives », isola sul lago di Costanza, riunita alla terraferma mediante una diga; oggi appartiene al Baden. Fu sede di una storica abbazia benedettina.

Carlo Martello nell'anno 724 donò al vescovo Pirmino l'isola di Sindlezzeisan situata sul Reno presso il lago di Costanza. Pirmino vi fondò un monastero benedettino detto poi « Augia dives » (R.). Il testo autentico del diploma di Carlo Magno è stato restituito da K. Brandi da un falso del sec. xii (*Die Gründung der Abtei R.*, I, Monaco di Baviera 1925, p. 10 sgg.). Pirmino si occupò anche della fondazione di Hornbuch, dove morì nel 754; l'epitaffio è conservato da Rabano Mauro (MGH, *Poëtae latini aevi Carolini*, II, p. 224). Sulla sua figura v. I. Perez, *S. Pimenio*, in *Boletín de la R. Academia de la historia*, 77 (1920), p. 132 sgg.; G. Jecker, *St. Pirmins Herkunft und Mission in der Kultur der Abtei R.*, I, Monaco di Baviera 1925, pp. 19, 36; id., *Die Heimat des hl. Pirmins, des Apostel der Alamannen*, in *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, XIII, Münster 1927.

Successore di Pirmino a R. nel 727 fu Heddo che introdusse la Regola benedettina; nel 734 fu eletto vescovo di Strasburgo. Seguirono gli abati Kebe (734-36), Arnefrido (736-46), Sidonio (746-60), Giovanni (760-82), Pietro (782-86), Waldo (786-806), che fu anche vescovo di Pavia e di Basilea; Haito (806-23), pure vescovo di Basilea. Carlo Magno fece a R. due ricche donazioni quando la visitò nel 780 e nell'813.

Lo sviluppo della costituzione monastica di R. fino alla riforma dell'817 è stato studiato da M. Rothenhäusler e C. Beyerle (*Die Regel des heil. Benedikt, das Gesetz des Inselklosters und seine Verwirklichung*, nei *Beiträge cit.*, pp. 263-315). Altri privilegi concessero Ludovico il Pio

(da *Die Kultur der Abtei R.*, Monaco 1925, p. 265)
REICHENAU - Il lago di Costanza con la penisoletta di R.

e Carlo il Calvo che fu sepolto nella chiesa monastica di Mittelzell. Ebbe l'immunità dalla autorità secolare, la *iurisdictio fori* e l'esenzione dalla giurisdizione episcopale. Altri abati furono Erlebaldo (823-38) che avrebbe avuto dal vescovo Ratoldo le reliquie di s. Marco; Walafrido Strabone (846-49), uno dei più cospicui intelletti dell'età carolingia; Hatto III (891-913) fondò Oberzell e divenne arcivescovo di Magonza; Heribrecht ottenne le reliquie dette « del Sangue ». Ruodman (972-85), Witigowo (985-97), Immo (1006-1008). Berno cluniacense (1008-48) e Ermanno Contratto rinnovarono lo *scriptorium*. Il papa Gregorio V (996-99) conferì all'abbazia privilegi, come gli imperatori Ottoni. Notevole la bolla di Innocenzo II del 22 marzo 1207 sui possedimenti e i diritti dell'abbazia. La grande prosperità condusse al rilassamento della Regola e alla decadenza; l'abbazia venne incorporata nel 1521 alla diocesi di Costanza, i cui vescovi divennero abati commendatari di R.; il personale venne ridotto a dodici monaci compreso il priore. Nel 1757 furono aboliti i novizi. Il monastero fu secolarizzato nel 1802. La produzione letteraria dell'abbazia fu molto attiva e feconda e si diffuse in tutta la Germania e anche in Italia. Basti ricordare l'Evangelario di s. Ausfriedo nel Museo arcivescovile di Utrecht, quello dell'Imperatore Ottone nella cattedrale di Aquisgrana, il manoscritto dei Vangeli offerto dal canonico Illinus al duomo di Colonia, il Sacramentario dell'abbazia di S. Massimino a Treviri, oggi a Parigi (Bibl. nation., Cod. lat. 18005); la maggior parte dei manoscritti donati dall'imperatore Enrico II al duomo di Bamberga. L'apogeo di R. fu sotto la dinastia degli Ottoni.

La scuola di R. ebbe tra i suoi maestri ed allievi più illustri Waldo, Haito, Erlebaldo, Wetti, Hatto, Reginberto e Walafrido Strabone; morto quest'ultimo nell'849 cominciò a declinare il periodo fiorente della scuola. Lo sviluppo della liturgia in R. e i suoi rapporti con quella romana, le sue reliquie, ecc. furono esposti da A. Manser e C. Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben der R.*, nei *Beiträge cit.* (pp. 316-437). I poeti furono Walafrido Strabone e Ennenrich d'Eltwangen, Burcardo, Ruotperto, l'ab. Bernone, Ermanno Contratto (A. Bergmann, *Die Dichtung der R. im Mittelalter*, nei *Beiträge cit.*, pp. 711-55). Dallo *scriptorium* di R. uscirono Walafrido Strabone (839-849), Hatto III (891-913), arcivescovo di Magonza, l'ab. Immo, s. Meinrado conte di Zollern (861), fondatore di S. Maria di Einsiedeln, Ermanno Contratto (1054). Famosa la Biblioteca di R. e la scuola di miniatura, donde il codice di Egberto (H. Sierp, *Walafrid Strabos Gedicht über dem Gartenbau, poëma de cultura arborum*, nei *Beiträge cit.*, pp. 756-72). Le opere principali storiche sono gli annali dei primi tempi e le opere di Ermanno Contratto e del suo allievo Bertoldo (J. R. Dieterich, *Die Geschichtschreibung der R.*, nei *Beiträge cit.*, pp. 773-801). L'attività di Reginberto e dei suoi allievi nella trascri-

(da *Die Kultur der Abtei R.*, Monaco 1925, p. 743)

REICHENAU - *Carmen de gestis Witigowonis abatis*, di Purcardo. Miniatura della scuola di R. - Karlsruhe, Biblioteca, Cod. Aug. CCV, f. 72.

zione dei manoscritti fu studiata da K. Preisendanz, *Aus Bücherei und Schreibstube der R.*, nei *Beiträge cit.*, pp. 657-683. Il gruppo più considerevole di manoscritti della dispersa Biblioteca di R. è conservato in quella di Karlsruhe (A. Holder, *Die Reichenauer Handschriften beschrieben und erläutert*, I, Lipsia 1906; II, ivi 1914; III, ivi 1918).

Tra i manoscritti sono notevoli i *fragmenta* che hanno fornito le *formulae Augienses* (MGH, *Leges*, V, Berlino 1886, XXI-XXIII, p. 347); inni antichi (F. J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, I, pp. 97, 111, 183, 218; II, p. 450, III, p. 430). Un sacramentario seguito da un frammento palinsesto del Salterio gallicano; il Sacramentario del sec. VI fu ricostruito in 54 pagine da C. Mohlberg (*Fragments palimpsestes d'un Sacramentaire gélasien de R.*, in *Revue d'histoire ecclésiast.*, 11 [1910], pp. 471-82; v. anche A. Dold, *Das Palimpsestsacramentar in Codex Augiensis, CXI, Ein Messbuch ältester Struktur aus dem Alpengebiet*, Beuron 1925). Il codice dell'*Apocalisse* nella Biblioteca di Bamberga (A II, 42), l'Evangeliario di Gerone, arcivescovo di Colonia, ora nella Biblioteca di Darmstadt (n. 1948); il Salterio di Egberto arcivescovo di Treviri a Cividale; l'Evangelario dell'abbazia di Poussay ora a Parigi (Bibliothèque nation., lat. 10514); l'Evangeliario di Egberto ora nella Biblioteca municipale di Treviri contiene 51 illustrazioni della vita di Cristo (sull'attività dello Scrittorio di R. cf. G. Baesecke, *Das Schrifttum von R.*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache u. Literatur*, 51 [1927], pp. 206-22. H. Wölfflin, *Die Bamberger Apokalypse, eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahre 1000*, 2ª ed., Monaco di Baviera 1921; F. Kraus, *Die Miniaturen des Codex Egberti in der Stadtbibliothek zu Trier*, Friburgo in Br. 1884; S. Beissel, *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen*, Aquisgrana 1886; J. K. Hecht, *Der romanische Kirchenbau des Bodenseegebietes*, Basilea 1928; A. Schmidt, *Die Miniaturen des Gerokodex. Ein Reichenauer Evangelistar des X. Jahrhunderts*, Lipsia 1924; id., *Die Reichenauer Hs. CXC der Stadtbibliothek zu Leipzig*, ivi 1927; J. Sauer, *Die geschichtlichen Beziehungen der R. zu Italien und zum Osten. Studien zum Kunst des Ostens*, Vienna 1923; A. Goldschmidt, *Die deutsche Buchmalerei*, II, *Die Ottonische Buchmalerei*, Firener-Monaco 1928. Sul complesso dei manoscritti di R.: A. Holder, *Die Reichenauer Handschriften berschrieben und erläutert*, I. *Die Pergamenthandschriften*, Lipsia 1906; II. *Die Papierhandschriften. Fragmenta, Nachträge*, ivi 1911; III. *Grundstock der Bibliothek: Die alten Kataloge. Zeugnisse zur Bibliotheksgeschichte gesammelt und bearbeitet von Karl Preisendanz*, 1918). I tre villaggi di Oberzell, Mittelzell e Unterzell o Niderzell (da « cella ») contengono notevoli chiese. Nel centro dell'Isola è la Cattedrale dedicata prima alla Beata Vergine, poi a s. Marco. Fu eretta dall'ab. Eddone e dedicata nell'816; fu affrescata nel 985; alla metà del sec. XI venne ingrandita. Nel Tesoro vi è il Reliquiario di s. Marco (m. 1,20 × 0,42 della prima metà del sec. XIV), cassa rettangolare con tetto, tutta ricoperta di foglie d'argento dorato con scene della vita di Cristo e due episodi relativi alla storia delle reliquie di s. Marco e della loro traslazione a R.

A nord-est dell'Isola, Egino, vescovo di Verona, fondò nel 799 la chiesa dei SS. Pietro e Paolo, che però nella forma romanica attuale risale all'inizio del sec. XII. È divisa da colonne in tre navate; sotto l'altare maggiore vi è la tomba di Egino. Nel 1880 nella chiesa di S. Giorgio a Oberzell, nell'isola di R., si scoprì che essa era stata tutta affrescata al tempo dell'ab. Witigowo (985-97); vi si notano: medaglioni con *Profeti*; *I Dodici Apostoli*; *Risurrezione di Lazzaro*, *Guarigione dell'emorroissa*; *Risurrezione del figlio della vedova di Naim e della figlia di Giairo*; *Guarigione del lebbroso*; *Esorcismo di Gerasa*; *Guarigione dell'idropico*; *Tempesta sul lago di Galilea*; *Guarigione del cieco nato*. Per le pitture, v. J. Sauer, *Die Monumentalmalerei der R.* (pp. 902-55). Per le costruzioni sacre di R., v. O. Grüber, *Die Kirchenbauten der R.*, nei *Beiträge cit.*, pp. 821-71); K. Gröber ha studiato la *Reich. Plastik bis zum Anfang des Mittelalters* nei *Beiträge cit.* (pp. 872-901). Il Tesoro conserva un reliquiario in argento dorato che avrebbe contenuto particelle del sangue del Redentore, portate dall'Oriente in dono a Carlo Magno; un manoscritto conservato a Karlsruhe (*Codex Augiensis*, 84), della fine del sec. X o dell'XI, ne racconta le vicende; ma il Reliquiario non è anteriore al sec. XII: al rovescio una iscrizione greca dice: « Signore, soccorri Ilarione Igirithon tuo servitore ed egumeno del tuo monastero » (A. Heisenberg, *Das Kreuzreliquiar der R.*, in *Sitzungsberichte der bayer. Akad. der Wissenschaft ; Philos. und philolog. und hist. Klasse*, 1926; K. Künstle, *Die Kunst des Klosters R. im IX. und X. Jahrhunderte und der neuentedeckte karolingische Gemäldezyklus zu Goldbach bei Überlingen*, Friburgo in Br. 1906; id., *R., Seine berühumtesten Äbte, Lehrer und Theologen*, ivi 1924; Cottineau, II, 2427-30). Enrico Josi

REICHENSPERGER, FAMIGLIA. - AUGUST, uomo politico tedesco, n. il 22 marzo 1808 a Coblenza, m. ivi il 16 luglio 1895, fratello di Peter R.

Entrò nel 1830 nella magistratura come uditore al Tribunale superiore regionale di Münster e vi raggiunse il grado di consigliere di Corte d'appello a Colonia, che mantenne dal 1849 al 1875. Fin dalla prima gioventù, da buon renano, ebbe in particolare avversione il dominio della Prussia e fu portato ad appoggiare in pieno la causa cattolica quando nel 1837 le autorità prussiane imprigionarono l'arcivescovo di Colonia Droste-Vischering. Deputato all'Assemblea nazionale di Francoforte nel 1848, divenne vice-presidente del gruppo cattolico ed appoggiò il programma grande-tedesco. Poi fece parte ripetutamente della Dieta prussiana, dove si adoperò per la formazione di una compatta falange di azione dei deputati cattolici, vi prese la parola più volte e si oppose alla legislazione sul matrimonio civile. Di particolare rilievo fu l'attività da lui svolta durante il *Kulturkampf*. Membro eminente del centro, nel 1877, assente Windthorst, lo sostituì come capo-gruppo.

BIBL.: L. Pastor, *A. R.*, 2 voll., Friburgo in Br. 1899; F. X. Kraus, *Essays*, II. *Sammlung*, Berlino 1901, pp. 367-426; H. Oncken, *A. R.*, in *Historische Zeitschrift*, 88 (1902), pp. 247-63.

PETER, uomo politico tedesco, n. il 28 maggio 1810 a Coblenza, m. il 31 dic. 1892 a Berlino. Abbracciò nel 1836 la carriera del magistrato e fu assessore presso il Tribunale regionale di Coblenza, quindi ad Elberfeld.

Promosso in seguito (1850) consigliere di Corte di

appello a Colonia, divenne nel 1859 consigliere del Tribunale supremo a Berlino, dove rimase fino al 1879, quando andò in pensione. Nel frattempo aveva iniziato la sua carriera politica: fu nel 1848 membro del preparlamento di Francoforte e deputato della Dieta prussiana (dal 1849) e del Reichstag (dal 1867). Da quando entrò a far parte della Dieta si adoperò per la costituzione del gruppo cattolico, che nelle lotte tra conservatori e liberali riuscì ad assicurare in Prussia ai cattolici parte di quei diritti, che inutilmente i deputati cattolici del Parlamento di Francoforte si erano sforzati di vedere riconosciuti in tutta la Germania. L'11 giugno 1870, in un noto articolo della *Kölnische Volkszeitung*, espose le linee programmatiche del futuro partito del Centro. Durante il *Kulturkampf* difese eloquentemente i diritti dei cattolici alla Camera dei deputati prussiani.

BIBL.: C. Schlesinger, *Grosse Männer einer grossen Zeit*, Münster 1894, pp. 266-80; A. Wegener, *Die vorparlamentarische Zeit Peter R.s*, Colonia 1930. Silvio Furlani

REICHERSBERG. - Abbazia di canonici regolari di S. Agostino, nella diocesi prima di Passavia, ora di Linz (Austria sup.) nella pianura dell'Inn.

La sua rinomanza si deve al celebre prevosto (abate) Gerhoh (v.), il quale, all'epoca della lotta delle investiture, ebbe una parte cospicua anche come pubblicista. Il nobile Werner di R., mortagli moglie e figlio, eresse nel 1084 presso il suo castello un monastero per i Canonici Regolari, dove egli stesso entrò, morendovi il 5 ott. 1086. Ma la vera fioritura dell'abbazia comincia con l'intervento di Corrado I, arcivescovo di Salisburgo, venerato come secondo fondatore, il quale nel 1122 ricostruì il convento e nel 1126 dedicò la nuova chiesa; fece venire i canonici dalle grandi abbazie della Sassonia, dove la vita canonicale era in grande voga. Nel 1624 un incendio distrusse quasi totalmente chiesa e monastero; ma subito venne ricostruita, nel 1625-44, in forme barocche semplici, poi nel 1663-1704 con tutto il fasto del barocco pieno. L'opera è dovuta a maestri locali che raggiunsero, specie nella chiesa e nel refettorio, biblioteca e saloni imperiali, grandi effetti artistici; l'insieme forma un gioiello di intonazione paesistica. Notevoli le tele degli altari della chiesa e le molte lapidi sepolcrali nel chiostro. L'abbazia conta alcune parrocchie incorporate ed esplica un'ampia azione di ministero e di bonifica agricola e forestale.

BIBL.: *Annales e Chronica*, in MGH, *Scriptores*, XVII, pp. 439-43; A. Lindner, *Monasticon Salisburgense*, pp. 284-52; G. Weiss, *Geschichte u. Sehenswürdigkeiten des Stiftes R.*, Ried 1934; Cottineau, II, 2431-32. Giuseppe Löw

(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
REICHERSBERG - Primo cortile con fontana del 1695-97 di Tommaso Schwanthaler; s. Michele uccide il drago.

REICHERT, Benedikt Maria. - Storico domenicano n. il 9 febbr. 1868 ad Amorbach, m. il 29 genn. 1917 a Priesendorf presso Bamberga.

Entrato nell'Ordine domenicano nel 1889, sacerdote nel 1895, risiedette dal 1896 al 1906 a Roma. Frutto della sua attività come storico sono le *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum* (1896), i nove volumi *Acta capitulorum generalium* dell'Ordine domenicano (1898-1904), il *Registrum litterarum Magistrorum generalium*, in tre parti (1911-12). Nel 1907 divenne bibliotecario a Pommersfelden, quindi gli fu conferita nel 1915 la cura della parrocchia di Priesendorf.

BIBL.: H. Wilms, s. v. in LThK, VIII, col. 732. Silvio Furlani

(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
REICHERSBERG - Abbazia dei Canonici Regolari (1084); ricostruzione barocca, di vari autori locali, fra i quali C. A. Carlone, P. B. Carlone, Cristoforo Weiss, ecc. Cortile esterno, fontana, corpo principale (prelatura). Incisione del sec. XVII.

REID, Thomas. - Filosofo inglese, n. il 25 apr. 1710 a Strachan, vicino ad Aberdeen, nella cui Università fu professore dal 1752 al 1764, anno in cui successe ad A. Smith nella cattedra di filosofia morale dell'Università di Glasgow, dove morì il 7 ott. 1796.

La sua prima opera importante è del 1763: *An inquiry into the human mind on the principles of common sense* (Londra), alla quale, tra altre secondarie, seguirono gli *Essays on intellectual powers of man* (Edimburgo 1785), e gli *Essays on the active powers of man* (ivi 1889). La filosofia del « senso comune » (v.) o della « Scuola scozzese », di cui il R. è il caposcuola, ebbe un'influenza europea, soprattutto in Francia (Jouffroy, Cousin, Maine de Biran, ecc.), in Italia (Galluppi, Rosmini, ecc.), in Spagna (Balmes), oltre, s'intende, che in Inghilterra. Per quasi tutta la prima metà dell'800 il nome di R. restò accoppiato a quello di Kant nella critica dell'empirismo (v.) dello Hume e nella soluzione dei problemi della cono-

scenza e dell'origine delle idee in rapporto al razionalismo (v.) e all'empirismo dei secc. XVII-XVIII.

Il metodo dell'osservazione e dell'analisi, di cui il limite è l'esperienza, è tipico di R. e della sua scuola: conoscere lo spirito, per lui, è osservare ed analizzare le diverse facoltà e i principi costitutivi dell'uomo, come essere intelligente, attivo, sociale e morale, rispettando i limiti invalicabili dei fenomeni e rinunciando a spiegarne l'origine (agnosticismo metafisico). Sensazione (v.) e percezione (v.) sono gli atti primitivi della conoscenza umana, con cui conosciamo le qualità secondarie e primarie (oggettive le une e le altre) delle cose. Oggetto immediato del nostro spirito non sono le « idee », ma le cose stesse. La sensazione « attesta l'esistenza della cosa e di una qualità a questa inerente, una facoltà di pensare e di sentire e un essere permanente o uno spirito in cui risiede questa facoltà » (*Inquiry*, cap. 2, sez. 7). Ammettere tra gli oggetti percepiti e il soggetto percipiente l'« intermediario » delle « idee » è non potere evitare le conseguenze scettiche dell'« idealismo » di Berkeley (v.) e del fenomenismo di Hume (v.), cioè è negare la realtà delle cose, la sostanza spirituale, la validità del principio di causalità, ecc. Certo noi non conosciamo cosa siano la sostanza materiale e quella spirituale, come non possiamo dimostrare l'esistenza delle cose e delle loro qualità, ma sappiamo che non sono idee o impressioni soggettive. In breve la percezione ha un'evidenza (v.) irresistibile ed immediata, che fa nascere la credenza (v.) invincibile che esiste il soggetto percipiente ed esistono le cose percepite. Su di essa si fonda qualunque ragionamento (v.) mentre essa è indipendente da tutti i ragionamenti. È una suggestione innata che, se non spiega nulla, fa credere a tutto e dà all'uomo fiducia. Non il senso comune si deve uniformare alla filosofia, ma questa a quello. « Le più immediate conclusioni che la ragione trae dalla percezione formano il senso comune » o quell'insieme di dati secondo i quali gli uomini si governano negli affari ordinari della vita; le più lontane formano la scienza. Scienza e senso comune sono così legati « che non possiamo dire precisamente dove quella cominci e questo finisca ». La nostra conoscenza della natura « può paragonarsi a un albero che ha la sua radice, il suo tronco e i suoi rami. La percezione è la radice, il senso comune il tronco, la scienza i rami di esso » (*Inquiry*, cap. 6, sez. 20). In breve, per il R., la realtà delle cose e degli spiriti è il risultato di un istinto (v.) o di una credenza primitiva.

Così il filosofo credeva di aver risolto, contro l'empirismo, il problema dell'oggettività della conoscenza e del reale. Questo problema, che è lo stesso di quello di Kant di fronte allo Hume, ha fatto spesso avvicinare, specie nell'800, lo Scozzese al filosofo di Königsberg. La distanza però è enorme: R. resta nell'ambito dell'empirismo senza riuscire a superarlo, ignora il concetto kantiano di « critica » e la sua « credenza » o « istinto » è cosa ben diversa dall'*a priori* di Kant. Come giustamente osserva il Rosmini (*Nuovo saggio*, II, Roma 1830, p. 245) l'oggettività della conoscenza non può fondarsi sull'istinto: « il senso comune, autorevole a deporre un simile fatto (esiste una cognizione *a priori*), non sa darne però nessuna spiegazione ».

Al R. spetta il merito di aver dimostrato che la percezione non ha solo carattere rappresentativo e di avere rivendicato il principio dell'attività della coscienza contro quello della passività, proprio della psicologia empiristica del suo tempo e del Condillac.

BIBL.: ed. completa delle opere (*The Works of T. R.*), a cura di W. Hamilton, Edimburgo 1848-63; T. M. Cosh, *The Scottish philos. biografical, expository, critical*, Londra 1878; L. Dauriac, *Le réalisme de R.*, Parigi 1889; A. S. Prinzle-Pattison, *The Scottish philos.*, ivi 1890; M. F. Sciacca, *La filos. di T. R.*, Napoli 1935, ed. ridotta, *R.*, Brescia 1945 (con bibl.).

M. Federico Sciacca

REIFFENSTUEL, ANACLETO. - Canonista e teologo, dell'Ordine dei Frati Minori, n. a Tegernsee, in Baviera, il 2 luglio 1641, m. a Frisinga il 5 ott. 1703. Insegnò filosofia, teologia e diritto canonico nelle scuole interne dell'Ordine, conseguendo il titolo di lettore emerito. Dal 1683 tenne la cattedra di diritto canonico nella pubblica Università di Frisinga.

Si distinse per la profonda cultura giuridica; consacrò la sua fama con il notissimo *Ius canonicum universum* (Frisinga 1700-14 e sgg.; sono postumi i tt. IV e V, come pure il trattatello *De Regulis iuris*, uscito la prima volta in calce all'ed. di Ingolstadt nel 1733), che gli valse il titolo di principe dei canonisti del suo tempo e un posto eminente tra i più celebri trattatisti di ogni epoca. Di questo trattato esiste un compendio per uso scolastico (Parigi 1853).

Il R. è molto noto anche tra i moralisti per la sua classica *Theologia moralis* (Monaco 1692), che ancor lui vivente ebbe larghissima diffusione e contò in breve tempo più di 30 edd. in Germania e fuori. È molto benemerito, in questo campo, del metodo trattatistico sistematico. Professò il probabilismo, ma dopo la sua morte il suo trattato fu adattato al probabiliorismo del p. Flaviano Ricci da Cimbria, per comando dei superiori dell'Ordine.

BIBL.: J. F. von Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Liter. des Canon. Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 154 sg.; J. Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theol. mor.*, Rotterdam 1900, p. 138; Hurter, IV, col. 929 sgg.; I. A. Zeiger, *Hist. iuris can.*, I, Roma 1939, p. 88; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 538.

Zaccaria da San Mauro

REIMARUS, HERMANN SAMUEL. - Deista, n. ad Amburgo il 22 dic. 1694, ivi m. il 1° marzo 1768.

Rettore a Wismar nel 1723, professore di lingue orientali nel Ginnasio di Amburgo dal 1727 fino alla morte. Scrisse: *Abhandlungen von den Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (Amburgo 1775), e soprattutto: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, che non pubblicò, ritenendola opera superiore alla mentalità del suo tempo. Morto R. il Lessing ne pubblicò importanti frammenti con il titolo: *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten* (1774-78), che trattano della tolleranza verso i deisti; della cattiva abitudine di screditare la ragione sul pulpito; dell'impossibilità di ammettere il passaggio del Mar Rosso da parte degli israeliti; dell'impossibilità di trovare una religione nel Vecchio Testamento; delle contraddizioni nei racconti della Risurrezione di Cristo; dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli. Secondo R., Gesù non predicò che l'avvento del Regno dei cieli; i miracoli furono inventati dai discepoli del Nazareno, che era morto disperato sulla Croce. Le idee di R. suscitarono ardenti discussioni in Germania.

BIBL.: C. Mönckeberg, *R. und Edelmann*, Amburgo 1867; H. Richardt, *Darstellung der moralphilosoph. Gedanken des R.*, Lipsia 1906; B. Brandl, *Die Überlieferung der « Schutzschrift »*, Pilsen 1907; A. Meyenberg, *Leben Jesu-Werk*, II, Lucerna 1926, pp. 190-206; J. Engert, s. v. in LThK, VIII, coll. 738-39.

Leone Cristiani

REIMS, ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e città capoluogo del dipartimento della Marna, sulla riva destra della Vesle; è circondata da colline coltivate a viti.

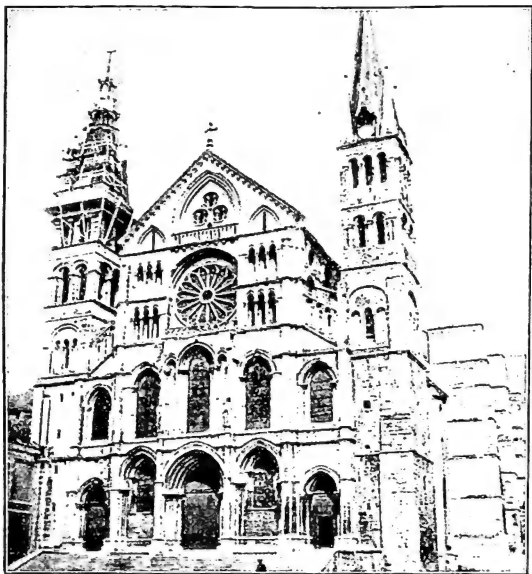
L'arcidiocesi corrisponde in parte al dipartimento della Marna e in parte a quello delle Ardenne con una superficie di 5423 kmq. Ha una popolazione di 429.477 ab. dei quali 322.107 cattolici, distribuiti in 614 parrocchie servite da 456 sacerdoti diocesani e 66 regolari; ha grande e piccolo seminario; 13 comunità religiose maschili e 81 femminili (*Ann. Pont.* 1952, p. 337). Ha per suffraganee le diocesi di Châlons, Soissons, Amiens, Beauvais. Patrono della arcidiocesi è s. Remigio. La chiesa di S. Remigio fu elevata a basilica minore da Pio IX il 28 giugno 1870; la basilica di S. Clotilde dal papa Leone XIII in data 10 marzo 1902 e aggregata all'Arcibasilica Lateranense; il papa Pio XII elevò a basilica minore la basilica di Notre-Dame de l'Espérance à Mézières il 15 ag. 1946.

L'antico suo nome fu *Durocortorum*, come si legge sopra un milliario; al III o IV sec. fu detta Remi o Remes. Nell'età romana fu la metropoli della Gallia Belgica, nella sua Cattedrale vennero consacrati i re di Francia. L'edificio ebbe molto a soffrire dai bombardamenti nella guerra 1914-18, come gran parte degli edifici civili e religiosi e le abitazioni; notevoli danni ebbe pure tra il 1939-1945. Il Battesimo di Clodoveo avvenne il 25 dic. 496 nella Cattedrale costruita da s. Nicasio. Il Re e più tardi Carlomagno lasciarono il governo della città agli arcivescovi, ma nel sec. XII vi partecipò anche il Capitolo. L'arcivescovo Guglielmo Biancamano dei conti di Champagne accordò nel 1182 una carta comunale. In seguito alle nozze di Enrico V con la figlia di Carlo VI la casa di Borgogna occupò la città, cacciandone l'arcivescovo Reginaldo di Chartres che vi rientrò. Non si conosce alcun catalogo degli arcivescovi di R. anteriore al sec. XI. Il più antico, fino all'arcivescovo Gervasio (1055-67), è un libro liturgico di Arras, ora nella Biblioteca di Boulogne (n. 92), dove si conserva un altro manoscritto pure proveniente da Arras (n. 42), il quale giunge fino all'arcivescovo Rodolfo le Vert (1106-24), come nel ms. 4280 della Biblioteca nazionale di Parigi; mentre due manoscritti della Biblioteca di Troyes (n. 620 e H 186, ora a Montpellier) continuano fino a Enrico di Francia (1162-75); la raccolta di Roberto di Torigni va fino a Guglielmo Biancamano (1176-1202); il Paris. 8865 termina con Enrico di Dreux (1227-40). I primi due cataloghi dànno il titolo di santi ai vescovi Sisto, Sinicio, Donaziano, Vivenzio, Nicasio, Remigio, Nivardo, Rieul e Regnoberto. Incmaro (*Opuscola*: PL 126, 334) ricorda la chiesa dedicata ai due primi vescovi santi, Sisto e Sinicio, celebrati al 1° sett. Imbetasius intervenne al Concilio di Arles nel 314; Materniano è ricordato al 30 apr.; Nicasio fu vittima di un'invasione dei Vandali nel 407 o degli Unni nel 451. Flodoardo conobbe il testamento del vescovo Bennagio, in cui è menzionato anche il predecessore Barnaba. Remigio, lodato da Sidonio Apollinare (*Epist.*, IX, 7) e da Gregorio di Tours (*Gloria confessorum*, 78), battezzò il re Clodoveo il 25 dic. 496. Scrisse lettere a vescovi suoi colleghi (*Ep.*, 1-4 in MGH, *Epistolae*, III, pp. 113-16). Il *Martirologio geronimiano* lo ricorda al 1° ott. Flavio fu al Concilio di Alvernia del 535; Mappinio scrisse a s. Nizario di Treviri (548-555); Egidio fu deposto a Metz nel 590 ed esiliato a Strasburgo (Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, V, 18). Sonnazio fu al Concilio di Parigi nel 614 e a Clichy nel 627; Lando fu contemporaneo di Sigeberto III (634-56). Nivardo o Nivo morì nel 673; Reolo già conte di Champagne fu arcivescovo tra il 674-89; Rigoberto, all'inizio del sec. VIII, fu per qualche tempo esiliato in Guascogna; Abele ottenne il pallio del papa Zaccaria ed è detto arcivescovo nel capitolare di Pipino del 744. Gli successe il monaco Tilpino (748-94) che fu al Concilio di Roma del 769 ed ebbe incarichi dal papa Adriano I. Il suo epitafio fu dettato da Incmaro. Vulfario gli successe dopo 9 anni; egli firmò il testamento di Carlomagno, fu capo del Concilio di R. dell'813 e di quello di Noyon nell'814; morì poco dopo la consacrazione di Ludovico il Pio compiuta a R. da papa Stefano IV nell'ott. 816. Gli successe subito Ebo, che dopo varie vicende divenne vescovo di Hildesheim nell'847; intanto dal Concilio di Thionville (835) R. fu governata da Fucio (m. nell'843) e Notho abati di S. Remigio. Poi si ebbero: Incmaro (845-82), Fulco (883-900), Eriveo (900-22). Più tardi Actaldo (925-62), Adalberone (969-89), Gerberto (991-998) divenuto poi papa Silvestro II (999-1003), Gervasio (1055-67); quindi Rinaldo di Fellay (1083-96), Enrico di Francia (1162-75), il card. Guglielmo di Champagne (1176-1202), Aubry de Humbert (1206-18), Guglielmo de Joinville (1219-26), Giovanni di Courtenay (1266-70), Umberto (1352-55), Simone di Gramaud (1409-13), Rinaldo di Chartres (1414-44), Guglielmo Briçonnet (1499), A. Barberini (1657-71), C. M. le Tellier (1671-1710), A. de Talleyrand Périgord (1777-1801), C.-M.-J. Gousset (1840-66), J.-B. Landriot (1867-74), B.-M. Langenieux (1874-1905), L.-H. Luçon (1906-1930).

(*da Ch. Sarazin, R., Parigi 1918, p. 51*)
REIMS, ARCIDIOCESI di - Rovine dell'antico tesoro della Cattedrale.

R. ha sugli altari tredici suoi arcivescovi: Sisto, Sinicio, Amanzio, Materniano, Donaziano, Vivenzio, Nicasio, Remo, Romano, Nivardo, Rieul, Rigoberto e Abele; 18 arcivescovi ebbero la porpora, da Guglielmo Biancamano al card. Suhard, passato nel 1940 alla sede di Parigi. Il card. Carlo di Lorena ottenne nel 1547 dal papa Paolo III l'erezione dell'Università.

La cattedrale Notre-Dame, iniziata nel 1211, fu terminata ca. un secolo dopo, meno le torri ultimate nel 1480. Ne furono architetti Jean d'Orbais (1211-31), Jean La Loup (1231-47), Gaucher de R. (1247-55) Bernard de Soissons (1255-90) Robert de Coucy (1291-1311) e ancora Collard, Gilles, Jean de Dijon, Colard de Givry. Il 24 luglio 1481 fu devastata da un incendio. Fu restaurata nei secc. XVII-XIX; bombardata dal 4 sett. 1914 al luglio 1918. Le vetrate del grande rosone con la storia della B. Vergine, detta della Consacrazione (fine dei secc. XIII-XIV), sono state restaurate utilizzando i frammenti antichi. La nave centrale è a dieci campate; nel sesto pilastro a destra è il capitello « des Vendanges ». La cattedra proviene dalla chiesa di S. Nicasio, demolita dalla Rivoluzione. La facciata occidentale è un capolavoro gotico del sec. XIII ed è stata di recente consolidata e ristabilita con grande cura. Il piano inferiore offre cinque campi, con tre portali. Quello centrale è consacrato alla Madonna, e presenta scene della sua vita: il portale destro al Redentore trionfante, quello di sinistra alla Crocifissione. Al di sopra del portale di mezzo nel grande rosone è il combattimento tra David e Golia. Sovrasta una galleria detta della Gloria col Battesimo di Clodoveo, intorno le gallerie dei re, con personaggi reali. Delle 8 campane della torre nord sei furono distrutte; nella torre sud la campana detta Charlotte, donata dal card. di Lorena nel 1570, pesa 11.500 kg. Nel Tesoro della Cattedrale si conservano una pianeta del sec. XIII con l'albero di Jesse; ornamenti per le consacrazioni dei re Luigi XIII, XIV, XVI e Carlo X; croci bizantine, croci processionali del sec. XII; oggetti estratti dai sepolcri dei vescovi Adalberone (m. nel 988), Gervasio (m. nel 1067); alcuni avori, un dittico del sec. XIV con scene della B. Vergine; il calice detto di St-Remy in oro, smalti, filigrane e pietre preziose della fine del sec. XII; insigni reliquiari, come quelli della s. Spina (1458) in cristallo, della Risurrezione, del sec. XV, offerto da Enrico II, di s. Sansone del sec. XII, di s. Orsola dell'inizio del sec. XVI, offerto da Enrico III.

L'antico Palazzo episcopale fu distrutto dall'incendio del 19 sett. 1914; bruciò così anche la Biblioteca e un Museo etnografico. Nel luogo si sta formando un Museo lapidario e vi si riuniscono frammenti provenienti dalle cattedrali, dalle chiese di S. Nicasio e di S. Remigio. Presso l'arcivescovado è stata costruita la Biblioteca Carnegie inaugurata nel 1928. Nella sala delle esposizioni si ammirano preziosi manoscritti, come un Sacramentario gregoriano del sec. IX, due Evangeliari del sec. IX e uno

(da Ch. Sarazin, R., Parigi 1948, p. 59)
REIMS, ARCIDIOCESI di - Facciata della chiesa di S. Remigio (fondata nel sec. XI, proseguita nei secc. XIII-XIV).

del sec. X, della scuola di Winchester, frammenti di geometria di un geometra latino del sec. IV (sec. XII); la lettera di Ansel de Ribemont che annunciò all'arcivescovo di R. la presa di Nicea e l'assedio di Antiochia (1097); corali miniati delle abbazie di S. Nicasio, di S. Remigio, ecc.

La chiesa di S. Remigio appartenne ad una delle più fiorenti abbazie di Francia ed ebbe origine da una piccola cappella dedicata a s. Cristoforo, dove fu sepolto nel 533 s. Remigio. Recenti esplorazioni hanno messo in luce una chiesa a due absidi opposte, forse quella indicata da uno storico di R. come compiuta nell'852. La chiesa romanica fu elevata dall'abate Teodorico nel 1039 e consacrata il 2 ott. 1349 dal papa Leone IX. Dell'edificio restano la navata e il transetto. L'abate Pietro di Celles, poi vescovo di Chartres, eresse il coro con deambulatorio e cappelle tra il 1162-81; i lavori furono terminati nel 1190; nel 1506 l'abate Roberto di Lenoncourt, poi arcivescovo di R., eresse la facciata nel transetto meridionale, mutilata dai bombardamenti. L'edificio restaurato tra il 1838-42 soffrì enormemente nel 1914 e in parte crollò nel 1920; ma tutto fu restaurato; la facciata occidentale, meno danneggiata, conserva il suo carattere romanico; delle due torri che la fiancheggiano quella sud ancora risale al sec. XI, la nord è del 1845. L'interno è lungo oltre 121 m. con vòlte che si elevano a 24 m.; la navata centrale ha 13 campate, le minori sono molto più basse; il coro è gotico, la cattedra è moderna; una lapide indica i prìncipi e dignitari deposti nella chiesa dall'età di Carlomagno in poi. Dietro il coro è la tomba di s. Remigio, eretta nel 1847 dal card. Gousset, ma con statue appartenenti al precedente mausoleo; le reliquie sono deposte in un sarcofago di bronzo dorato decorato di smalti. Nel tesoro sono raccolte sculture carolingie; un frammento della tomba dell'abate Oddone del sec. XII; resti di musaico del sec. IX; smalti di Limoges; una testa policromata del re Lotario del sec. XII rinvenuta nel 1919.

La chiesa di S. Giacomo fu iniziata alla fine del sec. XII e terminata ai primi del sec. XII; venne poi ricostruita nei secc. XIV-XVI; del sec. XIII resta la facciata a tre portali; è a tre navate (secc. XIII-XIV); il coro è del sec. XVI con due cappelle laterali; le belle vetrate del sec. XVI andarono distrutte tra il 1914-18 in cui soffrì molto anche l'edificio ora restaurato.

La chiesa di S. Maurizio è già citata nel testamento di s. Remigio, ma l'edificio attuale, che era unito al Collegio dei Gesuiti, è del periodo della rinascenza, la facciata e il campanile furono rifatti nel 1867; soffrì per un incendio nel 1943. In seguito a demolizioni, sono apparsi gli avanzi della chiesa di S. Giuliano (sec. XI). La chiesa di S. Andrea fu ricostruita in parte tra il 1925-29; anche la chiesa di S. Giovanni è moderna. Moderna è pure la basilica di S. Clotilde nel sobborgo Flechambault.

Un ipogeo cristiano fu rinvenuto nel 1738 sotto la torre della chiesa parrocchiale di S. Martino: vi si accedeva per una scala ed era decorato con pitture rappresentanti il sacrificio di Abramo e il paralitico. Detto ipogeo, situato ai lati dell'antica via detta Caesarea nel testamento interpolato di s. Remigio, è ora distrutto (E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, Parigi 1856, pp. 448-50).

Nella cripta di S. Nicasio fu trovato il sarcofago noto per un disegno rinvenuto tra le carte del Peiresc edito da E. Le Blant (*Sarcophages chrétiens de la Gaule*, Parigi 1886, p. 17), con le scene di Mosè che riceve la legge, il Signore che consegna la legge a s. Pietro, Giobbe; un frammento del sarcofago è oggi al British Museum (L. Demaison, *Bas-relief du sarcophage de St-Nicaise*, in *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1926, pp. 124-36).

Il museo del vecchio R. è disposto nell'antico palazzo Le Vergeur, che conserva una sala gotica del sec. XIII. Vi sono raccolti documenti relativi alla Cattedrale, alle abbazie di S. Remigio, di S. Nicasio e di S. Dionigi, del Collegio dei Gesuiti, di antichi palazzi della città. Vi ha sede la « Societé des Amis du vieux R. ». Il Museo des Beaux-Arts occupa il luogo dell'abbazia di S. Dionigi, ricostruita sotto Luigi XV, poi Gran Seminario e dal 1908 edificio municipale. Vi si conserva una preziosa raccolta di arazzi dal sec. XV alla metà del sec. XVII; una serie di tele dipinte dei secc. XIV-XVI; i ritratti dei due Cranach; la scuola francese dal sec. XVII ai nostri giorni.

A R. furono tenuti i seguenti Sinodi: nel 627-30; nell'813; nel 991; nel 1049; nel 1119; nel 1148; nel 1408; nel 1564; un Concilio provinciale nel 1857. - Vedi tav. XXXV.

BIBL.: Eubel, I, p. 419; II, pp. 222-23; III, pp. 284-85; IV, p. 295; V, pp. 323-25; Ch. Givelet, *Eglise et abbaye de St-Nicaise*, Reims 1897; A. Gosset, *La basilique de St-Remy*, ivi 1900; A. Michel, *Hist. de l'art*, II, Parigi 1906, pp. 125-98, 742-64; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, III, ivi 1915, pp. 76-88; E. Moreau-Nélaton, *La cathédr. de R.*, ivi 1915; L. Bréhier, *La cathédr. de R.*, ivi 1916; M. Landrieux, *La cathédr. de R.*, ivi 1919; L. Demaison, *La cathédr. de R.*, ivi s. a.; L. Lefrançois-Pillion, *Les sculpteurs de R.*, ivi 1928; L. Demaison-Robert, *Inventaire sommaire des arch. départementales de la Marne*, serie G., Reims 1931; M. Legrand, *R.*, ivi 1932; R. H. Bautier, *Un recueil de textes pour servir à la biographie de l'archevêque de R. Hervé (Xe siècle). Son attribution à Flodoard*, in *Mélang. d'hist. du moyen âge, Louis Halphen*, Parigi 1951, pp. 1-6; sullo scriptorium di R.: F. M. Carey, *The scriptorium of R. during the archbishopric of Hincmar (845-82 A. D.)*, in *Classical and medieval studies in honor of E. Kennard Rand*, Nuova York 1938, pp. 41-60. – *Guide de la France chrétienne et missionn., 1948-49*, Parigi 1948, pp. 379, 706-709, 1086-87.
Enrico Josi

REIN (REUN). - Abbazia cistercense, presso Graz, nella Stiria, diocesi di Seckau, anticamente Salisburgo.

Figlia di Ebrach, della linea di Morimond, fondata da Leopoldo I, marchese della Stiria, verso il 1124, e ben presto madre di altre abbazie austriache e ungheresi. Nel 1480 i Turchi bruciarono chiesa e convento che risorsero più grandi e belli, ma dal 1737 la chiesa fu quasi completamente ricostruita in forme barocche; anche gli edifici monastici subirono trasformazioni e ricostruzioni, da formare oggi un complesso imponente, con alcuni ambienti particolarmente decorativi (i due refettori, la biblioteca, la prelatura). Il monastero ha la cura di 12 parrocchie, fra le quali il santuario di Maria Strassengel, presso Graz, con celebre chiesa gotica, a tre navate, con tre cori, campanile ottagono, meravigliosamente filigranato, e ricco arredamento sacro; con accanto una specie di castello per proteggere l'accesso alla Valle di R. L'abbazia tiene da secoli un convitto di ragazzi cantori.

BIBL.: A. Brackmann, *Germania pontificia*, I, Berlino 1911, pp. 97-99; E. Tomek, *Geschichte der Diözese Seckau*, I, Graz 1927, pp. 277-92; Cottineau, II, col. 2453. Giuseppe Löw

REINCARNAZIONE. - Termine usato per indicare il passaggio dell'anima da uno a un altro corpo umano. Ha un significato più ristretto di metempsicosi (dal gr. μετά, nel senso di «passaggio», e ἐμψυχόω «io animo») che indica la trasmigrazione dell'anima umana attraverso vari corpi di uomini, di animali, di piante, ecc. Con lo stesso senso si adopera anche la parola «metensomatosi» (σῶμα = «corpo», e παλιγγενεσία «rinascita»).

I. NELLE RELIGIONI NON CRISTIANE. - L'idea che l'anima possa, dopo morte, informare altri corpi appartiene al patrimonio comune dei popoli primitivi presso i quali i fenomeni dell'allucinazione e del sogno hanno suggerito la possibilità per l'anima di abbandonare temporaneamente il corpo; mentre la non chiara coscienza della distinzione tra la natura umana e quella animale, in quanto entrambe animate e viventi, quale si riscontra nelle credenze totemistiche (v. TOTEMISMO), ha reso possibile la credenza che l'anima, specialmente dei defunti, possa andare ad informare individui di una data specie animale. Naturalmente in questo passaggio non v'è, in origine, nessun concetto di sanzione morale; neppure, in un primo tempo, tra gli Indiani i quali hanno, come altri popoli primitivi, considerato la luna come soggiorno delle anime dei morti e la pioggia come veicolo del loro ritorno a fecondare e rianimare la terra.

La speculazione brahmanica, nella sua ultima evoluzione contenuta nelle Upanishad, ha aggiunto a questo primitivo concetto animistico quello della r. (samsara) considerata come pena di non aver raggiunto con la meditazione liberatrice la comprensione dell'identità sostanziale dell'io con il mondo, nel che consiste la liberazione. Il buddhismo, che segna l'ultimo termine della speculazione brahmanica, accetta il postulato della r. ma considera questa, con i suoi sviluppi secondo la legge del karma (v.), come conseguenza del non aver raggiunto la conoscenza, non già dell'identità dell'io con il cosmo, ma della realtà empirica del dolore e dei mezzi per annientarlo, insegnati dal Buddha.

La dottrina della r. si ritrova anche in Grecia dove la concezione animistica primitiva fu sviluppata da un apporto, non dell'Egitto come vorrebbe Erodoto (II, 123) ma dell'Oriente indiano attraverso l'Asia Minore dove la Persia dominava dai confini dell'India alle spiagge della Ionia. Il movimento orfico, sviluppatosi in Grecia nel sec. VI, considerò la r. come mezzo di espiazione per ridare all'anima la purezza della sua origine divina, oscuratasi per esser discesa ad abitare il corpo umano, in seguito a una colpa primordiale; la rottura di questo ciclo di rinascite (ὁ κύκλος τῆς γενέσεως, ὁ τῆς μοίρας τροχός) è descritta come la gioia dell'uccello che rompe i lacci che lo tengono prigioniero (v. ORFICI, MISTERI).

Dell'orfismo è tributario Pitagora la cui dottrina in proposito è perciò detta orfico-pitagorica (cf. Senofane, in Diogene, VIII, 36; Ovidio, *Met.*, XV; Empedocle, *De nat.*, I, 3-20 e Pindaro, *Ol.*, 2, 62 sg.). Anche Platone per la psicologia dipende dall'orfismo in quanto anche egli (*Cratyl.*, 400 BC; *Phaedr.*, 246 BD; *Phaedon*, 113 D; *Tim.*, 41 A; cf. Proclo, *In Tim.*, 5, 300 A; Simplicio, *De caelo*, 2, 91 b; Olimpiodoro, *In Phaedon.*, B 6 a) insegna che l'anima umana prima ha vissuto negli astri, dove le furono rivelate le leggi naturali e morali; poi in forza di una legge fatale (per la quale filosoficamente si deve intendere la necessaria unione di anima e corpo a formare l'individuo umano e miticamente la colpa dei titani divoratori di Dioniso) è discesa nel corpo che per essa è una prigione (σῶμα-σῆμα). Nel solco di Platone si muovono il neopitagorismo (v.) e il neoplatonismo (v.). Plotino spiega la legge fatale che induce l'anima, di origine divina, a incorporarsi, per il desiderio che essa sente di posseder meglio se stessa, individuandosi in un corpo. Soltanto con l'esercizio di una vita ascetica e purificatrice (κάθαρσις) che abbrevi il ciclo delle rinascite può, attraverso l'estasi, riunirsi all'Uno che l'attira e l'assorbe formando con essa un solo essere, facendole perdere il senso della sua individualità, che è principio della sua inferiorità.

BIBL.: D. H. Hoel, *Sohar*, Lipsia 1849 (sulla metempsicosi nella Cabala); P. Deussen, *Phil. der Upanishads*, ivi 1899; A. M. Boyer, *Etude sur l'origine de la doctrine du samsara*, in *Journal Asiatique*, 1901; H. Oldenberg, *Buddha*, Stoccarda 1901; id., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Gottinga 1915; H. Haigh, *Leading ideas of Hinduism*, Londra 1903; L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Parigi 1910; id., *La mentalité primitive*, ivi 1922, pp. 42-44; B. P. van der Voo, *L'origine de la croyance à la métempsychose*, in *La revue des idées*, 8 (1911), pp. 233-71. Nicola Turchi

II. DOTTRINA CATTOLICA. - Le antiche dottrine pagane sulla metempsicosi sono state rinnovate nei tempi più recenti dai seguaci dello spiritismo e della teosofia, i quali però al termine di metempsicosi (come agli altri di ensomatosi, metensomatosi, palingenesi) preferiscono sostituire quello di r., per sottolineare che essi limitano le trasmigrazioni dell'anima attraverso i soli corpi umani, mentre la metempsicosi può estendersi agli animali e persino ai vegetali.

Nel mondo cristiano si è su posizioni diametralmente opposte, anche se non mancano tracce di quelle dottrine specialmente in qualche scrittore ispirato al platonismo e neo-platonismo. Così in s. Giustino (*Dial.*, 4: PG 6, 481-84) si trova affermata una certa preesistenza dell'anima, di cui essa non ha coscienza, come nemmeno ha coscienza delle successive esistenze che seguono l'attuale. Clemente Alessandrino non sembra abbia ammesso una forma di preesistenza, nonostante certi testi non decisivi (*Strom.*, IV, 26; *Quis dives salvetur*, 3, 26, 33, 36); mentre altrove accenna a un travisamento di anime (*Strom.*, III, 3: ed. Potter I, 516), ma sembra riferirsi a filosofiche speculazioni, e chiaramente afferma la μετενσωμάτωσις (trascorporazione) della teologia egiziana, dalla quale passò in altri indirizzi (e certo, egli pensa a Pitagora, *Strom.*, VI, 4: ed. Potter II, 757). Nemmeno la teoria di Origene circa l'universale ἀποκατάστασις o reintegrazione è intimamente collegata con la metempsicosi propriamente detta, anche se egli ammette la preesistenza delle anime e nel *De Principiis* (II, 8,4: PG 2, 224) cerca di conciliare il cristianesimo con le teorie platoniche. Contro Origene si accese un forte polemica, soprattutto dopo la sua morte, e particolarmente nel sec. VI, fino alla condanna del patriarca Menna di Costantinopoli e del suo Concilio particolare, e a quella del Concilio di Costantinopoli nel 543, con approvazione di papa Vigilio (cf. Denz-U, 211; Hefele-Leclercq, II, b, p. 1184; R. Hedde, *Métempsycose*, in DThC, X, coll. 1587-88).

L'assenza di una vera e propria corrente cristiana, favorevole alle teorie origeniste in generale e alla metempsicosi in particolare, risulta pure da alcuni accenni che si trovano in opere antieretiche, in cui talvolta si giunge fino allo scherno di quelle teorie (per es., in s. Epifanio, *Haeres.*, 21, c. 2; 66, 28; s. Basilio, *In Haexaemeron*, *hom. VIII*, 2; Dionigi Ps.-Areopagita, *Hierar. Eccles.*, c. VII, 2).

Anche se manca una definizione esplicita sulla irreformabilità dell'anima dopo la morte e sulla impossibilità di un mutamento sostanziale delle sue disposizioni, tuttavia vi sono dichiarazioni inequivocabili del magistero ecclesiastico, secondo cui la sanzione avviene subito dopo la morte ed è decisiva per tutta l'eternità (v. GIUDIZIO DIVINO). Così il II Concilio di Lione (1274, Denz-U, 464); Benedetto XII nella cost. *Benedictus Deus* (29 genn. 1336; Denz-U, 530-31); il Concilio di Firenze nel *Decretum pro Graecis* (4 giugno 1439; Denz-U, 693).

Questa dottrina della Chiesa deriva chiaramente dal Vangelo, dove la contrapposizione delle «beatitudini» e dei «guai» nel Discorso della Montagna si risolve in un rovesciamento di posizioni dopo la morte, quando chi «ora» ride, «allora» piangerà, e viceversa (*Lc.* 6, 20-26; *Mt.* 5, 3-12), e ciò in modo definitivo, come risulta dalla parabola del ricco epulone e del mendicante

Lazzaro (*Lc.* 16, 19-31) e da quella delle dieci vergini (*Mt.* 25, 1-13), nelle quali è evidente l'impossibilità di un cambiamento di sorte, essendo finito il tempo delle decisioni. Così hanno senso le esortazioni di Gesù alla vigilanza, attività, perseveranza (*Mt.* 24, 42-51; 25, 13; *Mc.* 13, 33; *Lc.* 12, 35-40), poiché dopo la « notte » nessuno può più lavorare (cf. *Io.* 9,4). Lo stesso pensiero e le stesse esortazioni si trovano negli Apostoli (cf. *Gal.* 6, 9-10; *I Cor.* 9, 24 sgg.; *II Cor.* 5, 1-10; *I Thess*, 5, 2-3; *I Pt.* 1, 3-8; *II Pt.* 3,10; *Iac.* 4, 13-15; *Apoc.* 11, 10-11; 16, 15). Specialmente s. Paolo insegna chiaramente (*I Cor.* 15, 24-28) che con il giudizio si chiude per tutti l'economia della salvezza, senza alcuna possibilità di un « eterno ritorno » o di una universale apocatastasi. Infatti l'affermazione di una decisione essenziale e irrevocabile importa l'esclusione di qualsiasi trasmigrazione e ricomparsa dell'anima in nuove vite.

La stessa dottrina si può cogliere in numerosi testi dei Padri della Chiesa (cf. *II Clem.* 8, 3; s. Cipriano, *Ad Dem.*, 25; s. Basilio, *Hom.* 7, *in divites*, n. 8: PG 31, 301; s. Giovanni Crisostomo, *De Poen. hom.*, 9: PG 49, 346; s. Ambrogio, *In Psalm.*, 118,2,14; *De excess. frater.*, II, 48); cf. B. Bartmann, *Manuale di teologia dogmatica*, III, trad. it., 2ª ed., Alba 1951, p. 384. Altri testi in Rouet de Journel, *Enchir. Patrist.*, nn. 103, 487, 560, 561, 576, 578, 693, 886, 887, 966, 980, 1172, 1200, 1325, 1364, 2268, 2321.

III. Il pensiero di s. Tommaso. – La teologia scolastica riafferma e spiega razionalmente la dottrina della S. Scrittura e dei Padri, sottolineando la distinzione tra *status viae* e *status termini*, nel quale ultimo non si può più meritare, data una disposizione di Dio giustificata da ragioni ovvie e convincenti. Non è detto però che anche nel periodo della scolastica non echeggi qua e là l'idea manichea, già combattuta dai Padri, come risulta da due passi della *Summa de Catharis* di Fr. Rainerio Sacconi (ed. Dondaine, nel *Liber de duobus principiis*, Roma 1939, p. 71). La questione è ancora attuale ai tempi di s. Tommaso, che l'esamina sotto tutti gli aspetti, e specialmente: 1) quanto al presupposto filosofico dell'« eternità del mondo » (*C. Gent.*, II, capp. 38, 81, 83); 2) quanto al presupposto « pitagorico » già criticato da Aristotele (*ibid.*, II, cap. 44, 73); 3) quanto al presupposto « dualistico » nella critica globale del manicheismo (*ibid.*, II, cap. 83, § *Quidam autem*) e dell'origenismo (*ibid.*); 4) quanto al presupposto della « preesistenza » (*ibid.*, II, cap. 83, § *Item si omnes*); 5) quanto alla teoria del « ritorno periodico » (*ibid.*, III, cap. 144, § *Privatio enim*).

Il rifiuto reciso e categorico di tutti quegli elementi che potrebbero giustificare la metempsicosi si fonda in s. Tommaso su un principio basilare, secondo cui « la proporzione dell'anima dell'uomo al corpo dell'uomo è uguale alla proporzione dell'anima di quest'uomo al corpo di quest'uomo » (*ibid.*, II, cap. 73, § *Praeterea Aristoteles*). Questa ragione metafisico-psicologica è il pernio della confutazione filosofica fatta da s. Tommaso, il quale ulteriormente dimostra con l'autorità della Rivelazione e con ragioni metafisiche e teologiche che la trasformazione finale avrà carattere definitivo (*ibid.*, IV, cap. 82), e che le anime hanno la volontà immutabilmente fissa nel bene o nel male, secondo lo stato in cui si trovavano al momento del trapasso (*ibid.*, IV, capp. 91-93).

IV. Sbandamenti moderni. – Questa dottrina, conforme al magistero ecclesiastico e ai dati della Rivelazione, è comune tra i cattolici. Tra i protestanti invece alcune sètte rinnovarono la teoria dell'apocatastasi; così gli anabattisti e alcuni più recenti, come U. Janni (cf. « *Ultra* », *Problemi relativi alla finalità del creato e alla nostra vita dopo la morte*, Modena 1930). Ma specialmente Schleiermacher introdusse nel protestantesimo l'idea di una possibile conversione dopo la morte (cf. Bartmann, *op. cit.*, III, p. 385).

Altri pure riesumarono la teoria della r. sotto diverse forme e con intonazioni diverse: così G. Cardano, B. Telesio, G. Bruno, Van Helmont, C. Bonnet, Bellanche, P. Leroux, J. Reynaud, Ch. Fourier, ecc. Ma specialmente i seguaci della teosofia (v.) e antroposofia hanno rimesso in vigore la dottrina della metempsicosi, insegnando la successione delle vite, che chiamano r., con riferimento a fonti greche e latine, ad autori più recenti, dei secc. XV-XVII, e, specialmente la Blavatsky e la Besant, alle antiche filosofie e speculazioni religiose dell'India. L'immenso ciclo di nascite e morti è regolato dal « Karma », secondo il quale ogni anima, lasciando un corpo, ne riveste un altro iniziando una nuova vita, in uno stato migliore o peggiore secondo ciò che ha seminato nella vita precedente, senza escludere del tutto che si riproduca in una specie animale o vegetale o minerale, se la vita antecedente fu peccaminosa. Se si « reincarna » in un corpo umano e migliora si ha una progressiva ascesa fino alla perfezione, che si raggiunge con l'entrata nell'essenza universale, il Nirvana, dove l'uomo è assorbito (cf. L. de Grandmaison, *Théosophie*, in DFC, IV, col. 1659; id., *Le lotus bleu*, Parigi 1910; R. Guenon, *Le théosophisme*, ivi 1921). Anche i seguaci dello spiritismo, specialmente francese, sostengono la r. al posto del Purgatorio. La persona, secondo essi, ha molte esistenze successive, di cui non ha ricordo. In esse espia i peccati commessi precedentemente. Quando lo spirito sarà pienamente purificato, avrà fine il ciclo; ma a questa purificazione completa l'anima arriva fatalmente, per un processo quasi automatico, poiché personalmente, non conoscendo i falli, non potrebbe espiarli (cf. L. Roure, *Spiritisme*, in DThC, XIV, coll. 2518-19; A. Kardec, *Le livre des esprits*, Parigi 1857; Th. Mainage, *La religion spirite*, ivi 1921).

V. Osservazioni critiche. – L'opposizione tra queste dottrine e la cattolica è evidente, dopo quanto si è detto; del resto il S. Uffizio dichiarò (1919) che le dottrine teosofiche non sono conciliabili con la dottrina cattolica. Ma inoltre militano contro tali concezioni le ragioni già sopra accennate, e che in base al pensiero di s. Tommaso possono riassumersi nella seguente: se l'anima è forma sostanziale del corpo (cf. Denz-U, 480 sg., 738, 1655), che gli dà l'essere specifico e ha quindi con esso un unico essere sostanziale, ne consegue che non può unirsi che a questo corpo (cf. s. Tommaso, *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 4; *II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2). Vi è stretta proporzione tra tale anima e tale corpo (cf. *Summ. Theol.*, 1ª, q. 76, a. 5). L'anima conserva sempre le determinazioni avute nell'unione con questo corpo, come sua forma, e non può divenire forma di un altro corpo (cf. *II Sent.*, d. 17, q. 2, in c. e ad 4).

Gli argomenti portati in favore della r. invece non provano. Infatti: *a*) i suoi sostenitori si appellano all'ineguale distribuzione dei mali nell'attuale permanenza sulla terra: essa dipenderebbe dal fatto di altre esistenze anteriori, peccaminose, da cui occorrerebbe purificarsi. Ma si sa che l'ineguale distribuzione dei beni, con permissione o tolleranza dei mali, dipende invece dalla diversa donazione dell'amore di Dio (cf. *C. Gent.*, II, cap. 44), che ad ognuno assegna una via da percorrere per prepararsi alla vita eterna. I mali della vita presente servono per la purificazione dai peccati attuali, non da quelli di una vita anteriore di cui nessuno ha ricordo. *b*) Si richiamano pure alla grande diversità, già per disposizioni native, tra le anime, mentre i corpi sono simili. Ma è sufficiente far osservare che tutto il mondo è fatto di ineguaglianze, dalla natura inanimata alla natura spirituale, e che la diversità di genio, di virtù, di intelligenza dipende sia da una diversa donazione divina, sia dall'influsso dei genitori (ereditarietà), sia dalla particolare costituzione di ogni singolo nell'unione dell'anima a un determinato corpo. *c*) Dicono ancora che alla lunghezza del cammino verso l'infinito una sola esistenza non basta. Si risponde che non basterebbero nemmeno milioni di esistenze, mentre invece si è chiamati a svolgere nell'unica vita a nostra disposizione il disegno di Dio, con l'aiuto della sua Grazia. *d*) Rilevano che quaggiù i buoni sono spesso vittime dei cattivi, e pur tuttavia la società non vien meno, ma progredisce: e ciò perché le individualità migliori sempre ritornano, mantengono e sviluppano le sane tradizioni. Si risponde che il progresso morale nell'umanità è spesso problematico e comunque, quando è reale, si spiega con ben altre ragioni.

Del resto vi sono contro la r. argomenti inconfuta-

bili: 1) l'assenza di ogni ricordo di una o più esistenze anteriori. I teosofi cercano di giustificarsi dicendo che tra le due esistenze vi è come uno spazio in cui tutto diventa tendenza, non vi è più atto di conoscenza, e pertanto al ritorno nell'esistenza è impossibile ricordare: ma almeno una memoria confusa dovrebbe esserci; 2) l'impossibilità di dare alla r. il carattere di sanzione morale, poiché non si vede come possa esserci castigo se non c'è memoria della colpa che si deve espiare; 3) l'impossibilità di conciliare la r. con la spiritualità dell'anima, che se avesse bisogno di simili trasmigrazioni per purificarsi non sarebbe spirituale, bastando a un essere spirituale, per purificarsi, il cambiamento e riordinamento della volontà. La teoria della r. è pertanto in contrasto sia con la dottrina cattolica, sia con i principi di una sana filosofia che resti fedele ai dati dell'esperienza e ai postulati della ragione.

BIBL.: A. Mayer, *Theosophie und Christentum*, Berlino 1922; L. Bukowski, *La réincarnation selon les Pères de l'Eglise*, in *Gregorianum*, 9 (1928), p. 65 sgg.; 12 (1931), p. 57 sgg.; W. Lutoslawski, *Preesistenza e r.*, Torino 1931; B. Kasprzak, *Reincarnatio in luce doctr. cathol. et principiorum s. Thomae*, Czestochowa 1935; J. Paris, *La vita dell'anima al di là della tomba*, in *La scuola cattol.*, 1938, p. 145 sgg. Raimondo Spiazzi

REINHARDT, Heinrich. - Storico svizzero, n. il 10 dic. 1855 ad Olten, m. il 6 dic. 1906 a Friburgo in Svizzera.

Docente di storia alla Scuola superiore di Lucerna dal 1878 al 1889, poi professore di storia contemporanea a Friburgo, fu anche, nel 1890-91, rettore di quella Università. Attese soprattutto alla storia della Svizzera cattolica, nei secc. XVI e XVII. Curò l'edizione della corrispondenza di Alfonso e Girolamo Casati con l'arciduca Leopoldo V d'Austria (*Die Korrespondenz von Alfonso und Girolamo Casati mit Erzherzog Leopold V. von Österreich 1620-23*, 1894) ed insieme a F. Steffens iniziò nel 1906 i *Nuntiaturberichte aus der Schweiz*, con i dispacci del nunzio G. F. Bonhomini negli anni 1579-81. Pubblicò, oltre a saggi sulle condizioni della Svizzera agli inizi della guerra dei 30 anni (*Beiträge zur Geschichte der Bündner Wirren 1618-20*, 1881; *Der Veltliner Mord 1620*, 1885), studi sulla Svizzera al tempo di Carlo Borromeo (*Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeos*, 1901).

BIBL.: A. Büchi, *R.*, in *Dict. hist. et biogr. de la Suisse*, V, Neuchâtel 1930, p. 435, con bibl.; E. F. J. Müller, *R.*, in LThK, VIII, col. 748, con bibl. Silvio Furlani

REINHOLD, Karl Leonhard. - Filosofo kantiano, n. a Vienna il 26 ott. 1758, m. a Kiel il 10 apr. 1823. Educato presso i Gesuiti, studiò filosofia e teologia, fu professore nel Collegio dei Barnabiti di Vienna, poi (1787) a Jena, quindi (1793) a Kiel.

R. intese costruire una *filosofia elementare* come ricerca di principi comuni a tutte le scienze. Il primo di essi che ha la caratteristica dell'immediatezza e della necessità è il fatto della coscienza, espresso nella maniera seguente: «la rappresentazione viene distinta nella coscienza dal rappresentato e dal rappresentante e riferita ad entrambi». Posto l'atto del rappresentare come atto comune della sensibilità e dell'intelletto venivano dedotti, di conseguenza, gli altri elementi della conoscenza, dalla sensazione alle idee.

Opere principali: *Briefe über die kantische Philosophie* (1786-88, nel *Deutscher Merkur* di Wieland; 2ª ed., Lipsia 1790); *Versuch einer neuen Theorie des menschl. Vorstellungsvermögens* (Jena 1789).

BIBL.: J. Fries, *Kant, R., Fichte*, Lipsia 1803; M. v. Zynda, *Kant, R., Fichte*, Berlino 1910; P. Olivier, *Zum Willensproblem bei Kant u. R.*, ivi 1941; A. Pierini, *C. L. R.* ecc., in *Giorn. crit. di filos. it.*, 22 (1941), pp. 162-76. Enrico Garulli

REINKE, Laurentius. - Esegeta cattolico, n. il 6 febbr. 1797 in Langförden (Germania), m. a Münster in V. il 4 giugno 1879. Ordinato sacerdote (1822) si dedicò con fervore allo studio della lingue semitiche, essendo a Bonn discepolo di G. W. Freytag, autore del *Lexicon Arabico-Latinum*. Dal 1827 libero docente di lingue orientali e ripetitore di esegesi del Vecchio Testamento, divenne professore dell'Università di Bonn, straordinario nel 1831, ordinario nel 1837; tenne la cattedra fino alla sua morte.

Pio e zelante per l'onore della scienza cattolica, consumò la vita fra gli studi e la preghiera. Addolorato per la situazione dell'esegesi «devastata» dal razionalismo e la mancanza di opere cattoliche scientificamente pari a quelle razionalistiche, dopo il suo 50° anno di vita si prodigò nella pubblicazione di opere d'esegesi scientifica, concorrendo con i suoi risparmi alle spese di stampa. Di metodo piuttosto filologico e di critica testuale, le sue opere ancor oggi ritengono il loro valore, per molte osservazioni giuste e di fine filologia, in mezzo ad altre antiquate, e per l'analisi accurata delle opere di tanti suoi avversari. L'argomento suo preferito fu il messianismo del Vecchio Testamento, che trovò in lui un valente difensore. Pubblicò: *Exegesis critica in Is.* 52,13-53,12 (Münster 1836); *Exegesis critica in Is.* 2,2-4 (ivi 1838); *Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes* (47 monografie su passi biblici più difficili e discussi: voll. I-VII, ivi 1851-66; vol. VIII, Giessen 1872). Inoltre commenti a *Malachia* (1856), *Salmi messianici* (2 voll., 1856-57), *Profezie messianiche nei Libri dei Profeti* (4 voll., 1859-62), *Aggeo* (1868), *Sofonia* (1868), *Abacuc* (1870), *Michea* (1871).

BIBL.: F. Hülskamp, in *Literarischer Handweiser*, 2 (1863), pp. 90-91; 3 (1864), pp. 18-22; 28 (1879), pp. 242-43; id., in *Kirchenlexikon*, X (1897), coll. 985-88; L. Fillion, *R.*, *Laurent*, in DB, V (1912), coll. 1028-29. Pietro Nober

REINKENS, Josef Hubert. - Vescovo dei «vecchi cattolici», n. il 1° marzo 1821 a Burtscheid presso Aquisgrana, m. il 4 genn. 1896 a Bonn. Ordinato sacerdote nel 1848 e laureato in teologia nel 1849 a Monaco, fu nominato nel 1853 professore di storia della Chiesa alla Facoltà di teologia di Breslavia.

Iniziò brillantemente nel 1851 la sua carriera scientifica con uno studio su Clemente Alessandrino, poi per un decennio dovette attendere a molti altri incarichi pedagogici ed ecclesiastici. Dal 1861 al 1866 pubblicò monografie sulla Università di Breslavia, su Ilario di Poitiers, su s. Girolamo, su s. Martino di Tours e sulla filosofia della storia in s. Agostino. Contrario alla definizione della infallibilità pontificia, iniziò una insistente attività pubblicistica contro la costituzione del 16 luglio 1870. Sospeso dall'insegnamento della teologia nell'ott. 1870, partecipò nel sett. 1871 a Monaco al congresso dei «vecchi cattolici» e fu eletto a Colonia il 4 giugno 1873 loro vescovo. Consacrato dal vescovo giansenista Heykamp di Deventer, R. nello stesso anno ebbe il riconoscimento della Prussia, del Baden e dell'Assia. Il 14 dic. 1873 fu scomunicato da Pio IX. Tuttavia R. non si sottomise e lavorò con insistenza, anche se con risultati molto limitati, alla diffusione del movimento di cui era a capo e presiedette fino al 1895 quattordici sinodi. Nel 1877 furono posti all'Indice i suoi scritti sull'unità della Chiesa (*Über die Einheit der katholischen Kirche*) ed un discorso tenuto a Würzburg contro il Pontefice (*Ist an die Stelle Christi für uns der Papst getreten?*).

BIBL.: F. Schulte, *Der Altkatholicismus*, Giessen 1887, passim; id., *Bischof R. und die gegenwärtige Lage und Bedeutung des Altkatholicismus*, in *Cosmopolis*, 2 (1896), pp. 227-40; H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert*, IV, parte 1ª, Magonza 1901, passim. Silvio Furlani

REISACH, Karl August von. - Cardinale, n. il 6 luglio 1800 a Roth (diocesi di Eichstätt), m. il 22 dic. 1869 presso i Redentoristi di Contamine (Savoia). Laureatosi in giurisprudenza, entrò nel 1824 nel Collegio Germanico di Roma. In seguito divenne rettore del Collegio di Propaganda.

Insieme a P. Perrone e ad altri il R. ebbe l'incarico di esaminare accuratamente le dottrine hermesiane, che poi Gregorio XVI condannò nel sett. 1835 con il breve

Dum acerbissimas. Nominato nel 1836 vescovo di Eichstätt, vi fondò il Seminario ecclesiastico della diocesi e vi promosse le missioni popolari. Trasferito all'arcivescovato di Monaco-Frisinga, dopo la crisi del 1848 richiese alle autorità civili di annullare ogni disposizione legislativa contraria al Concordato del 1817. Questa richiesta del R., unito a tutto l'episcopato bavarese, ed in particolare la costanza dispiegata per assicurare alla Chiesa i diritti fissati nel Concordato, riuscì infine molesta a re Massimiliano II, che cercò di far trasferire l'arcivescovo, da lui considerato il responsabile delle difficoltà intervenute nei rapporti tra Chiesa e Stato. Il sovrano inutilmente tentò di convincere l'arcivescovo Geissel a cedere al R. l'amministrazione dell'arcivescovato di Colonia in cambio di quello di Monaco-Frisinga, rivolgendo al Pontefice la preghiera che il R. cessasse dal governo dell'arcidiocesi. Pio IX, non volendo spingere oltre il conflitto, accolse il desiderio del Re, creò il R. cardinale il 17 dic. 1855 e lo chiamò a far parte della Curia pontificia. Prefetto della S. Congregazione degli Studi, fu nominato nel 1867 presidente di una delle commissioni preparatorie del Concilio Vaticano.

BIBL.: H. Brück, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh.*, II-III, Magonza 1889-96, passim; A. Steinhuber, *Gesch. des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom*, II, Friburgo in Br. 1906, pp. 479-82; J. Schmidlin, *Papstgesch. der neuesten Zeit*, II, Monaco 1934, passim; F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, trad. it. Brescia 1944, passim. Silvio Furlani

REISCH, GREGOR. - Certosino, n. a Balingen nel Würtenberg intorno al 1467, m. a Friburgo in Br. il 9 maggio 1525. Studiò a Friburgo, ove nel 1489 conseguì il titolo di *magister*. Amico d'Erasmo (v.) e d'altri umanisti, combatté il diffondersi del luteranesimo. Nell'Ordine certosino entrò fra il 1500-1502.

Il suo nome è legato alla *Margarita philosophica* (Friburgo in Br. 1503, Basilea 1535,1583) opera divulgativa in 12 ll., dei quali i primi tre dedicati al trivio, i ll. IV-VII al quadrivio, i ll. VIII-XI alla filosofia naturale e il XII alla filosofia morale. Lo spirito che informa l'opera è l'aristotelismo scolastico temperato di platonismo agostiniano e umanistico. Nel l. XI, cap. 23, a proposito dei troppi argomenti con i quali taluni dimostravano l'immortalità dell'anima, si legge: « Nos huiuscemodi rationes pro affirmanda animae immortalitate consulto praeterimus; nec ex his quae ab Aristotele in libro *De anima*, in *Metaphysica* aut in *Ethicis* scripta cernuntur, evidens demonstratio colligi poterit. Coeterum in *De animalibus* solum intellectum ab extrinseco advenire astruit; in libro vero *De pomo et morte* (si ipsius est) id clarius expressit ». Nel cap. 30 è combattuta la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto.

BIBL.: T. Petrejus, *Bibl. Carthus.*, Colonia 1609, pp. 109-12; K. Hartfelder, *Gr. R.*, in *Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins*, 5 (1890), pp. 170-200; L. Geiger, in *Zeitschr. f. Literaturgesch. d. Renaissance*, 3 (1890), p. 405. Bruno Nardi

REITHMAYR, FRANZ XAVER. - Esegeta del Nuovo Testamento, n. in Illkofen (Ratisbona) da poveri artigiani il 16 marzo 1809, m. a Monaco il 26 genn. 1872. Sacerdote nel 1832, insegnò la religione a Ratisbona e più tardi a Monaco, dove frequentò lezioni di A. Döllinger (v.) e J. A. Möhler (v.) laureandosi in teologia nel 1836. Dal 1837 professore straordinario, divenne nel 1841 ordinario d'esegesi del Nuovo Testamento (il primo che a Monaco tenne tale cattedra).

Il Möhler stimolò in lui l'amore per la patristica ed il contenuto dogmatico della S. Scrittura. Il t. I della *Patrologie* di Möhler (1840) è per metà opera sua Nel 1842 difese valorosamente la posizione cattolica di fronte al mitismo di D. Strauss (v.) negli *Historisch-politische Blätter*. Altre opere: *Commentar zu dem Briefe an die Römer* (Ratisbona 1847: ricca informazione patristica, ma diffuso e filologicamente inesatto); *Nov. Test. Graece et Latine* (Monaco 1847: ed. per studenti, dipende da C. Lachmann); *Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Bundes* (Ratisbona 1852); *Commentar zum Briefe an die Galater* (Monaco 1865). Suo merito speciale è la direzione della *Bibliothek der Kirchenväter*, dal 1868 alla morte. Un'opera postuma fu edita da V. Thalhofer, *Lehrbuch der biblischen Hermeneutik* (Kempten 1874), dove (pp. VII-XLVII) si trova la sua biografia.

Non ancora del tutto chiarita è la sua posizione nel triste decennio della sua Facoltà (1861-71). Pur essendo avverso alla teologia liberaleggiante di Döllinger, sembra che anche R. fosse contrario al Seminario di Spira; nel 1869 sottoscrisse persino il *Gutachten* della maggioranza della Facoltà contro l'infallibilità del Papa. Però si sottomise subito dopo la definizione.

BIBL.: Hurter, V (1911), col. 1590; L. Fillion, s. v. in DB, V (1912), col. 1031. Pietro Nober

RELATIVISMO. - Termine che indica non una specifica dottrina o sistema, ma un atteggiamento, comune a diversi pensatori, per cui si afferma che ogni valore è tale solo in quanto è *relativo* ad altro (v. RELAZIONE): si nega cioè l'esistenza di un assoluto (v.) che, avendo il suo valore non in altro, sia in condizione di fondare il valore degli *altri*.

Se è negato l'Assoluto come fondamento del valore costante degli enti, si introduce il r. in funzione della variabilità. È questo il caso di quello che può chiamarsi *r. metafisico* o *relazionalismo*, per cui il valore del reale è condizionato dalla dimensione spazio-temporale (Eraclito, Bergson [v.]), oppure dalle relazioni che si devono stabilire tra gli enti perché si costituiscano nel loro essere come « cose » e nella loro conoscibilità (Herbart [v.]). Si può considerare di questo tipo anche ogni dottrina che concepisce dialetticamente la realtà, sia idealisticamente (Hegel [v.]) che materialisticamente (Marx [v.]).

Sulla base o dal presupposto della variabilità del reale, può derivare il r. *gnoseologico*, per cui non esiste un sapere assoluto, e la conoscenza vale solo relativamente al soggetto e nel momento in cui viene effettuata. Così è chiaro che il perenne fluire del fiume eracliteo è padre dell'« uomo misura di tutte le cose » di Protagora. Nel pensiero moderno potrebbe intendersi come r. gnoseologico anche il criticismo kantiano, sebbene in senso moderato, in quanto l'elemento soggettivo *a priori* è posto proprio come condizione universale dell'oggettività del conoscere. In Hamilton la conoscenza è relativa in quanto non attinge la realtà in sé, ma solo i fenomeni o modi, e questi sono in relazione alle nostre facoltà e sono presentati come modificazioni delle nostre facoltà stesse (*Lectures on metaphysics and logic*, Londra 1859, p. 148 sgg).

Conseguenza della soggettività e relatività del conoscere è la negazione della scienza come interpretazione assoluta e oggettiva del reale: così l'empiriocriticismo di Mach (v.), Avenarius (v.) e Poincaré (v.) e il contingentismo di Boutroux (v.), dai quali è affermato il valore esclusivamente economico-pratico delle scienze. A una concezione relativistica del sapere scientifico giunge pure A. Einstein per il quale, data la non esistenza di un sistema di coordinate che possa da solo metterci in rapporto con la realtà, ogni punto di vista sulla natura, diverso dagli altri possibili, è tuttavia equivalente a ciascuno di essi. D'altro canto Einstein sperava di conservare l'invariabilità delle leggi fisiche in seno ai vari sistemi e di non dover rinunciare ai nessi causali tra i fenomeni. Ma la meccanica quantica, con Heisenberg, dichiarò impossibile determinare contemporaneamente velocità e posizione di una particella senza provocare alterazioni (v. INDETERMINISMO FISICO). La scienza si limita pertanto alla probabilità (v.). Ancora dal presupposto di una realtà naturale, affermata al di là del pensiero e quindi inafferrabile, muove H. Vaihinger (v.) per il quale il pensare altro non è che un errare regolato, dal momento che il pensiero è una funzione biologica che facilita l'azione, dettando norme *come se* la realtà fosse conforme alla finzione che ce ne formiamo: le categorie di verità e falsità vanno sostituite

con quelle di utilità e nocività. Se la realtà naturale, per la sua variabilità, sfugge a una conoscenza oggettiva, a maggior ragione vi si sottrae la realtà umana : ne segue un *r. storico*, che si distingue dall'antico scetticismo per il carattere antistorico e astorico di questo. Posta la verità e la scienza come costruzioni storiche e umane ne segue che esse hanno valore finché durano gli stati d'animo e gli interessi per il cui soddisfacimento furono costruite (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Monaco 1918) : sotto l'infinito succedersi delle forme di cultura si nasconde, geneticamente e teleologicamente ignoto e imprevedibile, il fluire della vita. Da queste premesse può ancora conchiudersi che è impossibile una storiografia obbiettiva (per questo punto cf. M. Mandelbaum : *The problem of historical knowledge*, Nuova York 1938, pp. 17-37 e 190-202).

In senso religioso il r. può essere visto come conseguenza dell'agnosticismo; il r. religioso si presenta con il programma « dilettantistico » di escludere il problema religioso, affermando l'impossibilità di unificare la molteplicità degli aspetti della vita.

L'abbandono della deduzione dell'etica dalla metafisica porta ad un *r. etico*, per il quale non è possibile possedere un criterio assoluto di moralità, la quale si struttura, come nel caso di Locke (v.), in conformità della legge civile, della legge religiosa o della opinione della società. Una forma assai diffusa di r. è il *pragmatismo* (v.) che « pone al posto dell'etica utilitaristica del successo una logica del successo. Il fatto incontestabile che lo sforzo verso la verità è connesso con i motivi della sua utilità pratica, deve mutarsi nella determinazione logica, che la verità non è altro che l'utilità della rappresentazione ». (cf. G. Windelband, *Storia della filos.*, trad. it., II, Palermo 1938, p. 367, nota).

In Italia il r. (come lo scetticismo) si è svolto in polemica con l'idealismo trascendentale. Significativa figura del r. italiano è A. Aliotta.

Il r., positivamente, costituisce un contributo a rilevare l'insufficienza degli individui (relazionati, quindi limitati e condizionati). Nella storia del pensiero nessuno pertanto ha negato un moderato r.; e va anzi affermato che, al di fuori di Dio, tutto, in un certo senso, è relativo. La formulazione più generica e semplice del r. nasce dal constatare di fatto l'esistenza di giudizi e opinioni dissenzienti; la sua sistemazione teorica consiste nella pretesa di estendersi a dichiarare di diritto e universalmente tale situazione. Ma già questo definirsi ne rappresenta un superamento : infatti la definizione assume un valore assoluto, pena la contraddizione, sul cui principio, d'altronde, si fonda lo stesso r.

Se poi il r. si pone come affermazione della sempre ulteriore giudicabilità di ogni categoria di giudizio, la sua posizione potrebbe esser valida solo nel caso che la relatività della conoscenza sensibile, da cui muove il r., sia estensibile a ogni altra forma di conoscenza : ma il solo fatto che è possibile pensare infinite volte e nello stesso modo la medesima verità (p. es., $7 + 5 = 12$) è chiara dimostrazione del contrario. Il giudizio e la conoscenza intellettuale in genere contengono pertanto nell'assolutezza della loro forma e dei loro principi il superamento del r. (v. CONCETTO; CONOSCENZA; GIUDIZIO; NECESSITÀ; SCETTICISMO).

BIBL.: A. Tilgher, *I relativisti contemporanei*, Roma 1922; L. Rougier, *La relativité de la logique*, in *The Journal of unified science*, L'Aia 1939, pp. 193-217; S. E. Rodke, *Zweifel und Erkenntnis*, Lipsia 1945; F. de P. Ribelles, *El problema del conoscimiento ecc. : unidad o pluralidad de criterios en el conoscimiento*, in *Atti del Congreso internacional de filosofia*, I, Barcellona 1948, 467-82; G. V. Hinshaw, *Epistemological relativism and the sociology of knowledge*, in *Philosophy of science*, Baltimora 1948, pp. 4-10; vari autori, *La relativité de notre connaissance*, Lovanio 1948; A. Aliotta, *Il r., l'idealismo e la teoria di Einstein*, 2ª ed., Roma 1948; L. Stefanini, *Può l'uomo formulare verità universali?*, in *Humanitas*, 2 (1949), pp. 572-84; S. Hampshire, *Scepticism and meaning*, in *Philosophy*, 25 (1950), pp. 235-46. Enzo Maccagnolo

RELATIVITÀ, TEORIA della. - I. SPAZIO E TEMPI FISICI. – Questa teoria, come la quasi contemporanea teoria dei « quanti » (v.), è una delle singolari teorie alle quali la fisica dovette addivenire per render conto, in omaggio al galileiano principio sperimentale, di due risultati sperimentali che erano in netto contrasto con alcune sue concezioni fondamentali. La singolarità di codeste due teorie moderne sta nel fatto che le varianti che esse impongono non sono semplici modificazioni di qualche teoria preesistente, ma piuttosto modificazioni che si ripercuotono non su qualche particolare suo ramo, ma su tutta la fisica. La r. che ha dato il nome alla teoria, che ora si considera, si riferisce al *moto assoluto*, nel senso che esso viene dichiarato non solo irrilevabile, ma senz'altro concetto privo di significato, con la conseguenza che le esperienze fisiche non possono porre in evidenza altro che *moti relativi* fra i diversi sistemi di riferimento e i diversi corpi. Per quanto riguarda l'altra teoria v. QUANTI.

II. LA PRIMA LIMITATA R. OTTICA. – La dinamica, codificata da Newton nella sua grande opera *Philosophiae naturalis principia mathematica*, fondata sulle scoperte di Galilei e proprie, postula a sua base teorica l'esistenza di un tempo e di uno spazio assoluto e quindi di un sistema di riferimento fisso, quantunque lo stesso Newton esprimesse i suoi dubbi sulla effettiva esistenza di questo ultimo. Nel fervore dello sviluppo di tutta la meccanica che seguì alla diffusione dei *Principia*, per tutto il sec. XVIII si sorvolò su quelle difficoltà basilari; ma all'inizio del sec. XIX avvenne un rivolgimento tale che obbligò a prenderle per la prima volta in seria considerazione. Fino allora due differenti teorie erano riuscite a interpretare i fenomeni ottici di mano in mano che venivano osservati sperimentalmente. La prima di queste teorie era quella newtoniana dell'emissione, che interpretava la luce come costituita da corpuscoli emessi dalle sorgenti luminose e quindi era di indole prevalentemente meccanica. La seconda, sviluppo della teoria iniziata da Huyghens, interpretava la luce attraverso una ipotesi ondulatoria analoga a quella con cui si era sempre interpretato il suono; il mezzo vibrante però non era l'aria, ma un ipotetico *etere* fluido e ovunque diffuso. Le vibrazioni periodiche si supponevano avvenire, come quelle del suono, longitudinalmente, cioè nella stessa direzione della propagazione.

Ma la scoperta dei fenomeni di polarizzazione scompigliò la situazione; la teoria ondulatoria non riusciva a interpretarli, mentre la teoria corpuscolare, sia pure laboriosamente, vi riusciva. La prevalenza della teoria dell'emissione fu però di breve durata, perché A. Fresnel riuscì a dimostrare che non era l'ipotesi dell'ondulatorietà bensì quella della longitudinalità che impediva l'interpretazione della polarizzazione della luce : bastava supporre che le vibrazioni dell'ipotetico etere avvenissero trasversalmente, cioè perpendicolarmente alla direzione della propagazione, perché non solo sparisse quella difficoltà, ma si giungesse anche ad una interpretazione di tutti i fenomeni ottici di gran lunga migliore delle precedenti.

Ma l'etere della nuova teoria, pur essendo per ipotesi permeabile a qualsiasi corpo materiale, doveva possedere caratteri di estrema rigidità per poter vibrare come si supponeva, e quindi poteva prestarsi come fondamentale sistema di riferimento spaziale e forse essere quel sistema assoluto che avevano invano cercato Newton e seguaci. Inoltre i fenomeni ottici osservati in different sistemi in moto relativo in codesto etere dovevano presentarsi con caratteri differenti. Quest'ultima conclusione era così interessante per i fondamenti della fisica che subito si istituirono rigorose esperienze per tentare di confermarla e giungere così finalmente alla determina-

zione di un moto rispetto all'etere, cioè di un moto assoluto.

Le differenze che la teoria di Fresnel prevedeva erano di due ordini differenti e precisamente dell'ordine di v/c e di $(v/c)^2$, indicando con la v la velocità rispetto all'etere del sistema in cui si esperimenta, e con c la velocità della luce nell'etere. Dato l'alto valore della c = 300.000 km/sec., il valore di v/c è sempre estremamente piccolo. Anche nel caso che si possa utilizzare nelle esperienze la massima velocità di cui è in qualche modo possibile disporre, cioè la velocità della terra sulla sua orbita, ossia v = 30 km/sec., si avrà v/c = 1/10.000 e quindi $(v/c)^2 = 1/100.000.000$.

Le possibilità dell'ottica all'inizio del sec. XIX erano già tali da permettere di constatare con certezza se esistessero o no fenomeni del primo ordine, ma non consentivano in alcun modo di tentare esperienze del second'ordine. E poiché le prime confermarono tutte la inesistenza di fenomeni del primo ordine, si proclamò intanto la *r. dei fenomeni ottici*, almeno in quel già elevato ordine di approssimazione, lasciando all'avvenire la decisione se essa potesse estendersi anche al secondo ordine.

III. L'ESTENSIONE IN CONSEGUENZA DELLE ESPERIENZE DI MICHELSON. – Si dovette infatti attendere più di 60 anni prima che A. Michelson potesse tentare l'ultimo passo con probabilità di successo. Il risultato delle sue prime esperienze del 1881 e di molte altre ripetute negli anni seguenti da lui e collaboratori, con mezzi di eccezionale precisione all'uopo predisposti, confermarono in pieno la sussistenza della r. dei fenomeni ottici, in rapporto agli effetti del secondo ordine. Toccava ormai alla fisica teorica di renderne conto in omaggio al principio sperimentale. Ma ciò appunto presentava la difficoltà, cui fu accennato in principio, derivante dalla singolarità di alcune delle ipotesi che occorreva introdurre.

Per comprendere questo punto essenziale della situazione scientifica che si era prodotta, è utile considerarla con riferimento a qualche semplice esempio. Supponiamo una linea ferroviaria e un'autostrada parallele e sulla prima un treno che procede con la velocità di 50 km/ora. Un osservatore fisso sulla stessa autostrada attribuirà al treno quella stessa velocità anche relativamente a se stesso: ma un ciclista che invece proceda sull'autostrada con la velocità di 20 km/ora attribuirà al treno relativamente a se stesso o la velocità di 30 km/ora quando proceda nello stesso suo verso, o di 70 km/ora quando proceda in senso contrario; analogamente un automobilista che viaggi con la velocità di 50 km/ora, riscontrerà la velocità relativa a sé o nulla o di 100 km/ora a seconda che proceda nel verso del treno o in senso contrario; se poi procedesse con la velocità di 80 km/ora nel senso del treno gli attribuirebbe, rispetto a sé, la velocità di 30 km/ora, però in senso contrario alla propria. Tutto ciò pare evidente. La fisica classica ha però sempre, tacitamente e esplicitamente, ammesso che analoghe affermazioni potessero, anzi dovessero farsi anche per la velocità della luce relativa a un osservatore che si muova nella direzione della sua propagazione, con verso contrario o con verso concorde ad essa; quindi, un osservatore che si muovesse con la velocità della terra, di 30 km/sec. incontro a un raggio di luce, dovrebbe riscontrarne la velocità di 300.000 + 30 km/sec., mentre dovrebbe riscontrarne la velocità di 300.000 — 30 km/sec. quando invece si muovesse nel verso opposto.

Le ricordate esperienze impongono invece di ritenere che l'osservatore debba *sempre* riscontrare la velocità di 300.000 km/sec. qualunque sia la propria velocità e il verso di essa. Ancor più drasticamente può prospettarsi codesta imposizione dell'esperienza pensando due osservatori in moto relativo uniforme di qualsiasi velocità anche grandissima che, nell'istante in cui si passano vicino, lanciano un breve sprazzo di luce che possa propagarsi sfericamente in ogni direzione. L'imposizione dell'esperienza si traduce in questo caso nella affermazione che i due osservatori, malgrado il loro moto relativo e il conseguente loro sempre maggiore allontanamento, debbano ritenersi ciascuno costantemente al centro dell'onda sferica che si propaga, precisamente come, in base alla fisica classica, si riterrebbe senza alcuna difficoltà quell'osservatore che fosse fisso rispetto all'etere. Codesta imposizione di un'esperienza fisica, della cui attendibilità non si può ormai dubitare, determina il crollo delle nozioni di fenomeno fisico riferito allo spazio assoluto e al tempo assoluto alle quali si era sempre rimasti fedeli malgrado le loro sempre insoddisfacenti definizioni: *i fenomeni fisici si svolgono in tutti i sistemi in relativo moto di traslazione uniforme* (*rettilinea e a velocità costante*) *con le stesse leggi*.

IV. FORMULAZIONE CARATTERISTICA. – Per formulare matematicamente codesto singolare risultato dell'esperienza, occorre trovare la formula, cioè *la legge*, atta a trasformare l'espressione del fenomeno riscontrata esatta quando veniva riferita al sistema in cui l'osservatore era fisso, in una espressione che risulti equivalente a quella *anche quando venisse riferita a un sistema in relativa traslazione uniforme di qualsiasi velocità v* (*costante*) rispetto al suddetto sistema.

Supponiamo per semplicità (che non restringe affatto la generalità della soluzione del problema posto) che nel tempo t = 0, assunto come iniziale, il sistema cartesiano dato (x, y, z), e gli analoghi sistemi (x', y', z') in traslazione uniforme rispetto a questo, abbiano le origini e gli assi coincidenti e che il moto relativo di velocità *v* avvenga nella direzione degli assi x, x', che rimarranno così sempre coincidenti. Ora la fisica ha ammesso come intuitivo, dal tempo di Galileo che, in tali condizioni, per eseguire la trasformazione dell'espressione della legge di un qualsiasi fenomeno fisico dalla sua forma generica f (x, y, z, t) = 0, valida nel riferimento al sistema (x, y, z) alla corrispondente forma valida nel riferimento al sistema (x', y', z') dovesse bastare l'applicazione della trasformazione delle coordinate:

(1) $$x' = x - vt \quad , \quad y' = y \quad , \quad z' = z.$$

Ma è appunto l'applicazione di questa classica trasformazione intuitiva che sollevò la grave difficoltà segnalata in principio. È utile vederla in funzione.

Si consideri l'espressione di un qualsiasi fenomeno dinamico, p. es., della caduta libera di un corpo dalla quota $x = x_0$ sull'asse delle x orientato verticalmente. Essa è notoriamente data dalla formula generica (galileiana):

(2) $$x = \textit{quota iniziale}\ x_0 + \text{velocità iniziale}\ v_0 \cdot t - \tfrac{1}{2} \cdot gt^2$$

supponendo l'asse delle x verticale, tenendo opportunamente conto del segno da attribuire a v_0 (positivo se v_0 è rivolta verso l'alto, negativo in caso contrario), ponendo t = 0 nell'istante in cui il corpo passa per la quota iniziale x_0 e indicando con g l'accelerazione della gravità in vicinanza della superficie terrestre. Si supponga ora che contemporaneamente un elicottero scendente con la velocità costante – v passi esso pure nel tempo t = 0 alla quota x_0. Come risulterà a un osservatore O' che si trovi sull'elicottero il fenomeno della caduta quando venga riferito al sistema x', y', z' fisso a quello? Le equazioni di trasformazione conducono all'espressione, senz'altro intuitiva:

$$x' = x_0 + (v_0 + v)\, t - \tfrac{1}{2} \cdot gt^2.$$

Questa, oltre che aver chiarito come si debbano fare le dette trasformazioni, dice ancora una cosa importantissima: che l'espressione del fenomeno dinamico nel riferimento (x', y', z') così dedotta è identica a quella che l'osservatore O' dell'elicottero avrebbe senz'altro scritto applicando la legge (2) perché la velocità iniziale del corpo che cade è *relativamente a lui* proprio $v_0 + v$. In altri termini: la trasformazione galileiana (1) lascia invariata la legge dinamica alla quale viene applicata. Più fisicamente: lo svolgimento di qualsiasi fenomeno dinamico non è alterato da una traslazione uniforme del sistema ove esso avviene.

È questa la cosiddetta *r. galileiana* la quale non ha alcuna origine misteriosa: i fenomeni della dinamica sono regolati da una legge fondamentale che non dipende dalla velocità, ma solo dalle accelerazioni del sistema che si considera: finché non si introducono nuove accelerazioni lo svolgimento dei fenomeni non è alterato, anche

se si attribuiscono velocità uniformi ai sistemi in cui avvengono. Ma, come si è già detto, le stesse equazioni di trasformazione (1), pur non implicando accelerazioni, prevedono alterazioni nello svolgimento dei fenomeni ottici, alterazioni che l'esperienza esclude decisamente.

Come dimostrarono H. A. Lorentz e H. Poincaré, e indipendentemente da essi A. Einstein, l'invarianza dei fenomeni ottici per generiche traslazioni uniformi si ottiene solo assumendo come equazioni di trasformazione invece delle (2) le seguenti, ormai generalmente dette di Lorentz:

$$(3)\quad x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - (v/x)^2}},\ y' = y,\ z' = z,\ t' = \frac{t - \frac{vx}{c^2}}{\sqrt{1 - (v/x)^2}}$$

V. La prima teoria della r. – Le (3) sono la base essenziale della teoria proposta nel 1906 da Einstein che fu allora detta semplicemente della r. e che ora, per distinguerla da successive teorie più generali, si usa dire della *r. ristretta* o *speciale*, o, meglio, *prima teoria della r.* Basta uno sguardo alle (3) per rilevarne la singolarità. L'ultima equazione è la più sconcertante: per la prima volta nella fisica si attribuisce al *tempo*, o meglio alla sua misura, un carattere relativo al sistema in cui lo si considera. Il suo numeratore conferisce al tempo t' una essenziale alterazione particolarmente sensibile, essendo del primo ordine in v/c. La seconda singolarità è costituita dal radicale comune alle espressioni di x' e t' che determina un'alterazione del secondo ordine in tutte le misure di lunghezze e di tempo quando si suppongano avvenire dall'uno all'altro di due sistemi in relativa trasformazione uniforme in velocità v. È essenziale il fatto che per v/c trascurabile innanzi all'unità, le (3) si riducono identicamente alle (1). Naturalmente non si potevano ammettere contemporaneamente le due leggi di trasformazione (1) e (3). Ma in ciò soccorse il fatto che, mentre le (1) applicate ai fenomeni ottici determinavano divergenze per principio intollerabili qualunque fosse la loro entità, le (3), applicate ai fenomeni dinamici, non determinavano sensibili divari dalle previsioni classiche se non nei casi eccezionali di corpi in moto con velocità traslatorie dell'ordine di quelle della luce, come si ha, p. es., nel flusso di corpuscoli elettrici (elettroni, mesoni, raggi β e α); ma soprattutto soccorse il fatto che codesti divari avvengono nel senso utile, che appunto l'esperienza aveva già da tempo imposto di ammettere nei casi anzidetti, ma che le teorie classiche erano impotenti a interpretare. Si decise quindi di ritenere valide in tutti i campi della fisica le trasformazioni di Lorentz, riducendole per semplicità alle galileiane quando le circostanze lo permettono.

Gli effetti più vistosi e importanti sono, oltre la radicale eliminazione delle difficoltà rilevate in principio: 1° la previsione dell'incremento della massa dinamica m di ogni corpo con la sua velocità, espresso dalla formula $m = m_0/\sqrt{1 - (v/c)^2}$, nella quale m_0 indica la massa di quel corpo valutata in un sistema in cui sia ferma e cioè la *massa a riposo*; 2° la previsione della *equivalenza* degli incrementi della massa di ogni corpo moltiplicati per il quadrato della velocità della luce c e degli incrementi della sua energia E, esattamente espressa della $\Delta\, mc^2 = \Delta\, E$ e sovente estesa per estrapolazione e formulata con la $mc^2 = E$, non senza riserve circa il campo della sua validità.

Codesta prima teoria della r. applicata in tutti i campi della fisica risultò sempre notevolmente superiore alle teorie non relativistiche che la precedettero, nel senso che, ove differì da quelle, ciò avvenne sempre, non solo senza contrasti con l'esperienza, ma in molti casi con sensibili vantaggi.

VI. La teoria della r. generale. – Appena poco più di un anno dall'esposizione della sua prima teoria della r., mentre la maggior parte degli scienziati ne ammiravano la semplicità e la generalità, Einstein rilevò alcune sue manchevolezze e il proprio proposito di perfezionarla. Egli iniziò così un lavoro quasi decennale che finalmente, dopo una serie di tentativi, che egli stesso dimostrava poi insoddisfacenti, lo condusse alla fine del 1915 alla teoria che disse della *r. generale.*

Profonde caratteristiche fisiche di questa nuova teoria, ancor più singolare della precedente, sono: 1) avere incluso nella sua trattazione l'annoso e mai soddisfacentemente risolto *problema della gravitazione*, tanto che sarebbe assai più logico considerarla senz'altro una teoria relativistica della gravitazione, come d'altronde molti fecero fin dall'inizio ed ora fa sovente lo stesso Einstein; 2) l'avere interpretato il campo della gravitazione, e quindi il fenomeno stesso, attraverso la struttura non più euclidea ma curva dello spazio fisico in cui si svolgono i fenomeni, utilizzando per la prima volta la possibilità preconizzata da B. Riemann, fin dal 1854, di rappresentare i misteriosi campi fisici per mezzo delle chiare caratteristiche geometriche degli spazi curvi, di gran lunga più generali dello spazio euclideo, da lui scoperti e oggi appunto detti riemanniani. Altra notevole caratteristica della nuova teoria è costituita dall'ampio, o meglio, dall'esclusivo impiego, per il suo sviluppo formale, dei metodi del *calcolo differenziale assoluto* di G. Ricci e T. Levi-Civita, senza dei quali non sarebbe stato possibile, come dimostrano i numerosi e vani precedenti tentativi. Ciò premesso si può concludere che codesta teoria einsteiniana costituisce una completa sintesi geometrica di tutti i fenomeni di natura meccanica, compresi quelli gravitazionali, sulla quale solo l'esperienza poteva dire la parola definitiva circa la sua attendibilità, come si vedrà in seguito.

Non è possibile esporre esattamente, senza ricorrere all'ausilio matematico, neppure le più grandi linee della teoria. Perciò ci si limiterà a considerazioni solo sufficentemente approssimate. L'esistenza di masse gravitanti determina nello spazio intorno ad esse una modificazione, intensa nell'immediata vicinanza di grandissime masse, che va attenuandosi con la distanza. Rifuggendo la nostra mentalità euclidea, forse per mancanza di sufficente preparazione, da un'intuitiva concezione di una curvatura dello spazio a tre dimensioni come estensione di quella intuitiva delle superfici, limitiamoci a una considerazione implicante solo curvature di enti geometrici a due dimensioni, facilmente concepibili, perché spontaneamente la nostra mente le considera immerse nel nostro abituale spazio euclideo tridimensionale appunto come semplici superfici. In assenza di ogni massa l'ente geometrico in questione deve evidentemente venir considerato senza curvatura, cioè un piano; ma se in un punto di questo si pone una massa materiale concentrata, o un cosiddetto punto materiale, il piano si incurva come se su di esso si elevasse una piccola protuberanza conica, molto incurvata al vertice e sempre meno verso il piano con il quale tende a riconfondersi a distanza. La detta curvatura può interpretarsi come rappresentazione geometrica del campo di gravità della massa materiale, o anche, senz'altro, della massa stessa. Infatti, se nella vicinanza di quella prima deformazione del piano si pensa collocata una seconda massa materiale, e quindi prodotta la conseguente protuberanza analoga alla prima, è facile dimostrare come quelle due protuberanze debbano tendere l'una verso l'altra, fino a costituirne una sola equivalente alle due, quando le masse che le hanno provocate si siano riunite; e ciò con sensibile analogia al comportamento di due vicine bollicine alla superfice di acqua saponata che tendono ad avvicinarsi fino a riunirsi come se si attirassero.

Il fatto essenziale è che il calcolo dimostra che l'attrazione di due masse immerse nello spazio riemanniano, che prevede la teoria della gravità generale, differisce estremamente poco dall'attrazione newtoniana, che può quindi sostituire *migliorandola*, perché, oltre che risolvere tutti i casi che quella risolve, rende anche conto di una serie di tenui fenomeni, specialmente astronomici, ai quali quella non può in alcun modo giungere. Sono questi, fra altri, il lieve moto intorno al sole, del perielio dei pianeti, specialmente sensibile per Mercurio e mai potuto interpretare in base alla legge newtoniana; l'incurvatura dei raggi luminosi passanti nell'immediata

vicinanza delle grandi masse, constatata per la massa del sole in occasione di alcune eclissi totali.

VII. Lo spazio e il tempo della fisica attuale. – Il precedente intimo accostamento dell'importante fenomeno fisico della gravitazione alla natura dello spazio e del tempo pone alla scienza un problema che forse non ha precedenti. È generalmente ammesso che la posizione astratta dei postulati geometrici e la relativa costituzione della geometria debbono essere stati preceduti da un periodo di approssimata geometria fisica. Ma appena costituitasi con Euclide la nota geometria astratta, essa fu senz'altro assunta dalle scienze naturali e dalla stessa filosofia, non solo come la geometria conveniente anche al nostro spazio fisico, ma come la sola geometria logicamente possibile e quindi vera; ai suoi teoremi si attribuì un valore filosofico assoluto anche dopo Kant, malgrado che verso la fine del sec. XVIII G. Saccheri avesse già esposte considerazioni atte a far dubitare o senz'altro a negare l'assolutezza di quel valore. Ma già appunto, quando nella prima metà del sec. XIX, per la nota opera di N. Lobachewski e di G. Bolyai fu *definitivamente* dimostrata, con la loro stessa costruzione, la possibilità di geometrie differenti dall'euclidea, ma altrettanto logiche, sorse la questione *se lo spazio della fisica potesse ritenersi ancora euclideo.* Triangolazioni di grandi triangoli terrestri e astronomici promosse da Gauss (che in certo senso possono considerarsi vere esperienze di controllo su lo spazio fisico) dimostrarono che almeno entro gli alti limiti di esattezza già consentita dagli strumenti di misura allora in uso, lo spazio si presentava euclideo.

Poco dopo B. Riemann dimostrava la possibilità di una più vasta generalizzazione per mezzo della concezione degli *spazi curvi* e delle loro conseguenti geometrie, e proponeva la già ricordata questione che implicava in un certo senso la loro realtà fisica : *se essi non potessero servire a rappresentare i campi fisici.* Per sessant'anni la fisica non si curò di tale possibilità e riferì tutti i suoi campi a un etere cosmico, ma dopo l'avvento della r. generale il campo della gravitazione fu generalmente interpretato con la curvatura dello spazio riemanniano, cosa di cui l'astronomia si avvantaggiò assai. Siccome poi uno spazio a curvatura positiva, con vaga analogia a quanto avviene per una superfice, ha tendenza a chiudersi su se stesso, le precedenti considerazioni condussero a sostituire l'antica ipotesi di uno spazio infinitamente esteso con quella di uno spazio sempre ancora grandissimo, ma non più infinito, benché illimitato, cioè non limitato da ostacoli invalicabili; di uno spazio che, nelle due dimensioni, ci si può rappresentare, p. es., come quello di una grande superfice sferica sulla quale è possibile spostarsi senza incontrare limitazioni, quantunque essa sia finita.

I campi elettrici e magnetici nella teoria della r. generale vengono ancora sempre riferiti a un apposito etere. La nozione del tempo, che in generale si afferma essere stata la più turbata dalle concezioni relativistiche, dal punto di vista della fisica rimane sempre egualmente misteriosa, come rilevò così acutamente s. Agostino. La sola innovazione che la fisica trovò necessario introdurre, non riguarda affatto l'essenza del tempo, ma solo la sua misura quando venga eseguita in un sistema in moto relativamente a chi la opera. E questa innovazione, legata al fatto della r., deve considerarsi valida in ogni caso e non soltanto nelle due teorie relativistiche considerate.

Occorre ancora fissare un momento l'attenzione su un equivoco che si deve assolutamente evitare benché sia ancora abbastanza diffuso. Poiché, come fu rilevato, nella fisica relativistica esiste una correlazione, una interdipendenza fra le misure di spazio e di tempo, si insinuò l'erronea opinione che questa dovesse implicare una identità fra la variabile tempo e le coordinate spaziali o, come sovente si disse, che il tempo costituisse una quarta dimensione dello spazio. Per un certo periodo di tempo solo l'autore di questo resoconto resistette a codesta suggestione. Ma finalmente, nel 1921, lo stesso Einstein che vi aveva aderito affermò nel modo più esplicito *che il fatto della inseparabilità della variabile tempo dalle coordinate spaziali non implica affatto l'identità delle loro nozioni, e che il senso fisico esige la loro assoluta distanziazione.*

VIII. La recente e più generale teoria di Einstein. – Il brillante risultato della geometrizzazione del campo della gravità incitò a tentare un'analoga geometrizzazione del campo elettrico. A meno di due anni dalla pubblicazione della teoria einsteiniana della gravitazione si ebbe un primo tentativo di H. Weyl, seguito poco dopo da un affine tentativo di A. Eddington, che, se pur non risolsero soddisfacentemente il difficilissimo problema, ebbero però il merito di porre in evidenza un fatto essenziale, il quale prova, per lo meno, quanto la mentalità fisica si fosse improvvisamente adattata all'idea di utilizzare le proprietà dello spazio per interpretare i propri fenomeni. Dai detti primi tentativi di geometrizzazione del campo elettrico emerse nettamente che le ampie proprietà degli spazi riemanniani non erano ancora sufficenti, e che occorreva ancora elevarsi alla considerazione di spazi di maggiore generalità.

Quest'idea, che pochi anni prima sarebbe stata giudicata un'assurdità, fu senz'altro accolta e provocò una enorme quantità di studi, la maggior parte puramente geometrici.

Fra gli studiosi che dal 1920 ca. si occuparono della questione anche dal lato fisico, vi fu lo stesso Einstein. Ma le teorie che si sottoponevano alla discussione risultavano sempre non del tutto soddisfacenti. Così a poco a poco tutti gli altri si scoraggiarono e solo Einstein continuò ed ebbe finalmente la soddisfazione di giungere, dopo un trentennio circa di studi e di tentativi, a una soluzione matematicamente rigorosa dell'ardito problema.

Che questa sia anche la definitiva soluzione naturale, solo l'esperienza dovrà dirlo. Nell'impossibilità di tracciare, sia pure sommariamente, le maggiori caratteristiche di codesta massima sintesi della mente umana, si ricorda solo che la necessaria amplificazione della natura dello spazio fu conseguita con l'innovazione, apparentemente di poca entità, di escludere una simmetria semplificatrice che era stata conservata nella costruzione geometrica riemanniana.

La semplificazione sparì, ma subentrò una nuova grandiosa possibilità.

Bibl.: A. Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, trad. it. di G. L. Calisse, Bologna 1921; id., *Il significato fisico della r.*, Torino 1950; M. Born, *Die Relativitätstheorie Einsteins*, trad. franc., Parigi 1923; C. Castelnuovo, *Spazio e tempo*, Bologna 1923; P. Straneo, *Teoria della r. secondo il senso fisico*, Roma 1924. Paolo Straneo

RELATORE GENERALE. - Titolo di uno dei prelati ufficiali della S. Congregazione dei Riti (v.). Egli presiede alla sezione storica, creata in seno a detta Congregazione da Pio XI, con *motu proprio* del 6 febbr. 1930 (AAS, 22 [1930], pp. 87-88), per lo studio delle cause storiche dei servi di Dio e per l'emendazione dei libri liturgici, e in genere per tutte le questioni di carattere storico-critico occorrenti nel funzionamento del Dicastero.

Il r. g. ha il compito di dirigere le ricerche e gli studi di competenza della sezione, coadiuvato da un vice r. g., da alcuni aiutanti di studio e da un numero competente di consultori, specializzati nelle discipline storiche. Presiede le ordinanze di detti consultori e ne formula le conclusioni da presentarsi al cardinale prefetto. Come prelato ufficiale della Congregazione interviene alle adunanze del Congresso e a quelle della Congregazione dei cardinali. Ferdinando Antonelli

RELAZIONE. - Da *referre*, significa rapporto di una cosa a un termine, e la sua formalità consiste precisamente in questo *essere ad altro*, che la differenzia dalle categorie assolute dell'essere. I termini *assoluto* (v.) e *relativo* comportano in verità significati vari, intendendosi talora per *assoluto* l'essere che non dipende da altri, quale è Dio (*ens a se*) in opposizione alla creatura che da lui dipende (*ens ab alio*) ed è perciò qualcosa di *relativo*; ovvero la sostanza (*ens in se*) in opposizione all'accidente (*ens in alio*). Ma propriamente *assoluto* è ogni realtà (Dio-creatura, so-

stanza-accidente) e principio, costitutivo o perfettivo di una sostanza, mentre *relativo* in senso stretto non dice per sé né sostanza né perfezione della sostanza, ma formalmente soltanto ordine o rapporto di una cosa a un'altra. Perciò la r. nel suo concetto neppure implica realtà, potendo la r. essere solamente pensata o costituita dalla mente (r. di ragione, p. es., identità), ovvero esistere nella realtà indipendentemente dalla nostra mente (r. reale, p. es., paternità e filiazione); e quando è reale può essere sostanziale (r. in sé sussistente; v. TRINITÀ SANTISSIMA) o accidentale, inerente cioè a un soggetto (ogni altra r. reale). Le r. reali inerenti o accidentali sono dette anche « predicamentali » perché ad esse si riferisce il predicamento o categoria (v.) della r., mentre le « trascendentali », impropriamente dette r., sono rapporti esistenti fra i principi costitutivi di un ente, quali la materia e la forma (v.) e in generale l'atto (v.) e la potenza, e con essi si identificano.

Nella filosofia antica il concetto di r. non appare filosoficamente elaborato fino ad Aristotele che pone la r. come quarto predicamento (dopo la sostanza, la quantità e la qualità) e chiaramente ne determina la natura (πρός τι) affermandone la realtà oggettiva (*Cat.*, 7; *Met.*, V, 15). Il valore reale della r. fu invece, nel pensiero antico, negato dagli scettici (Sesto Empirico, *Adv. math.*, VIII, 463) e più tardi da Plotino (*Enn.*, VI, 1, 6) e Boezio (*De Trin.*, 6). Nella filosofia medioevale l'analisi del concetto di r. assume particolare importanza per i rapporti con il dogma trinitario. Non pochi scolastici (oltre gli arabi Avicenna e Averroè [v.]), quali Pietro Aureolo, Guglielmo di Occam (v.) e i « nominali » ammettono solo la realtà delle r. divine, riducendo le altre a r. di ragione (« dico quod relatio non est fundamentum sed tantum intentio vel conceptus in anima importans plura absoluta »: Occam, *I Sent.*, dist. 30, q. 1). Ma nei suoi principali rappresentanti il pensiero scolastico, sia medioevale che moderno, è concorde nell'affermare l'esistenza di r. reali predicamentali o accidentali, oltre le r. divine. La prova è tratta dall'esistenza, nel mondo, di un ordine indipendente dal nostro pensiero (per cui già dagli antichi il mondo era detto κόσμος): tale ordine è una r. o meglio un complesso di r. che sono esse stesse reali se reale è l'ordine. Similmente è r. reale la dipendenza dell'effetto dalla causa, dell'ente finito e partecipato dall'Essere infinito. È vero che soltanto la ragione percepisce l'ordine del mondo o la dipendenza dell'effetto dalla causa (l'animale non percepisce formalmente l'ordine, in quanto tale) ma non ne segue che la r. sia necessariamente posta in atto dalla ragione e non esistano r. reali fuori del pensiero umano. È questione tuttora discussa fra gli scolastici se la r. reale predicamentale importi una realtà distinta, oltre che dal soggetto e dal termine tra i quali vige la r., anche dal fondamento che la causa (p. es., la generazione, fondamento della r. di paternità e di filiazione esistente fra padre e figlio). Non pochi autori, specialmente della scuola suareziana (F. Suárez, *Disp. Met.*, d. 47, s. 2) identificano la r. con il fondamento, mentre il termine sarebbe un connotato estrinseco, ovvero la identificano con il fondamento e con il termine. Altri, con s. Tommaso (*De pot.*, q. 7, a. 9 e passim) e con Scoto (*Oxon.*, *II Sent.*, dist. 1, q. 4, n. 5), sostengono che la r. reale predicamentale importa una realtà accidentale distinta dal soggetto, fondamento e termine e lo deducono dalla natura stessa della r. che è essenzialmente qualcosa di relativo, mentre soggetto, fondamento e termine sono realtà assolute. Tale dottrina è indicata nella sesta delle 24 tesi tomistiche; « Praeter absoluta accidentia est etiam relativum sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet et ideo realem entitatem distinctam a subiecto ».

Nella filosofia moderna la realtà della r. è nuovamente negata e solo il fondamento è ammesso come reale; così Gassendi (*Philos. epic. synth.*, II, 30, § 4), Hume (*Treat. on hum. nat.*, I, sez. 5), Wolff (*Ontologia*, § 857). Per Kant la r. non ha realtà oggettiva, ma è una forma soggettiva *a priori* secondo la quale l'intelletto necessariamente giudica, e precisamente è una delle quattro categorie fondamentali, che comprende sotto di sé quelle della sostanzialità, della causalità e della reciprocità (*Kritik der rein. Vern.*, II, 1). La r. concepita come forma soggettiva *a priori* assume sempre maggiore importanza nella filosofia soggettivistica postkantiana, specialmente nell'idealismo (v.) assoluto che riducendo tutta la realtà alla sintesi *a priori*, fuori della quale i termini sono pure astrazioni, risolve la realtà nella r. che è la sintesi stessa (O. Hamelin, *Essai sur les élém. princ. de la représ.*, 2ª ed., Parigi 1925, p. 2). Ma se non è accettabile la riduzione idealistica della realtà a r., va anche respinta la posizione contraria che nega ogni realtà alla r.: fra gli opposti estremi il pensiero scolastico rappresenta la più consistente soluzione di equilibrio.

BIBL.: R. Eisler, *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, II, 4ª ed., Berlino 1929, pp. 668-78; A. Horvath, *Metaphysik der Relationen*, Graz 1914; A. F. Bradley, *Appearance and reality*, 9ª ed., Londra 1930, cap. 3; L. De Raeymaeker, *Metaphysica generalis*, Lovanio 1931, pp. 160-73 e 387-88; G. Mattiussi, *Le 24 tesi della filosofia di s. Tommaso d'A.*, Roma 1947, pp. 61-66; P. Dezza, *Metaphysica generalis*, 2ª ed., Roma 1948, pp. 325-40; S. Breton, *L'« esse in » et l'« esse ad » dans la métaphysique de la relation*, ivi 1951; A. Krempel, *La doctrine de la relation chez st Thomas d'Aquin*, Parigi 1952. Paolo Dezza

RELAZIONI DIVINE: v. TRINITÀ SANTISSIMA.

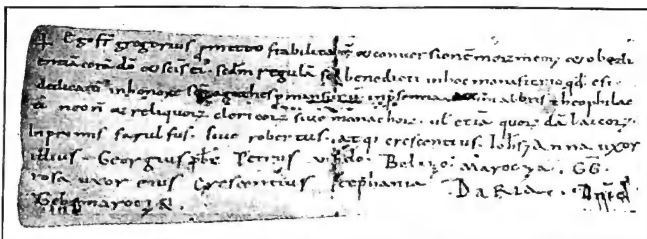
RELAZIONI TRA CHIESA E STATO: v. CHIESA: A). *C. e Stato.*

RELEGAZIONE. - Pena del periodo imperiale romano, consistente nel soggiorno coatto in un luogo determinato o in un'isola, in perpetuo o a tempo (da sei mesi [Cassiodoro, *Var.*, III, 46] a dieci anni [Tacito, *Ann.*, III, 17; 6, 49]). Secondo alcuni autori sarebbe stata in relazione con la deportazione (v.), di cui avrebbe costituito il grado minore.

È certo comunque che la r. fa parte di quelle pene, dette straordinarie, in quanto vengono inflitte da funzionari imperiali. I suoi caratteri fondamentali sono la diretta derivazione dalla *coërcitio* (fu addirittura usata nella coercizione familiare); la frequente unione, in gradazione, con altre pene straordinarie (*amotio ordine*, *submotio curia* e *ademptio bonorum*); il fatto di non produrre, a differenza dell'esilio ordinario, conseguenze necessarie (quale la perdita della cittadinanza o dei beni, inflitta quest'ultima, caso mai, con *sententia specialis*). La r. è, infine, pena riservata ai cittadini di rango sociale elevato (*honestiores*).

BIBL.: Th. Mommsen, *Röm. Strafrecht*, Lipsia 1899, pp. 964 sgg., 1084; E. Costa, *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Bologna 1921, pp. 95-96; U. Brasiello, *La repressione penale in dir. romano*, Napoli 1937, p. 292 sgg. Rodolfo Danieli

RELIGIONE (NEL DIRITTO CANONICO). - I. NOZIONE. - Per il diritto canonico r. significa una società approvata dalla legittima autorità ecclesiastica, nella quale i membri, secondo le costituzioni e le regole della società stessa, emettono i voti pubblici di povertà, castità, obbedienza con lo scopo generale di tendere alla perfezione evangelica, e quello specifico di compiere una determinata opera di apostolato.

R. è una società, e quindi una unione di uomini che perseguono uno stesso fine con mezzi comuni, sotto una autorità debitamente eletta tra di loro. È, però, una società soprannaturale, in quanto suo fine proprio è la santificazione personale dei membri nella perfezione della vita cristiana. La soprannaturalità non esclude la giuridicità, che le è data dal riconoscimento pubblico della Chiesa, con atto ufficiale degli organi competenti della S. Sede. Questi sono: per le singole diocesi gli Ordinari locali, previa autorizzazione della S. Congregazione dei Religiosi per tutti i territori di diritto comune e della S. Congregazione de Propaganda Fide per i territori di missione, per facoltà speciale ottenuta dal Sommo Pontefice Pio XI.

(*fot. Pont. comm. arch. sacra*)

RELIGIONE - Originale della professione religiosa o « obbedienza » del monaco Gregorio (1039 o 1040), unita all'attestato della dedica dell'altare trovata dal card. Antonio Barberini (sec. XVII), nella chiesa di S. Agata dei Goti - Roma.

La giuridicità della r. fa sì che i membri di essa appartengano, con l'iscrizione alla stessa, a un vero stato canonico, lo stato religioso.

Gli iscritti ad una r. si dicono religiosi.

La r. è considerata, in diritto canonico, come persona morale collegiale, con i diritti e i doveri propri di ogni persona morale ecclesiastica. A differenza, però, di altre persone morali, la r. non può nascere per privato accordo dei fedeli, ma deve essere eretta dalla Chiesa (can. 488). Organo competente per l'erezione della r., tranne che si tratti di Ordini, è il vescovo locale, il quale, però, deve avere, per la validità stessa dell'atto, il previo consenso della S. Sede (can. 492). Per l'erezione di un Ordine, che d'altronde oggi non suole avvenire, è competente solo la S. Sede. La prescrizione attuale del CIC procede su una via di mezzo tra la proibizione di erigere nuove r., data ai vescovi da Pio X con il motu proprio *Dei Providentis* del 16 luglio 1906, n. 1 (*Fontes iuris can.*, III, n. 675) e la libera facoltà precedentemente avuta e ammessa da Leone XIII nella cost. *Conditae a Christo* dell'8 dic. 1900 (*ibid.*, n. 644). L'atto di erezione deve concretarsi in un decreto scritto e firmato dal vescovo, anche se la decisione orale, qualora sia documentata, possa aver valore (S. Congr. dei Religiosi, 30 nov. 1922, in AAS, 14 [1922], pp. 644-46). Una volta fondata, la r. è di sua natura perpetua (can. 102); tuttavia una r. cessa di esistere per disposizione del CIC (can. 493) se per cent'anni non vi è stato neppur un membro; la soppressione invece è di competenza esclusiva della S. Sede (can. 493; cf. AAS, 25 [1933], p. 147; 27 [1935], p. 482).

Altro elemento essenziale della r., come mezzo comune al conseguimento del suo fine, sono i voti religiosi. Questi sono promesse fatte a Dio di mantenersi distaccati dal libero uso e amministrazione o anche dalla proprietà di qualunque bene temporale (voto di povertà); di non contrarre matrimonio e di vivere in castità perfetta (voto di castità); di obbedire ai legittimi Superiori della società (voto di obbedienza). Alcune r., oltre questi tre voti comuni, ne aggiungono altri, quali di servire nelle missioni, di insegnare gratuitamente, ecc. Le promesse, in cui consistono i voti, debbono essere pubbliche, cioè accettate da un Superiore ecclesiastico legittimo, a nome della Chiesa (can. 1308 § 1). L'accettazione delle promesse da parte del Superiore legittimo avviene per un atto pubblico detto professione religiosa. L'ambito e le modalità particolari che concretizzano gli obblighi e i doveri del membro di una r. vanno desunti dalle costituzioni e regole della società stessa.

Il legame giuridico che unisce un membro alla società religiosa deve essere, almeno intenzionalmente, perpetuo. Per questo il CIC (can. 488 § 1) stabilisce che il membro di una r. deve emettere i voti pubblici perpetui o temporanei, da rinnovarsi però scaduto il tempo di durata degli stessi, tranne che il membro intenda recedere dalla r.

Il CIC integra la definizione di r. specificandone il fine, l'obbligo cioè da parte dei membri di tendere alla perfezione evangelica. Il precetto evangelico propone « di essere perfetto come il Padre che è nei cieli » (*Mc.* 10, 2; *Mt.* 5, 48); e la pienezza della perfezione è l'amore, la carità (cf. *Sum. Theol.*, 2a-2ae, q. 184, a. 1, ad 2). Ma Gesù Cristo stesso con le parole (*Mt.* 19, 21; 11, 12) e con l'esempio (*ibid.* 8, 20; *Lc.* 9, 58) ha dimostrato che si può amare il Padre dei cieli con modi e vie diverse. Deve tendere all'amore di Dio chi è legato allo stato matrimoniale, nell'esercizio dei doveri che tale stato comporta; chi usa liberamente dei suoi beni, in un'amministrazione giusta e caritatevole; chi ordina la propria vita indipendentemente, in una successione di tempo e di occupazioni ragionevole; ma si può amare Dio anche vivendo in castità perfetta, in povertà completa, in obbedienza assoluta. Tale forma di vita è oggettivamente più perfetta e chi la vive si dice che tende alla perfezione evangelica perché si impegna di tradurre nella prassi i consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza. Essa è una forma di vita non imposta da Gesù Cristo a nessuno, ma libera e di consiglio perché in chi l'abbraccia essa esige una donazione volontaria e completa al servizio di Dio. Quando tale volontà di perfezione evangelica diviene, in certo modo, stabile mediante i voti o promesse pubbliche, di povertà, castità e obbedienza secondo le costituzioni e regole di una società, si ha la r. in senso canonico.

Oltre al fine generale, fondamentale e comune, ogni r. deve proporsi un fine speciale per il bene della Chiesa e della società umana; tale fine particolare è condizione essenziale per la concessione da parte della S. Sede di ogni nuova fondazione. La molteplicità e diversità dei fini speciali è in rapporto diretto con la varietà dei bisogni umani: ministero sacerdotale propriamente detto, missioni, educazione, insegnamento, assistenza ai poveri, agli operai, avviamento ai mestieri, cura dei malati, protezione degli orfani, ricovero dei vecchi, ecc. Né i bisogni della società saranno mai così ristretti e limitati da giustificare opposizioni assolute a nuove fondazioni di r., qualora queste si presentino con caratteri di vitalità.

Occorre notare che la necessità di un fine speciale non risponde soltanto, né principalmente, all'esigenza di una occupazione in ossequio alla legge universale del lavoro, ma mira a concretizzare – e in ciò è il suo significato fondamentale – la forma e il modo nel quale i membri di una determinata r. devono tendere alla perfezione evangelica.

II. DIVISIONE. – Il termine generico, r., si applica a diversi organismi, i quali, pur avendo essenzialmente gli stessi elementi, cioè voti, autorità, poteri, ecc., tuttavia per ragione di questi stessi elementi si distinguono per qualche peculiarità e prendono nomi diversi. Anzitutto ci sono le r. di uomini e le r. di donne. In rapporto ai voti, bisogna distinguere gli Ordini dalle Congregazioni. È un Ordine la r. dove si emettono voti solenni; congregazione è invece ogni r. dove, di fatto e di diritto, si emettono solo voti semplici. Voto solenne è quello che la Chiesa riconosce come tale; altrimenti il voto è semplice (cf. can. 1308 § 2). Tra i due non c'è differenza essenziale. La distinzione è in relazione agli effetti e non concerne la natura dei voti che permane la stessa. In rapporto agli effetti, si può dire, a ragione, che la consacrazione dei voti solenni è più profonda di quella dei voti semplici. Ciò è affermato nella recente cost. *Sponsa Christi*, del 21 nov. 1951: « I voti solenni che importano una consacrazione a Dio più rigorosa e più profonda che non gli altri voti pubblici formano la nota canonica necessaria e principale degli Ordini » (cf. AAS, 43 [1951], p. 11).

In particolare per gli effetti dei voti solenni e dei voti semplici v. CASTITÀ; OBBEDIENZA; POVERTÀ.

Alla natura dell'Ordine non è essenziale che ognuno dei suoi membri emetta voti solenni. Presso i Gesuiti, ad es., non tutti pronunziano i voti solenni; e del resto in ogni Ordine un periodo di voti semplici temporanei precede necessariamente la professione solenne (cf. can. 574). Se per indulto apostolico tutti i membri di una r. emettono solo voti semplici, mentre le costituzioni richiederebbero voti solenni, la r. conserva titolo e carat-

tere di Ordine. È il caso frequentissimo nel quale si sono venute a trovare le monache in Belgio, Olanda e Francia.

È da rilevare qui il significato dei termini *primo* Ordine, *secondo* Ordine e *terzo* Ordine. Il *primo* Ordine è quello che risale direttamente al fondatore: così i Domenicani, i Francescani, i Carmelitani; il *secondo* Ordine è l'Ordine delle monache che intedono vivere la medesima regola del primo Ordine, secondo lo stesso spirito: ad es., le Domenicane, la Clarisse, le Carmelitane; il *terzo* Ordine infine, raggruppa quei laici che desiderano aver parte alla regola o spiritualità dell'Ordine, per quanto è consentito dal loro stato: ad es., Terz'ordine di s. Domenico, Terz'ordine di s. Francesco, Terz'ordine Carmelitano. Molti Terz'ordini si sono a poco a poco evoluti fino a costituire essi stessi una r. distinta. Così il Terz'ordine regolare di s. Francesco e diversi Terz'ordini che divennero Congregazioni femminili (v. TERZ'ORDINE).

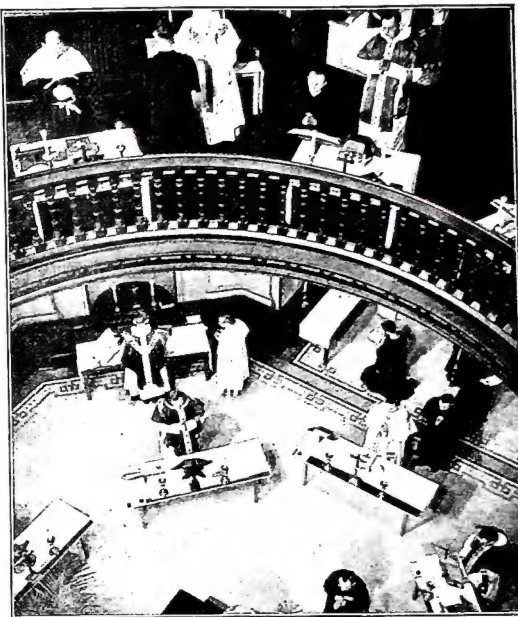
Anticamente solo gli Ordini rispondevano al concetto di r. Dopo il CIC anche le Congregazioni religiose hanno assunto definitivamente la stessa qualifica.

In rapporto alla giurisdizione, si distinguono le r. esenti e le r. non esenti. È esente quella r. che non è soggetta alla giurisdizione dell'Ordinario del luogo, tranne casi espressamente previsti nel CIC; così, ad es., la cura d'anime appartiene sempre alla giurisdizione dell'Ordinario. I Superiori maggiori d'una r. esente hanno il potere di giurisdizione in fòro interno ed esterno e vengono nel diritto sotto il nome di Ordinari (cf. can. 198). La r. esente è una specie di piccola diocesi personale. Al contrario, una r. non esente è soggetta all'Ordinario del luogo, tranne i casi previsti dal CIC. Tuttavia anche nelle r. non esenti il vescovo non può intromettersi nel governo dell'Istituto, per quanto conservi sempre un certo dovere di sorveglianza sulle congregazioni laiche (cf. can. 618 § 2).

Gli Ordini sono esenti per diritto (can. 615); le Congregazioni non lo possono essere che per privilegio (cf. can. 618 § 1). Così i Passionisti, i Redentoristi, i Verbiti sono esenti benché semplici Congregazioni. Nella prassi, una congregazione chiericale non esente è spesso meno dipendente dall'Ordinario che un Ordine laico anche esente (v. ESENZIONE).

In rapporto all'approvazione, si hanno r. di diritto pontificio e r. di diritto diocesano. Le r. di diritto pontificio hanno ricevuto almeno il decreto di lode; quelle che non hanno ancora ottenuto questo decreto sono di diritto diocesano. La procedura normale nel processo d'approvazione di una r. comporta i seguenti atti successivi: *a*) il vescovo approva dapprima la vita religiosa sotto forma di pia associazione (cf. can. 684 e sgg.); *b*) in seguito, se la prova fu positiva, e se la S. Sede lo permette, egli può erigere la nuova fondazione in vera r. (cf. can. 492); *c*) il nuovo Istituto resta sotto la giurisdizione del vescovo che ne sorveglia lo sviluppo sia spirituale che temporale; in questo tempo la Congregazione resta diocesana, si regge con costituzioni e statuti approvati dal vescovo; *d*) quando la nuova fondazione si estenda oltre i limiti della diocesi, si presenta ordinariamente l'opportunità di richiedere l'approvazione pontificia. Per il tramite dell'Ordinario locale d'origine e con le commendatizie di tutti i vescovi nel cui territorio si trovano case del nuovo Istituto, la questione è presentata alla S. Congregazione dei Religiosi, che, per gradi, rende la società religiosa r. di diritto pontificio. Il primo passo verso l'approvazione pontificia è il decreto di lode, con il quale la S. Sede, in un documento che richiama l'origine e lo scopo dell'Istituto, loda la nuova fondazione. Segue l'approvazione delle costituzioni per un settennio, quindi l'approvazione pontificia definitiva.

In rapporto alla qualità dei suoi membri le r. sono chiericali o laicali. In una r. chiericale, buona parte dei membri sono insigniti del sacerdozio. È sufficiente che i sacerdoti detengano il governo dell'Istituto anche se i laici sono in più gran numero. Le r. femminili, naturalmente, sono tutte laicali; gli Ordini maschili sono in massima parte r. chiericali.

Vanno inoltre ricordate alcune distinzioni minori:

(fot. M. Bruce Harlan)
RELIGIONE - Primo Congresso nazionale dei religiosi statunitensi (1952). Momento della celebrazione di alcune delle 600 SS. Messe celebrate ogni mattina nell'Università di Notre-Dame (Indiana).

a) r. contemplative, attive e miste. Le r. contemplative si dedicano principalmente alla preghiera, meditazione, esercizi ascetici. Le r. attive si consacrano più particolarmente alle opere esteriori: predicazione, insegnamento, cura dei malati, ecc. Le r. miste si propongono di contemperare in feconda unità la vita contemplativa con la vita attiva. Evidentemente queste divisioni non vanno intese in senso rigido. Le r. contemplative non rinunciano completamente a ogni forma di apostolato e le r. di vita attiva non trascurano la preghiera. Ma è comprensibile, ad es., che l'apostolato di un trappista comporti essenziali differenze da quello di un missionario; *b*) Ordini mendicanti e non mendicanti. Negli Ordini rigorosamente mendicanti, né i singoli né la r. come complesso possono possedere. La capacità giuridica è esclusa, com'è previsto dal can. 532. Soltanto Francescani e Cappuccini figurano in questa categoria. Gli altri Ordini mendicanti ammettono una certa proprietà. Così i Carmelitani possiedono come Ordine, ma le singole Case non hanno capacità giuridica. Presso i Gesuiti alcune case possono possedere.

Si può infine far menzione della divisione delle r. secondo le quattro grandi Regole: *a*) Regola di Basilio (v.), seguita dalle r. orientali; *b*) Regola di s. Benedetto (v.) adottata dai Benedettini, Camaldolesi, Cistercensi, Certosini, ecc.; *c*) Regola di s. Agostino (v.) presa come norma fondamentale dai Canonici Regolari, Premostratensi, Trinitari, Teatini, ecc.; *d*) Regola di s. Francesco (v.) seguita dai Francescani, Conventuali, Cappuccini, ecc.

III. ORGANIZZAZIONE. – Ogni società esige un'organizzazione, un governo, un'autorità. La Chiesa, società soprannaturale di carattere speciale, è divisa in società particolari che hanno un'organizzazione propria. Le r., pur avendo tutte una certa organizzazione comune, si differenziano, tuttavia, in r. centralizzate e r. non centralizzate. Le prime hanno un governo centrale che comanda su tutto l'Istituto e sulle singole parti, su tutti i singoli appartenenti alla r. Tale governo è immediato, quando l'Istituto non è diviso in parti intermedie, ma ammette solo Curia generalizia e case singole. In questa prima ipotesi si possono tuttavia avere gruppi di membri ai quali è preposto dal governo centrale un Superiore

con semplici poteri delegati nella misura ritenuta utile e necessaria allo sviluppo o alle attività del gruppo. Questi raggruppamenti vanno sotto il nome di delegazioni, gruppi autonomi, regioni, visitazioni, ecc. Essi esulano dalle norme del CIC e sono unicamente determinati dal diritto delle singole r.

Più frequente invece è il caso in cui il governo centrale ha su tutte le singole case, su tutti i singoli membri un potere mediato e tra la Curia generalizia e le singole case esistono parti intermedie della r., riconosciute e organizzate nei loro elementi essenziali dallo stesso CIC. Queste parti intermedie si denominano, ordinariamente, province, ma possono avere altri nomi, quali ispettorie, visitazioni, custodie, ecc.; esse debbono possedere quei caratteri giuridici comuni, stabiliti dal CIC, e che sono nello stesso tempo i presupposti necessari alla loro costituzione, di competenza della r., ma condizionata alla conferma della S. Sede. Tra i principali requisiti sono: l'esistenza di più case religiose la cui solidità economica garantisca lo sviluppo delle opere della provincia; un numero sufficiente di membri, tra cui possa scegliersi un Superiore del raggruppamento con diritti e doveri ordinari, anche se vicari, quali quello di accettare nell'Istituto, di ammettere alla prima professione, ecc. Questi Superiori vengono in diritto con il nome di Superiori maggiori (can. 488 § 8). Ogni provincia ha il diritto di avere case di reclutamento, di noviziato e di studentato, tuttavia non è esclusa a tale fine l'unione di più province.

Nelle r. centralizzate hanno particolare importanza i Capitoli, quali organi di governo straordinario. Possono essere generali, quando radunano le rappresentanze di tutta la r., per le elezioni e per la legislazione sugli affari più importanti; sono provinciali se vi prendono parte solo i rappresentanti delle province. I Capitoli provinciali non hanno oggi, generalmente, potere legislativo, ma solo, in qualche caso, di elezione alle cariche provinciali e, generalmente, di presentazione dei candidati alle cariche e di discussione sulle questioni proprie della provincia, da sottoporre poi all'approvazione del governo centrale. Le singole case, nelle r. centralizzate, sono rette da un Superiore con poteri ordinari, diversi secondo i casi, e in rapporto diretto con la minore o maggiore centralizzazione; sempre però tali poteri sono di ordine puramente esecutivo, né, ordinariamente, si estendono all'ammissione nell'Istituto né, tanto meno, alla professione. La dipendenza dal potere centrale non impedisce che le province o anche le singole case abbiano una personalità giuridica, sia nel diritto canonico che in quello civile (can. 531); naturalmente, il potere di azione, di proprietà e di amministrazione è regolato dalle costituzioni della società religiosa.

In alcune r. centralizzate esistono anche organismi superiori alle province, le cosiddette «assistenze», che hanno, secondo le singole costituzioni delle r., o carattere amministrativo, oppure di particolare interessamento presso il governo centrale. Generalmente le assistenze non sono persone morali (cf. *Codex Iuris additicii Filiorum Immaculati Cordis B. M. V.*, Roma 1940, nn. 59 sgg., 154 sgg.).

Caratteristica comune delle r. non centralizzate è l'indipendenza e l'autonomia delle singole case religiose, il cui Superiore è quindi Superiore maggiore, con i diritti e i doveri contemplati dal CIC (can. 488 § 88). Tale sistema è in uso specialmente tra i monaci e i Canonici Regolari. Esso ha la sua origine nel fatto che i monasteri furono considerati quali porzioni elette della diocesi in cui nascevano, alle dipendenze quindi del vescovo in ciò che era fòro esterno e alle dipendenze dell'abate nel fòro interno. Ma in Occidente, moltiplicatisi i monasteri, e seguendo questi una stessa regola, fu naturale un movimento verso la centralizzazione, soprattutto quando si impose la necessità di una riforma dei monasteri per una maggior santità e un apostolato più efficiente. Si ebbero così i movimenti federativi di S. Benedetto di Aniane (v)., di Cluny (v.) e soprattutto di Cîteaux (v.), ecc. Da tutti questi movimenti, a cui si aggiunsero disposizioni dei sommi pontefici, nacquero sistemi di governo diversissimi intesi a salvaguardare il principio dell'autonomia, ma nello stesso tempo a creare un governo centrale, che, con potere almeno morale, fosse in grado di assicurare il mantenimento dello spirito e delle tradizioni della r. La spinta in tal senso può essere ben documentata dalla storia dell'Ordine dei Benedettini neri, che culmina nella confederazione stabilita da Leone XIII il 12 luglio 1893 con il breve *Summum semper* (*Fontes iuris can.*, III, n. 619), e ancora meglio definita nella *Lex propria* dell'Ordine benedettino confederato del 21 marzo 1952, pubblicata con il breve di Pio XII, *Pacis vinculum* (AAS, 44 [1952], p. 520; cf. Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de st Benoit*, Maredsous 1942-47).

A parte le peculiarità accennate, nelle r. non centralizzate c'è il diritto di accettazione dei membri, di formazione degli stessi nel noviziato, delle case di studio per gli aspiranti al sacerdozio, della dimissione, ecc. in ogni singolo monastero.

Mentre tra le r. maschili il movimento federativo venne sempre più affermandosi, tra le monache e le Canonichesse Regolari restò in vigore, quasi dappertutto, il più rigido principio isolazionista. Si deve infatti risalire fino ai tentativi di s. Pietro Fourier, per trovar esempi di federazioni tra i monasteri indipendenti. Perfino i monasteri dei secondi Ordini dei Mendicanti, che furono i veri rivoluzionari del sistema centralizzato, non ebbero che una dipendenza più o meno vaga e immediata dal primo Ordine, senza la possibilità di costituirsi in federazioni o congregazioni. La Superiora delle case *sui iuris* di monache viene pertanto, in diritto canonico, non solo sotto il nome di Superiora maggiore, ma anche di Suprema.

La S. Sede favorisce attualmente una centralizzazione negli Ordini e monasteri femminili, basata su un adattamento ragionevole del concetto di federazione alle esigenze moderne. La cost. *Sponsa Christi* di Pio XII del 21 nov. 1951 (AAS, 43 [1951], pp. 5-22) indica con precisione leggi determinate, secondo le quali i monasteri di una stessa regola o di uno stesso spirito possono federarsi, pur lasciando a ciascuno quell'autonomia che la tradizione ha sempre giustamente difeso, per le particolari condizioni della vita contemplativa.

Le r. hanno un proprio sistema di reclutamento che ordinariamente prevede case di aspirandato, di probandato e di noviziato, case per giovani professi, case di riposo, ecc. L'amministrazione dei beni di una r. è regolata da proprie norme che specificano in concreto le prescrizioni canoniche generali (v. BENI ECCLESIASTICI).

BIBL.: A. Larraona, *Commentar. in Part. 2am l. II CIC*, in *Comment. pro religiosis*, 1 (1920), pp. 204-10; A. Choupin, *Nature et obligation de l'état religieux*, Parigi 1923, passim; S. Goyenèche, *De religiosis et de laicis*, Roma 1938, pp. 11-14; F. Muzzarelli, *De Congregationibus iuris dioeces.*, ivi 1943, pp. 3-12; T. Schaefer, *De religiosis*, ivi 1947, pp. 62-68; A. Gutierrez, *De institutis saecularibus*, ivi 1951, pp. 269-72. Giulio Mandelli

RELIGIONE (NELLA TEOLOGIA MORALE). - I. DEFINIZIONE. – Dal lat. *religio* il cui significato varia secondo che si fa derivare da *relegere* («considerare, trattare con diligenza»), giusta l'interpretazione morfologicamente più corretta di Cicerone: «qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et quasi relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut ex eligendo elegentes, tanquam ex diligendo diligentes» (*De natura deorum*, II, 28); oppure secondo quella di Lattanzio da *religare*, «legare, vincolare»: «hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa Religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo» (*Div. Inst.*, IV, 28) seguito da s. Agostino (*Retract.*, I, 13) che tuttavia inclina anche verso quella di Cicerone (*De civ. Dei*, X, 3). È da notare che prima che Cicerone ne consacrasse il significato di culto reso alla divinità, la parola in origine significava piuttosto «timore», «scrupolo superstizioso» provocato dalla presenza o dal contatto di ciò che, come sacro e misterioso, è interdetto ai profani: «dies religiosi», «loca religiosa», «fingere sibi religionem» (Cesare, *De bello Gall.*, VI, 36), «animos multiplex religio invasit» (Livio, IV, 30). È stato giustamente osservato che

forse per questo suo primitivo e deteriore significato la *Religio* non fu mai deificata nel culto ufficiale dei Romani, come invece la *Pietas*. Il cristianesimo ha adottato ed esaltato il significato di vincolo che unisce l'uomo alla divinità.

Il vocabolo r. nella sua accezione più ampia, applicabile a ogni tipo di r., primitiva o superiore, naturale o rivelata, denota un legame di dipendenza che riannoda l'uomo a una o più Potenze superiori dalle quali egli sente e sa di dipendere ed alle quali tributa atti di culto sia individuali sia collettivi.

Elementi essenziali. – In questa definizione sono compresi tutti gli elementi essenziali che costituiscono la r., cioè 1) la credenza (elemento intellettuale) nelle Potenze superiori che secondo i vari tipi e gradi di r. possono essere una o più, personali o impersonali; 2) il vincolo di dipendenza, di qualsiasi genere e da qualsiasi elemento provocato, che collega l'uomo ad esse; 3) il modo pratico con il quale detto vincolo si manifesta e che costituisce quell'insieme di riti e di cerimonie mediante i quali la r. si concreta negli aggruppamenti umani ed esprime i loro sentimenti e i loro bisogni.

Il vincolo di dipendenza era stato già segnalato come specifico della r. dal teologo protestante F. Schleiermacher (v.) nell'intento di reagire nel medesimo tempo al soggettivismo di Fichte e al razionalismo illuministico del sec. XVIII. Tale vincolo, che non è di schiavo verso il suo padrone, è suggerito dallo sperimentato riconoscimento del proprio nulla che la creatura umana prova di fronte a qualche cosa che è fuori di lei e che la trascende: « Kreaturgefühl » lo ha chiamato R. Otto (v.), con epiteto accettato anche da eminenti teologi cattolici; « il sentimento religioso può ben essere chiamato il sentimento della creatura, cioè il sentimento del nulla dal quale Dio ci ha tratti e nel quale siamo sempre in atto di cadere; dal quale però continuamente ci salva l'onnipotenza divina » (Graneris).

Già s. Tommaso d'Aquino aveva, con mirabile intuito, riconosciuto nel senso della nostra fondamentale deficienza la radice metafisica della r., che la teologia moderna, arricchita dall'apporto delle ricerche psicologiche e dalle constatazioni dell'etnologia, ha confermato: « la ragione umana detta all'uomo di sottoporsi a qualche Essere superiore a causa delle deficienze che sperimenta in se stesso (« propter defectus quos in seipso sentit »), nei riguardi delle quali sente il bisogno di essere aiutato e diretto da qualche Essere superiore; e, chiunque esso sia, è l'Essere che presso tutti è chiamato Dio » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, 85, 1).

Nel riconoscimento dei due elementi risultanti dalla definizione, che si riscontrano in ogni r., cioè quello oggettivo, ossia il complesso delle relazioni tra Dio e gli uomini, e quello soggettivo, cioè la disposizione della mente a rendere a Dio il culto a lui dovuto, concordano tutti gli studiosi del fenomeno religioso: i teologi cattolici antichi e moderni; cf. Ad. Tanquerey (*Synopsis Theol. Dogm. Fund.*, I, *De vera religione*, 12ª ed., Roma 1908, p. 26); E.-H. Pinard de la Boullaye (*L'étude comparée des religions*, 3ª ed., II, Parigi 1925, p. 5); J. G. Frazer, etnologo protestante (*The Golden Bough*, I, Londra 1913, p. 222); A. Loisy, ierografo razionalista (*La religion*, Parigi 1917, p. 49).

II. CLASSIFICAZIONE. – Le r. si possono classificare da diversi punti di vista:

a) *teologico*, proprio di quelle che derivano da un fondatore o riformatore, che ha dato loro un Libro sacro che è la fonte del loro insegnamento dogmatico e della loro norma etica. Il *Corano* (22, 9) le chiama « religioni del Libro ». Tali sono le r. bibliche (v. BIBBIA), giudaismo e cristianesimo, che debbono il loro contenuto dogmatico a una Rivelazione (v.) di Dio iniziatasi nel Vecchio Testamento e compiutasi nel Nuovo; l'islamismo il cui libro sacro, il *Corano*, da Maometto dato come rivelazione di Dio, è considerato dai musulmani come la scaturigine della loro teologia, filosofia, diritto ed etica; lo zoroastrismo il cui libro sacro, l'*Avesta*, è stato dato da Zarathustra come rivelazione del Signore Sapiente, Ahura Mazda. Si noti tuttavia che non tutte le scritture sacre in possesso dei vari popoli hanno un carattere rivelato: né il *Kojiki*, *Nihongi*, *Engishiki*, dello shintoismo (v. SHINTO) giapponese; né i cinque *King* della Cina (v.) confuciana; né il *Tao-te-King* di Laotse (v. TAOISMO); né il *Siddhanta* del jainismo (v.); né il *Tripitaka* del buddhismo; pur servendo tutte di norma per la vita religiosa dei popoli che li venerano.

b) *filosofico*, che valuta le r. a seconda del loro contenuto intellettuale e morale; nota è la divisione di Hegel in r. naturali dell'individualità spirituale e della libera soggettività (giudaismo, Grecia, Roma) e r. della finalità assoluta (cristianesimo). La moderna corrente fenomenologica che fa capo a L. van der Leeuw preferisce studiare i vari fenomeni religiosi in se stessi, considerati come tipi ideali, senza preoccupazioni di tempo o di nesso causale o di valutazione intellettuale. E qui le categorie si moltiplicano essendo assai rari i punti di vista da considerare come tipici: oggetto e soggetto della r.; la loro azione reciproca, sia esterna che interna; le figure storiche in cui la r. si concreta: r. del monismo e del dualismo, della lotta e della quiete, dell'opera e della Grazia, ecc. (van der Leeuw); oppure i vari tipi razziali: nordico, armenide (= mediterraneo), mongolico (Mensching). Il criterio tipologico va adoperato con cautela, tanto quello del van der Leeuw, che prescinde troppo dalla storia nella quale i vari tipi acquistano vita e colore, quanto quello del Mensching perché il tipo puro ed esclusivo come non si trova nelle r. così non si trova nemmeno nelle razze.

c) *storico* in senso largo, cioè corrispondente allo sviluppo storico-sociale dei gruppi umani che presenta tre fasi: *tribale*, caratterizzato da manifestazioni animistiche; *nazionale*, caratterizzato dal politeismo delle grandi r. dell'antichità: Egitto, Babilonia, Grecia, Roma; *supernazionale* o universale, caratterizzato dal monoteismo: giudaismo, cristianesimo, islamismo.

Le due prime fasi appartengono alle r. cosiddette naturali, che sono un complesso di pratiche più che di dottrine, che non hanno una formola di fede determinata, non si richiamano alla persona di un fondatore o se un nome vien fatto è quello di un codificatore di riti, ad es., Numa, non di un rivelatore di un sistema religioso. Le r. del terzo tipo nascono in seno a r. preesistenti. Esse sono davvero dovute all'opera di un fondatore divino (Gesù) o di un riformatore vissuto nella piena luce della storia (Buddha, Maometto) e allora si presentano come una reazione contro la r. imperante e vantano un'etica superiore in funzione di un concetto universalistico della divinità, un rituale sceverato da elementi animistici, un'escatologia che garantisce al fedele il frutto delle buone azioni compiute in vita. Oppure queste r. per meglio esprimere la tendenza da cui risultano e per meglio accreditare il loro contenuto si riannodano a un fondatore mitico di natura divina (Diòniso, Osiride, Mithra, ecc.) nella cui milizia si entra mediante un'iniziazione speciale tenuta segreta ai profani; nella cui vita (che contiene vicende di sofferenze, morte e risurrezione, dovute in genere all'originale significato agrario di queste divinità) si compendia tutta la fede e la morale dell'adepto; nella cui celebrazione sacrificale, di valore insieme efficace e commemorativo, è riposta la chiave della salvezza e quindi la fede certa in una beata immortalità (v. MISTERI).

III. CULTO E TEOLOGIA. – Nella r. pertanto si riscontrano due elementi: uno pratico e uno teorico,

chiamati anche, a seconda del vario punto da cui vengono esaminati, culto e credenza, liturgia e teologia, movimento (del corpo) e rappresentazione (mentale), rito e mito.

Essi, pur essendo ben distinti l'uno dall'altro, sono indissolubili quando si pone l'atto religioso perché l'azione rituale che l'uomo religioso compie nei riguardi delle Potenze superiori è determinata dall'idea che egli ha delle medesime. Nell'atto del culto si stabilisce tra l'individuo (o il gruppo) e le Potenze superiori un rapporto speciale, quasi una atmosfera sacra che entrambi li avvolge e grazie alla quale entrambi finiscono per divenire attori fino al punto che in qualche rito un individuo o un gruppo, a questa funzione qualificati, assumono le parti della divinità rappresentata da simboli o maschere, ovvero impersonata da chi presiede alla cerimonia e dai suoi accoliti; questo appunto distingue un rito da una rappresentazione scenica.

Gli elementi cultuali di una r. si possono raggruppare intorno a quattro punti: 1) i luoghi del culto, che vanno da una semplice radura nel folto di una foresta all'edificio più sontuoso (v. TEMPIO); 2) le persone, cioè il sacerdozio nelle più varie categorie, dallo stregone medico al sacerdote investito di alte funzioni specifiche (v. SACERDOZIO); 3) i tempi, cioè le feste del calendario sacro che segnano un ritmo alla vita religiosa del gruppo (v. CALENDARIO); 4) i riti, cioè tutti quei gesti e movimenti e formole mediante i quali l'individuo e il gruppo si mettono in contatto con le Potenze superiori (v. RITO).

L'elemento teorico si svolge intorno a due argomenti, fonte di ricchissimi sviluppi: 1) Dio che nelle religioni naturali ha dato origine alle più varie creazioni mitiche riferentisi alla creazione degli dèi (teogonia), del mondo (cosmogonia), dell'uomo (antropogonia) e nelle religioni storiche proprie di un ambiente di alta cultura alle profonde e talora sublimi speculazioni della teologia e della mistica; 2) l'anima e il suo destino (v. ESCATOLOGIA; REDENZIONE).

IV. LA R. SECONDO LA TEOLOGIA CATTOLICA. – La r., considerata oggettivamente secondo la sua sostanza e il modo onde si comunica, è naturale o soprannaturale. L'esistenza di Dio, la sua azione creatrice e provvidente, la legge morale scolpita nel cuore dell'uomo sono tutte verità alle quali la ragione umana può giungere da sola: in questo caso la r. è naturale nella sostanza e nel modo con la quale si raggiunge. Se quelle verità ci sono confermate sia direttamente sia indirettamente da Dio la r., naturale nella sostanza, diviene soprannaturale per il modo della comunicazione. Se poi si tratta di verità alle quali la mente umana non può giungere desumendole dalla considerazione delle cose create, ma solo in base a una rivelazione di Dio, p. es., riguardo ai misteri della Unità e Trinità di Dio e della Incarnazione e Morte del Redentore, allora si ha la r. soprannaturale, e perciò rivelata anche quanto alla sostanza (v. RIVELAZIONE).

La r. è pure considerata dalla teologia cattolica come una virtù morale in quanto è subordinata alla virtù cardinale della giustizia, essendo obbligo di giustizia rendere a Dio l'omaggio che gli è dovuto: è anzi la più eccellente delle virtù morali perché più di ogni altra avvicina a lui operando nell'interno dell'anima e nell'esterno della vita individuale e sociale tutto ciò che più direttamente si riferisce al culto divino (s. Tommaso, *Sum. Theol*, 2^{a}-2^{ae}, 81, 8). V. CULTO.

Da questo duplice punto di vista gli atti delle virtù di r. si dividono in interni ed esterni. Sono *interni* la devozione, cioè l'atto della volontà dell'uomo che offre se stesso a Dio per servirlo; atto che si esplica nella preghiera (v.) e nell'adorazione (v.), la quale può essere puramente interna oppure manifestarsi all'esterno con qualche gesto del corpo: prostrazione, genuflessione, inchino, congiungimento o espansione delle mani, ecc. Sono *esterni* quelli in cui è impiegato anche il corpo, come nelle manifestazioni collettive della r., quali la santificazione delle feste, le offerte, il Sacrificio della Messa e gli atti, in cui l'individuo si impegna di fronte a Dio, come il giuramento, il voto, l'ufficiatura corale.

Contro la r. si può peccare per difetto o per eccesso, cioè con atti di irreligiosità o di superstizione. *Irreligiosi* sono quegli atti contro il culto di Dio che peccano per difetto e perciò lo disonorano e si riducono alla indifferenza pratica, alla tentazione di Dio, alla simonia e al sacrilegio. *Superstiziosi* sono quegli atti che peccano per eccesso, sono cioè abusi e deviazioni dalla r., e si riducono all'idolatria, alla vana osservanza, alla divinazione, alla magia, allo spiritismo (v. alle singole voci).

V. R. E CIVILTÀ. – Soltanto grazie all'obbligatorietà assoluta imposta dalla r. alla Legge morale, imposizione che non può essere effetto di abitudini acquisite o di concordate convenzioni umane, ma della volontà di un legislatore trascendente che può premiare e punire, è resa possibile l'esistenza di una ordinata società. La r. pertanto è la base su cui poggia l'edificio sociale, che ne assicura la coesione e promuove, insieme al progresso civile, anche quello intellettuale, cioè quel complesso di elementi che costituiscono la civiltà. La quale tanto più merita questo nome quanto più il sentimento religioso rimane associato con quello intellettuale, insieme al quale è nato; giacché è proprio l'elemento razionale quello che determina la superiorità di una r. e la tiene ugualmente lontana dalla stolida ignoranza del fanatismo e dalla cieca superbia del razionalismo.

Circa lo svolgimento della r. in seno ai gruppi umani antichi e moderni e circa il metodo più opportuno in questo genere di studi v. PRIMITIVI, *religione dei*; RELIGIONI, *studio comparato delle*.

BIBL.: J. van den Gheyn, *La religion, son origine et sa définition*, Gand 1891; P. De Broglie, *Religion et critique*, Parigi 1896; F. B. Jevons, *An Introduction to the history of religions*, Londra 1896; A. Lang, *The making of Religion*, ivi 1898; J. J. Fox, *Religion and morality*, Nuova York 1899; J. H. Leuba, *The psychological origin and the nature of religion*, Londra 1909; M. Jastrow, *The study of religion*, Nuova York 1901; F. Klein, *Le fait religieux et la manière de l'observer*, Parigi 1903; L. Roure, *En face du fait religieux*, ivi 1908; P. Wernle, *Einführung in das theologische Studium*, Tubinga 1908; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi 1912 (afferma l'origine esclusivamente sociale della r.); A. Loisy, *La religion*, ivi 1917 (è una sintesi di psicologia evoluzionistica, coordinata alla storia del divenire umano); R. Otto, *Das Heilige*, Breslavia 1917 (trad. it., Bologna 1926; abbozzo di filosofia della r. dal punto di vista psicologico); Baron Descamps, *Le génie des religions*, Parigi 1923 (è in sostanza un saggio di filosofia della r., dal punto di vista cattolico); C. H. Toy, *Introduction to the history of religions*, Cambridge, Mass. 1924; N. Turchi, *Mito e rito nella r.*, in *Saggi di storia delle religioni*, Foligno 1924, pp. 69-96; A. Loisy, *Religion et humanité*, Parigi 1926 (è la difesa della vecchia idea comtiana della « r. dell'umanità » cara al sociologismo francese); A. Rademacher, *Religion und Leben*, Friburgo in Br. 1929; A. Anwander, *Introduzione alla storia delle religioni*, Brescia 1932; L. Allevi, *R. e religioni*, 1ª ed., ivi 1934; 2ª ed., Torino 1948; G. Graneris, *La r. nella storia delle religioni*, ivi 1935; F. Maritain, *Religion et culture*, Parigi 1925, trad. it., Modena 1938; P. Ortegat, *Philosophie de la religion*, Parigi 1938; G. Graneris, *Il sentimento religioso e l'aspirazione al divino nella storia dell'umanità*, in *Il Simbolo*, I, Assisi 1941, pp. 19-34. Nicola Turchi

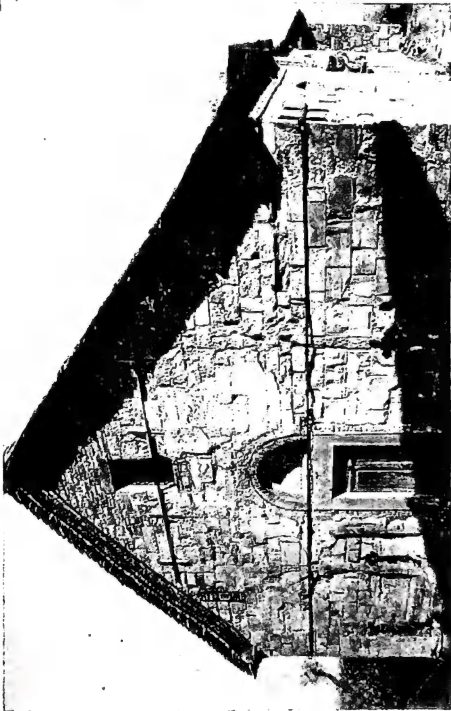
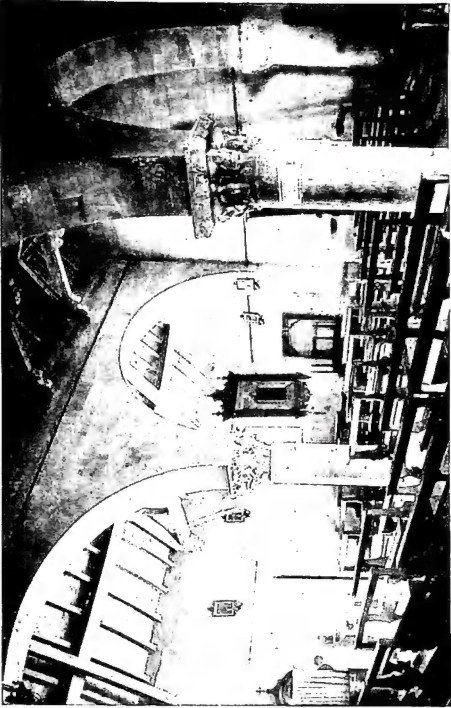
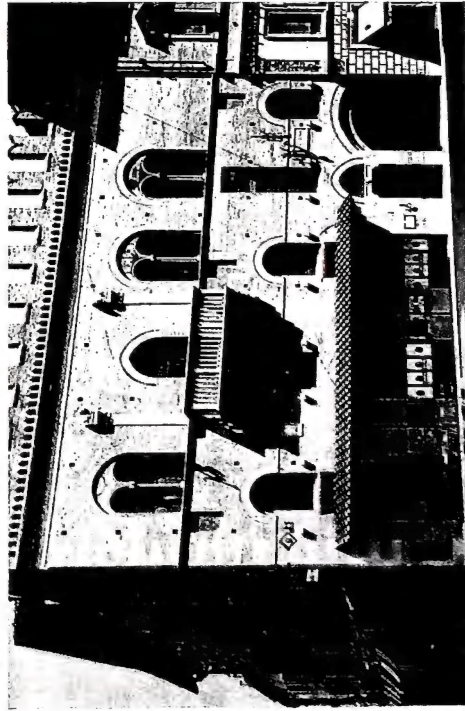
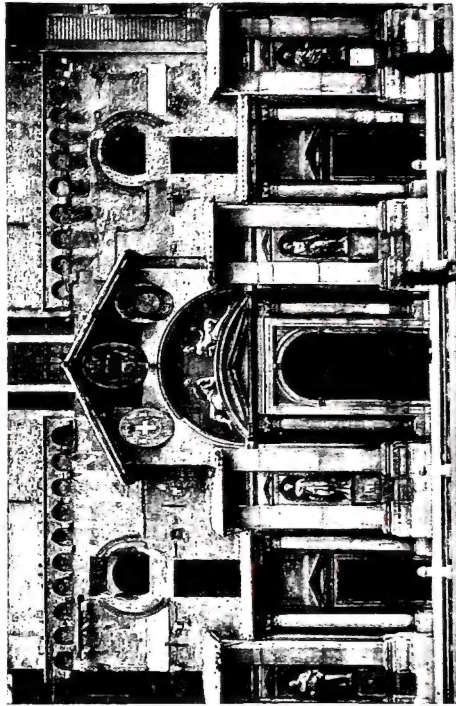
RELIGIONI, STUDIO COMPARATO DELLE. - Molti studiosi, soprattutto da un secolo a questa parte, pensano che soltanto un confronto approfondito di tutte le religioni sia in grado di condurre a conclusioni convincenti intorno ai problemi che s'impongono in questo tempo. Donde le due parti di questa voce.

A. STORIA DEGLI STUDI COMPARATIVI.

SOMMARIO: I. Prima dell'èra cristiana. - II. Dal sec. I alla metà del sec. III. - III. Controversie manichee e neoplatoniche. - IV. Il medioevo. - V. Dal Rinascimento al razionalismo del sec.

(fot. Ars)

(fot. Ars)

(fot. Enit)

(fot. Vaiani)

In alto a sinistra: FACCIATA DELL'ANTICA CHIESA ROMANICA DI S. MARIA, di epoca matildica (nello stato preesistente la distruzione bellica del 1944) - Toano. *In alto a destra:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. MARIA (nello stato preesistente il danneggiamento bellico del 1944) - Toano. *In basso a sinistra:* PALAZZETTO DEL CAPITANO DEL POPOLO (1281) restaurato nel 1931 - Reggio Emilia. *In basso a destra:* PARTE INFERIORE DELLA FACCIATA DEL DUOMO. Rivestita di marmi da Prospero Spani nel 1544 - Reggio Emilia.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

A sinistra: PAGINA DI REGISTRO ORIGINALE CARTACEO DI CLEMENTE VI, con atti del 1343, depennati dopo la trascrizione - Archivio segreto Vaticano, Reg. Vat. 214, f. 399 v. *A destra:* PAGINA DI REGISTRO MEMBRANACEO DI CLEMENTE VI, con atti del 1342-43 ricopiati dagli originali cartacei. L'atto segnato al margine destro con una linea verticale e l'annotazione «e(st) enim de anno s(e)c(un)do et ibi e(st) sc(r)ipta» riproduce quello registrato nella parte superiore della figura di sinistra - Archivio segreto Vaticano, Reg. Vat. 155, f. 128 r.

XVIII. - VI. L'avvento del razionalismo. - VII. L'evoluzionismo nel sec. XIX. - VIII. Le grandi scoperte. - IX. Lo slancio impresso agli studi comparativi.

I. PRIMA DELL'ÈRA CRISTIANA. – La necessità di confronti s'impose non appena vennero a contatto fra di loro diverse popolazioni aventi ciascuna credenze e riti propri. I documenti più antichi, specialmente della Cina, dell'Egitto e dell'India, come pure lo studio delle civiltà più arretrate, dette « primitive », permettono di intravedere quali soluzioni furono generalmente adottate. Sembra che gruppi abbastanza numerosi o per attaccamento alle tradizioni degli antenati o per orgoglio di razza o per fierezza di possedere testi così sacri, come i *Veda*, abbiano disprezzato i culti stranieri, salvo poi ad accoglierne in particolare le formole magiche più promettenti. Dopo le guerre, per una parte i vinti si piegavano alle esigenze dei vincitori, e per l'altra i vincitori tolleravano o adottavano quelle tra le idee, i miti e le pratiche dei vinti che più li attraevano.

Che cosa potevano pensare di questi amalgama i primi filosofi dell'India, p. es., gli autori delle antichissime *Upaniṣad* e, forse sotto il loro influsso, Lao-tze (sec. VI a. C.) in Cina? Gli uni e gli altri proclamano il panteismo: una sostanza unica, eterna; il resto non è che illusione. Mahāvīra, fondatore del jainismo, Sakyamuni, fondatore del buddhismo (sec. VI a. C.), escludono le speculazioni astruse intorno a Dio e agli dèi; atei sotto questo aspetto, si preoccupano unicamente di offrire una norma di vita adattata ad assicurare la liberazione e il *nirvāna*; ma l'immaginazione popolare non tarda a divinizzarli e a trasformare la loro dottrina in uno sfrenato politeismo.

Al loro sopraggiungere in Grecia e in Italia, gli Indoeuropei avevano scoperto molti culti diversi dai loro: egèi, pelasgici, traci, etruschi, ecc. Dal sec. VI a. C. le relazioni di Ecateo di Mileto, al sec. V quelle di Carone di Lampsaco, di Xanto di Lidia, di Ellanico di Lesbo e soprattutto quelle di Erodoto, il « padre della storia », rivelarono loro i culti dell'Asia Minore, della Persia, dell'Assiria-Babilonia, dell'Egitto. Teogonie e cosmologie così disparate invitavano a cercare una soluzione un po' coerente. Erodoto proponeva già di assimilare da paese a paese gli dèi che avevano attribuzioni identiche. Per parte loro i filosofi risalivano fino all'origine delle cose. Per gli Ionii tutto deriva dall'acqua (Talete), dalla materia indeterminata (Anassimandro), dall'aria (Anassimene), dal fuoco (Eraclito): i popoli, secondo questi panteisti, hanno divinizzato le forze della natura. Pitagora (sec. VI a. C.) è colpito dall'armonia del cosmo; il principio di questo è dunque l'Unità; ma quest'Unità, lo Zeus supremo, pare sia per lui il fuoco, origine dei corpi celesti, mediante i quali la sua azione si estende alla natura intera. Pure nel sec. VI Senofane e Parmenide, nel sec. V Zenone di Elea professano che Dio è unico, è il sostrato immutabile di ogni cosa. Anassagora (m. nel 428 a. C.) e Socrate, suo discepolo, proclamano che egli è intelligenza; e ad essi fanno eco Platone (429-347) e Aristotele (384-322). Per Aristotele, tuttavia, questo Primo Motore, esistente per se stesso, non interviene nel mondo; quindi non c'è Provvidenza. Ancora al sec. VI Epicuro ed Evemero, con minor lavoro di speculazione, vanno più oltre; secondo il primo, l'interessarsi delle cose di questa terra turberebbe la felicità degli dèi; quindi i mortali non devono, per parte loro, interessarsi di essi; per il secondo, gli dèi sono semplicemente uomini vissuti sulla terra; ma, essendo personaggi illustri, l'ammirazione e la riconoscenza li hanno innalzati agli onori supremi. Pirrone inaugura lo scetticismo. Un po' più tardi, il fondatore dello stoicismo, Zenone (m. nel 264 a. C.) e i suoi discepoli, panteisti e materialisti, almeno nel senso che non possono concepire gli spiriti e le anime se non come una materia più sottile, rivolgono tutta la loro attività alla riforma della vita pratica. Ispirandosi insieme a Platone e a Zenone, Antonio di Ascalona (124-79 a. C.?) si pronuncia a favore dell'eclettismo. Preoccupazioni di critica storica non appaiono che in Polibio (ca. 210-125 a. C.) e in maniera più spiccata in Strabone (66-25 a. C.). Le compilazioni di Alessandro di Mileto (fine del sec. I a. C.) sull'India, l'Assiria, l'Egitto, l'Asia Minore, la Giudea, ne portano appena traccia.

Unanimi nel condannare la fantasia delle credenze popolari e l'oscenità della mitologia, eruditi e filosofi stimano tuttavia la fede negli dèi come giustificata dal consenso universale e si pronunciano, ciascuno a suo modo, in favore di un politeismo gerarchico. Gli stoici, specialmente, servendosi di un'esegesi allegorizzante, si studiano di dare ai miti un senso più o meno profondo e ritengono identici, in base all'analogia del loro carattere e delle loro funzioni, gli dèi di popoli diversi (teocrasia).

Alla fine di questo periodo, in un'opera che dimostra considerevoli ricerche, il romano Varrone (116-27 a. C.), riprendendo una tesi formulata dal pontefice M. Scevola e verosimilmente dal suo maestro Panezio, distingue tre sorta di teologia: la prima « mitica », traboccante di finzioni; l'altra « fisica » caratterizzata dalle speculazioni naturiste delle scuole filosofiche, l'ultima « civile », cioè quella sanzionata dalla legislazione di ciascun paese. Egli assimila al Giove del pantheon stoico il Dio ineffabile del monoteismo giudaico e dichiara che in fondo è indifferente che si designi la divinità con un nome o con un altro, purché si sia d'accordo sulla sua essenza e su alcuni doveri essenziali. Lo stoico Seneca (2-66 d. C.) dirà poco dopo: « Onora la divinità chi la concepisce come conviene... Volete rendervi propizi gli dèi? Siate onesti. L'imitarli è rendere loro un culto sufficiente », cioè imitarli non nelle risse e nelle oscenità che loro attribuisce la mitologia, ma nella loro saggezza e nella regolarità, dimostrata dal corso degli astri e dal Fatum, dal Destino che s'impone allo stesso Giove.

La comparazione delle religioni ha dunque ampiamente preoccupato, in quei tempi lontani, gli spiriti; però si vede subito a quali conclusioni abbia condotto: il popolo confonde insieme miti e riti; gli spiriti più riflessivi combinano a loro modo speculazioni di ogni provenienza. L'interpretazione allegorica permette loro la più larga tolleranza e anche la partecipazione ai culti tradizionali; separati dalla folla per la loro filosofia personale, si ricongiungono ad essa per la loro pratica.

II. DAL SEC. I ALLA METÀ DEL SEC. III. – Il cristianesimo, con un rigore sotto ogni aspetto inatteso, pone il problema in termini nuovi.

Essendosi appellato a Cesare, l'apostolo Paolo è condotto a Roma, dove predica liberamente due anni (*Act.* 25-12; 28, 30-31). Pietro vi va spontaneamente, perché Roma è il centro del mondo allora conosciuto. Fin dal 64 i convertiti sono così numerosi che Nerone, secondo Tacito, ne fa bruciare vivi *multitudinem ingentem*, « non tanto per l'incendio [della città, del quale il tiranno li fa responsabili] quanto per ragione del loro odio per il genere umano », *odio generis humani* (*Annales*, XV, 44), cioè per il loro rifiuto di associarsi a culti riprovati dalla loro fede. Lo stesso storico caratterizza in questi termini l'afflusso delle religioni nella città: vi si dà convegno da qualunque luogo tutto ciò che vi è di atroce e di ripugnante, « quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque » (*ibid.*).

Vi sono tollerati, infatti, dal 204 a. C., il culto di Cibele e di Attis, del pari quello di Iside, proscritto nel 58, 53, 50, 48 a. C.; 19 d. C.); quelli dei Baal siriani; quello di Mithra, che costituirà per un certo tempo il rivale più pericoloso del cristianesimo. Nel sec. II sopraggiungono le sètte gnostiche di Marcione (v.), Basilide (v.), Valentino (v.), Bardesane (v.), ecc., la maggior parte delle quali ad alcune briciole del Vangelo associano le speculazioni più arbitrarie (v. GNOSI) e anche la peggior licenza (v. CARPOCRATE). Non minore è la confusione nelle varie parti dell'Impero. Ai culti ufficiali, specialmente a

quello degli imperatori, si mescolano i culti nazionali e le sopravvivenze dei culti aborigeni.

Da parte loro, gli eruditi rendono noti i risultati delle loro ricerche: Erennio Filone, evemerista deciso, nella sua *Storia fenicia*, Flegone di Tralles nelle sue *Olimpiadi* e nei *Fatti mirabili*; Pausania, il più meritevole, nella sua *Descrizione della Grecia*, lo pseudo-Apollodoro nella sua *Biblioteca*. I filosofi delle età precedenti, più o meno trasformati sotto l'influsso delle idee platoniche, trovano, ciascuno, i loro adepti. Alle anime sconcertate l'ermetismo offre soluzioni in apparenza più sicure: il frutto di esperienze mistiche e di rivelazioni divine. Nel sec. II esso ebbe gran voga (v. ERMETICI, LIBRI; ERMETISMO).

In fondo, in quest'epoca la fede religiosa è quasi universale; e deriva dalle nozioni comuni, κοιναὶ ἔννοιαι, secondo gli stoici; da concetti relativamente innati, più esattamente connaturali, σύμφυτοι, secondo i dossografi; da anticipazioni, προλήψεις, secondo gli epicurei. Più ancora: l'idea di un dio supremo, trascendente, ineffabile, principio dell'ordine, s'era imposta a un grande numero di spiriti. Gli dèi tradizionali sono considerati o come manifestazioni delle sue diverse perfezioni o come potenze, δυνάμεις, o come suoi intermediari fra il cielo e la terra, δεύτεροι θεοί; al di sotto di essi stanno i geni o demoni, δαίμονες. Per parte loro, stoici, come Seneca, neopitagorici, come Massimo di Tiro, ermetici, come Apuleio, insegnano che Dio prende diversi nomi secondo le diverse manifestazioni della sua azione nell'universo (polionimia divina). Queste tesi, unitamente alla epurazione dei principi della morale, permettono di schivare alcune obiezioni più gravi dei cristiani. Esse autorizzano inoltre ad adattarsi ai culti regnanti. Si possono, infatti, vedere devoti farsi iniziare, per maggior sicurezza, ciascuno a parecchi culti orientali e gli stessi pontefici cumularne in sé le funzioni più alte.

Ora i discepoli di Cristo, fedeli alla sua consegna: « Imparate a mantenere tutto quello che vi ho comandato » (*Mt.* 28, 20) e a quella di s. Paolo « Un solo Dio, una sola Fede, un solo Battesimo » (*Eph.* 4, 5) non potevano certamente accettare tale sincretismo e simile tolleranza. I loro primi scrittori, Giustino, Taziano, Ireneo, Ippolito, prendono a confutare i Giudei, dimostrando loro l'adempimento delle profezie messianiche, e gli gnostici, denunciando l'arbitrarietà, meglio, l'incoerenza delle loro speculazioni e la loro opposizione al Vangelo. Giustino, poi, si rivolge direttamente agli imperatori. Soltanto noi, egli dice, siamo capaci di giustificare la nostra fede anche davanti ai dotti, e questo con una dimostrazione rigorosa, μόνοι μετὰ ἀποδείξεως (*Apol.*, I, 20). Quanto alle analogie che accostano alle altre religioni il giudaismo, precursore divinamente autorizzato del cristianesimo, egli lo spiega per una parte (ed è soluzione molto discutibile) con plagi fatti dai filosofi ai libri sacri degli Ebrei e con un'astuta imitazione dei demoni (tesi del plagio) e per l'altra (ed è soluzione più perspicace) con una tolleranza divina, affatto provvisoria, di elementi imperfetti, allo scopo di facilitare l'accettazione di ciò che è essenziale (teoria della condiscendenza, συγκατάβασις) o, infine, accomodando in maniera superficiale la teoria stoica delle « ragioni seminali » (λόγοι σπερματικοί) per mezzo di « semenze del Verbo » largite alle anime di buona volontà.

Ben presto divampa la polemica pagana per mezzo del retore Frontone, del neopitagorico Celso, del sofista Filostrato. Celso, il « Voltaire » del sec. II, nel suo *Discorso veritiero* (Ἀληθὴς λόγος), acerbo e molto documentato, snoda contro il cristianesimo quasi tutte le obiezioni del razionalismo e del comparatismo moderno. Filostrato, ad istigazione della corte sincretista dei Severi, pubblica la sua *Vita di Apollonio* (v.) *di Tiana*, anch'esso taumaturgo, egli dice, e tipo perfetto di pietà. Per rispondere a questi attacchi, Minucio Felice, Tertulliano, s. Cipriano, e, un po' più tardi, Arnobio, Commodiano, Lattanzio, Firmico Materno, riprendono molte delle tesi di s. Giustino. A ciascuno di questi autori si devono informazioni preziose sulle religioni pagane. Più eruditi e più profondi, mostrano una cura manifesta di indicare tra le dottrine dei loro avversari gli elementi sani i due dottori alessandrini, Clemente (140/50-prima del 216) nei suoi *Stromata* e soprattutto Origene (ca. 182-ca. 251). Questi, nel suo *Contra Celsum*, si può dire, sviluppa nettamente la maggior parte dei principi che devono regolare le comparazioni veramente critiche, e così si trova a suo agio per dimostrare la superiorità del cristianesimo.

III. CONTROVERSIE MANICHEE E NEOPLATONICHE. – Verso la metà del sec. III fanno la loro apparizione due religioni nuove, l'una, il manicheismo (v.), dualista ad imitazione del mazdeismo persiano, amalgamante idee di ogni provenienza; l'altra, invece, il neoplatonismo (v.), monista, rappresentante lo sforzo più potente del pensiero pagano.

La dottrina di Mani (215/6 - ca. 276/7) si diffuse fin nella Cina da una parte e dall'altra fino nell'Africa. Sedotto a lungo da essa, s. Agostino la combatté poi con tutto il vigore. A lui soprattutto se ne doveva la conoscenza fino alle insperate scoperte di questi ultimi anni. Alla filosofia di Plotino (204-70) invece, pur rigettando il suo panteismo, i suoi dèi secondari, emanazione dell'Uno supremo, la sua tolleranza dei culti antichi e le pratiche magiche, alle quali sotto qualche aspetto apportava una ripresa di favore, non furono parchi di elogi né Agostino, né gli Alessandrini: s. Atanasio (m. nel 373) e s. Cirillo (m. nel 444), né il grande erudito siro Eusebio di Cesarea (m. ca. 340), né gli antiocheni: s. Giovanni Crisostomo (m. nel 407) e Teodoreto (m. nel 457); né i cappadoci: s. Basilio (m. nel 379), s. Gregorio Nisseno (m. nel 394) suo fratello, e s. Gregorio Nazianzeno (m. nel 390). Che però tra le due filosofie e le due mentalità sussistessero anche differenze radicali, se ne ha una prova manifesta nel fatto che gli ultimi e più ardenti avversari del cristianesimo: Porfirio, Giamblico, Ierocle, l'imperatore Giuliano l'Apostata, Sallustio, Libanio, sorsero appunto di tra i neoplatonici.

Nel 313 l'Editto di Milano proclama la libertà di tutti i culti. Dal 361 al 363 Giuliano l'Apostata si fa l'apologista del paganesimo, il teologo del dio supremo, il Sole, e perseguita i cristiani. Nel 410 Roma è devastata da Alarico e dai suoi barbari. La civiltà greco-romana pare sul punto di rovinare per sempre. I pagani ne attribuiscono la causa alla collera degli dèi abbandonati. Per rispondere loro, s. Agostino pubblica dal 412 al 426 i 22 libri *De civitate Dei*, dove dimostra l'impotenza del paganesimo ad assicurare la prosperità delle nazioni e la felicità eterna. Indi, con un'ampiezza maggiore che non avevano usata Ireneo, Eusebio e Gregorio Nazianzeno, espone la condotta della Provvidenza nella educazione dell'umanità e la sua condiscendenza verso riti che la legge di Cristo doveva poi abolire. L'opera è pertanto un potente abbozzo di una teologia della storia.

IV. IL MEDIOEVO. – Per parecchi secoli la Chiesa dovette applicarsi all'incivilimento e alla conversione dei Barbari, le cui invasioni, succedentisi le une alle altre, sconvolsero il mondo occidentale. I concili vanno a gara nel condannare le tenaci sopravvivenze delle loro superstizioni.

Alcuni missionari descrivono, ma senza suscitare grande interesse, gli usi e i costumi dei popoli del nord. Tuttavia, dal sec. VII in poi, le grandi controversie religiose si ridestano, prima in seno dell'islām, per il rapido moltiplicarsi di sètte, derivanti da interpretazioni divergenti del *Corano*, poi a cagione delle polemiche ingaggiate nello stesso tempo e contro i culti « politeisti », compreso il cristianesimo « adoratore della Trinità », e contro gli Ebrei. Abū 'l-Ma'ālī pubblica nel 1092 una *Esposizione delle religioni*, Abū 'l-Ḥasan al-Aš'arī (m. nel 935) una specie di *Somma contro i gentili*, più degna di merito; Ibn Ḥazm (994-1064) un trattato di una erudizione e penetrazione notevoli: *Libro delle risoluzioni decisive riguardo alle religioni; sètte e scuole*. Ibn Rušd (1126-98) o Averroè (v.) si atteggia a discepolo di Aristotele. Con la sottilità e l'audacia delle sue tesi, propagate poi in particolare da Sigeri (v.) di Brabante, provoca fra i

pensatori cristiani una crisi fra le più gravi. Induce, infatti, a interpretare le formole della fede come pure metafore, ad apprezzarle secondo il loro grado di utilità pratica, a stimare che possono essere vere secondo la fede, false secondo la filosofia (tesi detta della doppia verità), che tutte le religioni non hanno che un valore relativo e che un'evoluzione necessaria deve riportarne il ritorno periodico (v. AVERROÈ; AVERROISMO).

Analoghe necessità avevano spinto i dottori giudei, specialmente Sa'adhjāh (m. nel 942) e Giuda Levita, ca. il 1140, a redigere trattati comparativi. Maimonide (v.), discepolo del filosofo arabo Avempace (m. nel 1138), conobbe, verso la fine della sua vita, gli scritti di Averroè, e, pur senza rinnegare la personalità divina né la possibilità del miracolo e della Rivelazione, ne accettò parecchie soluzioni. Per l'erudizione e il vigore del pensiero egli supera tutti i suoi predecessori.

A contatto con i musulmani, s. Giovanni Damasceno (ca. 675-749) già aveva steso nella sua *Sorgente della conoscenza* uno schizzo molto rilevante di teologia comparativa. Gli scritti di Averroè e di Maimonide costringono i dottori occidentali a studi più profondi. Vi si consacrano Guglielmo di Auvergne (m. nel 1249), Vincenzo di Beauvais (m. nel 1264), Ruggero Bacone (1214-1294), s. Alberto Magno (1193-1280) e soprattutto s. Tommaso d'Aquino (1226-74) nelle sue *Somma teologica* e *Somma contro i gentili* con insuperata padronanza della materia. Del resto la crisi averroista determina un progresso considerevole nella filosofia religiosa.

Nello stesso tempo le esigenze dell'apostolato costringono a studiare l'arabo e le lingue orientali; d'altra parte le spedizioni missionarie di Assellino, di Simone di S. Quintino, di Giovanni di Pian del Carpine (v.), di Benedetto di Polonia, Guglielmo Ruysbroeck, Giovanni da Montecorvino (v.) e, un po' più tardi quelle di Oderico da Pordenone, Giordano di Séverac, Ricoldo di Monte Croce, e le narrazioni di viaggio di Marco Polo (v.), confidente dell'imperatore di Cina per 17 anni, allargano smisuratamente gli orizzonti e fanno affluire verso Occidente informazioni del più alto interesse.

V. DAL RINASCIMENTO AL RAZIONALISMO DEL SEC. XVIII. – Dal sec. XIII al XVI la filosofia e la teologia producono ancora ammirabili dottori. Molti però s'indugiano in questioni oziose; il loro metodo sillogistico diventa sempre più arido e sempre più barbaro il loro latino infarcito di termini tecnici. Ora, dopo la presa di Costantinopoli da parte dei Turchi (1453), molti esiliati greci rivelano all'Occidente i capolavori dei loro poeti, oratori e filosofi; una forma di cultura più curante dell'arte seduce gli spiriti: Marsilio Ficino (v.) pubblica Plotino (v.), lo pseudo Giamblico, Ermete Trismegisto, Proclo (v.), una *Theologia platonica*, una *Conferma dei dogmi cristiani per mezzo della dottrina di Socrate*. Altri eruditi rigettano l'esegesi di Aristotele presentata da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino e si collegano a quella di Averroè. Alcuni professano chiaramente la tesi delle « due verità ». La mitologia greco-romana forma l'oggetto di numerosi trattati; l'esegesi allegorizzante degli stoici, accettata senza critica, permette di scoprirvi speculazioni sublimi. Marsilio Ficino, Erasmo, Muziano, per es., giungono ad esaltare i pensatori pagani come ispirati da Dio e spesse volte superiori ai filosofi cristiani. Muziano (K. Muth), Bonaventura des Périers, Giovanni Bodin (v.) insinuano in termini più o meno velati l'equivalenza di tutte le religioni. Insomma, l'Umanesimo, favorito dapprima da parecchi papi, si svolge a poco a poco contro la fede romana.

Quantunque procedano da cause differenti, il luteranesimo e il calvinismo approfittano di queste circostanze e anche della degenerazione dei costumi e degli abusi introdottisi nella Chiesa. La lotta accanita, che essi intraprendono contro di essa, produce almeno qualche risultato felice. La loro pretesa di regolare la fede secondo la sola Scrittura obbliga i loro partigiani e avversari ad uno studio più profondo delle lingue originali e dei testi sacri: inizio della critica e dell'archeologia biblica. L'appello al puro Vangelo, sfrondato da ogni addizione e superfetazione, provoca l'apparire di una nuova scienza: la storia dei dogmi. Sotto quest'aspetto, le *Centurie* di Magdeburgo di Mattia Vlacich (Flacius Illyricus), 8 voll. in-fol. (1559-74), che studiano secolo per secolo lo stato delle credenze cristiane, le celebri *Controversie* del card. Bellarmino (1ª ed., 2 voll. in-fol., 1581-83) e gli *Annali ecclesiastici* del card. Baronio (12 voll., in-fol., 1588-1607) che rispondono ai Centuriatori, segnano date capitali (v. BARONIO; ROBERTO BELLARMINO; CENTURIATORI).

Per giustificare l'abbandono di certe dottrine o certe pratiche bastava ai riformati presentarle come sopravvivenze o infiltrazioni del paganesimo: donde la tesi del « pagano-papismo » e le sue accuse di mariolatria, di staurolatria, di papolatria, ecc., sostenuta in una moltitudine di scritti. È vero che vi ha maggior parte lo spirito di polemica, che non di critica, ma almeno stimolano lo studio delle religioni.

D'altra parte, si tratti di giudaismo o di cristianesimo, un pregiudizio dogmatico, cioè la corruzione radicale della natura umana a cagione del peccato originale, spingeva gli eruditi protestanti G. Vossius, S. Bochart, Th. Gale a riprendere la tesi del plagio: tutto quello che vi è di sano nei pagani doveva essere il frutto di un prestito derivato dal popolo eletto. Il vescovo di Avranches, D. Huet (v.), ammiratore del Bochart, e l'oratoriano L. Thomassin (v.) ebbero il torto di seguirli; mentre il benedettino dom Calmet (v.) e il gesuita p. Lescalopier vi si rifiutarono energicamente. J. Spencer (v.) nella sua opera *De legibus Hebraeorum ritualibus* (1685) sviluppa per parte sua in modo assai giudizioso la tesi della « condiscendenza »: Jahweh avrebbe autorizzato « riti resi venerabili dalla loro antichità e dall'uso delle nazioni, perché in essi vedeva altrettante inezie tollerabili o proprie a prefigurare qualche mistero ». Le stesse concezioni in J. Marsham, W. Warburton e, con un senso critico più affinato, in dom Calmet.

Agli inizi della loro secessione, le Chiese derivate dalla « Riforma » professano ancora, tranne poche eccezioni (v. SOCINIANI), i dogmi della Trinità, della divinità di Gesù Cristo, del suo sacrificio espiatorio, della sua mediazione necessaria e mantengono una larga parte della sua morale. Non fa quindi meraviglia vedere molti dei loro eruditi applicarsi a dimostrare la trascendenza del cristianesimo: L. Vives (1543), Duplessy-Mornay ([v.] 1579), Ed. Brerewood (1614), H. Grotius (1622), J. Hoornbeck (1653), J. H. Ursin (1663), J. Kromayer (1670). Lo stesso, naturalmente, fanno tra i cattolici il canonico Jovet (1676) e il domenicano V. Gotti (v.) in un'opera più sviluppata e più dotta.

Frattanto, sulle orme di Ferdinando Cortez, di Pizzarro, di Soto, di Giac. Cartier e di Champlain, molti ardenti missionari conquistano alla fede romana importanti regioni delle due Americhe. Le *Relations de la Nouvelle-France*, le *Lettres édifiantes et curieuses* dei Gesuiti del Canadà, p. es., le relazioni di esploratori pubblicate in diverse collezioni di viaggi, apportavano all'Europa meravigliata un ricco tesoro di informazioni. Si cita, almeno, come un modello quasi perfetto di rigore scientifico *L'Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* del francescano Bernardino di Sahagun (v.). L'opera posteriore del gesuita J. Fr. Lafitau (v.), *Moeurs des sauvages amériquains comparés aux moeurs des premiers temps* (1724), accosta i riti degli Indiani ai misteri di Bacco, di Cibele, di Iside. Perciò alcuni etnologi moderni lo salutano come l'iniziatore del « metodo antropologico ». Dall'Estremo Oriente giungevano, fra molte altre, le preziose relazioni dei pp. M. Ricci (v.) e N. Trigault (v.); un po' più tardi i *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les moeurs des Chinois*, traduzioni dei testi sacri, i *King*, e commentari di grande valore. Così pure giungevano dall'India studi importanti sull'induismo. Nel 1730-32 il gesuita J. Calmette (v.)

scopriva i quattro *Veda*; il suo confratello, Fr. Pons, nel 1738, e il celebre carmelitano Paolino di S. Bartolomeo (J. Ph. Verdin) nel 1790 inviavano in Europa le prime grammatiche sanscrite. Il p. G. L. Coeurdoux segnalava le affinità del sanscrito con gli idiomi europei (1767) e preparava così l'avvento della filologia comparata.

Delle dolorose controversie che divisero i missionari in Cina e nell'India, e della parte che vi presero in Occidente incompetenti appassionati, si tratterà altrove (v. RITI, QUESTIONE dei).

VI. L'AVVENTO DEL RAZIONALISMO. – Il libero esame, quale l'iniziarono Lutero e Calvino, non era precisamente il razionalismo; davano, infatti, ad esso carattere mistico, attribuendo l'interpretazione delle Scritture ad un'illuminazione divina, alla « testimonianza dello Spirito Santo » nell'anima del fedele, come diceva Calvino. Non era libero, perché questa grazia, secondo essi, veniva ricevuta passivamente. L'uno e l'altro, del resto, non concepivano né tolleravano che questa grazia potesse condurre ad altra interpretazione che non fosse la loro. Tuttavia il punto di arrivo era inevitabile, perché ogni controversia doveva necessariamente regolarsi secondo esigenze razionali e ogni « formola di concordia » doveva consacrare una riduzione delle evidenze della fede a profitto delle evidenze razionali. Inoltre il metodo seguito nelle polemiche contro il « paganopapismo » era comodo, ma altrettanto pericoloso. Bastava infatti mostrare (cosa a cui da principio non s'era pensato) che analogie più o meno strette riaccostavano non solo pratiche e superstizioni, ma gli stessi dogmi cristiani alle credenze pagane : l'analogia provava la derivazione. Così il pastore Souverain, nel suo libro *Le platonisme dévoilé* (1700), subito tradotto e poi sfruttato dai « deisti » e dai « filosofi », faceva derivare il dogma della Trinità dalle speculazioni neoplatoniche. Il paganesimo aveva rivendicato in suo favore oracoli e miracoli; molti scrittori, con la medesima facilità, ne trassero argomenti contro ogni rivelazione.

In questo modo si spiega in gran parte il sorgere del deismo inglese con Herbert di Cherbury, M. Tindal (v.), D. Hume (v.), T. Hobbes (v.), J. Locke (v.), J. Toland (v.), H. Bolingbrocke (v.); del filosofismo francese con Voltaire (v.), d'Alembert (v.), Diderot (v.), d'Holbach (v.), N. A. Boulanger (v.), Ch. Fr. Dupuis (v.), autore dell'*Origine de tous les cultes* (1745); dell'*Aufklärung* (v. ILLUMINISMO) tedesco con J. Ch. Wolff, J. S. Semler, H. S. Reimarus, G. E. Lessing (v.), J. G. Eichhorn, H. Paulus, ecc.

Non potevano mancare risposte di valore ineguale. Elenchi impressionanti si possono trovare nei due eminenti bibliografi : J. A. Fabricius, *Delectus argumentorum... adversus atheos...* (Amburgo 1725) e J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta* (Jena 1757). Gli abb. Banier, Foucher, de Tressant, spiegando la mitologia per mezzo della storia, concedono largo spazio alle tesi di Evemero. Altri eruditi : J. Leland, D. Waterland, J. Bryant, P. Guérin du Rocher, sfruttano la teoria del « plagio ». Altri ancora, tra cui si distinguono G. B. Vico (v.) nella sua *Scienza nuova* (1725 e 1730) e A. Court de Gébelin, nel suo *Monde primitif comparé avec le monde moderne* (1773-82), sfruttano con una certa compiacenza l'esegesi allegorizzante. In questi due ultimi scrittori fa la sua comparsa una teoria nuova : la formazione delle religioni più arcaiche sarebbe da spiegarsi con la mentalità infantile, posto, come nota il Vico, lo stato di selvatichezza, in cui l'umanità era piombata dopo il diluvio. D. Hume è condotto ad analoghe concezioni dal suo « associazionismo » e dalla sua maniera di concepire « il progresso del pensiero umano ». Secondo lui, la forma originale della religione sarebbe stata il politeismo. Questa è anche l'opinione del Rousseau (v.). Ispirandosi alla filosofia dello Hume, e tuttavia pretendendo appoggiarsi non su semplici possibilità, ma su fatti, il presidente Carlo de Brosses (v.), nel 1757, parteggia per il « feticismo » universale : « Chiamo in generale con questo nome, dice egli, ogni religione che ha per oggetto il culto degli animali o degli esseri inanimati » (cf. *Du culte des dieux fétiches*, Parigi 1760, p. 61). Nonostante l'imprecisione di questa definizione, la tesi fece fortuna e fu sfruttata specialmente dai tedeschi Chr. Meiners e Chr. G. Heyne. L'ab. Bergier, in due opere che dimostrano la notevole attenzione prestata ai racconti di viaggi e alle relazioni dei missionari : *L'origine des dieux du paganisme* (Parigi 1767) e *Traité historique et dogmatique de la vraie religion* (ivi 1780) attribuisce ai popoli fanciulli una specie di animismo; ma si tiene lontano da ogni soluzione esclusiva. Così fa anche, nella sua *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis* (2ª ed., 6 voll., Lipsia 1767), l'ammirabile erudito J. Brucker. Tutti e due questi autori possono considerarsi gli scrittori di cose sacre più coscienziosi e prudenti di quel periodo.

Le molte pubblicazioni, dizionari o storie generali della religione, di ispirazioni diverse, provano l'interesse che suscitavano allora queste questioni. La più considerevole è quella di J. Fr. Bernard : *Cérémonies et coutumes de tous les peuples du monde* (7 voll. in-fol., Amsterdam 1723-37; con parecchi supplementi e varie edd. e tradd.). Gli abb. Banier e Lemascrier ne diedero un'edizione purgata dagli attacchi contro la Chiesa romana (7 voll., in-fol., Parigi 1741).

In complesso si può dire che lo studio delle religioni classiche è rimasto press'a poco stazionario; mentre la conoscenza di quelle del Nuovo Mondo, dell'Africa, delle Indie e dell'Estremo Oriente hanno fatto progressi considerevoli. Restano però ancora da trovare metodi strettamente scientifici, che lo spirito polemico ha contribuito ad ostacolare nell'espansione, ma che tuttavia si può vedere abbozzare nelle opere dei pp. R. J. de Tournemine e A. Gaubil, di N. Fréret, J. de Guignes, Chr. G. Heyne, J. J. Brucker e nell'abate Bergier.

VII. L'EVOLUZIONISMO NEL SEC. XIX. – Dalla fine del sec. XVIII molti spiriti, stanchi delle controversie fra le Chiese cristiane e degli assalti del razionalismo, si sforzano di cercare alla loro fede una base diversa dalla ragione speculativa e credono di trovarla nella esperienza intima e nel sentimento. Il che li conduce a ridurre la religione di Cristo a quello che in essa stimano più seducente, e a trovarne più o meno l'equivalente in tutte le altre. Così fanno, ciascuno nella propria maniera, G. E. Lessing (v.), J. J. Rousseau (v.), Fr. H. Jacobi (v.), il romantico J. G. von Herder (v.), formulando anticipatamente il principio del « cristianesimo senza dogmi ». Alle speculazioni dell'Herder si riallacciano in buona parte quelle di Benjamin Constant (v.), di Edgardo Quinet, di Chr. von Bunsen (v.).

Mirando anch'egli a sottrarre la fede in Dio agli attacchi degli increduli, E. Kant (v.) prende a dimostrare l'incompetenza della ragione speculativa a conoscere le cose in se stesse e a giustificare, poi, tra le credenze cristiane quelle che ritiene per mezzo della ragione pratica : gli imperativi della legge morale. Ma allora, se questa facoltà ha un valore assoluto, si può concludere che essa stessa è l'Assoluto e crea il suo oggetto. Così si finisce nell'idealismo. Di qui, pur distinti da molte sfumature, i sistemi di Fichte (v.) e di Schelling (v.); di qui il panteismo di Hegel (v.). Con tutta sicurezza questo filosofo descrive l'evoluzione di Dio stesso, delle religioni della natura fino a quella della « individualità spirituale o della libera soggettività ». La profondità di alcune opinioni e la potenza della sua sintesi gli conquistarono ammiratori; tra i più recenti : G. Gentile (v.) e B. Croce (v. FILOSOFIA DELLO SPIRITO) neoidealisti. Invece il suo intellettualismo eccessivo gli provocò contro le reazioni così divergenti del materialismo dialettico con C. Marx (v.) e dell'esistenzialismo con J. Kirkegaard (v.); ad ogni modo egli ha contribuito ad accreditare l'idea di evoluzione.

Ammiratore di Schelling (v.), lo Schleiermacher (v.) vede l'origine comune delle religioni nel sentimento assoluto di dipendenza (*das schlechthinninge Abhängigkeitsgefühl*), derivante da una certa esperienza dell'Universo o di Dio. Secondo lui, di qui derivano sia la religione di Cristo, sia quelle dei pagani. La teologia cristiana deve limitarsi ad analizzare le esperienze dei credenti, poi a coordinare in sistema il contenuto in questo o quel periodo di tempo. Nella sua *Christliche Lehre* egli si sforza di raggiungere i dogmi cristiani; e i suoi discepoli, « ortodossi », « teologi del giusto mezzo » e « liberali », vi si provano anch'essi con più o meno zelo e successo. J. Fr. Fries (v.) e G. de Wette preferiscono parlare di « presentimenti » esprimendosi poi in simboli più o meno stimolanti per la pietà, soluzione adottata ai nostri giorni dai simbolo-fideisti francesi, A. Sabatier, E. Ménégoz, e da numerosi modernisti (v. MODERNISMO).

Nel medesimo tempo, ardenti cattolici tentavano ugualmente di assicurare la fede contro le audacie e le fantasie del senso individuale. Sulle orme del visconte de Bonald ([v.] 1754-1840) si appellarono alla « tradizione », solo mezzo, secondo essi, di giungere alla certezza, tradizione garantita fin dall'origine dei tempi dall'autorità del Rivelatore. Fra i protagonisti di queste tesi si indicano soltanto : F. de Lamennais (v.), l'abate Bautain (v.), A. Bonnety (v.); in Italia : G. Brunati e il p. Ventura (v.). Essi stessi e i loro partigiani, per stabilire l'universalità e la continuità delle tradizioni religiose, frugarono del loro meglio negli annali dei popoli. Ma la Chiesa romana non poteva tollerare che si disprezzasse la ragione fino a quel punto e fin dal 1834 condannò i loro principi (v. TRADIZIONALISMO).

Infatti, gli annali dei popoli cominciarono ad essere conosciuti più largamente in Occidente. Anquetil Duperron (v.) nel 1762 depositava a Parigi 180 manoscritti zend, pehlvi, persiani e sanscriti; nel 1771 pubblicava la prima traduzione dello *Zend-Avesta* e nel 1833-35 il commento al *Yasna*. La chiave degli studi iranici era ormai trovata. Nel 1816 Fr. Bopp, riprendendo le ricerche del p. Coeurdoux e di William Jones, fissava in maniera definitiva la parentela di tutti gli idiomi indoeuropei : la linguistica comparata era così fondata e la via aperta alla comparazione critica di tutta una serie di mitologie e di religioni. E. Bournouf (1801-52), Chr. Lassen, Abele de Rémusat, appoggiandosi a moltissimi testi, inauguravano lo studio del buddhismo e delle sue sètte. Nel 1822, Champollion (v.) giungeva a decifrare i geroglifici, e l'Egitto cominciava a svelare i segreti del suo lontano passato. Alessio de Humboldt (v.) e lord Kingsborough strappavano i suoi al Messico. Nieyrup, P. E. Müller, i fratelli Grimm (v.), J. J. von Görres, Mone, Agostino e Amedeo Thierry esumavano e imparavano ad interpretare le tradizioni irlandesi, svedesi, finniche, russe, normanne e galliche.

Ma interpretare correttamente i documenti arcaici è uno dei compiti più delicati. Ne è prova lo scacco dei tradizionalisti cattolici; né meglio vi è riuscita la scuola di Heidelberg, perché sotto l'influsso del romanticismo e delle tesi del Fries e di G. de Wette ritorna all'esegesi allegorizzante e non vede che simboli da ogni parte. J. J. von Görres (v.) pubblica la sua *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810), F. Creuzer (v.) la sua *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810-12), aumentata in edizioni successive, tradotta e rimaneggiata da D. Guigniaut, *Religions de l'antiquité* (1825-51). Con non minore erudizione e maggiore senso critico K. W. Solger, C. H. Welcker, L. Preller, Otfried Müller in particolare riescono felicemente ad arrestare l'esagerato entusiasmo.

Nel 1830-42 A. Comte (v.) pubblica il suo *Cours de philosophie positive* e nel 1851-54 il suo *Système de politique positive*. La struttura delle sue opere rivela un matematico; le sue tesi mostrano l'ideale di uno spirito svincolato del tutto dalle preoccupazioni religiose. Rigetta il trasformismo di Lamarck (v.), ma poi pretende scoprire nella storia una evoluzione normale : la « legge sociologica », o « dei tre stati ». L'umanità sarebbe passata dallo « stato teologico », caratterizzato dalle mitologie, allo « stato metafisico », in cui si compiaceva delle astrazioni, per sboccare nello « stato positivo ». In questo ultimo stato essa rinuncia a preoccuparsi dell'Assoluto per interessarsi a ciò che è determinato, reale, certo, utile e relativo.

L'autore della *Social Statics* (1850) e del *System of synthetic Philosophy* (10 voll., Londra 1860-96), Herbert Spencer, dipende ampiamente dal Comte; ma si separa da lui in molti punti. Egli è condotto all'evoluzionismo dallo studio della geologia e della biologia. Secondo lui, l'azione dell'ambiente importa da per tutto, nella materia organica o vivente, differenziazioni progressive fino a giungere ad uno stato di equilibrio più o meno stabile, seguito da un processo di dissoluzione più o meno completo e da nuovi adattamenti. La tesi di un progresso culturale continuo, nella sua forma più assoluta, gli sembra insostenibile; molto probabilmente si sono verificati frequenti regressi. Forzatamente molto rudimentale negli inizi, la religione si perfeziona nella misura che lo spirito va meglio cogliendo l'insufficienza dei simboli grossolani che temporaneamente prima gli bastavano. Le sue forme storiche hanno tutte un valore relativo; la più pura è quella che corrisponde al concetto dell'« Inconoscibile ». Concedendo così, contro il positivismo, qualche soddisfazione al sentimento religioso, e dando larga parte all'idea della evoluzione, lo Spencer assicurava alle sue teorie un successo senza pari.

Le scoperte esposte nel 1841 da Boucher de Perthes nel suo *De l'industrie primitive* avevano lanciato gli spiriti per la medesima via. Nel 1859 Darwin (v.), che saluta nello Spencer un precursore, pubblica la sua *Origine delle specie*. Da quel momento la preistoria dell'uomo e quella della religione appassionano l'opinione pubblica. Gli antropologi sono portati a concludere che i fossili umani più sono scimmieschi e più sono arcaici. A poco a poco giungono a riconoscere che conviene prima provare che essi posseggono veramente qualche tratto specifico dell'uomo e poi determinare la loro età con criteri storici, cioè con l'età degli strati geologici dove si trovarono (v. EVOLUZIONE; EVOLUZIONISMO CULTURALE).

VIII. LE GRANDI SCOPERTE. – A poco a poco, dal sec. XIX ai nostri giorni, gli scavi intrapresi da infaticabili ricercatori e, in altri casi, rinvenimenti fortuiti, hanno apportato informazioni del più alto valore intorno ad un buon numero di religioni.

Tali, fra altri, gli scavi condotti dalla metà del sec. XIX ad Alicarnasso, Cnido, Efeso, Delfo, Eleusi, Delo, Olimpia, ecc. Nel 1861, H. Mouhot scoprì i monumenti del Cambogia. Nel 1879, Max Müller può lanciare la magnifica collezione dei *Sacred books of the East* (50 voll., Oxford 1879-1910). Nel 1887, Tell el-'Amārnah ci offre la corrispondenza indirizzata ai monarchi egiziani Amenophis III (1415-1380 a. C.) e Amenophis IV (1380-62 a. C.). Gli scavi di Susa, diretti da J. de Morgan (1894 sgg.), svelano gli avanzi di sette città sovrapposte e il prezioso Codice di Hammurapi (v.). Nel 1896, H. Winkler scopre a Boghazköy gli archivi reali degli Hittiti (Hetei). Nel 1898, prima pubblicazione dei papiri di Ossirinco nel Faijūm. Nel 1900, A. J. Evans scopre in Creta il labirinto di Minosse e le antiche vestigia della civiltà egea. Dal 1890 al 1909, le missioni di A. Stein, A. Grünwedel, A. von Le Coq scoprono tesori nel Turkestan cinese; arrivato per ultimo, P. Pelliot può ancora acquistare 3000 manoscritti e 30.000 fascicoli di stampe cinesi. Nel 1919, altre importanti scoperte a Biblo, nel 1922-23 a Dura-Europos, nel Faijūm. A partire dal 1922, nella vallata dell'Indo, a Mohenjo-Daro, Harappa, Chan-hou-Daro, sbuca da terra una civiltà fino allora sconosciuta, che risale fino al IV millennio a. C. Nel 1929 cominciano le scoperte di Rās-Šamrah nella Fenicia; nel 1931, quelle di Medīnet-Madhī ancora nel Faijūm; nel 1941 quelle di Tura presso il Cairo; nel 1946-47 quelle di Nağ-Hammādī nell'Alto Egitto; nel 1947 quella del deserto di Giuda (su queste ultime cf. J. Lambert, in *Nouv. revue théol.*, 73 [1951], pp. 385-98).

Tutte queste scoperte successive gettano una luce nuova sulle religioni degli Assiro-Babilonesi, gli Elamiti, gli Hetei, i Fenici, gli Egiziani, l'evoluzione del buddhismo, le speculazioni del giudaismo pre-cristiano, di numerose sètte gnostiche e del manicheismo. Alcune di

queste scoperte ci restituiscono testi patristici; altre, in particolare i papiri acquistati nell'Alto Egitto (1930-31) da A. Chester Beatty (v.), testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, che vengono a confermare l'autenticità dei libri accolti dalla Chiesa.

BIBL.: per uno sguardo sommario v.: M. Brion, *La résurrection des villes mortes*, 2 voll., Parigi 1937-38, con ampie bibliografie; A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne, Les étapes*, ivi 1946; G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, 4 voll., ivi 1927-47; sulle relazioni con il Vecchio e il Nuovo Testamento: L. Hennequin, *Les fouilles en Palestine et en Phénicie*, in DBs, III (1938), coll. 318-524; W. F. Albright, *From the stone age to monotheism*, 2ª ed., Baltimora 1946; id., *Archaeology and the religion of Israel*, 2ª ed., ivi 1945; per ciò che concerne le origini cristiane: J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, II, Bruxelles-Parigi 1947, pp. 62-112, 299-344, 371-77; cf. *Nouv. rev. théol.*, 71 (1949), pp. 83-86.

IX. LO SLANCIO IMPRESSO AGLI STUDI COMPARATIVI. – L'uso del metodo comparativo, così fruttuoso in linguistica per opera del Bopp, in biologia e anatomia per opera specialmente di Harvey e di K. E. Baer (v.), maestri dello Spencer, e in modo tutto particolare l'ardore e il talento di Fr. Max Müller (v.) provocano, d'altra parte, dalla metà del sec. XIX, un cambiamento notevole: anche lo studio delle religioni diventa definitivamente comparativo. Nel 1849 il Müller pubblica la sua memoria coronata dall'Istituto di Francia: *On the comparative study of the indo-european languages*; nel 1856, *Essay on comparative mythology*; nel 1873, *Introduction to the science of religion*. Fondazioni di cattedre ufficiali e di conferenze, creazioni di musei, pubblicazioni di riviste speciali, di enciclopedie e di manuali si susseguono con un ritmo sempre più rapido. Uno sguardo alle diverse scuole darà almeno un'idea delle tesi sostenute di volta in volta e dei progressi tecnici a poco a poco attuati.

a) Scuola filologica. – « Invece di far nascere la mitologia dalla debolezza dell'intelligenza e dalla povertà del linguaggio, scriveva il Müller, se ne darà un'idea più vera spiegandola per mezzo della sapienza dello spirito e della ricchezza del linguaggio ». Per lui e per tutto un gruppo di eruditi, la mitologia sarebbe una « malattia del linguaggio »; la molteplicità dei vocaboli esprimenti fenomeni identici avrebbe condotto alla pluralità degli dèi: *nomina numina*. Ma quali fenomeni hanno dato luogo, con il tempo, a questi equivoci? Secondo Ad. Kuhn e C. V. Müllenhoff, la pioggia, la tempesta, il fulmine; secondo Max Müller e W. Cox, il sorgere e il tramontare del sole (il fedele tratta praticamente come dio unico colui, al quale si rivolge occasionalmente: enoteismo), secondo J. W. E. Mannhardt, le fasi della vegetazione, secondo Ch. Ploix, il cielo nei suoi aspetti; secondo P. W. Forchhammer, i fenomeni acquatici... Così notevole disaccordo tradisce in queste costruzioni l'arbitrario. Il progresso della filologia comparata finì con discreditarlo (cf. C. de Cara, *Errori mitologici del prof. A. de Gubernatis*, Prato 1883; id., *Esame del sistema filologico e mitologico*, ivi 1884; O. Gruppe, *Die griech. Culte und Mythen*, Lipsia 1887, pp. 72-184; L. von Schröder, *Arische Religion*, 2 voll., ivi 1914-16; W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, vers. it., 4ª ed., Brescia 1949, pp. 23-39).

b) Scuola antropologica. – Per parte loro gli etnologi evoluzionisti presero a interrogare le civiltà più antiche e tentarono attraverso di esse di risalire fino alle prime forme della religione e di là ai suoi primi addentellati. H. Spencer si pronunciò per il culto degli antenati o manismo (v.); Ed. B. Tylor nella sua *Primitive culture* (2 voll., Londra 1871; 5ª ed., rimaneggiata, ivi 1813), che ebbe un successo considerevole, si pronunciò per l'animismo (v.); J. M. Guyau per un preanimismo panentelico, immaginando volontà da per tutto; J. H. King, H. Th. Preuss, R. R. Marett, A. Vierkandt, E. S. Hartland, per un preanimismo dinamista o magico (v. MAGIA); R. Otto, risalendo anche al di là delle nozioni più o meno intellettuali, assegna come origine alla religione l'impressione vaga del « sacro » o del « numinoso »: *Das Heilige* (Breslavia 1917; 22ª ed. ivi 1932). In realtà, anche i più fervidi collezionisti di fatti, appartenenti a questa scuola, classificavano e classificano ancora da psicologi le manifestazioni della vita religiosa.

c) Scuola panbabilonista – Per questa stessa ragione, E. Siecke, J. Hüsing, H. Lehmann, H. Winkler, A. Jeremias, hanno cercato di appoggiarsi a prove storiche. Le recenti scoperte rivelavano loro l'ampia influenza dell'Assiria-Babilonia sui popoli vicini e il senso naturista di una gran parte dei suoi miti. I primi dèi, conclusero, sono stati gli astri tanto per Israele, come per la terra intera. Donde il nome di « panbabilonisti », creato dai loro avversari e d'altra parte accettato dalla scuola (cf. A. Jeremias, *Die Panbabylonisten*, 2ª ed., Lipsia 1907, p. 3; id., *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, ivi 1904; 3ª ed., rimaneggiata, ivi 1916). Una tale esagerazione non poteva avere che una voga effimera. Le critiche autorizzate di F. X. Kugler (v.), di H. Gressmann, di G. Maspero e di altri assiriologi, riuscirono a fermarla.

d) Scuole storiche. – Frattanto non cessò di aumentare tra gli etnologi una critica più giudiziosa. In Francia A. de Quatrefages (1810-92), il più cortese e forse il più competente degli avversari di Darwin, insistette molto ragionevolmente sulla parte avuta dalle migrazioni, sulla distribuzione geografica delle civiltà, come mezzo per determinare l'epoca, ecc. Ma questo precursore restò quasi senza posterità. In Inghilterra, W. Rivers (1864-1922), in seguito alle sue ricerche tra i Melanesiani (*The history of Melanesian Society*, 2 voll., Cambridge 1914) adottò recisamente il principio del giurista di Cambridge, Fr. W. Maitland (1850-1906): « L'etnologia o diventerà storia o non sarà nulla » (cf. *History and ethnology*, Londra 1922, p. 295). A. Lang (1844-1912), da prima fervente discepolo di Tylor, ebbe il coraggio di procedere ad una contro-inchiesta e scoperse presso popolazioni tra le più arretrate esseri supremi, creatori, legislatori di ordine morale: *The making of religion*, Londra 1898. È facile indovinare le polemiche suscitate da quest'opera. In Germania, Fr. Ratzel, L. Frobenius, B. Ankermann, Fr. Gräbner, W. Foy, concludendo, con ragione, concordanze d'insieme fra civiltà più o meno distanti a rapporti di parentela e a migrazioni, si applicarono a determinare le aree di diffusione di ciascuna di esse (*Kulturkreise*) e in seguito, secondo gli indizi forniti dalla razza, dalla lingua, dal regime economico, ecc., a determinare l'ordine cronologico della loro comparsa: metodo storico-culturale (cf. Fr. Gräbner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911). La scuola di Vienna con i pp. W. Schmidt, W. Koppers, P. Schebesta, M. Schulien, M. Gusinde, P. Schumacher, G. van Bulk, accettò questo metodo, ma ritoccandolo; e riprese specialmente, nella maniera più fruttuosa, le ricerche di A. Lang sui « grandi dèi ». Appoggiandosi da parte loro a Fr. Boas, eminenti etnologi americani, A. A. Goldenweiser, A. M. Tozzer, J. R. Swanton, A. L. Kroeber, P. Radin, meno favorevoli alla spiegazione delle concordanze culturali dedotta dalle migrazioni, reagiscono tuttavia contro l'evoluzionismo rigido o monolineare, « this solemn non-sense ». Così lo chiama uno di essi, R. H. Lowie, *Primitive society*, Londra 1921, p. 428 (v. ETNOLOGIA).

e) La spiegazione progressiva dei principi critici, secondo l'esempio di E. Bernheim (*Lehrbuch der histor. Methode*, Lipsia 1889; 6ª ed. ivi 1908) e le scoperte sensazionali già segnalate, ottennero non meno felici risultati per le religioni dei popoli più evoluti. Ne daranno la prova per ciascuno di essi i manuali citati nella bibliografia, particolarmente quelli di A. Bertholet - Ed. Lehmann, di M. Gorce-R. Mortier, di P. Tacchi-Venturi, di F. König. Quanto all'erudizione spesa da W. Bousset (v.), H. Gunkel e altri rappresentanti della *Religionsgeschichtliche Schule* per provare la derivazione dei dogmi fondamentali del cristianesimo dal paganesimo, v. SINCRETISMO.

f) Psicologi. – Gli etnologi evoluzionisti, come s'è veduto, classificavano da psicologi i fenomeni religiosi dai più rudimentali ai più intellettuali. W. Wundt (v.) troppo portato, come il Comte, a disprezzare l'individuo e a condannare l'introspezione, si riferiva ai miti, espressione, secondo lui, delle esperienze collettive. L. Lévy-Bruhl (v.) introdusse l'idea di una mentalità primitiva non alogica o illogica, quindi interamente differente dalla

nostra, ma dissimile solo parzialmente in questo senso « pre-logica ». Accolta con gran favore dai sociologi discepoli di E. Durkheim, questa soluzione fu non ritrattata, ma lealmente attenuata dal suo autore al termine della sua carriera. I proverbi, gli indovinelli, i racconti registrati dai missionari e l'analisi delle tecniche primitive per non dir nulla delle scoperte riguardanti i « grandi dèi », avrebbero dovuto ricondurlo a quel punto molto prima (cf. *Bull. de la Soc. franç. de philos.*, 18 [1923], pp. 17-48).

Razionalisti come J. Simon, *La religion naturelle*, Parigi 1856; A. Franck, *Philosophie et religion*, ivi 1867; E. Vacherot, *La religion*, ivi 1869, davano più campo all'intelligenza. Erano naturalmente portati a pretendere, come quest'ultimo, che la filosofia doveva soppiantare la religione. Il progresso dell'anti-intellettualismo, specialmente in mezzo al protestantesimo liberale (v.) e del simbolo-fideismo, inaugurato dal Fries (v.) e dal de Wette, propendevano, al contrario, a relegare la religione nel dominio del sentimento e con questo stesso chiedevano il ricorso alla psicologia sperimentale. La storia di questa disciplina e le sue inchieste nel subcosciente e nell'incosciente saranno riassunte altrove (v. PSICOLOGIA); qui si tratterà, soltanto, più avanti, della sua applicazione ai fenomeni religiosi. Si possono tuttavia accennare fin d'ora le reazioni, per un migliore sguardo sintetico, di O. Külpe, di K. Girgensohn e di W. Grühn (scuola di Würzburg) e quella di numerosi cattolici : G. Wunderle, A. Gemelli, J. Maréchal, M. Penido, ecc.

g) Sociologi. – Anche la storia della sociologia moderna sarà esposta a parte (v. SOCIOLOGIA). Accenneremo più oltre come essa può apportare un contributo notevole allo s. c. delle r.

Il positivismo del Comte, frutto molto più della speculazione che non della storia, finiva con sostituire al culto di Dio il culto della umanità. Procedendo invece con monografie, assai particolareggiate, e tuttavia limitate agli *Ouvriers européens* (3ª ed., 6 voll., Tours 1877-79) Fr. Le Play (1806-82) era condotto a riconoscere per una parte l'influsso molto forte delle condizioni economiche (alle quali C. Marx e Fr. V. Engels dovevano attribuire una parte esclusiva) e per l'altra l'importanza sociale delle concezioni morali e religiose. La sua scuola gli sopravvisse poco tempo. Un gruppo intero di dotti tedeschi, fondatori della *Völkerpsychologie*, tornò al Comte. Il più illustre di essi, W. Wundt (v.), pur accogliendo la religione, prevede per l'avvenire una chiesa libera da ogni regola di fede, « eine konfessionsfreie Kirche ». La sua inchiesta è stata spinta fino ai popoli primitivi e la sua erudizione è immensa; tuttavia la sua interpretazione dei fatti è così contestabile, che un teologo protestante, E. W. Mayer, qualificò la sua opera : « un romanzo riccamente illustrato ».

E. Durkheim (1858-1917) riprese ciò nonostante una larga parte delle idee di Wundt e della sua scuola, portandole più oltre ancora. Così egli fa del totemismo (v.) il pernio del suo sistema e giunge a questa scoperta : l'oggetto reale della religione, dalle origini ai nostri giorni, è la società. D'altra parte è chiaro assai il vizio del suo metodo, perché formola queste regole : « Bisogna considerare i fatti sociali come cose », « bisogna cercare la causa determinante di un fatto sociale tra i fatti sociali antecedenti e non fra gli stati della coscienza individuale » (*Les règles de la méthode sociologique*, 5ª ed., Parigi 1895, p. 20 sgg.; 135 sgg.). Queste regole preannunziano di già le conclusioni. Contraddetto dagli etnologi e dai sociologi stranieri più qualificati, il Durkheim ha tuttavia trovato in Francia numerosi partigiani : H. Hubert, G. Belot, A. Fauconnet, G. Bouglé, ecc.; e fino a questi ultimi anni si è in certo modo imposto all'insegnamento laico. Ma il periodo della cieca ammirazione sembra essere passato. Né le presenti conseguenze del marxismo e del suo « materialismo dialettico » sono molto adatte a rianimare tali idee. Sulla questione dei dogmi e su quella dell'autorità religiosa, più ancora che non su quella del culto divino, sociologi e psicologi restano molto divisi, come lo sono e perché lo sono sui problemi più gravi della filosofia. Su questo argomento si ritornerà più oltre.

BIBL.: 1. *Storia degli studi comparativi* : O. Gruppe, *Die griechischen Culte und Mythen*, Lipsia 1887, pp. 3-278; E. Hardy, *Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 4 (1901), pp. 45-66, 97-135, 193-228; L. H. Jordan, *Comparative religion, its genesis and growth*, Edimburgo 1905, completato da *The study of r. in the italian universities*, con la collaborazione di B. Labanca, Londra 1909, e *The study... in the german univ.*, in *Expos. Times*, 22 (1911), pp. 108-201; 23 (1912), pp. 136-39; A. Réville, *Les phases successives de l'histoire des r.*, Parigi 1909; Ed. Lehmann, in A. Bertholet (Chantepie de la Saussaye), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, 4ª ed., Tubinga 1925, pp. 1-22; U. A. Padovani, *La storia delle r. in Italia*, in *Scuola Catt.*, 53 (1925), pp. 401-20; e *Settimana internaz. di etnologia*, 4ª sess., Parigi 1926, pp. 47-60; G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948; W. Schmidt, *Manuale di storia delle r.*, trad. it., 4ª ed., Brescia 1949; studi più dettagliati : H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des r.*, 3ª ed. aum., Parigi 1929.

2. *Introduzioni generali.* – *a)* E. Burnouf, *La science des r.*, Parigi 1872; M. Müller, *Introd. to the science of r.*, Londra 1873; A. Réville, *Prolégomènes à l'histoire des r.*, Parigi 1881; 4ª ed. ivi 1886; M. Vernes, *L'histoire des r., Son esprit, sa méthode*, ivi 1887; S. H. Kellog, *The genesis and growth of r.*, Londra 1892; A. Menzies, *History of r.*, ivi 1895; 4ª ed. ivi 1914; C. P. Tiele, *Elements of the science of r.*, 2 voll., Edimburgo-Londra 1897-99; id., *Inleiding tot de godsdienstwetenschap*, Amsterdam 1897-99, trad. da G. Gehrich, *Einleitung...*, Gotha 1899-1901; M. Jastrow, *The study of r.*, Londra 1901; C. H. Toy, *Introd. to the hist. of r.*, ivi 1913, 2ª ed. 1921; R. Dussaud, *Introd. à l'hist. des r.*, Parigi 1914; N. Söderblom, *Einführung in die Religionsgeschichte*, Lipsia 1920; 2ª ed. ivi 1928; K. Beth, *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte*, Lipsia 1920; A. G. Widgery, *The comparative study of r.*, Londra 1923. *b)* Cattolici : P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'hist. des r.*, Parigi 1885; 4ª ed. ivi 1904; trad. da A. Piocchi, *Problemi*, ecc., Siena 1906; A. Anwander, *Einführung in die Religionsgeschichte*, Monaco 1930; trad. con appendice da U. A. Padovani, *Introduzione...*, Brescia 1932; W. Schmidt, *Handbuch* (citato); K. L. Bellon, *Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap*, Anversa-Nimega 1932; 3ª ed. Bruxelles 1949; id., *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*, Anversa 1935; L. Allevi, *Religione e religioni*, 2ª ed., Torino 1948.

3. *Storia generale delle r.* – Manuali : *a)* C. P. Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst*, Amsterdam 1876; trad. da M. Vernes, *Manuel de l'hist. des religions*, Parigi 1880 e 1885; da N. Söderblom, *Kompendium der Religionsgesch.*, 4ª ed., rimaneggiata, Breslavia 1912; 5ª ed. ivi 1920; ed. rimaneggiata, *Geschiedenis.... tot op Alexander der Groote*, 2 voll., Amsterdam 1891-1902; trad. da G. Gehrich, *Geschichte... bis Alexander*, Gotha 1895-1903; da Aschenbrëdel, *Le religioni del mondo*, Roma 1908; da W. Corswant, *Manuel d'hist. des r.*, Parigi 1925; P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, Friburgo-Lipsia 1887-89; 2ª e 3ª edd. rimaneggiate, 1897 e 1905; trad. Londra 1891; trad. della 2ª ed., Parigi 1904 (cf. infra); 4ª ed., interamente rifatta sotto la direzione di A. Bertholet e di E. Lehmann, 2 voll., Tubinga 1924-25 (di grande valore); C. von Orelli, *Allgemeine Religionsgesch.*, Bonn 1899; 2ª ed. ivi 1911-13; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 4 voll., Parigi 1904-12; id., *Orpheus, Hist. générale des r.*, Parigi 1909; 43° migliaio, 1933; trad. ted. di A. Mahler, inglese di Fl. Simmonds; ital. di A. Della Torre, *Orpheus*, 2 voll., Palermo 1912; severamente giudicata dagli specialisti più qualificati, confutata specialmente da mons. P. Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, Parigi 1910, 3ª ed., ivi 1912, da M.-J. Lagrange, *Quelques remarques sur l'Orpheus*, ivi 1910 (*Revue bibl.*, 7 [1910], pp. 129-41), da A. Vaccari, *L'Orpheus di S. Reinach* (in *Civ. Catt.*, 1911, I, pp. 54, 331, 384); G. Moore, *History of religions*, 2 voll., Edimburgo 1914-20; trad. da G. La Piana, Bari 1922; J. A. Montgomery, *Religions of the past and present* (in collabor.), Filadelphia-Londra 1918 e 1924; C. Clemen, *Die nichtchristl. Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand*, Lipsia 1921; J. Leipoldt, *Handbuch der Religionswiss.*, in collabor., 9 fasc., Berlino 1922; R. E. Hume, *The world's living religions*, Nuova York 1924; ed. riveduta, ivi 1926; C. Clemen, *Die Religionen der Erde*, in collabor. con F. Babinger, L. Baeck, ecc., Monaco 1927; 2ª ed. ivi 1949; trad. da J. Marty, *Les relig. du monde*, Parigi 1930; G. van der Leeuw, *Die godsdiensten der Wereld*, 2 voll., Amsterdam 1940-41; t. II, 2ª ed., 1948 (in collabor.); Collezione *Mana*, monografie separate molto erudite di J. Vandier, R. Dussaud, Ed. Dhorme, ecc., Parigi 1944 sgg.; M. Gorce, R. Mortier, ecc., *Histoire générale des r.*, 5 voll., Parigi 1944-51, di valore, riccamente illustrata. *b)* *Cattolici* : J. Bricout, *Où en est l'histoire des r.?*, 2 voll., Parigi 1911-12 (in collabor.); J. Huby, *Christus*, ivi 1912 (in collabor.), 5ª ed., riveduta ed ampliata, ivi 1916; 38° migliaio 1947; N. Turchi, *Manuale di storia delle r.*, Torino 1912; 2ª ed. ivi 1922 (senza giudaismo e crist.); id., *Saggi di storia delle r.*, Foligno 1924; id., *Le r. del mondo*, 2ª ed. Roma 1951 (in collab.); C. C. Martindale, *Lectures on the hist. of r.*, 5 voll., Londra 1910-11 (in collab.); Ant. Anwander, *Die Religionen der Menschheit*,

Friburgo in Br. 1927, 2ª ed. ivi 1950 (rel. non crist.); E. C. Messenger, *Studies in comparative r.*, Londra 1933-34 (in collab.); P. Tacchi Venturi, *Storia delle r.*, 2 voll., Torino 1934-36 (in collab.); 3ª ed. rifatta, 2 voll., ivi 1949 (di grande valore); G. Bardy, *Les r. non chrétiennes*, Parigi-Tournai 1949 (sommario erudito); K. L. Bellon, *Christus, Handboeck voor de geschiedenis der godsdiensten*, Utrecht-Bruxelles 1950 (ed. rifatta da J. Huby, in collab.); B. A. G. Vroklage, *Die godsdiensten der menscheid*, Ruremonda 1950 (in collab.); Fr. König, *Christus und die R. der Erde*, 3 voll., Vienna 1951 (in collab., di grande valore). Per i primitivi, v. ETNOLOGIA.

B. DIVISIONE E METODI DEGLI STUDI COMPARATIVI.

SOMMARIO : I. Tre stadi : scienze empiriche, filosofia, teologia. - II. Storia. - III. Fenomenologia. - IV. Psicologia normale, psicopatologia, psicanalisi. - V. Casi tipici : conversione, mistica, illuminismo. - VI. Sociologia. - VII. Scienza delle religioni. - VIII. Filosofia della religione. - IX. Teologia comparata. - X. Trascendenza del cristianesimo.

I. TRE STADI : SCIENZE EMPIRICHE, FILOSOFIA, TEOLOGIA. – 1. *Distinzioni necessarie.* – L'estrema diversità di conclusioni a cui conducono tante filosofie così divergenti e l'impossibilità di sperare, in simili condizioni, che i dotti giungano mai un giorno ad intendersi, hanno fatto sempre più sentire la necessità di distinguere nettamente le scienze empiriche da quelle che si regolano su considerazioni di ordine diverso. Scienze empiriche : la storia generale o comparata delle religioni (*Religionsgeschichte*), la fenomenologia, la psicologia, la scienza delle religioni (*Religionswissenschaft*); più oltre : la filosofia della religione, la teologia comparata, basata, questa, su principi ritenuti come rivelati.

In pratica, questa divisione rigorosa di lavoro è tra le più difficili a osservare. Anche autori stimati, che pure ne riconoscono la fondatezza, non giungono a mantenerla (cf. M. Penido, *La conscience religieuse*, Parigi 1936, cap. 7, pp. 18-27). La sola conclusione legittima sembra questa : più ci si rende conto di questa difficoltà e più conviene adoperarsi a superarla, poiché, dopo tutto, non può raccogliere suffragi e far progredire la scienza se non quello che è effettivamente e solidamente provato.

a) Una questione preliminare, di interesse capitale è : quali fenomeni devono ritenersi religiosi ? Se si risponde : quelli che si distinguono dall'ordine « profano » per il loro carattere in qualche modo « santo » o « sacro », resta da definire il « sacro ». Se, d'altra parte, non si riesce a trovare altro equivalente che « l'insolito », « l'inesplicabile », « lo straordinario », ci si trova portati a considerare come religiosi, fenomeni e atti che effettivamente derivano ora dalla religione, ora da una scienza riservata o segreta (magia bianca), adoperata senza alcun pensiero di riverenza verso esseri superiori, ora dalla stregoneria (magia nera) in relazione con esseri più o meno perversi, considerati spesso come rivali di Dio o degli dèi, ora infine da quello che diverse religioni consideravano come esagerazioni o abusi condannabili (superstizione). Se poi si pone come caratteristica dell'attitudine religiosa « la ricerca di un vita più intensa o più ricca, in breve, la ricerca di una superiorità, sia che si aspiri a servirsene, sia che la si voglia invocare », ci si espone ad analoghe confusioni.

Sono state proposte una cinquantina di definizioni (cf. J. H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, vers. fr., Parigi 1914, p. 397 sgg.). Quella che segue, non filosofica (o reale), ma nominale (rispondente all'uso più generale) sembra sfuggire ad ogni critica fondata : in senso oggettivo, che interessa particolarmente lo storico, il termine « religione » esprime un insieme di credenze e di pratiche concernenti una realtà oggettiva, o almeno concepita come tale, unica o collettiva, ma, in qualche misura, suprema, e in qualche modo personale, realtà dalla quale l'uomo, in una maniera o nell'altra, si riconosce dipendente e della quale mira a guadagnarsi il favore; – in senso soggettivo, che interessa particolarmente lo psicologo, il termine « religione » esprime la maniera di pensare, di sentire, di agire, cioè la mentalità che risponde alle credenze e alla condotta or ora accennata (cf. H. Pinard, *L'étude comparée des religions*, II, 3ª ed., ivi 1929, pp. 2-10).

b) Quanto al valore delle scienze empiriche, poiché esse professano di attenersi ai soli fenomeni e perciò di ignorare, per principio metodologico, la natura profonda degli esseri in generale, dell'anima umana, di Dio o degli dèi, è chiaro che non possono pronunciarsi né sul carattere o preternaturale (o miracoloso) o soprannaturale (o propriamente divino) di alcuni fatti, né formulare giudizi di valore o di trascendenza, né presentare nessuna delle loro conclusioni come normative, tranne il caso in cui riescano a stabilire il carattere morboso o patologico di certe manifestazioni o di certe pratiche.

2. *Condizioni soggettive.* – Che in questo genere di ricerche si richieda l'imparzialità, l'assenza di rivalità confessionali, ecc., è superfluo insistere. Inoltre è indispensabile una certa competenza e per conseguenza un minimo di esperienza personale. S'è preteso che non è necessario essere religioso per studiare le religioni più di quello che non sia necessario di essere pazzo per studiare l'alienazione mentale (B. Leroy, in *Revue de l'hist. des religions*, 50 [1909], p. 202; J. H. Leuba, *op. cit.*, pp. 325-26). Parimenti, non sarebbe necessario alcun senso estetico per improvvisarsi critico d'arte! La giustificazione tentata da J. H. Leuba, secondo cui i sentimenti della religione, pace, confidenza, abbandono, amore, obbligazione morale, sono familiari a tutti, non serve a nulla, perché, p. es., i materialisti si dimostrano pienamente insensibili ai motivi religiosi; altri, come certi esistenzialisti, si mostrano incapaci di capire il sacrificio totale di se stessi che han saputo attuare, a favore dell'Infinito della bellezza e della bontà, i mistici canonizzati della Chiesa. « La condizione ideale », aggiunge lo stesso autore sulle orme del Renan (*Etudes d'hist. religieuse*, 4ª ed., Parigi 1859, pp. 6-7) « sarebbe quella di aver vissuto, in buona fede, delle esperienze religiose e poi d'essersene liberato ». Ciò è vero, se il soggetto passa dall'errore alla verità; ma non nel caso contrario, se il soggetto, cioè, è vittima di un'illusione o colpevole di una defezione che tenterà di giustificare *per fas et nefas*.

3. *Procedimenti essenziali.* – *a)* Essenziale, è, evidentemente, il *metodo storico*. Fenomeni apparentemente identici, credenze, riti, esperienze, possono essere notevolmente differenti, se non sono autoctoni e per conseguenza non procedono dalle medesime cause, o se, più o meno tardivamente, sono venuti a inserirsi in complessi eterogenei, adattandosi ad essi e quindi più o meno trasformandosi. Si dirà che non si adotta se non ciò che già si possiede almeno in germe, come tendenza, come appercezione imprecisa, ecc. È vero, ma tutti gli istinti sono in germe nell'anima umana, dai più nobili ai più bassi, e la soddisfazione degli uni o degli altri, o mediante un pretto imprestito o mediante adattamento, può sfociare ora in uno sviluppo normale, ora in un'alterazione del patrimonio e del carattere originale di ciascun culto. Solo il metodo storico può discernere queste sfumature e permettere di appoggiarsi su fatti scientificamente stabiliti. I processi di questo metodo saranno esposti fra breve.

b) Il secondo metodo, *comparativo*, si può dire che costituisca prima di tutto un processo di *invenzione*. Consultata debitamente la storia, fatto l'inventario completo di una religione, paragonando le diverse tappe della sua evoluzione (comparazione interna), si osserveranno variazioni che esigono una spiegazione; passando ad altri culti (comparazione esterna), si noteranno lacune, differenze, anomalie. Invitati così a riprendere le inchieste, si scoprirà spesso ciò che l'analisi isolata di ogni complesso non aveva rivelato. In questo modo, salvo a non voler ricondurre tutti i culti a un tipo unico, si può cominciare a studiarne a fondo uno determinato. È « il procedimento del campione », raccomandato, al seguito di Max Müller, da G. Foucart (*Histoire des religions et méthode comparative*, 2ª ed., rimaneggiata, Parigi 1912). Al contrario non si può affatto, come consigliava E. Goblet d'Alviella, « supplire all'insufficienza delle notizie intorno

alla storia continua di una credenza o di un'istituzione, presso una razza o una società, con fatti presi a prestito da altri ambienti e da altri tempi » (*Croyances, rites, institutions*, II, ivi 1911, p. 192). Simili integrazioni suppongono manifestamente *a priori* l'uniformità delle evoluzioni.

La comparazione, inoltre, apre la via a *spiegazioni* : fenomeni identici si chiariscono reciprocamente quanto al loro senso, alla loro origine e portata; fenomeni più o meno dissimili aiutano a comprendere i modi di transizione da una serie all'altra, oppure obbligano a constatare eccezioni assai interessanti.

Le somiglianze, infatti, possono derivare : *a*) da *semplici incontri casuali*, cioè dallo sfruttamento indipendente del simbolismo più naturale, con finalità, tuttavia, distinte : l'acqua purifica; gli Indù si purificano delle loro colpe nelle acque del Gange; Giovanni il Precursore battezzava nelle acque del Giordano in segno di penitenza (*Mt.* 3, 5-6); i primi Apostoli battezzavano dovunque nel nome di Gesù in segno di rigenerazione (*Act.* 8, 34-38); stesso rito, ma differente spirito (v. BATTESIMO, II, coll. 1003-45). Puri incontri casuali sono anche quelli che derivano dal richiamo quasi obbligatorio di temi generali : origine delle cose, centro del mondo, distinzione delle tre regioni, cielo, terra, inferno, punti cardinali, ecc.; tanto la religione come la magia li fanno valere. *b*) Quanto ai *rapporti di parentela*, la sola molteplicità degli accordi non li prova affatto, quando essa si spiega sia per l'identità delle condizioni economico-sociali (si scoprono allora soltanto tipi o « strutture » caratteristiche), sia per convergenza o evoluzione parallela di un patrimonio simile; invece la parentela si manifesta quando accordi molto particolareggiati si mantengono in campi diversi : caratteri razziali, lingue, tecniche, ecc... *c*) In altri casi si dovrà arrivare ad ammettere la diffusione di idee, di pratiche, in breve, di *prestiti*, salvo poi a distinguere fra semplici prestiti e prestiti con « acculturazione » o adattamento più o meno profondo... *d*) Le somiglianze possono infine derivare da *influssi reciproci o comuni*, ad es., un movimento generale di idee che conduce a sviluppare certe dottrine o certi riti dipendenti dal patrimonio originale, qualche volta persino per difenderlo meglio (v. SINCRETISMO).

Insomma, a voler essere critica ed efficace, la comparazione dei fenomeni religiosi non deve essere né *superficiale* (in ogni fenomeno specialmente l'idea, lo spirito che lo ispira, il fine a cui mira modificano il suo senso e i suoi effetti), né *limitata* (un tratto discordante può dare il segreto delle origini, rivelare una preoccupazione di adattamento, spiegare un'evoluzione o conseguenze differenti), né *parziale*, evidentemente, riportando soltanto i tratti favorevoli ad una tesi preconcetta. Altrimenti, qualunque sia l'erudizione spiegata, essa resterà quella che troppo spesso è stata per il passato : un metodo di confusione. Al contrario i fenomeni, una volta che siano debitamente analizzati e classificati, possono essere adoperati con lo stesso profitto che in ogni ricerca sperimentale le tavole baconiane « di presenza, di assenza, di variazione concomitante e dei residui », che permettono di discernere le vere cause e le vere leggi.

BIBL.: oltre il libro citato nel quale G. Foucart risponde ai suoi critici, L. H. Jordan, *Comparative religion, its genesis and growth*, Edimburgo 1905, pp. 29-61; id., *Compar. religion, its adjuncts and allies*, Londra 1915, indice, pp. 530-31; K. Deissner, *Religionsgeschichtl. Parallelen*, Lipsia 1921, p. 34; L. Davillé, *La comparaison dans les études histor.*, in *Rev. de synthèse hist.*, 27 (1913), pp. 9-33; 28 (1914) pp. 201-29; H. Pinard, *Etude comparée des r.*, II, Parigi 1929, pp. 40-87. – Sulla comparazione nelle scienze empiriche, Cl. Bernard, *Introd. à la médecine expérimentale, avec notes critiques du p. Sertillanges*, Parigi 1900; A. Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, ivi [1929] : *Bacon*, pp. 40-82, *Stuart Mill*, pp. 172-98, *Cl. Bernard*, pp. 199-205.

II. STORIA. – È prevalso l'uso di riservare all'etnologia (v.) lo studio dei primitivi, lasciando alla storia delle religioni lo studio delle grandi culture. Sarebbe davvero un errore infantile quello di fidarsi delle loro mitologie. In realtà i miti sono, fra tutti gli elementi religiosi, i meno stabili a cagione della fantasia degli individui, dei maghi, dei poeti e delle masse popolari. Sovente, anche nei secoli cristiani, i miti sono stati immaginati per spiegare formole o simboli diventati enigmatici. Casi tipici : le leggende di s. Nicola, di s. Dionigi, di altri martiri « cefalofori » (v. MARTIRIO E MARTIRE), della papessa Giovanna (v.); donde il metodo « iconografico » applicato a casi dello stesso genere.

Il valore di una sintesi dipende dalle analisi preliminari. Il procedimento generale raccomandato dai maestri è dunque l'inchiesta per mezzo di monografie su questa o quella divinità, questo o quel santuario, questa o quell'epoca.

Molto spesso, quando si tratta di miti teogonici o cosmogonici, di prestigi operati dai fondatori di religioni o dai loro discepoli, il solo esame dei racconti (critica interna), si può dire la loro insipienza, basta per fissarne il giudizio: così per i miracoli operati dal Buddha, che del resto non si è mai appellato a Dio o a dèi; così pure per quelli di Maometto che, secondo il *Corano*, presentò questo libro come la prova più che sufficiente della sua missione. I miracoli di Cristo sono di tutt'altro genere (cf. le prove arrecate, dopo molti altri, dal p. Pinard de la Boullaye, in *Il taumaturgo ed il profeta*, vers. it., Torino 1932, pp. 87-125).

L'appello alle testimonianze più vicine ai fatti (critica esterna) resta abitualmente necessario. Certo e sicuro è il principio : *testis unus, testis nullus*; un solo testimone, salvo garanzie eccezionali, non prova nulla. La certezza non si acquista che mediante la convergenza di testimonianze indipendenti. Convergenza, si dice, e non concordanza (*Übereinstimmung*). Quest'ultimo termine può far pensare che si richieda un accordo completo e che la sua forza probante risulti dall'accumularsi di pure probabilità. « Convergenza », invece, significa, nonostante divergenze che si spiegano con la diversità dei punti di vista, degli interessi, dei procedimenti redazionali, il metter capo ad asserzioni sostanzialmente identiche : accordo, la cui ragione sufficiente sta tutta nella realtà del fatto in questione. « Precisamente i punti di concordanza di queste affermazioni divergenti sono quelli che costituiscono i fatti scientificamente provati » (C. Langlois-C. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Parigi 1899, p. 173). Alle testimonianze scritte, ai frammenti di testi con cui un critico ingegnoso può costruire qualsiasi « castello di carte », si deve aggiungere anche il loro contesto, cioè i pegni di sincerità offerti dalla vita dei testimoni, le convinzioni, le riforme determinate dalle loro pubblicazioni o dalla loro predicazione, ecc.

La convergenza può aversi inoltre, specialmente, quando si tratta di rapporti fra le due culture arcaiche o primitive, come fa il metodo « storico-culturale » (v. ETNOLOGIA, coll. 713-14), per mezzo di indizi scoperti in campi indipendenti : accordo dei miti, dei nomi di dèi o di geni, di vocaboli diversi (metodo filologico, particolarmente in voga dopo Max Müller); accordo dei nomi di luogo, di clan, di tribù (topologia e toponomia); particolarità tecniche; tutto però sotto le riserve sopra esposte.

Va bene insistere ancora una volta sull'importanza dei particolari, almeno per molti casi : un nome, una data riportata in una sola moneta, fra tante monete simili, rese fruste dagli anni, può apportare una soluzione definitiva; come pure un particolare di un rito o di un mito, come è il numero 14 per i frammenti del corpo di Osiride (J. Capart, in *Revue de l'hist. des religions*, 51 [1905], pp. 255-56).

Da notare infine che la descrizione successiva o in colonne parallele dei differenti culti e delle loro vicissitudini non basta da sola al programma di « storia comparata delle religioni ». La quale deve trarre, dalle analogie e dai contrasti notati, leggi o almeno spiegazioni plausibili. Per riuscire essa richiede manifestamente il concorso di altre discipline.

BIBL.: O. Müller, *Proleg. zu einer wissenschaftl. Mytho* . Gottinga 1825; su questo libro v. A. Réville, in *Rev. de l'hist. des r.*,

9 (1884) pp. 133-66, 273-306; V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Parigi 1894, pp. 3-45; E. Bernheim, che corregge qua e là Ch. Langlois, *Lehrbuch der histor. Methode*, 6ª ed., Lipsia 1908; A. Feder, stesso titolo, 2ª ed., Ratisbona [1921]; H. Pinard, *op. cit.*, II, pp. 88-152, 243-304; metodo filologico, pp. 153-94; metodo storico-culturale, pp. 243-304; dimostrazione per convergenza, pp. 504-54; applicazioni suggestive, J. M. De Decker, *Les clans Ambuum d'après leur littérat. orale*, Bruxelles 1950; L.-E. Halkin, *Initiation à la critique hist.*, Parigi 1951; W. Koppers, in Fr. König, *Christus*, I, Vienna 1951, pp. 79-109.

III. FENOMENOLOGIA. – Questa scienza, distinta dalle tesi filosofiche di Husserl (v.), ha come oggetto proprio quello di descrivere per categorie, di paragonare e di spiegare mediante le cause che entrano nella sua competenza (impressioni, attrattive elementari, interpretazioni delle idee, delle pratiche, ecc.) i fenomeni presentati come religiosi. Tali sono nell'ordine delle credenze : i concetti relativi alla divinità (teogonie, ecc.), all'origine del mondo (cosmogonie), agli ultimi fini, ai mezzi di salvezza, ecc.; nell'ordine dei riti : le forme del culto individuale o collettivo (preghiere, sacrifici, cerimonie d'iniziazione, ecc.); nell'ordine delle istituzioni : la presenza o l'assenza di un'autorità regolatrice, le forme del sacerdozio, delle confraternite, ecc.; nell'ordine delle esperienze religiose : i tipi vari di devozione, di conversione, di misticismo, ecc.

La fenomenologia non può certo pronunciarsi da sé sull'origine della religione e sulle prime forme di essa. « Nella religione, scrive G. van der Leeuw, Dio è un personaggio venuto tardi » (*La religion dans son essence et ses manifestations*, Parigi 1948, p. 36). « Attualmente » attesta M. Eliade, meglio informato, « non si conosce nessuna religione che sia ridotta alle ierofanie e alle cratofonie elementari del mana, dell'animismo, ecc. Fra i primitivi la credenza in un Essere Supremo, creatore e onnipotente, appare un po' da per tutto » (*Traité d'histoire des religions*, Parigi 1949, pp. 36-39; cf. A. Jepsen, *Anmerkungen zur Phänomenologie der Religion*, in *Festschrift A. Bertholet*, Tubinga 1950, pp. 271-72; v. anche EVOLUZIONISMO CULTURALE). La questione delle origini della religione appartiene alla storia; mentre la questione della sua « essenza », almeno nel senso ontologico del termine, appartiene evidentemente alla filosofia.

Quanto al lavoro fenomenologico di descrizione, classificazione, spiegazione, si deve ripetere che sarebbe senza valore critico, qualora tenesse conto esclusivamente di analisi parziali. Quasi tutte le religioni ammettono, almeno in qualche misura, l'ispirazione privata; un gran numero possiede testi sacri; ma questa ispirazione e l'esegesi dei libri canonici sono, nelle une, rigorosamente controllate, nelle altre senza controllo. Pratiche magiche si osservano in tutte le religioni; ma in alcune sono ufficialmente organizzate, in altre almeno tollerate, in altre ancora severamente proibite. In molte si richiede la confessione dei peccati; ma questa si limita frequentemente alle sole mancanze rituali o si riduce a pura formalità; in Egitto, l'identificazione con il dio Osiride finì con assicurare l'impunità dell'al di là (H. Junker, in *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, IV sez., Parigi 1926, pp. 276-90; v. CONFESSIONE). Tali sfumature hanno certo gravi ripercussioni nella vita spirituale degli individui e delle collettività.

Seguendo invece una critica coscienziosa, la fenomenologia può apportare alla storia contributi assai preziosi; fra gli altri, questi: la prova, molto chiara nell'insieme, di una distinzione tra magia e religione, l'una che non mira se non all'utilizzazione di forze occulte, senza alcun pensiero di omaggio, l'altra che importa, anche con scopi interessati, qualche impegno di rispetto e di sottomissione; abbastanza di frequente, posto l'accordo delle note individuanti o i «criteri di forma e di quantità», la prova di parentela originaria o di imprestito; talora la rivelazione di associazioni costanti fra regime economico, organizzazione sociale, mitologia, riti di iniziazione, come si constata nelle società primitive del tipo matriarcale o del tipo patriarcale, ecc. E inoltre manifesta, secondo l'ampiezza della loro diffusione, il potere di seduzione di certe idee o di certi riti, nel senso o del rigorismo o del lassismo morale, come pure le conseguenze più o meno regolari di concezioni o panteistiche o dualiste, dello scetticismo religioso, dell'amoralismo, ecc.

BIBL.: *Fenomenologia* come filosofia, v. Husserl; come scienza empirica, Ed. Lehmann, *Erscheinungswelt der R.*, in *Relig. in Gesch. und Gegenw.*, 2 (1910), coll. 497-577; lavoro ripreso in A. Bertholet - E. Lehmann, *Lehrb. der Religionsgesch.*, 4ª ed., 1 (1925), pp. 23-130; G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenol. der Rel.*, Monaco 1925; id., *Phänomenol. der Rel.*, Tubinga 1933, ed. rifusa, *La rel. dans son essence et ses manifestations*, Parigi 1948; J. Bleeker, *Inleiding tot een phenomenol. van den godsdienst.*, Assen 1934; E. Hirschmann, *Phänomenol. der Rel.*, Würzburg 1940; K. L. Bellon, *De godsdienstphenomenol.*, in *Studia cath.*, 1942; M. Eliade, *Traité d'hist. des rel.*, Parigi 1949; H. Frick, *Die aktuelle Aufgabe der Religionsphänomenol.*, in *Theol. Literaturzeit.*, 75 (1950), coll. 641-46.

IV. PSICOLOGIA NORMALE, PSICOPATOLOGIA, PSICANALISI. – 1. *Psicologia normale.* – Questa disciplina mira, per parte sua, a spiegare le concezioni, le pratiche e le esperienze degli individui il cui abituale comportamento non rivela né tare mentali, né disordini fisiologici; dei soggetti, cioè, che sono giunti in una misura media (il che appunto li fa considerare come normali) a controllare e a dominare gli impulsi istintivi o irriflessivi.

a) Mediante l'*introspezione*, lo psicologo analizza le proprie esperienze, sia nel corso della sua attività religiosa, sia richiamando i suoi ricordi ed esaminandone le variazioni conseguenti alle modificazioni delle sue concezioni e della sua condotta pratica, sia osservando le sue reazioni di fronte a forme di pietà presentategli dalla storia (v. PSICOLOGIA SPERIMENTALE).

b) Con l'*estrospezione*, egli studia le esperienze altrui. In questo caso le statistiche non offrono che un aiuto mediocre. Infatti le loro cifre non avrebbero valore se non raggruppando individualità identiche; ora, invece, raggruppano comunemente sotto una stessa denominazione (induisti, musulmani, protestanti, ecc.) collettività molto disparate; similmente dentro i limiti di gruppi più omogenei, radunano gradi che vanno da una pietà intensa ad una quasi indifferenza. Più utili tornano i questionari, scritti ed orali, purché siano rivolti a informatori abbastanza numerosi, ciascuno autorizzato a rappresentare una religione o setta determinata e sia fidata la sincerità delle risposte.

c) *L'esperimento strettamente detto*, cioè la pratica della pietà o della devozione « a saggio », semplicemente « per vedere », non può essere che illusoria. Infatti la mentalità veramente religiosa suppone convinzione e sincerità. Se Dio è santità, le esperienze religiose più rivelatrici esigono in antecedenza tali gradi di purità morale e di generosità che non si dànno a discrezione, come il caldo e il freddo; si può anzi dire che non si saprebbero neppure immaginare, se non si percorrono almeno gli scritti di s. Bernardo, s. Teresa d'Avila, s. Giovanni della Croce e simili personaggi.

d) Resta, perciò, *il ricorso alla storia*. Note spirituali, biografie e autobiografie di persone notevoli permettono di estrarre i tratti caratteristici delle mentalità e delle esperienze intime del materialista, ad es., del razionalista, del panteista, degli adepti di ciascuna religione, almeno quando possono venir considerati come i rappresentanti autentici di esse. Per controllare questo punto, basta ricorrere ai simboli di fede, ai trattati ascetici, alle raccolte di prediche, perché in ogni gruppo confessionale si ritrova naturalmente quello che vi immettono la direzione spirituale e la predicazione. Questo ricorso alla storia, che è una forma ampliata di estrospezione, è del resto indispensabile per giudicare alla luce di esempi abbastanza numerosi e, nello stesso tempo, delle cause che li spiegano (dottrine e istituzioni), la rispettiva attitudine delle religioni a favorire lo sviluppo delle facoltà naturali (umanesimo sano), a procurare il progresso delle virtù e a pacificare le anime. Quest'ultimo punto è di

un interesse capitale. Infatti, l'inquietudine e l'insoddisfazione stanno all'origine di ogni orientamento religioso; la pace è il frutto dell'ordine. *Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis* (s. Agostino, *De civ. Dei*, l. XIX, cap. 13, n. 1 : PL 41, 640). Ora, né l'amoralismo, sia che proceda dal materialismo o dal panteismo, né la promessa di una salvezza incondizionata, né alcuna religione viziata da qualche principio falso, la possono assicurare, perché allora in fondo al cuore sussistono tutte o almeno alcune cause di disordine. Il Cristo l'ha promessa : *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat ego do vobis* (*Io.* 14, 27); e la storia prova che egli effettivamente la dà anche ai più umili dei suoi servi, strettamente fedeli alla pratica dei suoi comandamenti (*Io.* 14, 21; cf. H. Pinard, *Expérience religieuse*, in DThC, V, coll. 1858-60; e le raccolte delle conversioni di C. F. Chevé, A. Räss, D. A. Rosenthal, ecc. *cit.* in bibl.).

2. *Psicopatologia.* – E. Haeckel diceva : « La nostra ferma convinzione monista, che la legge fondamentale cosmologica (del determinismo) vale universalmente per tutta la natura, attua negativamente il supremo progresso intellettuale, la caduta definitiva dei tre dogmi centrali della metafisica : Dio, la libertà e l'immortalità (*Les énigmes de l'univers*, vers. franc., Parigi 1903, p. 265). Per lui e i suoi adepti, evidentemente, la fede religiosa e soprattutto il misticismo derivano da cause patologiche... forse anche la loro propria psicologia, quella dei pessimisti, come Schopenhauer e Nietzsche e quella degli esistenzialisti atei. Ad ogni modo le moderne scoperte concernenti le astenie, le nevrosi, le psicosi, lo sdoppiamento della personalità, i disordini derivanti dalla sessualità, ecc. intervengono a chiarire molti fenomeni psichici : angosce, disperazioni, crisi di scrupoli, allucinazioni visive o uditive, talora indebitamente qualificate come rivelazioni o possessioni, ecc.; e questo, perché dei tratti morbosi si constatano anche, nel campo profano, in vari geni, persino in persone religiose eminenti, anzi in santi. Per parte sua la Chiesa cattolica non ha mai cessato di mettere in guardia i suoi fedeli contro i numerosi « visionari », i « falsi profeti », i « falsi mistici ». Quasi essa sola e da lungo tempo possiede regole per il « discernimento degli spiriti » (v.); non può quindi, oggi, far altro che raccomandare ai direttori di coscienza di servirsi con prudenza delle scoperte mediche moderne accennate.

E conviene aggiungere che il ministero della Confessione permette al sacerdote di penetrare fin nell'intimo delle coscienze e scoprirvi elementi che possono sfuggire al semplice psichiatra : orgoglio, spirito d'indipendenza, rispetto umano, ripugnanza a dominare gli istinti, ecc. Perciò P. Janet, autore di opere assai stimate, specialmente di *Les médications psychologiques* (3 voll., Parigi 1919), disse che la psicologia religiosa non può venire scritta che da ecclesiastici abituati a trattare con le anime e a constatarne la viva e misteriosa attività (cf. J.-B. Sauze, in *Revue de philosophie*, 18 [1911], p. 249; R. Wielandt, in *Arch. für Religionspsychologie*, 1 [1914], p. 197). La Chiesa cattolica per ristabilire e mantenere l'equilibrio nelle anime possiede anche ben altri mezzi, che non lo psichiatra. Le raccolte di conversioni, già citate, ne offrono la prova sperimentale.

3. *Psicanalisi.* – Essendo questa scienza già trattata a parte, qui ci si limiterà alle sue applicazioni alla vita religiosa (v. PSICANALISI). Il più acceso tra i rappresentanti di essa, S. Freud, materialista e ateo, pretendeva di tutto spiegare con gli istinti sessuali : teoria del « pansessualismo ». La sua spiegazione dei sogni, in molti casi, e le sue escursioni nel campo della storia (v. *Totem und Tabu*, Lipsia 1913) sono frutto della più pura fantasia (cf. W. Schmidt, *Der Oedipus-Komplex*, in *Nationalwirtschaft*, 2 [1928], pp. 401-36; a parte, Berlino 1928).

a) Ora che la psicanalisi sia indicata per illustrare i casi dei culti erotici, abbondanti nel paganesimo, le pratiche licenziose giustamente rimproverate ad alcune sètte cristiane, e, all'infuori di queste, alcuni disordini psicologici e crisi di anime derivanti abbastanza spesso da una educazione sessuale manchevole, non si può negare. Ma i rappresentanti numerosi di questa scienza ci guadagnerebbero assai, se rinunziassero a spiegare o mediante la sessualità o mediante istinti irriflessivi derivanti dalla nostra natura sensibile, le pratiche ascetiche in genere e più ancora le aspirazioni e le esperienze dei mistici più equilibrati dal punto di vista mentale, più irreprensibili dal punto di vista morale, più ardenti nel glorificare con una devozione senza riserve l'Infinito di santità e di bontà, di cui è infiammato il loro cuore. « A forza di ritrovare sempre sotto la penna assurdità così stridenti », scrive M. Penido, « ci si arriva a domandare se gli psichiatri non dovrebbero trattare nel capitolo delle paranoie i deliri psicanalitici » (*La conscience religieuse*, Parigi 1936, pp. 133-58; cf. J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, II, ivi 1937, cap. 11, pp. 394-99).

b) Nel subcosciente inoltre risiedono, cosa di cui il Freud non teneva conto, complessi morali « più potenti e ben altrimenti gravi » (H. Baruk, *Précis de psychiatrie*, Parigi 1950, pp. 380-84), che si formano in buona parte spontaneamente. L'uomo, infatti, non può non accorgersi o non sentire la contraddizione che accetta, la distorsione che si impone facendo agli altri ciò che non vorrebbe fosse fatto a lui stesso (*Tob.* 4, 16; *Mt.* 7, 12; *Lc.* 6, 31). Questo è certo sufficiente per far capire anche ai primitivi certi doveri elementari di giustizia e di carità, che la famiglia, la tribù, la nazione, collocano ordinariamente, in modo più o meno stretto, sotto l'egida del loro dio o degli dèi.

c) C. G. Jung, dapprima fervente discepolo di Freud, se ne staccò poi in diversi punti. Studiando l'incosciente collettivo, « non individuale, o piuttosto sopraindividuale », scoprì, fra le immagini ancestrali (*Urbilder*), l'archetipo religioso (*L'inconscient dans la vie normale et anormale*, trad. franc. dalla 3ª ed. ted., Parigi 1928, pp. 107-32, 155-59). Numerosi psichiatri condividono le sue idee fino a questo punto. Le idee religiose, prosegue, non sono che proiezioni di queste predisposizioni ereditarie. Che qualsiasi religione per rendersi accetta debba fino a una certa misura accordarsi con queste predisposizioni, si può ammettere; ma quando un determinato culto impone restrizioni più o meno penose agli istinti fondamentali più tenaci (appetiti della carne, tendenze dello spirito e della volontà alla piena autonomia), necessariamente interviene la riflessione. Perciò, molto di frequente, i motivi regolatori della scelta non determinano soltanto una « sublimazione » del complesso subcosciente, ma una « trasformazione »; e una trasformazione totale quando questi motivi portano alla decisione di « rinunciare a se stessi » (*Lc.* 9, 23), cioè a sostituire al culto dell'« io » l'amore e il servizio di un altro, nel caso del cristianesimo l'amore e il servizio di un legislatore sovranamente perfetto (J. Nuttin, *Psychologie et conception spiritualiste de l'homme*, Lovanio-Parigi 1950, pp. 186 sgg.).

Indispensabili all'equilibrio della vita psichica, conchiude Jung, le idee religiose devono restare adatte al temperamento di ciascuno. Tale soluzione importa l'indifferentismo riguardo alle religioni positive. È come dire : per ricuperare la salute, adattate al vostro piacere i trattamenti che conoscete!

Del resto, è proprio sicuro che « l'archetipo religioso », analogo sotto qualche aspetto alle προλήψεις degli epicurei, alle κοιναὶ ἔννοιαι degli stoici, meriti proprio questo epiteto e sia universale? Poiché è ereditario dovrebbe, almeno alla lunga, scomparire in collettività o areligiose o irreligiose. Tuttavia ecco il fatto degno di nota : anche allora l'uomo si dà generalmente un ideale : mistica dell'arte, della scienza, dedizione ad una causa (egemonia di una razza, eguaglianza e benessere universale), ecc. Gli è che, appunto perché è capace di ragionare, ogni individuo, per trovare il suo equilibrio, ha bisogno di trovare una ragione di vivere. Lo psichiatra evidentemente può adoperare come rimedi, anche se è differente dal suo proprio, questo o quell'ideale che il suo cliente è capace di abbracciare. Anche gli anestetici e i narcotici procurano un sollievo momentaneo, tuttavia nessuno vale la salute. Lo stesso per le religioni; la storia lo prova : esse sono ben lontane dal possedere la medesima capacità di pacificare l'irrequietezza umana e meno ancora dal procurare fin dalla terra la pienezza della gioia, quale prometteva il Cristo, al prezzo di una piena sottomissione alle sue leggi (*Io.* 15, 11; *I Io.* 1, 4).

Bibl.: 1. *Psicologia religiosa.* – *a*) H. Bois, *De la connaissance relig.*, Parigi 1894; id., *La valeur de l'expérience relig.*, ivi 1908; E. D. Starbuck, *The psychol. of r.*, Nuova York 1899; 2ª ed. Londra 1901; W. James, *The varieties of relig. experience*, ivi 1903; K. Wolf, *Ursprung und Verwendung des relig. Erfahrungsbegriffes*, Gütersloh 1906; J. B. Pratt, *The psychol. of relig. belief*, Nuova York 1907; id., *The relig. consciousness*, ivi 1920; K. Girgensohn, *Relig., ihre psychol. Formen und ihre Zentralidee*, Lipsia 1908; 2ª ed. ivi 1925; specialmente *Der seelische Aufbau des relig. Erlebens*, ivi 1921; 2ª ed., rimaneggiata da W. Grühn, Gütersloh 1930, da lui aumentata d'un'importante appendice, pp. 703-916; id., *Religionspsychol.*, *Religionswissensch. und Theol.*, 2ª ed. riveduta, Lipsia 1925, p. 55; W. Grühn, *Religionspsychol.*, Breslavia 1926; G. M. Stratton, *Psychol. of the relig. life*, Londra 1911; G. Wobbermin, *Psychol. u. Erkenntnistheorie der relig. Erfahrung*, Berlino 1911, id. *Die religionspsychol. Methode in Religionswissensch. und Theol.*, Lipsia 1913; id., *Religionspsychol.*, in *Realenc. für protest. Theol.*, 3ª ed., XXIV (1913), pp. 411-18, bibl., p. 411; J. H. Leuba, *A psychol. study of r.*, Nuova York 1912; id., *La psychol. des phénomènes relig.*, trad. da L. Cons, Parigi 1914 (elenco delle opere, pp. 430-31); id., *The psychol. origin and the nature of r.*, Londra 1921; H. Faber, *Das Wesen der Religionspsychol.*, Tubinga 1913, bibl., pp. VII-XII; N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, trad. dallo svedese e rimaneggiato da R. Stübe, 2ª ed., Lipsia 1926; id., *The living God*, Londra 1933; H. M. Hughes, *The theol. of experience*, Londra 1915; R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen*, Breslavia 1917; 22ª ed. 1932; trad. it. *Il sacro*, Bologna 1926; id., *Das Gefühl des Überweltl.*, Monaco 1932 (con elenco delle sue opere, pp. 335-38); R. H. Thouless, *An introd. to the psychol. of r.*, Cambridge 1924; R. H. Fisher, *Relig. experience*, Londra 1924; F. L. Stickland, *The psychol. of relig. experience*, Nuova York 1924; H. Nieman, *Relig. experience and scientific method*, Nuova York 1926; K. Edward, *Relig. experience*, Edimburgo 1926; A. C. Bouquet, stesso titolo, Londra 1932; O. Lemarié, *Etudes de psychol. relig.*, Parigi 1934; P. Guérin, *Pensée constructive et réalités spirituelles ; psychol. formelle*, ivi 1934; G. Berguer, *Traité de psychol. de la r.*, Losanna 1946; id., *Psychol. relig.*, Ginevra 1914, bibl., pp. 52-91 (estratto da *Arch. de psychol.*, febbr. 1914); E. Rochedieu, *Psychol. et vie relig.*, ivi 1948; J. B. Pratt, *Eternal values in r.*, Nuova York 1950; W. Hellpach, *Grundriss der Religionspsychol.*, Stoccarda 1951. – *b*) *Cattolici*: H. Joly, *La psychol. des saints*, 5ª ed., Parigi 1898; J. Pacheu, *Du positivisme au mysticisme ; l'inquiétude relig. contemporaine*, ivi 1906; St. Harent, *Expérience et foi*, in *Etudes*, 113 (1907), pp. 221-50; X. Moisant, *Psychol. de l'incroyant*, Parigi 1908; id., *Dieu et l'expérience en métaphysique*, *ibid.*, 1908; E. Rosa, *Il modernismo teol., ascet., apolog.*, in *Civ. Catt.*, 1908, I e II, v. indice; D. Sabatier, *L'expérience relig. et le protestant. contemporain*, in *Annales de philos. chrét.*, 156-57 (1908); G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemp.*, Parigi 1909; id., *Religion* in DFC, IV (1925), coll. 875-905, bibl. col. 906; H. Pinard, *Expérience relig.*, in DThC, V (1912), coll. 1786-1868, bibl. coll. 1864-68; id., *La théorie de l'expér. relig. de Luther à W. James*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 17 (1921), pp. 63-83, 306-48, 547-74; A. Rademacher, *Das Seelenleben der Heiligen*, 3ª ed., Paderborn 1920; G. Wunderle, *Einführung in die moderne Religionspsychol.*, Kempten [1923]; id., *Das relig. Erleben*, Paderborn 1922; id., *Über das Irrationale im relig. Erleben*, ivi 1930; L. de Grandmaison, *La religion personnelle*, Parigi 1927 : cf. *Etudes*, 84 (1900), pp. 241-53, 594-616; A. dal Convolo, *La psicol. dell'incredulo*, Milano 1945; F. M. Sciacca, *L'esperienza relig. e l'io in Hegel e Kierkegaard*, Palermo 1948, p. 60; H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* [Feuerbach, Nietzsche, Comte, etc.], Parigi 1949, 4ª ed., ivi 1950, trad. it., Brescia 1949; J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemp.*, Parigi 1949, p. 42; A. Léonard, *Chronique de psychol. de la r.*, in *Vie spirituelle*, supplementi a febbr. 1950, pp. 67-83, maggio pp. 212-31, sett. 1951, pp. 319-52; v. ATEISMO; CONTEMPLAZIONE; CONVERSIONE; ESPERIENZA RELIGIOSA; MISTICISMO.

2. *Psicanalisi*: esposizione precisa con lista delle opere dei due psicologi : F. Challaye, *Freud*, Parigi 1948; J. Jacobi, *La psychol. de C. G. Jung*, Neufchâtel-Parigi 1950. - Studi : Ch. Baudouin, *La psychanal.*, Parigi 1939, bibl., pp. 141-49; G. Richard, *La psychanal. et la morale*, ivi 1946; su questo libro M. Th. Calmel, in *Rev. thomiste*, 46 (1947), pp. 158-68; T. Reik, *Il rito relig.*, Milano 1949; J. Nuttin, *Psychanal. et conception spiritual. de l'homme*, Lovanio 1950, bibl. critica pp. 381-404; v. PSICANALISI.

V. Casi tipici : conversione, mistica, illuminismo. – D'interesse tutto particolare per ogni psicologo sono le conversioni, le esperienze mistiche, l'illuminismo.

1. *Conversioni.* – « W. James », scriveva G. van der Leeuw, « potrebbe bene aver definito l'essenziale. La conversione sarebbe l'affiorare repentino di quello che da lungo tempo si è andato ammassando nel subcosciente, e che finalmente si apre rumorosamente la via » (*La religion dans son essence et ses manifestations*, Parigi 1948, p. 521). Tuttavia W. James e J. H. Leuba confessavano lealmente che la loro spiegazione, molto plausibile per le conversioni metodiste, predominanti in America, si addiceva forse meno ad altri casi. Infatti le conversioni di tipo emozionale abbondano negli ambienti in cui sono presentate come normali, anzi le sole normali, perché si deve cogliere il momento che Dio dà la fede e cambia il cuore (G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque*, Parigi 1931). Ma vi sono anche conversioni lente, assai lente, di tipo intellettuale, spesso senza sconvolgimenti o crisi della sensibilità, caratterizzate da una paziente ricerca della verità. Altre corrispondono al tipo volontario e vi predomina il desiderio, se non della perfezione, almeno di un progresso morale.

Alcune, poi, esigono sacrifici molto penosi (nella Chiesa romana, ad es., la sottomissione integrale e definitiva alla sua dottrina ufficiale e alle sue leggi); altre possono essere determinate in grado diverso da un bisogno di indipendenza intellettuale o pratica; o, trattandosi di sètte erotiche, da tendenze ancora meno confessabili. In fondo queste anime cercano più la propria soddisfazione, che non il servizio di Dio; conversioni quindi a tinta religiosa quando fanno appello a motivi di pietà; a tinta filosofica, quando si appoggiano a questo o a quel sistema o alla pura ragione. Il Renan giustificava la sua in questi termini : « La base della nostra morale è l'eccellenza, l'autonomia perfetta della natura umana; il fondo del nostro sistema filosofico e letterario è l'assoluzione di tutto ciò che è umano » (*L'avenir de la science*, 2ª ed., Parigi 1890, p. 355).

È poi necessario, per completare l'inchiesta, l'esame della vita ulteriore dei convertiti : stabilità o instabilità delle decisioni, pace intima o persistente inquietudine, ascesa o regresso intellettuale e morale, fecondità o sterilità sociale, ecc.

Il subcosciente, la soglia della coscienza, concedono James e vari psicologi, sarebbe il punto di inserzione della « Grazia ». Restrizione ingiustificabile. Perché Dio non potrebbe agire al centro stesso delle coscienze? Secondo i teologi cattolici, né la Grazia nel senso ampio della parola (semplice accrescimento di luce o di energia) né la Grazia soprannaturale propriamente detta (partecipazione gratuita alla vita divina : *I Io.* 3, 2; *II Pt.* 1, 4) modificano il gioco normale delle facoltà. Tranne il caso di miracoli, riconoscibile appunto dal loro carattere straordinario, gli interventi divini potrebbero dunque essere empiricamente indiscernibili, almeno in se stessi.

Più inesplicabili ancora con l'irruzione del subcosciente restano le « seconde conversioni » o passaggi sia dalla tiepidezza, sia anche dalla generosità ad una ricerca eroica della perfezione (M. Lépée, *Ste Thérèse d'Avila*, Parigi 1947, pp. 81-93; v. anche *Conversion*, in DSp, II, coll. 2259-64).

2. *Fenomeni mistici.* – In senso lato il James parla del « sentimento mistico di espansione e di libero sviluppo »; per cui può affermare : « Non c'è contenuto intellettuale che sia proprio di esso e non possa essere invocato come prova rigorosa di qualsiasi credenza determinata » (*The variety of religious experience*, Londra 1903, p. 425). Un semplice sentimento di euforia può infatti derivare, almeno temporaneamente, dalle cause più diverse, persino dall'esclusione da ogni costrizione religiosa o morale: ebrezza di una libertà che si pensa conquistata per sempre.

In senso più stretto il termine « mistica » indica presso numerosi psicologi certe intuizioni o illuminazioni intense, ordinariamente improvvise e di corta durata, presentate come deliziose o ineffabili. La teologia cattolica lo riserva abitualmente alle « grazie di orazione », o favori divini all'infuori delle leggi psichiche ordinarie; lo Spirito Santo, allora, senza violentarla, dirige l'attività delle anime. Somiglianze fra le varie « esperienze mistiche » sono possibili; e sono di frequente accentuate dall'uso di una terminologia comune, ereditata, secondo gli ambienti, dallo yoga indù, dal neoplatonismo (anche presso mistici cattolici) o dal cristianesimo.

Si tralasciano le « transes » e le pretese rivelazioni provocate, specialmente in Siberia e nell'India, dai movimenti disordinati degli « sciamani » (F. A. Mac Culloch, *Shamanisme*, in *Enc. of Rel. and Ethics*, XI, pp. 441-46; G. Nioradze, *Der Schamanismus*, Stoccarda 1925, bibl. pp. 109-14). Si tralasciano le visioni ottenute, presso diversi Indiani di America, mediante l'uso di narcotici (R. Schonle, *Peyote, the giver of visions*, in *American Anthropologist*, 27 [1925], pp. 53-75, bibl., pp. 74-75). Si tralasciano pure, per quanto possano essere interessanti per la storia del sentimento religioso, le finzioni letterarie dell'ermetismo greco-romano (A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Parigi 1941, pp. 308-19).

D'altronde, chi vi riguardi da vicino, quanti contrasti si scoprono! *a*) *Contrasti nello scopo inteso* : questo è talora, senza alcuna relazione con Dio o gli dèi, come nel Buddha e nel suo rivale Mahāvīra, la regola di vita che permetterà di sfuggire alle sofferenze terrene e alla legge della rinascita; talora, come presso gli yogi più distinti dell'India, la percezione dell'ultima realtà, mediante la nescienza e la conquista momentanea di tutto quello che la nasconde, esperienza puramente intellettuale, almeno tra gli yogi estranei alla bhakti o devozione (O. Lacombe, *La mystique naturelle dans l'Inde*, in *Rev. thomiste*, 59 [1951], pp. 134-49). In altri casi, come presso Plotino (v.), è la contemplazione del primo tra gli intelligibili, dell'Uno, e l'unione o contatto momentaneo con lui, senza preoccupazione di omaggio (J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, I, 2ª ed., Parigi 1938, pp. 51-87; R. Arnou, *Contemplation*, in DSp, II [1950], coll. 1727-38). Presso i mistici graditi dalla Chiesa romana, e presso il fiore dei ṣūfī musulmani, come al-Ġazzālī (v.) e al-Ḥallāǧ, è l'unione amorosa con Colui che l'Evangelista ha definito l'Amore stesso : *Deus caritas est* (*I Io.* 4, 8; L. Gardet, *Mystique naturelle et mystique surnaturelle en Islam*, in *Rech. de science relig.*, 37 [1950], pp. 321-365). *b*) *Differenze quanto alla tecnica.* Nel buddhismo primitivo uno sforzo, una concentrazione dell'intelligenza per liberarsi dalle illusioni sensibili e dai desideri da cui nasce il dolore; nello yoga, una tecnica fisica più o meno complicata; nel neoplatonismo un'ascesa dialettica che trascende progressivamente tutto il sensibile; presso gli esicasti primitivi, sospensione della respirazione e fissazione dello sguardo sull'ombelico (donde il nome di onfalotropi; v. ESICASMO); nei mistici cattolici, normalmente, una preparazione ascetica rigorosa mediante la « rinuncia » perfetta (*Lc.* 9, 23) e il dono totale del cuore; preparazione, tuttavia, punto efficace di per se stessa, perché questi favori, dicono essi, Dio li concede a chi e quando gli piace, magari durante le occupazioni esteriori più assorbenti. *c*) *Contrasti quanto alle conseguenze.* Nell'ordine intellettuale, quando il mistico non ammette come giudice delle sue esperienze altri che se stesso, si ha abitualmente un libero rimaneggiamento delle credenze ricevute, di frequente incoerenza delle concezioni; nei mistici, invece, riconosciuti come tali da Roma, si ha in sostanza pieno accordo con la fede tradizionale. Nell'ordine morale : negli uni, sufficienza, spesso rifiuto di obblighi considerati buoni per il volgo, persino licenza di costumi; nei mistici cattolici, invece, timore di illusione di fronte allo straordinario, quindi ricerca di un controllo, manifesto progresso d'umiltà, di carità, di zelo apostolico. Nell'ordine sociale : Benedetto, Bernardo, Domenico, Francesco, Teresa e i loro pari sono stati e restano sempre, con le loro fondazioni e i loro scritti, mirabili promotori di tutte le virtù cristiane; perciò senza pensare affatto che l'influsso dei loro rivali si sia sempre rivelato nefasto, si preferisce lasciare al lettore la cura di farne il giusto apprezzamento. Ad ogni modo la diversità degli effetti rivela la diversità delle cause. *d*) Non meno necessario dello studio delle conseguenze è lo studio degli *elementi concomitanti.* A parte le loro profezie a breve scadenza, le intuizioni dei mistici che la Chiesa romana ritiene favoriti da « grazie di orazione » sono evidentemente incontrollabili in se stesse. In ogni caso la loro concordanza quanto all'essenziale (le perfezioni di Dio, le disposizioni della sua provvidenza riguardo al mondo), costituiscono un fatto la cui importanza ha determinato Bergson (v.) a pronunciarsi chiaramente in favore del cattolicesimo (A. Sertillanges, *H. Bergson et le catholicisme*, Parigi 1941, pp. 69-78; J. Chevalier, *Comment Bergson a trouvé Dieu*, in *Revue des deux mondes*, 1951, V, pp. 608-15). Davvero, spiegare questa concordanza, come fa H. Delacroix, con la tradizione e il controllo ecclesiastico, accettato o piuttosto ricercato da questi mistici (*Les grands mystiques chrétiens*, 2ª ed., Parigi 1938, pp. 363-64) equivale a non tener conto né della loro originalità a più di un riguardo, né dell'energia e dello spirito d'iniziativa di molti fra di essi, fondatori e riformatori di Ordini, né delle caratteristiche seguenti sicuramente connesse : le loro esperienze si inseriscono in un contesto di fatti anormali : guarigioni straordinarie, previsioni, lettura diretta nelle anime (cardiognosi) ecc. (cf. O. Leroy, *Miracles*, Parigi 1951). Rigettare *a priori* tutti questi fatti come leggendari è assai facile, ma ve ne sono alcuni che la critica imparziale più esigente non può contestare. Tocca allo psicologo segnalarli; al filosofo giudicarli e trarne le conclusioni.

Quanto ai teologi cattolici, incapaci di restringere l'azione della Grazia alle sole anime aderenti alla loro Chiesa con vincoli visibili, non esitano a concedere che favori mistici, analoghi a quelli goduti dai loro santi, possano essere accordati ad altre anime, quando la loro sincerità è piena e la loro generosità è quale Dio richiede (J. H. Newman, *Difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*, Londra 1850, pp. 57-80; P. Thureau - Dangin, *La renaiss. cathol. en Angleterre*, II, Parigi 1902, p. 106 sgg.; L. de Grandmaison, *Le Sadhu - Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*, in *Rech. de science religieuse*, 12 [1922], pp. 1-29). Va da sé, tuttavia, che la verifica dei fatti sia presso di essi più rigorosa (cf. O. Pfister, *Die Legende Sundar Singh's*, Berna-Lipsia 1926; A. Väth, *Das Leben Sundar Singh's*, in *Stimmen der Zeit*, 111 [1926], pp. 118-36).

3. Allo studio comparato del misticismo si deve aggiungere come prova complementare quello delle differenti forme dell'*illuminismo.* Presso le associazioni razionaliste, ad es., gli « Illuminati di Baviera » (cf. G. Bareille, *Illuminés de Bavière*, in DThC, VII [1921], coll. 756-66) o presso i rappresentanti dell'*Aufklärung*, « illuminista » significa « spirito forte ». Qui si hanno di mira soltanto le sètte, i cui capi, se non anche ciascuno dei loro adepti, si servono sia del panteismo, sia di estasi, rivelazioni, esperienze straordinarie per proclamare dottrine manifestamente stravaganti, spesso anche per autorizzare pratiche licenziose o suscitare moti insurrezionali. A. Barth, a proposito dell'India e dello yoga (v.) scriveva : « Queste dottrine forniranno a tutte le sètte una specie di teologia superiore. Le une se ne ispireranno come ad un ideale e ne nasceranno così di tanto in tanto opere di un'elevazione e di una delicatezza incomparabile; le altre cercheranno di abbassarle al loro livello... Le sètte meno religiose ne prenderanno l'esterno della devozione; le più abbiette e le più esecrabili si rivestiranno del loro misticismo e si serviranno delle loro formole » (*Les religions de l'Inde*, in *Oeuvres complètes*, I, Parigi 1914, cap. II, p. 84). Poiché le formole sono le stesse da una parte e dall'altra, l'unico mezzo di discernere esattamente la dottrina che ricoprono consisterà pertanto nell'esaminare di ciascuna di esse gli elementi antecedenti, i concomitanti, i conseguenti. In ultima analisi, queste sètte così pronte ad appellarsi ad illuminazioni soprannaturali apportano alla psicopatologia e alla psicanalisi un'ampia giustificazione per un buon numero delle loro tesi. E nello stesso tempo offrono l'occasione di osservare lo sbocco frequente nel panteismo, i frutti di una teoria della ispirazione individuale senza controllo e l'influenza simultanea delle cause economiche sociali sopra sollevazioni, la cui repressione, come nel caso dei pastorelli nei secc. XIII e XIV, degli anabattisti nel sec. XVI, dei Tai-p'ing della Cina nel sec. XIX, è costata all'umanità fiumi di sangue (cf. L. Wieger, *Histoire des croyances en Chine*, 3ª ed., Hien-Hien 1927, pp. 728-30).

Segue una lista molto incompleta di questi illuministi : *a*) nel giudaismo : i falsi profeti denunciati dalla Bibbia e i falsi messia dai più antichi ai più recenti (cf.

Revue biblique, nuova serie, 13 [1916], p. 295); *b*) nella Chiesa cattolica i montanisti (sec. II), gli euchiti o messaliani (sec. IV), gli amalriciani (sec. XII), i fratelli del libero spirito, i guglielmiti (sec. XIII), i dolcinisti e alcuni beguardi (sec. XIV), gli *alumbrados* (sec. XVI), i « guérinots » della Piccardia, Molinos e i suoi discepoli (sec. XVII)...; *c*) sètte derivate dalla « riforma »: fin dal principio gli anabattisti, indi i familisti, membri della famiglia di Amore, fondati da H. Nicolaï, nel sec. XVII i camisardi, i quaccheri o tremolanti, derivati dal puritanismo, i muggletoniani, i filadelfi, i *ranters*, i sudcottisti; nel sec. XVIII, nella Svezia, gli svedenborgiani; in America, la Società della vera ispirazione (*Amana Society*), gli irvinghiani, gli *jumpers* del paese del Galles, derivati dal metodismo come, alquanto più tardi, i revivalisti del Kentucky; nel sec. XIX i mormoni, gli *shakers* (i tremolanti) assai vicini ai quaccheri, i beckmaniti della Chiesa dei riscattati, nell'Illinois, i *wilderness worshippers* della Georgia e della Carolina, le reclute del Cielo, *Heavenly recruits*, dell'Illinois; gli angeli danzatori della Nuova-Jersey, ugualmente derivati dal metodismo; nelle missioni protestanti, i Tai-p'ing della Cina, gli adepti del ngounzismo e del kibangismo, nel Congo; quelli dell'etiopismo, ecc.; *d*) nella Chiesa greco-russa, nel sec. X, i bogomili, nel XIV, certi esicasti, nel sec. XVII, i senza-preti della setta « Bezpopotvina », i klysty, « uomini di Dio », gli skopsty, « colombe bianche », ecc.; nel sec. XIX, Tolstoi e i suoi discepoli, ecc.; *e*) nell'islām: i movimenti derivati dallo šajḫismo e dal mahdismo, un certo numero di ṣūfī e soprattutto di dervisci, gli adepti del bābismo e del bahāismo, fondati dal successore del Bāb (1819-50), Bahā'ullāh, « splendore di Dio »; nelle Indie i qadiani o aḥmadisti, fondati da M. G. Aḥmad (1839-1908), i muridi africani, fondati nel 1889 da Amadù Bamba, ecc.; *f*) nelle Indie l'illuminismo è favorito da lunga data dal carattere divino attribuito agli iniziatori o maestri spirituali, i *gurū*, come anche dalla teoria degli *avatāra*, incarnazioni di questa o quella divinità, e dalla pratica dello *yoga*, soprattutto dell'*hathayoga*. Non fa meraviglia che molti riformatori moderni, in favore sia dell'induismo sia d'un sincretismo fantastico, si presentino da se stessi come dèi o come ispirati da qualche dio; tali, fra altri, Rāmakrishna (1834-86), Vivekānanda, suo discepolo, Keshab Chandra Sen (m. nel 1884), i fondatori della Rādha soāmi satsang, ecc. Non si riallacciano a nessuna Chiesa: Ant. Bourignon, la baronessa di Krüdener (ca. 1766-1824), Caterina Théot (1725-94), St-Martin, « il filosofo sconosciuto » (1743-1803), H. Wronski (1778-1853), Vintras (1807-75), G. Monod (1800-96), G. Barzellotti (v.), ecc.

BIBL.: *Conversioni*. – C. F. Chevé, *Dictionn. des convers.* (Migne, *Enc. théol.*), Montrouge 1866; A. Räss, *Die Konvertiten seit der Reformation*, 13 voll., Friburgo 1866-80; D. A. Rosenthal, *Konvertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrh.*, 3ª ed., 8 voll., Ratisbona 1889-1902; Th. L. Mainage, *Introd. à la psychol. des convertis*, Parigi 1913; id., *La psychol. de la conv.*, ivi 1915 (bibl. pp. 411-433); id., *Le témoignage des apostats*, ivi 1916; S. de Sanctis, *La conversione relig.*, Bologna 1924; B. Schafer, *Hanno sentito la voce*, Milano 1950; G. Rossi, *Uomini incontro a Cristo*, Assisi 1951; H. Pinard, *Conversion*, in DSp, II (1952), bibl. coll. 2264-65; v. CONVERSIONE. – *Mistica comparata*: sulla mistica in generale v. CONTEMPLAZIONE; MISTICISMO e le bibll. citate più oltre (*b*). Sulla mistica comparata: *a*) *Razionalisti, protestanti liberali* ecc.: J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiq. chrétiens*, in *Rev. philos.*, 54 (1902), 1 sgg., 441 sgg.; id., *The psychol. of relig. mysticism*, Nuova York 1925, trad. francese, Parigi 1925; Fr. von Hügel, *The mystical element of religion*, Londra-Nuova York 1908, 2ª ed. ivi 1923; E. Lehmann, *Mystik in Heidentum und Christentum*, Lipsia 1908, 3ª ed. ivi 1923; H. Delacroix, *Les grands mystiq. chrétiens*, Parigi 1908, 2ª ed. rived., ivi 1938 (bibl., pp. 465-70); W. James, *Suggestion about mystic.*, in *Journ. of philos., psychol. and scientif. methods*, febbr. 1910, pp. 85-92; id., *A pluralistic mystic.*, in *Hibbert Journal*, 8 (1910), pp. 739-60; E. Lehmann - L. de la Vallée Poussin - Dom Chapman, ecc., *Mysticism*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, 9 (1917), pp. 83-117; M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, 2ª ed., Lipsia 1921; F. Heiler, *Die Bedeutung der Mystik für die Weltrelig.*, Monaco 1919, p. 31; C. Clemen, *Die Mystik*, Bonn 1923, p. 40; H. Höffding, *Erkenntnis und Deutung*, Stoccarda 1923; R. Otto, *West-östliche Mystik*, Gotha 1926, trad. da G. Gouillard, *Mystique d'Orient et mystiq. d'Occident*, Parigi 1951; P. Bastide, *Les problèmes de la vie mystiq.*, ivi 1931; H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, ivi 1932; W. R. Inges, *Mystic. in rel.*, Chicago 1949 (e numerosi studi antecedenti). – *b*) *Cattolici*: A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, Parigi 1901, 10ª ed. ivi 1922, e bibl. pp. 639-57, da completare con P. Scheuer, *Notes bibliogr.*, in *Rev. d'asc. et de mystique*, 4-5 (1923-24) pp. 1*-32*, 33*-48*; L. Roure, *En face du fait religieux*, Parigi 1908, pp. 123-203; L. de Grandmaison, *L'élément mystiq. dans la religion*, in *Rech. de sc. relig.*, 1 (1910), p. 180-208; A. Gemelli, *L'origine subcosciente dei fatti mistici*, Firenze 1913; S. Louismet, *Mystic. true and false*, 2ª ed., Londra 1919; J. Howley, *Psychol. and myst. experience*, ivi 1920; J. Maréchal, *Etudes sur la psychol. des myst.*, 2 voll., Parigi 1924-37, libro capitale; II, 2ª ed., ivi 1938, bibl. pp. 247-98; id., *Vraie et fausse myst.*, in *Nouv. rev. théol.*, 67 (1945), pp. 883-903; A. Fonck, *Mystique*, in DThC, X (1929), coll. 2599-2670, bibl. 2670-74; J. de Guibert, *Etudes de théol. myst.*, Tolosa 1930; M. T. L. Penido, *La conscience relig.*, Parigi [1935], pp. 159-244; P. Bonnetain, *Grâce*, in DBs, III(1936), coll. 709-14 (evoluzione delle idee protestanti, ricca bibl.); M. Lépée, *Ste Thérèse d'Avila*, Parigi 1947, bibl. pp. XI-XX; A. Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, Gratz 1947; inoltre, serie d'articoli in *Etudes carmélit.*, 6 voll., 1936-38; *Contemplation*, in DSp, II (1951-52). – *c*) *Illuminismo*: J. G. Walch, *Biblioth. theol. selecta*, Iena 1757-65, II, pp. 3-113; J. Perrone, *Il protestant. e la regola di fede*, 3 voll., Roma 1853; W. T. Whitley, *Enthusiasts*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, V (1912), pp. 317-21; cf. VIII (1915), p. 871; X (1918), pp. 381-82; A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars*, 3 voll., Parigi 1881-89, III, pp. 454-551, ecc.; K. K. Grass, *Die russischen Sekten*, 2 voll., Lipsia 1907-1914 (ricca bibl.); I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, vers. franc., Parigi 1920, passim; J. N. Farquhar, *Modern relig. moviments in India*, Londra 1924, passim; A. Brou [*Ethiopisme*], in *Etudes*, 184 (1925) pp. 736-47; B. G. M. Sunkler, *Bantu prophets in South Africa*, Londra 1948; C. Jaffré [*Ngounzisme et Kigangisme*], in *Etudes*, 218 (1934), pp. 651-64; P. O' Reilly, *Prophétisme aux Nouvelles-Hébrides*, in *Le monde non chrétien*, Parigi 1949, pp. 192-208; K. G. Grubb, *Le messianisme chez les Noirs du Brésil*, ivi 1950, pp. 301-308; Mgr R. A. Knox, *Enthusiasm*, Oxford 1950; K. Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, Stoccarda 1950; K. Algermissen, *Konfessionskunde*, 6ª ed., Celle 1950, pp. 600-603 e passim.

VI. SOCIOLOGIA. – Spetta a questa scienza studiare le relazioni reciproche tra la vita religiosa e le forme di organizzazione sociale attuate sia nei diversi culti, sia fuori di essi, nell'ordine profano.

1. *L'organizzazione interna delle religioni*. – *a*) Dopo le inchieste recenti, messi da parte i due postulati dell'evoluzionismo (promiscuità primitiva e origine uniforme di tutte le religioni), si può ritenere come cosa certa che, nelle collettività più arcaiche, i membri di una stessa famiglia, di uno stesso clan, di una stessa tribù, misero sotto la protezione di Dio o dei loro dèi l'insieme dei loro interessi riguardanti la vita presente e quella dell'oltretomba. A questo stadio, la loro religione, dalla quale generalmente escludono gli stranieri, rafforza l'unione di tutti, allo stesso modo che l'influenza del gruppo accredita le credenze e le regole morali elementari richieste dal mantenimento della comune intesa. Sotto questo aspetto, sembra impossibile ammettere che la religione e la morale siano mai state completamente separate.

b) Le religioni più evolute suddividono frequentemente i loro adepti in diverse categorie, monaci e laici, ad es., nel buddhismo, nello jainismo e nel cristianesimo – pneumatici, psichici, hilici, nello gnosticismo valentiniano del sec. II –, perfetti e semplici uditori, nel manicheismo, nel catarismo, ecc. Queste distinzioni recano manifestamente con sé, sia per le religioni che per gli Stati, conseguenze molto importanti, secondo che gli obblighi non solo ascetici e rituali, ma soprattutto morali, invece di rimanere identici per tutti, come nel cristianesimo, si attenuano o svaniscono del tutto per questa o quella classe.

In queste stesse religioni si sviluppa il culto collettivo o pubblico. Il potere che esso ha di mantenere le credenze e suscitare emozioni ed esperienze religiose è evidente; però esso varia a seconda della drammaturgia messa in opera; può quindi essere « edificante » nel senso cristiano della parola, o demoralizzante, se commemora, ad es., le avventure galanti o la lussuria di qualche dio. Inoltre, gravi pericoli lo minacciano ovunque: il ritorno regolare delle medesime liturgie importa con sé l'assuefazione e l'inaridimento; e poiché il rispetto della divinità e nello stesso tempo l'abitudine, la superstizione, l'infiltrazione di concezioni magiche richiedono un'osservanza

minuziosa del cerimoniale, la fedeltà ai riti può diventare l'elemento essenziale della religione, e questo o quel rito (ad es., il sacrificio del soma nel brahmanesimo) sarà stimato efficace per virtù propria, anche per la stessa divinità. Solo potrebbe prevenire queste conseguenze, massime da parte dei ministri del culto, un insegnamento morale e religioso nel senso teologico della parola. Ma dove trovarlo? (v. CULTO).

Di non minore importanza sono le questioni concernenti l'autorità: la sua forma democratica, oligarchica o monarchica – il suo compito, secondo che si limita alla sorveglianza dei riti o si estende anche alle credenze –, le sue fonti d'informazione, sia regolari (tradizioni ancestrali o libri sacri), sia occasionali (come il ricorso ad oracoli più o meno eterocliti, ad es., Delfo, Cuma, Lebadea o ad indovini più o meno qualificati), il suo modo di elezione, garanzia più o meno efficace del suo valore religioso (cf. vari aut., *Priesthood*, in *Enc. of Relig. and Ethics*, X, pp. 278-336); il suo potere repressivo (J. Wach, *Sociology and religion*, Chicago 1944, cap. 8, bibl., pp. 330-31). L'esistenza di santuari distinti, relativamente indipendenti, come quelli di Eliopoli, Hermopoli, Menfi e Tebe in Egitto, basta da sola a portare, nonostante l'origine comune, la fioritura di religioni sensibilmente dissimili. Donde la legge del *Deuteronomio* (12, 1-32), che imponeva l'unicità del santuario (L. Pirot, *La Ste Bible*, II, Parigi 1946, pp. 588-600).

2. *Rapporti delle religioni con le società profane.* – *a*) Quanto alla religione dei primitivi si è forzatamente costretti ad attenersi ai pochi cenni dati più sopra (v. ETNOLOGIA). *b*) Nelle società più o meno gerarchizzate interviene la specializzazione delle funzioni: l'ordine religioso e l'ordine civile hanno ciascuno i propri dignitari ed hanno anche le loro finalità proprie, nettamente distinte, almeno in astratto: per lo Stato il benessere, la prosperità, lo sviluppo delle facoltà umane, l'unione dei suoi membri; per ogni religione, inoltre, e, soprattutto, nella fedeltà alle tradizioni, il servizio di Dio o degli dèi, condizione del loro favore sulla terra e nell'oltre tomba.

Tra i poteri religiosi e civili non può mancare di sorgere qualche urto. Conviene anzi ricordare accanto ad essi il potere dei maghi e degli stregoni. Questi ultimi, come le società segrete economico-politiche, si tengono ordinariamente in disparte. Fra preti e maghi invece, la distinzione è spesso difficile: la magia quando le è stata concessa una parte più o meno ufficiale tende a invadere tutto.

In questa lotta per la supremazia, tranne il caso di convinzioni vigorose, di un'energia a tutta prova da parte del clero, la vittoria resta nelle mani dell'autorità che dispone delle risorse e dei mezzi di seduzione più efficaci. Difatti, tranne che nel regime teocratico di Israele, prima del periodo dei re, e poi tra i Profeti, instancabili predicatori del monoteismo stretto e del Decalogo, la storia non registra prima del cristianesimo che capitolazioni, o quasi. I calcoli dell'interesse e le concezioni magiche conducono a riverire i re o come prìncipi della fecondità, o come dèi, salvo poi a esigerne la morte al momento opportuno. Molti autori, sfortunatamente con più erudizione che critica, ne hanno riportato abbondanti esempi (cf. J. G. Frazer, *The magical origin of kings*, Londra 1920; G. van der Leeuw, *La religion dans son essence*, Parigi 1948, pp. 107-26; cf. autori vari, *King*, in *Enc. of Relig. and Ethics*, VII, pp. 708-32).

Il Cristo per parte sua ha ordinato ai suoi discepoli « date a Cesare quello che appartiene a Cesare, a Dio quello che appartiene a Dio » (*Mt.* 22, 21; cf. *Rom.* 13, 1-7). I suoi ministri, è vero, hanno parecchie volte favorito il gioco dei cesari in compenso dell'appoggio domandato ad essi; imperatori e re si sono immischiati direttamente nelle controversie dottrinali e indirettamente nel governo delle anime con la nomina di vescovi di loro scelta, con l'attribuzione di benefici ai loro favoriti (v. ARIANESIMO; CESARISMO; COMMENDA). Tutti questi sono fenomeni da studiare (cf. J. Wach, *art. cit.* in bibl., p. 324, n. 184).

c) Nelle nazioni a religioni miste, l'unione spirituale dei popoli è venuta a mancare. Prima dell'èra cristiana, i capi di Stato tentarono di restaurarla, adottando gli dèi dei vinti, identificandoli all'occorrenza con i propri (teocrasia), introducendo culti nuovi, come quelli di Serapide, del *Sol invictus*, di Roma, degli imperatori divinizzati, altrettante soluzioni le cui conseguenze sono da valutare.

Quando le anime sono già più ostinatamente attaccate alle loro credenze (chiese e sètte cristiane, musulmane, ecc.), si scatenano persecuzioni e guerre fratricide; nei periodi più calmi, sussiste la rivalità delle confessioni; la lotta diventa normale nelle società democratizzate: l'attitudine dello Stato riguardo ai culti o a qualche culto determinato varia secondo il gusto delle maggioranze. La situazione diventa più grave, quando fa la sua comparsa quel frutto tardivo del progresso, che è l'ateismo, sia sotto la forma del sociologismo di E. Durkheim, o sotto quella del materialismo dialettico di K. Marx e di F. Engels, o sotto altri. La morale non ha più un valore assoluto, ma si fa; è semplicemente una convenzione riformabile. Si esamini quello che in queste condizioni diventano la « maestà delle leggi », il rispetto della persona umana, la libertà di coscienza, l'unione dei concittadini. Ora sono in corso esperienze sociali a largo raggio, che già autorizzano conclusioni prudenti. Si consideri, poi, anche solo sotto il punto di vista fenomenico, quello che hanno prodotto e che produrrebbero i precetti di Cristo meglio praticati: « Amatevi, come io vi ho amato » (*Io.* 13, 34; 15,12); « quello che fate per l'ultimo dei miei fratelli lo fate a me » (*Mt.* 25, 40), ecc. In questo modo l'umanità si trasformerebbe in una famiglia, i cui membri, senza distinzione di razza né di classi, si tratterebbero come figli adottivi di Dio (v. CORPO MISTICO, IV, coll. 595-98).

BIBL.: *a*) N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Parigi 1864, trad. it. Firenze 1924; L. T. Hobbhouse, *Comparative relig. and society*, in *Transact. of the 3rd Congress*, Oxford 1908, II, p. 433 sgg.; id., *Morals in evolution*, 3ª ed., Londra 1915; id., *Principles of sociol.*, 4 voll., ivi 1918-24; id., *Mind in evolution*, 3ª ed., ivi 1926; W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychol.*, 2ª ed., Lipsia 1913, trad. it. Torino 1929; id., *Völkerpsych.*, 4ª ed., 10 voll., ivi 1921, specialmente IV-V, *Mythus und Religion*, VII-VIII, *Die Gesellschaft*; E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociol.*, 5ª ed., Parigi 1910; id., *Les formes élémentaires de la vie relig.*, ivi 1912, e molti artt. in *Rev. philos.*, 1888 sgg., l'*Année sociolog.*, 1898 sgg., ecc.; in dipendenza di Durkheim, H. Hubert, in Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist. des relig.*, ivi 1904, introd., pp. V-XLVIII; id. – M. Mauss, *Mélang. d'hist. des relig.*, ivi 1909; H. Beuchat – M. Hollebecque, *Les relig.*, ivi 1910; G. Chatterton-Hill, *The sociolog. value of christ.*, Londra 1912; come confutazione i due seguenti: G. Richard, *La sociolog. génér. et ses lois*, Parigi 1912 (bibl. generale, pp. 372-88); id., *L'athéisme dogmatiq. en sociol. relig.*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 3 (1923), pp. 125-37, 229-61; A. Loisy, *Sociol. et relig.*, in *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 4 (1913), pp. 44-76; E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christl. Kirchen und Lehren*, Tubinga 1912, riprodotto in *Gesammelte Schriften*, 4 voll., ivi 1912-25; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2ª ed., ivi 1925; id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3ª ed., ivi 1925-27; M. Scheler, *Schriften zur Soziologie*, 3 voll., Lipsia 1923-24; id., *Vom Ewigen im Menschen*, 3ª ed., ivi 1933; W. Mac Dougall, *An introd. to social psychol.*, 20ª ed., Londra 1926; id., *The group mind*, 2ª ed., Cambridge 1927; J. Wach, *Religionssoziologie*, in *Rel. in Gesch. und Gegenwart*, 2ª ed., IV, coll. 1929-34, bibl., col. 1934; id., *Einführung in die Religionssoziologie*, Tubinga 1931, studio documentato in *Sociol. and relig.*, Chicago 1944; G. Gurvitch, *Essais de sociol.*, Parigi [1938]; E. O. James, *The social function of religion*, Londra 1940, trad. francese, Parigi 1950; G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947. – *b*) *Cattolici*: Ch. Périn, *Les lois de la société chrét.*, 2 voll., Parigi 1875; id., *L'ordre internation.*, ivi [1888]; Fr. Brunetière, *La religion comme sociolog.*, in *Sur les chemins de la croyance*, ivi 1905, pp. 183-238; tre confutazioni di Durkheim, G. Michelet, *Dieu et l'agnostic. contempor.*, ivi 1909, pp. 1-70; id., *Religion*, in DFC, IV (1925), coll. 857-74, bibl. coll. 905-906; S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociolog.*, 3ª ed., Parigi 1924; H. Dehove, *Mélang. sociolog.*, Lilla 1931; W. Schmidt – W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1914-24; P. Bureau, *Introd. à la méthode sociol.*, Parigi 1923; O. Schilling, *Die christl. Soziallehre*, Colonia 1926; H. Pinard, *Etude comp. des r.*, II, Parigi 1929, pp. 387-488; R. Bastide, *Eléments de sociol. relig.*, ivi 1935; J. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie*, Parderborn 1937; *Semaine internat. de sociol. relig.*, in *Lumen vitae*, VI, Bruxelles 1951; A. Latreille – A. Siegried (protest.), *Les forces relig. et la vie politiq.*, Parigi 1951. Per i primitivi v. ETNOLOGIA, e R. Boccassino, in Tacchi-Venturi, *Storia delle religioni*, 3ª ed., I (1949), pp. 35-46; sul materialismo dialettico v. F. ENGELS; K. MARX; cf. CHIESA; EVOLUZIONISMO CULTURALE; FAMIGLIA; SOCIOLOGIA; STATO.

VII. Scienza delle religioni. – Quest'ultima scienza (*Religionswissenschaft*) coordina le informazioni fornite rispettivamente dalla storia, dagli studi parziali di fenomenologia, dalla psicologia e dalla sociologia. Essa mira inoltre a dedurne conclusioni generali. Se la si mantiene, come è giusto, tra le discipline empiriche, essa costituisce una fenomenologia integrale o sintetica. Usando essenzialmente il metodo comparativo, essa rimane obbligata a seguire le regole critiche, già ricordate più sopra. J. Wach, che si è applicato in modo particolare a definirne il metodo e i procedimenti, ma dal quale noi ci allontaniamo su qualche punto, la chiama « scienza sistematica delle religioni » e propone di dividerla in « sistematica materiale » e « sistematica formale ».

Prima di tutto sarebbe necessario fissare giudiziosamente il vocabolario e l'accordo tra gli specialisti sul senso preciso dei termini : religione, magia, stregoneria, feticismo, grazia, mistica, illuminismo, ecc. Tali definizioni eviterebbero, ad es., a molti studiosi di classificare i Sacramenti cattolici tra i riti magici. Efficaci per se stessi, *ex opere operato*, i riti sacramentali, secondo la dottrina della Chiesa romana, esigono un'intenzione retta : quella, cioè, di ottenere un beneficio spirituale, la prima grazia o l'accrescimento di essa; presuppongono, sotto pena di sacrilegio, l'esenzione da colpe gravi e il fermo proposito di evitarle per l'avvenire; la misura di grazia che essi conferiscono è proporzionata, non al fervore affettivo di ogni anima, ma alla generosità effettiva con cui essa intende compiere tutti i suoi doveri.

1. Presupposto questo accordo sul valore dei termini, il primo compito della scienza delle religioni è : *a*) classificare i diversi tipi di fenomeni : tipi di credenze intorno alla divinità, all'origine del mondo, alla vita futura, alle condizioni della salvezza, ecc.; tipi di morale e di santità, di culto pubblico e privato, di organizzazione interna ed esterna, di esperienze individuali e collettive; *b*) ricercare le relazioni che li uniscono, separare, là dove si manifestano, le associazioni regolari o quasi regolari tra gli elementi di una civiltà (regime economico, organizzazione sociale, credenze e miti, forme di culto), insomma le strutture, ecc.

Che si debbano catalogare i vari tipi di religioni sembra contestabile, perché poche sono le religioni che costituiscono un insieme coerente, ben poche quelle che non si modificano nel corso degli anni. Tuttavia è indispensabile, là dove la cosa è possibile, mettere in rilievo le relazioni delle diverse obbligazioni, delle pratiche e delle esperienze con questa o quell'idea caratteristica : nell'islām, ad es., quella dell'unicità e maestà ineffabile di Allah, nel cristianesimo quella della santità e della bontà infinita della S.ma Trinità. Quanto a classificare le religioni in serie evolutiva, alla maniera di Hegel e di Comte, si deve dire che si tratta di un passatempo o di un giuoco da cui la scienza non ha nulla da guadagnare.

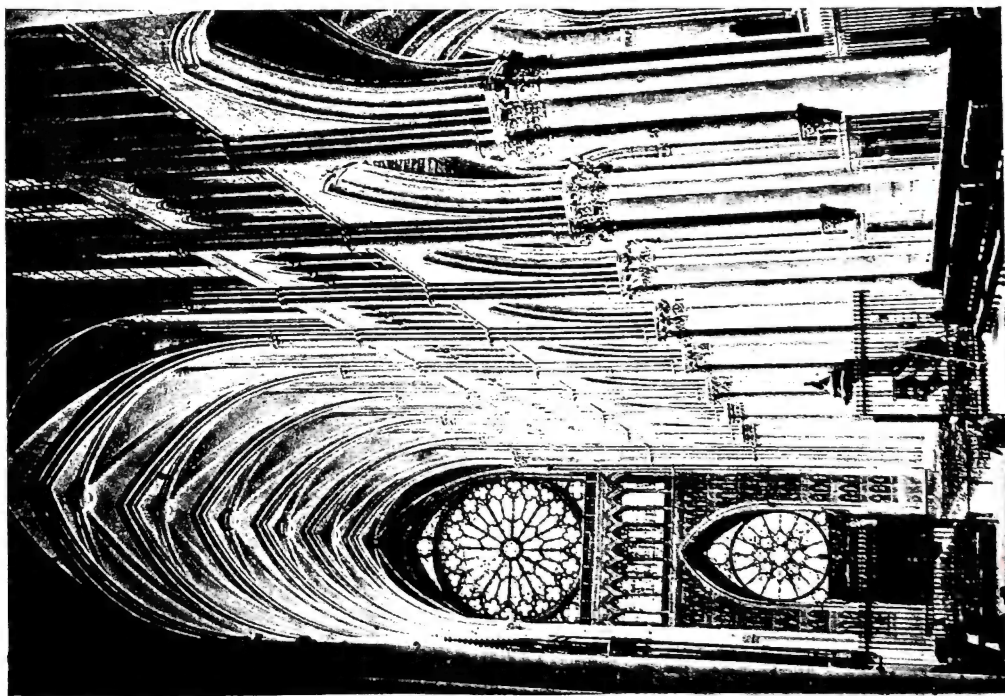
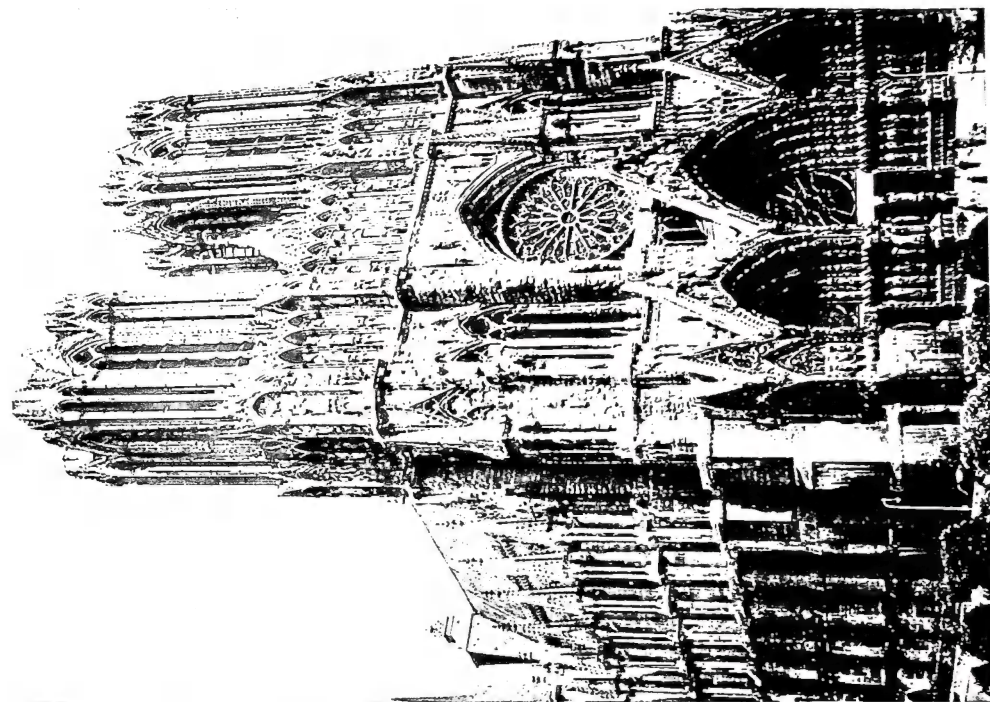
2. Il compito finale e principale è quello di dedurre, con la loro causa e le loro conseguenze, delle leggi. Va da sé che in questa materia, come in sociologia, non si dànno leggi così rigide, da non ammettere alcuna eccezione; l'intervento di personalità o eminenti o almeno molto potenti può modificare in modo imprevedibile il corso delle cose (cf. G. Richard, *La sociologie générale et les lois sociologiques*, Parigi 1912, pp. 183-372, bibl. pp. 372-88).

A conclusione di un'inchiesta molto erudita, M. Eliade scrive : « Possiamo registrare un doppio processo nella storia dei fatti religiosi : da una parte, una frammentarietà eccessiva della manifestazione del sacro nel cosmo; dall'altra una unificazione di queste ierofanie per effetto della loro tendenza innata a incarnare il più perfettamente possibile gli archetipi e ad attuare, così, pienamente la loro propria struttura ». Si può osservare : nessun fenomeno meraviglioso, inspiegato o straordinario, prende il carattere di « ierofania » se non in seguito ad un'interpretazione; le « ierofanie » considerate come più importanti lo devono certo in parte al proprio splendore, ma, in fondo, alla libera scelta delle coscienze religiose, a grado dei loro interessi spirituali o temporali : esse non hanno affatto « tendenze innate ». Lo stesso studioso aggiunge : « Così si trova spiegato un fenomeno verificatosi da un capo all'altro della storia delle religioni : la possibilità che ogni forma religiosa ha di accrescersi, di purificarsi, di nobilitarsi, per un dio tribale, ad es., di diventare, con qualche nuova epifania, il dio del monoteismo; per una dea rurale di trasformarsi in madre dell'Universo » (*Traité d'histoire des religions*, Parigi 1949, p. 395). Ci si può limitare a questa osservazione; la nozione di legge importa le nozioni di necessità e di regolarità; una possibilità è cosa ben diversa. Inoltre si attende ancora che la storia abbia stabilito su prove concrete il passaggio di una qualunque « ierofania » non già al grado supremo in un politeismo gerarchico, ma in un sistema strettamente monoteista. Quanto al panteismo dell'India e della Cina, ad es., essi procedono manifestamente dalla speculazione filosofica.

Ecco, ora, fra molte altre, a quanto pare, alcune leggi che paiono vere : la magia (magia bianca) è invadente, perché trova già un'esca nel formalismo rituale e perché provvede, senza condizioni morali, alle necessità più varie; con questo essa diventa necessariamente demoralizzante, si dovrebbe anzi dire anche irreligiosa, per chi pensi che Dio o gli dèi hanno qualche cura della moralità. Altra legge : ogni panteismo sfocia o nell'indifferentismo morale, come nel taoismo cinese, o nel soggettivismo morale, come nello stoicismo greco-romano; Dio stesso o l'uomo, che si crede Dio o parte di Dio, trova in sé la sua regloa di condotta, salvo poi a ispirarsi, ad es., qualora lo giudichi conveniente, all'ordine meraviglioso del cosmo. Similmente, tradizioni o testi sacri lasciati all'interpretazione o all'ispirazione privata, perdono la loro forza probante e possono servire ad autorizzare tanto speculazioni eteree, quanto rivendicazioni più o meno contestabili; l'esegesi allegorizzante, come presso gli stoici e certi umanisti del Rinascimento, il trattamento di formole dogmatiche come puri simboli, come presso i simbolo-fideisti moderni, lo studio di « smitologizzare » credenze e tradizioni presso diversi rappresentanti del protestantesimo liberale, ne forniscono i mezzi.

Il metodo delle « variazioni concomitanti » permetterà, secondo ogni verosimiglianza, di ricavare altre leggi, posta l'estrema varietà delle religioni, delle loro sètte e sotto-sètte. E converrà ancora studiare le forme antiche e moderne dell'occultismo, della teosofia, dell'antroposofia, certi culti effimeri, come quelli che vide nascere la Rivoluzione Francese; così pure, a titolo di controprova, le collettività moderne ufficialmente antireligiose o « senza Dio ».

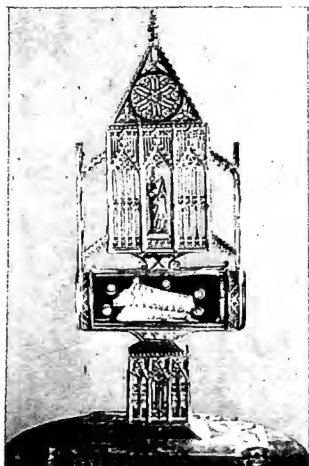
Estesa almeno a casi abbastanza numerosi, abbastanza vari e anche abbastanza opposti, scelti tutti tra i più significativi, tale inchiesta non può mancare di constatare, secondo l'espressione di Bacone e di Stuart Mill, alcuni « residui ». S'intende, per « residui », anomalie più o meno sconcertanti. Tale, tra le altre, il profetismo ebraico, non solo quanto alla sua dottrina, ma quanto ai fatti meravigliosi che hanno condotto Israele a non conservare, come testi sacri, che gli scritti di quei « veggenti » e non quelli dei loro rivali. Tale l'attuazione delle loro predizioni nella persona del Cristo, il suo carattere, il suo insegnamento, i suoi prodigi, che nonostante la sua morte ignominiosa hanno confermato l'entusiasmo dei suoi Apostoli, la sopravvivenza della sua opera, ecc.

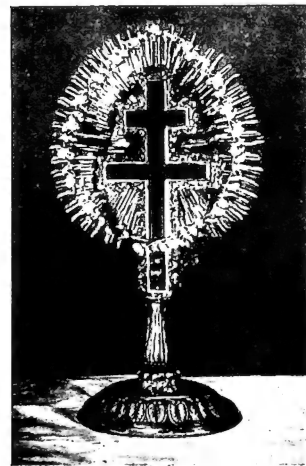
Limitandosi all'ordine empirico, la scienza delle religioni non ha da decidere sul carattere miracoloso di questi fatti. E neppure può, senza peccare di illogicità, pronunciarsi, almeno nel senso metafisico del termine, sull'« essenza » della religione, né sul valore rispettivo delle religioni, tranne che per rispetto a benefici che ne derivano, come la concordia sociale, lo sviluppo delle scienze e delle arti, la prosperità degli Stati. Poiché essa ignora per principio se vi è un Dio e se l'uomo è dotato di anima immortale, non si vede come possa essere autorizzata a profetizzare sull'avvenire della religione. Un cristiano aggiungerebbe : « soprattutto su quella che ha ri-

(da L. Reau, *L'art gotique*, Parigi s. a., tavv. 38 e 43

INTERNO E FACCIATA DELLA CATTEDRALE (1212-1310).

(da *Trésors d'art de la Vallée de la Meuse*, Parigi, dic. 1951 - febbr. 1952, tav. 24)

(fot. Messiaen)

(da *Trésors d'art de la Vallée de la Meuse*, Parigi, dic. 1951 - febbr. 1952, tav. 41)

(da *Trésors d'art de la Vallée de la Meuse*. Parigi dic. 1951 - febbr. 1952, tav. 56)

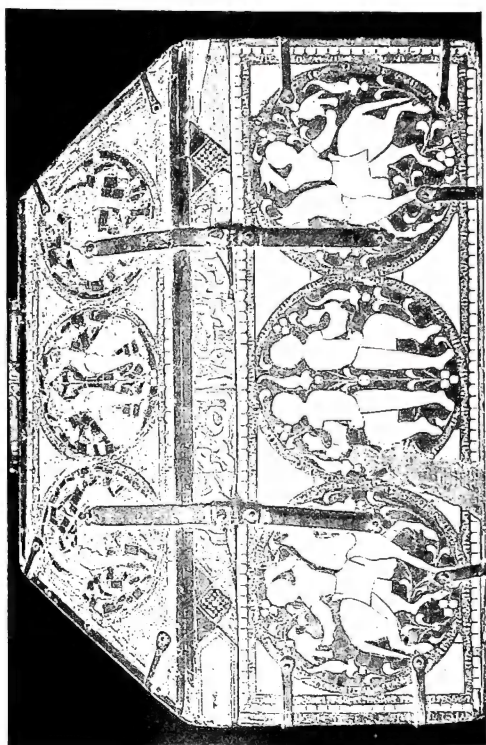
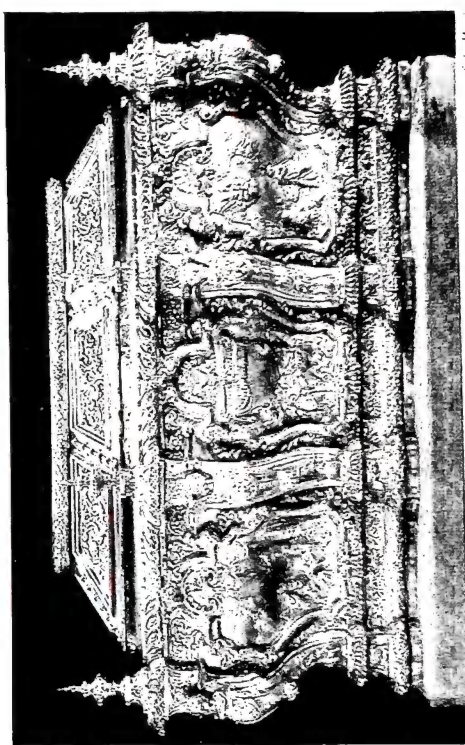
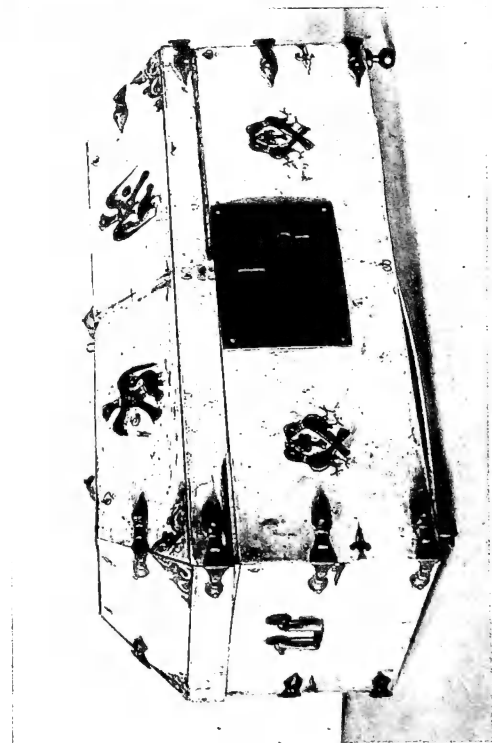
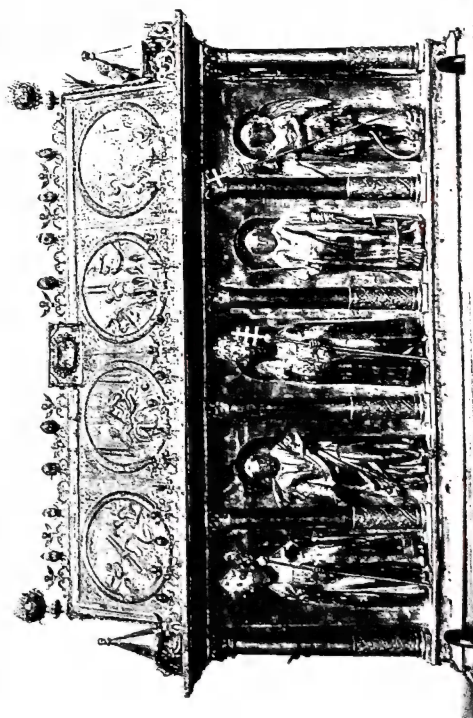
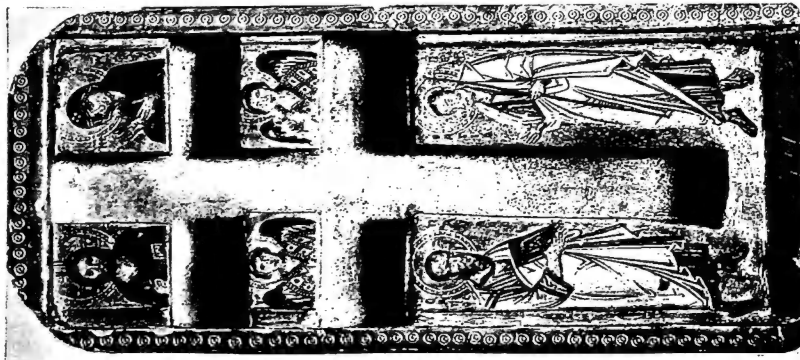
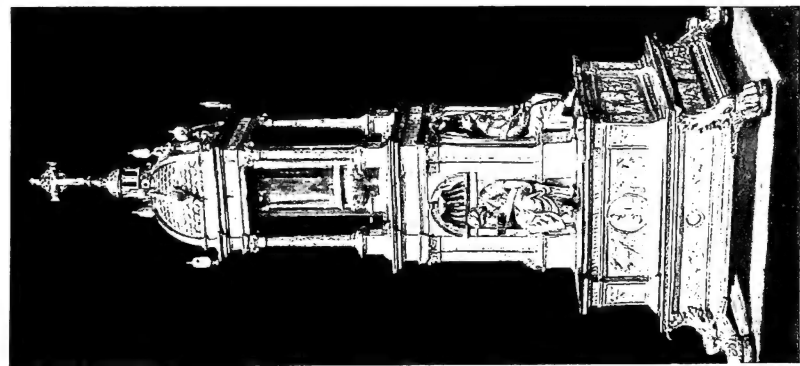
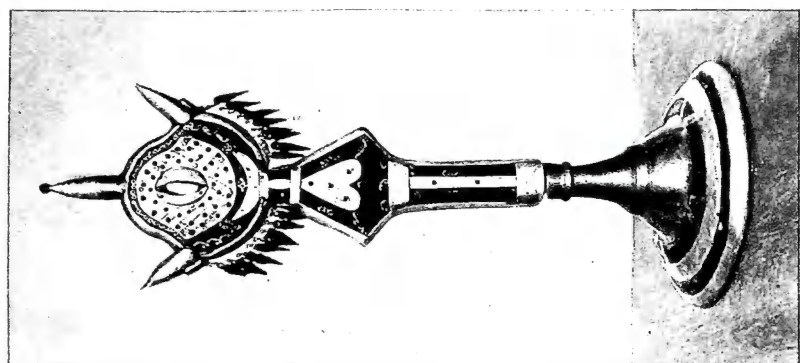
(fot. Sansaini)

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

In alto a sinistra: CASSETTA RELIQUIARIO. Nel timpano S. Gondulfo; nel quadrilobo in smalto la Verità al centro, e nei lati la Giustizia, la Carità, la Fede e la Speranza (ca. 1160-70) - Bruxelles, Museo reale d'arte e di storia. *In alto al centro:* BRACCIO RELIQUIARIO IN ARGENTO E SMALTI (sec. XIII) - Tournai, Esposizione d'arte religiosa 1949. *In alto a destra:* RELIQUIARIO A FORMA DI EDICOLA in rame dorato e smaltato. Il piede è interrotto da un nodo cubico con quattro medaglioni, nei quali è raffigurato Sansone e il leone, in rilievo su fondo di smalto azzurro (sec. XIII) - Reims, Cattedrale, Tesoro. *In basso a sinistra:* RELIQUIARIO OSTENSORIO (sec. XV) - Liegi, chiesa di S. Giacomo. *In basso al centro:* BUSTO RELIQUIARIO DI S. LUCA (sec. XV) - Basilica di S. Pietro, Tesoro. *In alto a destra:* RELIQUIARIO OSTENSORIO CON RELIQUIA DELLA S. CROCE (sec. XVIII) - Heiligenkreuz.

(fot. Sansaini)

(fot. Mas)

(fot. Gab. fot. naz.)

(fot. Mas)

In alto a sinistra: COFANETTO RELIQUIARIO in avorio (sec. XII) - Biblioteca Vaticana, Museo sacro. *In alto a destra:* COFANETTO RELIQUIARIO in legno incrostato in avorio e smalti. Arte moresca (sec. XII-XIII) - Tortosa (Tarragona), Cattedrale. *In basso a sinistra:* CASSA RELIQUIARIO DI S. GIOCONDO, vescovo di Aosta, iniziata nel 1613, terminata nel 1615 - Aosta, Cattedrale. *In basso a destra:* URNA RELIQUIARIO DI S. BERNARDO CALVO. Opera di Juan Matons (sec. XVIII) - Vich, Cattedrale.

(fot. Sansaini) (fot. Alinari) (fot. Alinari) (fot. Art et Louange)

Da sinistra a destra: CASSETTA RELIQUIARIO in legno con pitture bizantine (sec. x-xi). Particolare - Biblioteca Vaticana, Museo sacro. RELIQUIARIO DI S. LORENZO (sec. xvii) - Firenze, chiesa di S. Lorenzo. RELIQUIARIO DELL'ANELLO DELLA B. VERGINE. Opera di F. Roscetto (sec. xvi) - Perugia, Tesoro del Duomo. RELIQUIARIO D'ARTE INDIGENA (Africa francese) - Roma, Mostra missionaria 1950.

cevuto dal suo Fondatore una promessa di immortalità » (*Mt.* 16, 18).

BIBL.: J. Wach, *Religionswissensch.*, Lipsia 1924, c. 5, pp. 165-192 e in *Die Religion in Gesch. und Gegenw.*, IV (1930), coll. 1954-59; J. P. Steffes, *Religionswissensch. allgemeine*, in LThK, VIII (1936), 800-802. Difatti la maggior parte delle pubblicazioni intitolate *Science des religions*, basate su inchieste spesso molto sommarie, si riferiscono alla filosofia delle religioni. Sulla serie evolutiva delle religioni secondo Hegel, v. H. Pinard, *Etude comparée des relig.*, 3ª ed., I, Parigi 1929, pp. 263-66: secondo Comte, *ibid.*, pp. 300-305. Classificazione discutibile delle r. secondo le loro caratteristiche, G. van der Leeuw, *La religion dans son essence*, vers. franc., Parigi 1948, pp. 573-639.

VIII. FILOSOFIA DELLA RELIGIONE. – A rigore, affinché questa disciplina possa pronunciarsi sull'« essenza » della religione, quali che siano state le sue origini, basta che possa stabilire da una parte l'esistenza e la natura di Dio e, dall'altra, la natura dell'uomo e della sua anima; allora le relazioni normali fra i termini Creatore e creatura fornita di ragione si dedurranno come conseguenze. La storia, invece, diventa per essa indispensabile per giudicare l'uomo in concreto, nei diversi millenari, secondo il suo sviluppo psichico e le svariate condizioni della sua esistenza; solo con questo aiuto essa può apprezzare correttamente le istituzioni del passato e determinare prudentemente le riforme desiderabili.

Ora, se si osserva la molteplicità delle soluzioni date ai due problemi fondamentali, natura di Dio e natura dell'anima umana, ci si spiega subito l'estrema diversità delle « filosofie della religione ». Altrettante « apologetiche », insomma; e questo termine s'impone, perché i loro autori indifferentemente parlano o scrivono per giustificare le loro opzioni, dalle quali dipendono la dignità della loro vita e la loro salvezza eterna, e per convincere altre intelligenze.

Causa di più profondo disaccordo è il problema criteriologico. Le audacie dei razionalisti e la loro rivalità, oggi più che mai, hanno rovinato la fiducia nella ragione. Da lunga data si sono moltiplicati i tentativi di raggiungere la Verità per altre vie : illuminazioni soprannaturali, impressioni considerate come « la testimonianza dello Spirito Santo », esperienze intime, sentimento. Le convinzioni a cui questi criteri conducono, compresa la ragione, non valgono evidentemente che per coloro che li hanno preferiti; gli uni e gli altri, pertanto, conducono all'individualismo. A voler giudicare dai fatti, si constata persino che semplici gradi o sfumature nell'arbitrario e nei giuochi dell'immaginazione separano dall'illuminismo l'appello alla « testimonianza dello Spirito », all'esperienza intima, al sentimento. Lutero stesso l'ha riconosciuto : « Io non mi fermo ai testi della Scrittura, anche se me ne proponeste un'infinità (*sexcentos*) per la giustizia delle opere contro la giustizia della fede... Tocca a voi vedere come conciliare la Scrittura; io, per me, rimango con il suo autore » (*In Gal.*, 3, 14; *Luthers Werke*, ed. Weimar, XL, p. 458 sgg.). Riguardo agli anabattisti e ai sacramentari osservava: « Costoro sono affascinati, convinti di possedere la verità pura e l'intelligenza perfetta della Scrittura. Ora, chi vive in questa persuasione, non intende, né ascolta nessuno. Anch'io, non posso sentire nulla di contrario alla mia dottrina » (*In Gal.*, 3, 1; *Luthers Werke*, p. 323; cf. p. 316-17, 320). Infatti la creazione di culti nuovi in seno alle religioni antiche, la creazione di Chiese e di sètte sempre più numerose dopo l'èra cristiana, derivano, nei loro fondatori, da questo ricorso al senso individuale, qualunque possa essere il termine usato per indicarlo.

Più passione per la Verità e di lealtà si ammette negli istitutori di questi movimenti e negli autori di queste « filosofie della religione », più il loro disaccordo e le conseguenze individuali e sociali che ne derivano manifestano non solo la necessità *assoluta* di una Rivelazione divina, nel caso strettamente imprevedibile (che però corrisponde all'ordine attuale) che piacesse a Dio di chiamare l'uomo alla partecipazione della sua vita intima fin da questa terra, e più tardi alla partecipazione della sua felicità (*Io.* 1, 12-13; *I Io.* 3, 1; *Rom.* 8, 15-17; *II Pt.* 1, 4), ma anche la suprema convenienza o necessità *morale* di un intervento di questo genere, « affinché le nozioni (religiose) che non sono di per se stesse inaccessibili alla ragione umana possano ugualmente, nella presente condizione del genere umano, essere conosciute da tutti, senza difficoltà, con ferma certezza, escluso ogni errore » (Denz-U, nn. 1786, 1807-1808; J. Vacant, *Etudes sur le Concile du Vatican*, I, Parigi 1895, pp. 343-56). Esigere che una rivelazione autenticamente divina s'imponga con una forza in qualche modo necessitante è cosa semplicemente irragionevole, perché nessun fatto storico s'impone in questo modo, se non a chi ne è stato teste immediato. Per le età posteriori basta che essa si presenti allo stesso tempo come fatto sensibile e come fatto miracoloso, con i caratteri adatti, almeno nel loro insieme, a fondare un giudizio certo negli spiriti non accecati da nessun apriorismo. Apriorismo, invece, è quello del deismo razionalista, che proibisce ad un Assoluto personale, immanente in tutti gli esseri, di permettersi in favore delle sue creature una qualsiasi deroga alle leggi da lui stesso stabilite.

Senza pronunciarsi su interventi di questo genere, la filosofia deve almeno considerare l'ipotesi come possibile. Si capisce facilmente a quali cattive figure si esponga, quando vuol giudicare dall'alto istituzioni che derivano da una sapienza superiore alla sua. Ad essa toccherà in ogni caso esaminare una questione capitale : quella dell'autorità, specialmente in materia di credenze. Un esercizio giudizioso dell'autorità – non si parla qui della costrizione – costituisce, infatti, l'unico mezzo, non per eliminare l'individualismo, ma per attenuarne almeno le fantasie e le loro conseguenze. Un problema così grave non può essere trattato in poche righe (v. CHIESA, III).

Va tuttavia segnalata almeno una soluzione che attualmente seduce molte intelligenze. « Cessiamo », dicono i suoi partigiani, « di discutere sulle credenze e uniamoci nella carità! Lasciamo la Chiesa giuridica e torniamo alla Chiesa di amore, alla Chiesa primitiva! ». Salvo poi a trascurare ben altri testi (*Mt.* 16, 16; *Io.* 3, 18; *Lc.* 10, 16; *Mt.* 16-19; *II Io.* 10-11, ecc.), alcuni filosofi, più o meno familiari con il Nuovo Testamento, non tralasciano di rimandare, a questo proposito, alle parole di Cristo e dei suoi apostoli : « Amatevi come io vi ho amati » (*Io.* 15, 12) ». « Se qualcuno dice : io amo Dio, ma poi odia il suo fratello, è un mentitore » (*I Io.* 4, 16-21). Proclamare alto una simile soluzione equivale a dimenticare che la libertà del pensiero porta con sé la libertà dell'azione : religioni nuove, sètte e sotto-sètte hanno sempre fatto gruppo a parte appunto per praticare la liturgia, l'ascetica, la morale, che corrispondeva ai loro dogmi; liturgia, ascetica e morale tali, in molti casi, che l'autorità civile non ha potuto dispensarsi dall'intervenire. Equivale anche a dimenticare che, se la carità, secondo il precetto di Cristo (*Mt.* 5, 43-47; *Lc.* 6, 27-36, ecc.), rimane possibile ad alcune anime anche verso i persecutori, la concordia invece cessa praticamente di esserlo, soprattutto in società democratiche, profondamente divise, a maggioranze variabili. Per la sua gloria, come pure per la pacificazione e la prosperità del mondo, può veramente essere che Dio non abbia, nel corso dei secoli, preparato alcun rimedio a tanti mali? (v. INDIFFERENTISMO; PROTESTANTESIMO LIBERALE).

Rinunciando qui ad analizzare anche solo le più meritevoli « filosofie della religione », ci si limiterà a indicare nella bibliografia alcune opere che espongono l'evoluzione delle idee nell'epoca moderna.

BIBL.: sul movimento generale delle idee : *a) protestanti liberali* : O. Pfleiderer, *Religionsphilos. auf geschichtl. Grundlage*, 3ª ed., 2 voll., Berlino 1893-96; B. Pünjer, *Gesch. der christl. Religionsphilos. seit der Reformation*, 2 voll., Braunschweig 1880-83; E. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne depuis le XVIIIe siècle*, 3 voll., Parigi 1888; A. Caldecott, *The philosophy of religion in England and America*, Londra 1900. — *b) Cattolici* : F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5ª ed., riv. e aum., 5 voll., Parigi 1901-1902; L. C. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, ivi 1911; M. J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, ivi 1918; H. Straubinger, *Die Religion in der deutschen Philos. seit Leibniz*, Friburgo 1919; J. Hessen, *Die Religionsphilos. des Neukantianismus*, 2ª

ed., Friburgo 1924; M. Nédoncelle, *La philos. relig. en Grande-Bretagne depuis 1850*, Parigi [1934]; M. Sciacca, *Il problema di Dio e d. religione nella filosofia attuale*, 2ª ed. aum. Brescia 1946; id., *Le problème de Dieu...*, Parigi 1950; id., *Filosofi ital. contemporanei*, Milano 1946; A. G. Sertillanges, *Le problème du mal*, Parigi 1948; P. Ortegat, *La philosophie de la religion*, 2 voll., Lovanio-Parigi 1948, notizie sui principali filosofi e bibl., II, pp. 690-828; v. ATTUALISMO; ESISTENZIALISMO; FENOMENOLOGIA; FILOSOFIA DELLO SPIRITO; IDEALISMO; IMMANENTISMO; MODERNISMO; PANTEISMO; PROTESTANTESIMO LIBERALE; RAZIONALISMO.

IX. TEOLOGIA COMPARATA. – Quest'ultimo termine può indicare tre scienze differenti: *a*) una *scienza empirica* che paragona, come altrettanti fenomeni, le credenze, le loro ripercussioni sulla vita religiosa individuale e sociale, la loro evoluzione rispettiva, e poi si applica a spiegare queste evoluzioni per mezzo della espansione logica dei loro elementi costitutivi o di influenze estranee. Intesa così, questa scienza non è che una sezione della fenomenologia delle religioni.

b) *Inchiesta filosofica*, quella che mira a rilevare il valore rispettivo delle dottrine e delle istituzioni, in ordine a facilitare, almeno per i credenti, una mutua comprensione e un eventuale arricchimento anche per quelli che già godono, su diversi punti, di una innegabile superiorità. Di questo genere sono: K. Prümm, *Die christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Lipsia 1935; A. Vögtle, *Die Tugend-und Lasterkatalog im N. T.*, Münster 1936; O. Lacombe, *L'Absolu dans le Vêdânta*, Parigi 1937; L. Gardet - M. M. Anawati, *Introd. à la philosophie musulmane*, ivi 1948 (cf. *Revue thomiste*, 51 [1951], pp. 457-64).

c) *Trattati propriamente teologici*, quelli che, sia dopo aver dimostrato solo con la storia e la filosofia la realtà delle Rivelazioni divine (ciò che fanno nella Chiesa cattolica i trattati chiamati: *Apologetica*, *Della vera religione*, *Della Rivelazione*, ecc.), sia stabilendo simultaneamente questa dimostrazione delle Rivelazioni, si applicano inoltre a provare la trascendenza del giudaismo e del cristianesimo, l'uno preparatore dell'altro, e a giustificare i disegni della Provvidenza. Intrapreso occasionalmente da s. Ireneo (m. ca. 202) nell'opera *Adversus haereses*, questo secondo compito fu eseguito più ampiamente da s. Agostino nel *De civitate Dei*, da Paolo Orosio nelle *Historiae adversus paganos*, da Pascal in diverse parti delle *Pensées*, da Bossuet nella *Histoire universelle*.

X. TRASCENDENZA DEL CRISTIANESIMO. – In senso largo il termine «trascendenza» significa soltanto superiorità. Così l'intendono, per questo o quel punto della dottrina cristiana, ai quali alcuni di essi riconoscono persino un valore definitivo o assoluto, *Absolutheit* (p. es., la predicazione della carità), parecchi esegeti, filosofi, sociologi, appartenenti la più parte al protestantesimo liberale. Per i cattolici, il cristianesimo è trascendente perché costituisce in ultima analisi un miracolo morale; la sua origine e la sua storia non si spiegano ai loro occhi senza interventi particolari di Dio.

Ridotta ai suoi tratti essenziali la loro soluzione può riassumersi così: la molteplicità delle religioni deriva tutt'insieme, come da cause, dalla difficoltà del problema religioso, dalla ricerca di interessi materiali immediati, dall'allettamento delle passioni, soprattutto quando la ricchezza aumenta, o quando con la fusione dei popoli si accentua l'incertezza delle tradizioni. Inoltre, poiché l'uomo può scoprire da sé alcune verità, non c'è verosimilmente nessuna religione, nella quale non si possa rilevare qualche elemento sano (cf. V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 voll., Friburgo in Br. 1914; Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in der nichtchristlichen Religionen*, Krailling vor München 1950). Fra la «vera religione» e le altre, sia nel bene che nel male, sono dunque inevitabili alcune analogie. La più autenticamente «divina» sarà necessariamente guasta da quelli, tra i suoi adepti, che sono meno dotati. Sarà allora legittimo giudicare di essa da questi elementi?

Di fatto, Dio ha parlato a Israele. Donde contrasti tanto più notevoli quanto più la comparazione si fa estesa e minuziosa; cioè: il suo monoteismo stretto, il suo decalogo, la serie dei suoi profeti, la loro reazione contro tutte le aberrazioni, il loro annunzio sempre più preciso del Redentore, i loro miracoli, che determinano, dopo apostasie quasi totali, le successive conversioni della nazione (v. GIUDAISMO, VI, coll. 697-703).

Sostanzialmente vera, la religione del Vecchio Testamento è tuttavia imperfetta, perché si rivolge ad un popolo rozzo, come i suoi vicini, dipendente dalla loro civiltà, sedotto dalle loro pratiche e dai loro esempi. Jahweh l'ha governata, usando «condiscendenza», come giudicava opportuno in quello stadio della evoluzione generale (cf. H. Pinard de la Boullaye, *Etude comparée des religions*, I, 3ª ed., Parigi 1929, pp. 552-71).

Il Messia predetto è venuto: «Il Verbo si è fatto carne» (*Io.* 1, 14), ha stabilito il culto «in spirito e verità» (*Io.* 4, 23). La sua è pertanto una religione perfetta, almeno quanto ai suoi elementi essenziali; inoltre una religione immutabile, perché l'ha presentata come tale (*Mt.* 5, 17-19; 16, 18; 28, 18-20). Segno divino che l'autentica è il carattere stesso del suo fondatore: «Prendete i più grandi tra i moderni anticristiani», scriveva Ch. A. de Sainte-Beuve; «chiunque ha misconosciuto *completamente* Gesù Cristo, guardatelo bene, qualcosa gli è mancato nello spirito o nel cuore» (*Port-Royal*, III, 4ª ed., Parigi 1878, p. 451). Altri segni divini: le sue profezie, i suoi miracoli, la sua Risurrezione, il suo insegnamento, la sua morale (v. GESÙ CRISTO). Che l'evoluzione naturale dell'umanità, o abili prestiti sia dalle religioni sia dalle sètte anteriori, bastino a spiegare la comparsa di una tale dottrina, la storia ne attende ancora le prove (v. SINCRETISMO). Altri segni divini ancora: il trionfo della Chiesa sul paganesimo, nonostante così forti opposizioni e tante persecuzioni, la sopravvivenza di essa nell'unità di una medesima fede, nonostante le crisi suscitate dalle eresie e benché più di una volta la cancrena l'abbia morsa al cuore nella persona di papi indegni (v. CHIESA). Segno divino: la fioritura ininterrotta dei suoi santi e dei suoi mistici, la loro fecondità sociale, ecc., la sua forza conquistatrice, appena la si lascia libera di presentare colui che si è chiamato «la Via, la Verità e la Vita» (*Io.* 14, 6; v. CRISTIANESIMO).

Senza dover mai rinnegare, o, ciò che torna lo stesso, trasformare secondo il gusto del giorno qualsiasi punto dei suoi «articoli di fede», ricevuti dai suoi primi Apostoli, la religione di Gesù non cessa di essere perfettibile nell'ordine intellettuale con l'approfondimento e la coordinazione dei suoi dogmi; nell'ordine morale, non solo quanto alla santificazione dei suoi membri, ma anche quanto all'applicazione individuale e sociale dei suoi principi; nell'ordine liturgico, quanto alla pietà, alla forza espressiva dei suoi riti, al loro adattamento ai bisogni dei tempi, ecc.

Perché, ci si domanda, il Cristo stesso non ha regolato da sé ogni cosa nel modo più preciso? La riflessione suggerisce varie ragioni molto plausibili: una regolamentazione spinta fino agli ultimi particolari provocherebbe l'inerzia, il ristagno, sopprimerebbe una qualità essenziale ad ogni costituzione destinata ad epoche diverse: la flessibilità; farebbe supporre che il Legislatore non resti sempre presente per presiedere agli adattamenti necessari; ora il Cristo ha promesso ai Capi della sua Chiesa, e non a quelli che si sarebbero ribellati alla loro autorità, di continuare loro, senza fine, la sua assistenza (*Io.* 16, 7-14; *Lc.* 22, 32; *Mt.* 28, 19-20).

Il buon senso impone di aver fede in lui. Per apprezzare correttamente la pedagogia che gli viene imposta, un fanciullo dovrebbe già aver raggiunto quel grado di saggezza, al quale essa deve condurlo; allo stesso modo, per giudicare esattamente i disegni divini, quanto alla santificazione non di un gruppo scelto e di un'epoca, ma

di tutti gli uomini durante la serie intera dei secoli avvenire, bisognerebbe possedere la saggezza dell'Altissimo. Se si ha sufficiente modestia per non pretenderlo, non resta che obbedire integralmente, amorosamente alle sue leggi. Esigere, prima di assoggettarvisi, l'evidenza del loro valore « incomparabile », quando solo la loro osservanza fedele, con una trasformazione progressiva dello spirito e del cuore, può mettere in grado di giudicarne correttamente, equivale a rovesciare l'ordine naturale. Specialmente s. Agostino s'è adoperato a farlo capire (cf. E. Portalié, *Augustin*, in DThC, I, coll. 2332-34). Le evidenze della fede, nella misura in cui può adoperarsi questo termine, sono la ricompensa sicura di una vita strettamente regolata dalla fede (*Io.* 7, 17; 8, 31; 14, 21), la prova sperimentale della sua trascendenza.

BIBL.: *a*) *Anglicani* : Ch. Hardwick, *Christ and other masters*, 4ª ed. con studio di Fr. Proctor, Londra 1875, opera superata ma ancora utile; J. A. Mac Culloch, *Comparative theol.*, ivi 1902; id., *Christianity and the modern world*, ivi 1910; W. St. Cl. Tisdall, *Mythic Christs and the true*, ivi 1909; id., *Comparative religion*, ivi 1909; id., *Christianity and other faiths*, ivi 1909; J. H. Moulton, *Religions and religion*, ivi [1913]; Ch. N. Scott, *The religion of antiquity as preparatory to christianity*, 3ª ed., ivi 1914; N. M. Nicol, *Is christianity unique?*, 2ª ed., ivi 1949; E. Brunner, *Christianity and civilization*, 2 voll., ivi 1948-49. - *b*) *Luterani* : S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum 1850* (trad. ted., Jena 1933); id., *Diario*, trad. it., 3 voll., Brescia 1948-50, ecc.; J. Suskind, *Christentum und Gesch. bei Schleiermacher*, I. *Die Absolutheit des Christent.*, Tubinga 1911; E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christent.*, 3ª ed., ivi 1921; R. Eucken, *Hauptprobleme der Religionsphilos. der Gegenwart*, 5ª ed. Berlino 1912; K. Beth, *Die Entwicklung des Christent. zur Universal-Religion*, Lipsia 1913; G. Wobbermin, *Systematische Theol.*, III, ivi 1925; A. Schweitzer, *Das Christent. und die Weltrelig.*, 2ª ed., Monaco 1928; W. Scheller, *Die Absolutheit des Christent.*, Gottinga 1929; H. W. Schomerus, *Parallelen zum Christent.*, Gütersloh 1932. - *c*) *Cattolici* : oltre Suárez, *De fide*, disp. IV, sectt. 3 et 4; Lessius, *Quae fides sit capessenda*, in Migne, *Cursus theolog.*, t. III, pp. 787-867, e numerosi trattati più recenti in uso nelle università e seminari; Fr. Hettinger, *Apologie des Christent.*, V, Friburgo in Br. 1867 (9ª ed., da E. Müller, ivi 1923), trad. it., 4 voll., Roma 1874-75; P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'hist. des r.*, 2ª ed., Parigi 1886, pp. 242-384; id., *Les fondements intellectuels de la foi cathol.*, (Conferenze del 1893), a cura di A. Largent, ivi 1904, pp. 159-232; L. Picard, *La transcendance du christianisme*, 2 voll., ivi 1905; B. Ricci, *Giove, Iahve, Cristo*, in *Scuola cattol.*, 1907-1908, v. indice; Ch. St. Devas, *The key to the world's progress*, 2ª ed., Londra 1908; C. Martindale, *The cults and christianity*, ivi 1911, p. 72; B. Allo, *Plaies d'Europe et baumes du Gange* (il neo induismo), Juvisy 1931; A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evang.*, Parigi 1932; E. Drinkwelder, *Vollendung in Christus*, Paderborn 1934; R. Egenter, *Das Edle und der Christ*, Monaco 1935; K. Prümm, *Die christl. Glaube und die altheidnische Welt*, 2 voll., Lipsia 1935 (comparazione secondo l'ordine degli art. del Simbolo); id., *Christentum als Neuheitserlebnis*, Friburgo 1939; Fr. König, *Christus*, 3 voll., Vienna 1951, III, pp. 731-76 (v. CHIESA; CRISTIANESIMO; GESÙ CRISTO; SINCRETISMO).

Enrico Pinard de La Boullaye

RELIGIOSE DEI SACRI CUORI DI GESÙ E MARIA. - Congregazione fondata a Castellammare di Stabia nel 1872 del vescovo mons. Francesco Saverio Petagna.

Scopo : l'istruzione ed educazione della gioventù, specialmente delle classi più povere, la cura degli infermi e l'assistenza dei vecchi negli ospizi. La S. Sede concesse il decreto di lode il 6 luglio 1932 assieme all'approvazione temporanea delle Costituzioni; l'approvazione definitiva il 17 dic. 1940. Attualmente sono 200 suore con 30 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, C. 99. Candido Bona

RELIGIOSE DELLA SANTA UNIONE DEI SACRI CUORI. - Congregazione fondata a Douai (Cambrai) nel 1828 dal sac. G. B. de Brabant.

Scopo : l'educazione cristiana della gioventù con scuole inferiori e superiori, con particolare riguardo ai figli degli operai e alle orfane. Dal 1931 esplicano attività missionarie nel Camerun francese. La Congregazione ottenne il decreto di lode il 30 maggio e l'approvazione definitiva delle Costituzioni il 17 giugno 1898. Queste furono rivedute nel 1925 secondo il CIC. Oggi vi sono 1424 suore con 100 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, C. 4; GM, Roma 1935, p. 425. Candido Bona

RELIGIOSE DI NOSTRA SIGNORA DEL CARMELO. - Risalgono al 1852, quando la signorina Maria Scrilli (poi suor Maria Teresa di Gesù) con alcune compagne fu chiamata ad assumere la direzione delle Scuole normali Leopoldine di Montevarchi (diocesi di Fiesole).

Nell'ott. del 1854, volendo assicurare la continuità al proprio apostolato, queste pie donne, con l'approvazione del vescovo di Fiesole, indossarono l'abito religioso, chiamandosi « Le Poverine del Cuore di Maria ». Scioltesi per la soppressione parziale dei conventi (1850-62), si ricostituirono nel 1873 a Firenze. I primi anni furono segnati da molte avversità che parvero comprometterne una seconda volta la vita, tanto che alla morte della fondatrice (1889) v'erano soltanto due suore e una novizia. L'Istituto, il cui scopo è l'educazione religiosa e civile delle fanciulle del popolo e l'assistenza caritativa negli ospedali, ospizi, ecc., conta oggi 31 case e 200 suore. Ottenne il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle Costituzioni il 27 febbr. 1933, quella definitiva il 2 luglio 1940.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Relig., F. 23. Candido Bona

RELIGIOSE DI NOSTRA SIGNORA DELLA MERCEDE. - Mons. Carlo Lavigerie fondava nel 1864 a Nancy, ove era vescovo, un istituto femminile per l'educazione delle fanciulle, detto delle suore dell'Assunzione. Nominato arcivescovo di Algeri nel 1867, ne chiamò alcune presso di sé, perché collaborassero al suo apostolato missionario.

Il fine speciale dell'Istituto fu amplificato in conformità alle esigenze del nuovo campo di lavoro. Per favorire una più immediata dipendenza dal fondatore la Casa madre venne trasferita da Nancy a Aix-en-Provence. Nel 1885 l'Istituto fu aggregato all'Ordine dei Mercedari ed assunse il nome attuale. Anche l'abito da nero fu mutato in bianco, simile a quello dei Mercedari. Le suore sono distinte in due classi : coriste e coadiutrici. Ottennero il decreto di lode il 25 marzo 1912; le Costituzioni vennero approvate temporaneamente il 17 giugno 1931 e definitivamente il 6 maggio 1941. Oggi vi sono 200 suore con 25 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Relig., A. 41. Candido Bona

RELIGIOSE DI NOSTRA SIGNORA DEL RITIRO DEL CENACOLO. - Furono fondate nel 1826 a La Louvesc (Ardèche) presso la tomba di s. Fr. Regis dal sac. Stefano Terme e dalla b. Maria Vittoria Teresa Couderc.

Il fine specifico era soprattutto l'adorazione continuata del S.mo Sacramento; nello stesso tempo le suore dovevano preparare le giovinette alla prima Comunione e organizzare esercizi spirituali alle donne. L'Istituto ebbe il decreto di lode il 10 marzo 1863 e l'approvazione definitiva il 18 marzo 1870. Attualmente esso ha 4 province con 44 case e 1250 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, V. 19; G. Longhaye, *La Société de Notre-Dame du Cénacle*, Parigi 1898; H. Perroy, *Une grande Humble*, ivi 1941; E. Pietromarchi, *La b. Teresa Couderc*, Roma 1951. Candido Bona

RELIGIOSE DI SANTA GIULIANA, APOSTOLINE DEL S.mo SACRAMENTO. - Fondate a Malines nel 1856 da Fanny Kestre per l'adorazione perpetua del S.mo Sacramento e per promuoverne la devozione tra i fedeli.

È distinta in due classi di suore : coriste e converse. La S. Sede concesse il decreto di lode nel 1875, l'approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1906 e quella definitiva il 3 febbr. 1926. Attualmente l'Istituto conta 5 case, con 60 suore.

BIBL. : Arch. S. Congr. dei Religiosi, M. 30; anon., *Fanny Kestre*, Milano 1912. Candido Bona

RELIGIOSE INSEGNANTI DI MARIA IMMACOLATA. - Fondate nel 1852 da Antonia Paris de S. Pedro a Santiago di Cuba.

Le suore con voti solenni e clausura papale si dedicano all'insegnamento e all'educazione cristiana delle fanciulle. Il 24 ag. 1920 le varie case, fino allora indipendenti, sul tipo degli antichi monasteri, furono riunite in una sola congregazione con superiora generale e governo centrale a Madrid. La S. Sede concesse il decreto di lode nel 1869, l'approvazione dell'Istituto con la conferma definitiva delle Costituzioni il 22 marzo 1901. Oggi le suore sono 291 con 31 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, U. 3; F. Husu, *S. An. M. Claret*, Roma 1950, pp. 339-46. Candido Bona

RELIGIOSI TERZIARI CAPPUCCINI DI NOSTRA SIGNORA ADDOLORATA. - Furono fondati da Luigi Amigó a Masamagrell (Valenza) in Spagna il 12 apr. 1889. L'approvazione pontificia è del 19 sett. 1902 e quella definitiva delle Costituzioni del 5 luglio 1910.

È una Congregazione clericale di voti semplici perpetui. Il fine proprio è la rieducazione della gioventù, ed ha anche opere di prevenzione in favore dei ragazzi poveri e abbandonati e altre istituzioni per la gioventù in generale. Nel 1937 si creò la Pia Unione dei Cooperatori Mariani dell'Addolorata per continuare nel mondo il benefico lavoro dei religiosi in favore dei giovani usciti dalle case di rieducazione, e per irradiare la missione rieducatrice nelle famiglie. La Congregazione è stabilita in Spagna con 17 case; in Italia (1927) con 4; in Colombia (1928) con 4 e in Argentina (1932) con 3. Quelle di rieducazione nei diversi tipi sono 13 con più di 2000 alunni. Il personale religioso conta 295 professi, 34 novizi e 300 aspiranti. Si pubblicano 3 riviste per diffondere la missione: *Nuova Vita*, in Italia; *El Sembrador*, in Colombia, e *Surgam* nella Spagna.

BIBL.: A. Robla, *La escuela de s. Rita*, Madrid 1906; *La Congr. dei T. C. dell'A.*, in *Anal. T. O. R.*, 5 (1915), p. 17 sg.; V. Cabanes, *Observación psicológica y reeducación de menores*, Vitoria 1940; M. Ramo, *Luis Amigó*, Madrid 1950.
Gioacchino Guillen Navarro

RELIGIOSO, INSEGNAMENTO. - Quella parte dell'educazione e della istruzione, che ha per oggetto la spiegazione e l'apprendimento delle verità religiose.

L'uomo, infatti, e il cristiano, non sono, nell'individuo, due parti distinte e separabili, di modo che se ne possa educare e istruire l'una senza educare e istruire l'altra; ma sono strettamente congiunte, così che, formando il cristiano, si viene a formare tutto l'uomo nella sua completezza, e, viceversa, formando l'uomo, si dovrebbe nello stesso tempo formare il cristiano.

Secondo l'insegnamento del Maestro divino, unico precettore di tutta l'umanità, l'uomo non deve più vivere soltanto una vita naturale, ricca di virtù, di cultura, di affetti umani, ma anche una vita soprannaturale, in cui quelle medesime virtù, quella stessa cultura e quegli stessi affetti si rivestono di una luce superiore e più intima, di un significato e di una forza affatto nuovi e più profondi, che daranno frutti migliori perché migliore è la linfa di cui vengono nutriti, e la sostanza con cui li maturano. Come in un albero selvatico innestato si coltiva nel medesimo tempo e si cura sia il tronco rimasto selvatico, sia il ramo innestato, così nell'uomo si devono coltivare con le facoltà naturali anche le facoltà soprannaturali, che vengono infuse in lui nel Battesimo; in altri termini: si deve coltivare l'uomo in quanto uomo, e l'uomo in quanto, elevato all'ordine soprannaturale, sale a far parte della figliolanza divina.

L'i. r. adempie a quattro finalità, che sempre più dimostrano la saldezza della congiuntura: uomo-cristiano.

I. FINALITÀ CULTURALI. – Oltre alle cognizioni acquistabili mediante l'esperienza, la scuola, lo studio personale e le ricerche, l'i. r. fornisce all'uomo tutto un altissimo patrimonio di verità. Alcune di queste riguardano direttamente Dio nella sua essenza, nei suoi attributi e nelle sue opere, manifestandocene la grandezza (creazione, provvidenza, vita divina) e la bontà squisita (Incarnazione, Redenzione, istituzione della Chiesa e dei Sacramenti, ricompensa eterna); altre riguardano la nostra vita e la nostra condotta sotto la luce del soprannaturale, mostrandocene la nobiltà (adozione divina mediante la Grazia), il valore in tutte, anche le più umili, penose, sconosciute circostanze (dolori, ingiustizie, privazioni), che diventano mezzi efficaci di espiazione e di redenzione; la immensa fecondità delle opere buone anche le più nascoste (la Comunione dei santi). Ora, queste verità non ci sarebbero altrimenti note senza la Rivelazione divina, che forma, appunto, l'oggetto dell'i. r. La quale Rivelazione, inoltre, mentre dà una risposta sicura ai più assillanti problemi dell'umanità (ragione del dolore e del male, esistenza dell'oltretomba, ecc.), serve pure a dirigere rettamente le ricerche e il progresso delle stesse verità scientifiche, in quanto sgombra il campo dalle deviazioni e dalle false ideologie.

II. FINALITÀ RELIGIOSE. – Poiché la religione consiste nell'adempimento dei nostri doveri verso Dio, nostro creatore, conservatore e rimuneratore, l'i. r. mira a informare, fin dai primi anni, tutta la vita all'adempimento di questi doveri, trasformandoli in un lieto e pronto servizio da compiere verso il Sovrano Padrone e Signore e ce ne addita in Gesù Cristo il più alto modello. Ci spiega inoltre i mezzi con cui acquistare, mantenere, ricuperare, sviluppare il carattere di figliolanza e di partecipazione alla stessa vita divina, alla quale siamo stati elevati; e ci fa conoscere il culto cristiano, incentrato nell'Eucaristia, soprattutto considerata come sacrificio, avviandoci a comprenderlo, gustarlo e viverlo con una partecipazione cosciente.

III. FINALITÀ ETICHE. – L'etica è la somma dei nostri doveri specialmente riguardo a noi stessi e al prossimo, che possono compendiarsi nella massima: «fare il bene e fuggire il male morale», che è la colpa. Ora l'i. r. è, in questo, avviamento e guida sicura in mezzo a tante vane costruzioni morali, inventate dalla volubilità, insufficienza o malizia umana, e cercanti invano di sostituirsi alla vera e unica moralità, fondata sulle nostre relazioni con Dio. Esso addita inoltre alla nostra riprovazione non solo il male esterno, ma anche il male interno dei pensieri e dei desideri; compenetra i doveri con lo spirito di amore, che fa riguardare tutti gli uomini come figli di un medesimo Padre e quindi fratelli e fonde tutti gli amori in un solo, l'amore verso Dio, da cui deriva poi ogni carità verso noi stessi e verso il prossimo. Nessun'altra concezione etica, trovata da intelligenza umana, è così sublime e vera autrice di bene.

IV. FINALITÀ SOCIALI. – La convivenza sociale importa questi postulati: famiglia, patria, proprietà, lavoro, autorità, ordine. Ora l'i. r. dà a questi postulati il fondamento più stabile e inconcusso e offre le soluzioni pratiche più solide e integrali, indicando nello stesso tempo i mezzi, anche soprannaturali, perché l'attuazione ne sia eseguita in maniera sempre più perfetta.

V. L'INFLUSSO DELL'I. R. – Lo studio di queste varie finalità dell'i. r. vale a dimostrare quale influsso benefico esso apporti alla coscienza morale, all'educazione della volontà e alla formazione del carattere.

Alla coscienza morale, infatti, che non dipende solo dal giudizio delle leggi o dalle consuetudini umane, ma ha bisogno di principi interni ed esterni sul bene e sul male, che continuino ad essere validi anche sotto l'impeto delle passioni, gl'impulsi dell'interesse, dell'egoismo personale, delle false ideologie, esso offre la visione sicura del nostro fine ultraterreno, lo spirito di amore che convalida, anzi supera lo spirito del timore, la persuasione della presenza di Dio, che tutto vede e vigila e di tutto chiederà conto un giorno. Alla volontà, che rifugge facilmente da quanto è penoso e soprattutto dall'annegazione di sé e dalla vittoria sul proprio io, presenta un motivo superiore, fonte di inesauribile energia: il dovere per amore di Dio. Alla formazione del carattere, che

importa una continua coerenza fra le proprie convinzioni e le proprie azioni pubbliche e private, offre non solo i motivi umani (filantropia, civismo, patriottismo) ma anche motivi soprannaturali; l'amore di Dio, l'esempio di Gesù e dei Santi, che sempre cooperano efficacemente agli eroismi più alti. Lo stesso quando per formarsi un carattere forte ci si deve assoggettare a una quantità di rinunce penose; in questi casi l'i. r. si appella alla nobiltà e all'efficacia formativa che esse hanno rispetto alla nostra natura, guasta e indebolita dal peccato.

VI. L'I. R. NELLA SCUOLA. – Quanto è accennato dà la ragione del continuo e vigile interesse della Chiesa a che l'i. r. sia mantenuto o reintegrato in tutte le scuole, comprese quelle dello Stato (cf. CIC, art. 1374 e le fonti ivi citate). Contro di esso, invece, si sono sempre adoperati, fin dall'epoca dell'illuminismo, con maggiore o minore accanimento e sotto i più svariati pretesti, i fautori della scuola laica o neutra. I laicisti ad oltranza proclamano l'ostracismo assoluto dell'i. r. dalle scuole statali; altri, meno astiosi, si adatterebbero ad ammetterlo, ma fuori dell'orario e delle aule scolastiche; altri ancora lo tollererebbero anche nelle aule scolastiche, ma generalmente solo nelle classi elementari, circondando però la loro tolleranza con tali restrizioni e cautele da renderlo il meno efficace possibile; così, pensano, da una parte si allontana il pericolo dell'invadenza clericale, dall'altra si conserva all'i. r. la natura di materia a sé, senza collegamenti o riferimenti importuni alle altre materie. C'è pure chi vorrebbe si parlasse e trattasse nella scuola anche della religione, ma solo sotto l'aspetto storico; il cristianesimo non sarebbe che una delle tante religioni (anche, se si vuole, la migliore), pullulate sulla terra a seconda dei tempi e dei luoghi. Altri, infine, giungono a pensare che al fanciullo, privo ancora di senso critico, si debba impartire un i. r. dogmatico, come prima posizione possibile della sua mente e della sua coscienza dinanzi alla virtù e al dovere : più tardi, il fanciullo, fattosi giovane, crescendo la maturità e la personalità del proprio spirito, potrà superare questa concezione puerile, primordiale, fantastica o sentimentale della religione e passare ad una concezione filosofica. Il che avverrebbe gradatamente nella scuola media e superiore (cf. M. Barbera [v. bibl.], p. 322).

La Chiesa, invece, si dimostra, e logicamente, intransigente sul punto della scuola laica o neutra, sia per altri motivi, sia soprattutto per il motivo religioso ed educativo, giustamente preoccupata o dell'assenza assoluta dell'i. r. o di un i. r. non impartito rettamente, conforme alla verità. La quale preoccupazione è pienamente giustificata anche in sede pedagogica. La pedagogia, infatti, postula l'« unità educativa », per cui ciascuno ha il diritto di un'educazione e istruzione non contraddittoria. Ora è contraddittorio sia il silenzio (quando una parte tace, come cosa secondaria e irrilevante, quello che da un'altra parte si proclama fondamentale), sia la parola (quando il professore di fisica, di scienze naturali, di filosofia, affermano vero ciò che il professore di religione deve negare come falso). In una società cristiana bisogna dunque porre come fondamentale il principio religioso cristiano.

Da notare, inoltre, che « il solo fatto di impartire l'istruzione religiosa non è sufficiente per dire che quella scuola è conforme ai diritti della Chiesa e delle famiglie cristiane; a quest'effetto è necessario che tutto l'insegnamento e tutto l'ordinamento della scuola : insegnanti, programmi, libri, in ogni disciplina, siano governati da uno spirito cristiano sotto la direzione e vigilanza materna della Chiesa, per modo che la religione sia veramente fondamento e coronamento di tutta l'istruzione, in tutti i gradi, non solo elementare, ma anche media e superiore » (cf. encicl. di Pio X : *Divini illius magistri*, del 31 dic. 1929, in Denz-U, 2220).

VII. L'I. R. NELLA SCUOLA ITALIANA. – 1. *Nella scuola primaria o elementare.* – La legge Casati (13 nov. 1859) disponeva nell'art. 315 « l'i. r. come materia obbligatoria nelle scuole primarie », e nell'art. 374 ammetteva l'esenzione per « gli allievi i cui parenti avranno dichiarato di prendere essi stessi cura della loro istruzione religiosa ». Ma due circolari ministeriali, del 27 sett. 1870 e 12 luglio 1871 capovolsero arbitrariamente la legge stabilendo che i Comuni dovevano far impartire l'i. r. solo quando i genitori degli alunni lo avessero richiesto. La legge, poi, del 15 luglio 1877 enumerava le materie obbligatorie in tutte le scuole elementari pubbliche, ma non faceva menzione dell'i. r., sostituendo invece una nuova materia : le nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino. Il *Regolamento dell'istruzione primaria* (6 febbr. 1908) rendeva l'i. r. facoltativo anche da parte dei Comuni, lasciandoli liberi di farlo impartire, o no, agli stessi alunni, i cui genitori lo avessero richiesto, liberi anche i maestri di accettare o rifiutare. Ma la circolare del ministro A. Anile (20 ott. 1922) dichiarava illegittima la pretesa di fare autenticare le firme dei genitori richiedenti l'i. r. e avvertiva i Comuni che non potevano affatto rifiutarsi di concedere allo scopo le aule scolastiche; e autorizzava gli interessati a rivolgersi al ministro nel caso non fosse riconosciuta l'idoneità dei parroci e dei loro coadiutori ad impartire l'i. r.

Finalmente per opera del ministro Giovanni Gentile si ebbe il R. Decreto-Legge n. 2185 del 1° ott. 1923, in cui all'art. 3° si poneva a fondamento e coronamento dell'istruzione elementare l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta nella tradizione cattolica. La Superiore commissione ecclesiastica pubblicò una *Guida d'insegnamento religioso per le scuole elementari secondo i vari punti del programma ministeriale.*

2. *Nelle scuole secondarie o dell'ordine medio.* – La legge Casati sopra citata prescriveva ancora che l'i. r. fosse impartito in ogni ordine di scuole secondarie dal direttore spirituale incaricato delle pratiche collettive di culto. A poco a poco si passò a considerare l'i. r. quale materia facoltativa per gli alunni, i cui genitori lo richiedevano; mancando poi ordinariamente le richieste, i direttori spirituali, già soppressi di fatto nei due terzi delle scuole secondarie del Regno, furono aboliti in tutti i ginnasi, scuole tecniche e licei con la legge del 23 giugno 1877, cessando essi del tutto sia l'i. r., sia le pratiche collettive di culto.

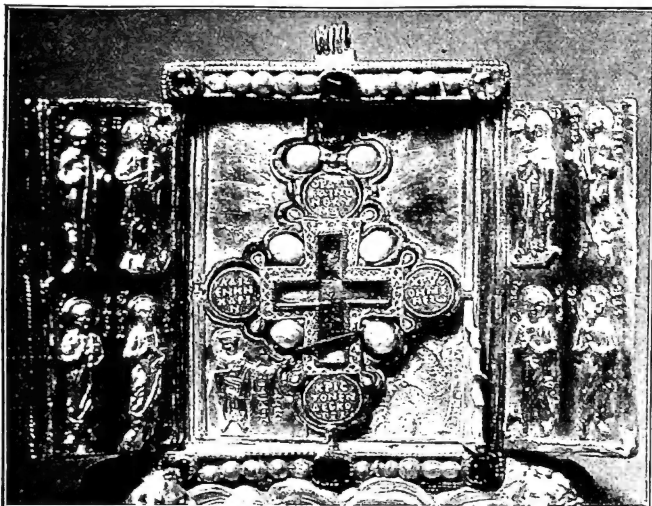
L'i. r. non rientrò nelle scuole secondarie che nel 1927-28, in base all'art. 62 del Regolamento 30 apr. 1924, che ne autorizzava corsi facoltativi in tutte le scuole medie, e alla circolare del ministro Fedele del 27 nov. 1926. E finalmente il Concordato conchiuso tra la S. Sede e l'Italia (11 febbr. 1929), art. 36, notava che il Governo italiano consentiva a che l'i. r., impartito già nelle scuole elementari, avesse un ulteriore sviluppo nelle scuole medie, secondo programmi da stabilirsi d'accordo tra la S. Sede e lo Stato. In esecuzione di questo articolo la legge n. 824 del 5 giugno 1930 istituiva l'i. r. in tutti gli istituti d'istruzione classica, scientifica, magistrale, tecnica ed artistica come materia obbligatoria, salvo dispensa per gli alunni, i cui genitori ne facessero richiesta scritta. La S. Congr. del Concilio, con circolare del 21 giugno 1930, ne tracciò i programmi e le norme di attuazione pratica.

3. *Università.* – La legge Casati conserva anche nelle Università le Facoltà teologiche che già vi esistevano. Ma queste furono soppresse dal Governo con la legge del 26 genn. 1873, la quale dava al ministro della Pubblica istruzione il potere di istituire presso le Facoltà di lettere e filosofia cattedre di quelle materie religiose che hanno un interesse di cultura storica, filologica e filosofica. Di fatto, alcune vennero istituite in varie università e durano ancora (cf. G. Monti, *La scuola laica*, Brescia 1947, pp. 75-82).

BIBL.: L. Vigna, *L'intuizione nella istruzione religiosa*, Torino 1920, pp. 6-17; M. Barbera, *L'i. r. nella scuola ; propositi del governo e spropositi dei liberali*, in *Civ. Catt.*, 1923, 1, pp. 321-31; G. Modugno, *Religione e vita*, 2ª ed., Brescia 1941.

Celestino Testore

RELIQUIARIO. - Denominazione corrente dell'oggetto prescelto a contenere reliquie; ma fin dalla antichità esso ebbe grandissima varietà di denominazioni a seconda della sua foggia.

I nomi più correnti che si incontrano nei testi sono : *reliquiarium, vas, vasculum, buxis, theca, lipsanotheca, hie-*

(fot. Sansaini)

Reliquiario - Scrigno d'oro, adoperato come encolpio, con reliquia della s. Croce; a destra della croce si scorge la figurina di Costantino (sec. VIII-IX). Roma, basilica di S. Pietro, Tesoro.

rotheca, staurotheca, philacterium, chrismarium, conditorium, conservatorium, custodia, gestatorium, sanctimonium, repositorium, jocale, phiala, ampulla, acerra, arca, cista, coffrus, coffinus, ladula, scrinium, locus, loculus, sarcophagus, sepulcrum, tumba, griba, feretrum, capsa, capsella, capsula, scatula, trucha, domus, castrum.

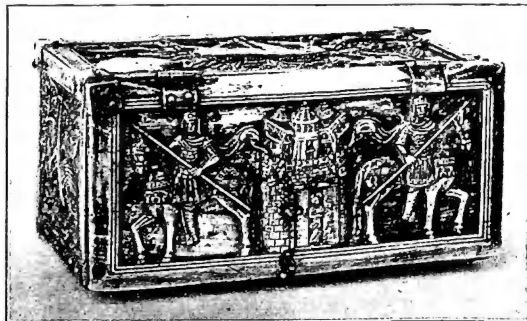
Assai varia è la materia adoperata nel preparare i r. Già s. Girolamo parla di reliquie contenute in un « modico vasculo pretioso linteamine circumdatum » (*Contra Vigilantium*, 4 : PL 23, 357); fin dal tempo antico si hanno r. in oro (*Lib. Pont.*, I, pp. 179, 261, 374; Martino di Tours, *De gloria martyrum*, 11 : PL 71, 716, ecc.); in argento (*De miraculis s. Stephani*, I, 8 : PL 41, 839; G. B. De Rossi, *La capsella reliquiaria argentea africana*, Roma 1888); poi in bronzo, in rame, in piombo, in cristallo, pietra, argilla, vetro, osso, avorio, legno; in seta, broccato, lino.

Questi r. furono adoperati per racchiudere particelle della S. Croce o terra dei Luoghi Santi o per contenere reliquie « ex ossibus » o per contatto di santi martiri; vennero situati sotto gli altari, come mostrano quelli rinvenuti nelle antiche chiese dell'Africa romana (non pochi riprodotti in P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, Parigi 1907, nn. 262, 275-78, 280-84, 321) altri vennero esposti alla venerazione : tra questi il gruppo antico più cospicuo è rappresentato dal tesoro di reliquie che i papi raccolsero nella cappella del diacono martire s. Lorenzo nel patriarchio del Laterano, oggi nel Museo Sacro della Biblioteca vaticana. Queste reliquie erano racchiuse in uno scrigno di cipresso che porta ancora l'iscrizione : ✠ *Leo indignus tertius episcopus, Dei famulus, fecit* (795-817); al tempo di Innocenzo III vi si aggiunsero le parole *Sancta Sanctorum*; esso contenne r. della S. Croce, come la croce d'oro smaltata scoperta già dal tempo di papa Sergio I (687-701) e la sua teca istoriata, una croce gemmata, una croce lignea, teche d'argento con custodie di Pasquale I (817-24); cofani d'argento contenenti l'uno il capo di s. Agnese, l'altro di s. Prassede con relative custodie; cassette di rame, di ottone, di legno di cedro, capselle d'avorio, sacchetti di seta, vasi di cristallo, ampolline vitree, pissidi di legno a colori. Il tutto venne illustrato da H. Grisar (*Il Sancta Sanctorum ed il suo tesoro sacro*, Roma 1907).

Si ricordano anche le capselle argentee del sec. V-VI rinvenute nel 1871 nelle fondazioni dell'altar maggiore nel duomo di Grado (G. B. De Rossi, *Le insigni capselle reliquiarie scoperte in Grado*, in *Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 3 [1872], pp. 155-58 e tavv. 10-12; 3ª serie, 3 [1878], pp. 49, 52; P. L. Zovatto, *La capsella argentea di Grado con le immagini clipeate*, in *Aquileia nostra*, 23 [1952], coll. 17-26) e i r. del Tesoro di St-Maurice d'Agaunum (M. Besson, *Antiquités du Valais [Ve-Xe siècle]*, Friburgo in Sv. 1910; v. AGAUNO).

Bibl.: J. Braun, *Die Reliquiäre des christl. Kultes und ihre Entwicklung*, Friburgo in Br. 1940.

Enrico Josi

In epoca romanica i r. assunsero la forma della reliquia che custodivano : a forma di testa con pietre preziose negli occhi, modellazione ferma e suggestiva (testa reliquiario del papa s. Alessandro, dell'orafo Godefroid de Huy, a Bruxelles, Musées royaux d'art et d'histoire), oppure di braccio (Messina, Cattedrale, r. di s. Marziano), di costola (Namur, monastero di Notre-Dame, r. della costola di s. Pietro fatto da Hugo d'Oignies, 1228). Allora vi furono anche cassettine reliquiarie a forma di scrigno con ricca decorazione di smalti *champlevés* su motivi figurativi, come quella di S. Servais a Maestrich (sec. XI-XII) di officina mosana o le altre limusine (Agrigento, Cattedrale; Aosta, parrocchiale di Villanova Baltea [riprodotta alla v. LIMOGES]; Firenze, Bargello) e r. di varia forma possono vedersi nel Tesoro della basilica di S. Francesco di Assisi tra i quali il famoso r. della veste inconsutile e quello dei sandali di s. Francesco e del velo di Maria nel duomo di Padova, di cui uno di grandiose proporzioni a guglie gotiche, come piacquero moltissimo in Spagna e in Sicilia dopo l'esempio dato da Juan de Arpha. Continuò nello stesso periodo gotico l'uso dei busti reliquiari in argento e in argento dorato, spesso con base riccamente ornata con smalti (Firenze, Duomo, r. di s. Zanobi; Gorizia, Duomo, r. di s. Ermagora), spesso patinando, per rendimenti realistici, di smalto le guance, come fece il famoso orafo Giovanni di Bartolo per il busto reliquiario di s. Agata, unico rimasto, nella cattedrale di Agrigento, gli altri due per la Basilica Lateranense essendo andati perduti. Ma nel periodo gotico si venne determinando per il r. un tipo costante usato anche per l'esposizione della Eucaristia, composto di tre elementi : base a contorno mistilineo, spesso decorato da smalti, fusto interrotto da nodo esagonale, e il r. vero e proprio, in cui dentro una capsella veniva custodita la reliquia. La fantasia degli artisti aggiunse motivi di angioletti adoranti, mitigando, con l'orizzontale taglio delle ali espanse, il verticalismo della linea ascensionale (Pistoia, Duomo, r. di argento dorato; Monreale, S. Martino delle Scale, r. di s. Gregorio, ecc.) oppure, dentro le nicchie, statuette di santi, dando agli archi forme appuntite oppure a punta di cuore, secondo i modi catalani; il che avvenne in Italia, nelle botteghe della Sardegna (Cagliari, chiesa di S. Giacomo), e in Sicilia (Castelbuono, Cattedrale), lentamente poi accogliendo le forme del Rinascimento (Firenze, S. Maria

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

Reliquiario - Cofanetto d'avorio del sec. X - Troyes, Tesoro della Cattedrale.

del Fiore, r. dell'orafo Salvi; Spoleto, r. di s. Eutizio).

Alcuni esempi in argento dorato o in oro cesellato, decorato da smalti, si possono vedere nella cattedrale di Cosenza, al Bargello, all'Accademia di Venezia (il famoso r. della S. Croce, a S. Martino delle Scale, Monreale); altre volte ebbero forma di croce doppia con filigrana e bracci gigliati come, sull'esempio di quelle francesi, se ne ebbero anche in Italia.

Durante il barocco, le reliquie si moltiplicarono e tutte le chiese ebbero un numero straordinario di r. eseguiti in legno dorato e intagliato ed anche busti reliquiari che seguirono le sorti della scultura con morbida e vivace modellazione delle vesti e dei capelli. Cappelle intere furono ornate da r. di tutte le forme, cassettine a guglie, a busti, a palme, posti in vario ordine in modo da ricoprire interamente le pareti (Veroli, Duomo). Nel secolo seguente, cioè nell'Ottocento, tanto fervore di r. si venne placando e quando si vollero comporre, si preferì, per la forma, imitare quella degli ostensori accogliendo nei motivi decorativi i nuovi repertori neoclassici e romantici. - Vedi tavv. XXXVI-XXXVIII.

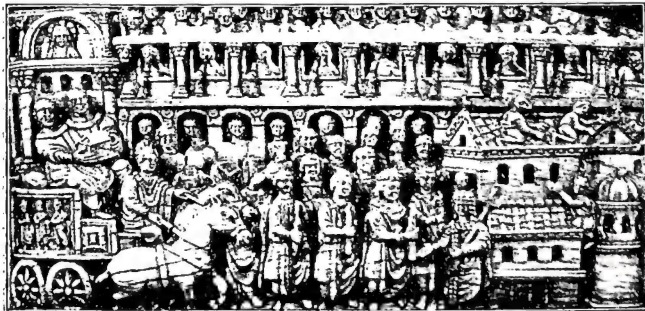
BIBL.: oltre alle storie generali dell'arte (ad es., Venturi, P. Toesca, agli indici dei singoli volumi) cf. i catal. delle cose d'arte e di antichità d'Italia: M. Accascina, *L'oreficeria senese in Sicilia*, in *Diana. Rass. d'arte e di vita senese*, 5, fasc. 1; id., *L'oreficeria siciliana. Il tesoro di Enna*, in *Dedalo*, ag. 1930; id., *L'oreficeria ital.*, Firenze 1934; P. Toesca, *Aosta*, Roma 1936, p. 43 sgg.; A. Santangelo, *Cividale*, Roma 1936, pp. 42, 99; E. Zocca, *Assisi*, ivi 1936, pp. 128, 137, 184, 205; A. Morassi, *Antica oreficeria ital.*, Milano 1936, p. 38; anon., *Mostra dell'antica oreficeria sarda*, Cagliari 1937, tavv. 15-16; S. Gevaert, *L'orfèvrerie mosane au moyen âge*, Bruxelles 1943; V. Viale, *I principali incrementi del Museo civico d'arte antica*, in *Boll. Soc. piem. d'arch. e di belle arti*, 1951, pp. 113, 148; P. Toesca, *Il Trecento*, Torino 1951, p. 888 sgg. Maria Accascina

RELIQUIE.

RELIQUIE. - In greco λείψανα. Etimologicamente è ciò che resta, e s'intende del corpo umano o parte di esso; in senso più lato si chiamano r. anche gli oggetti che furono a contatto di una persona perché hanno quasi assorbito le sue preclare virtù.

I. CULTO DELLE R. – Fin dalle prime origini la Chiesa accettò e permise di venerare le r. dei martiri come segno di pietà dei cristiani verso i fratelli che avevano versato il sangue per Cristo. Se la r. comprende l'intero cadavere la denominazione corrente è *corpus*; se parte di esso, *ex ossibus*. Le r. ottenute per contatto vennero dette dagli antichi *brandea* (v.), *memoria* (v.), *nomina*, *pignora*, *sanctuaria*. La Chiesa di Smirne considerò le spoglie del suo vescovo martire Policarpo più preziose dell'oro e si propose di celebrarne l'anniversario sul suo sepolcro (*Martyrium Polycarpi*, 18, 1, 2). Nella seconda metà del sec. II il presbitero Caio, confutando i montanisti, additava al Vaticano e sull'Ostiense i «trofei», cioè i sepolcri di Pietro (v.) e di Paolo (Eusebio, *Hist. eccl.*, II, 25), segno dunque che essi erano frequentati, cioè venerati. La Chiesa fin dall'antichità dispose l'altare sopra i sepolcri dei martiri. Nell'*Apocalisse* vengono indicate «subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei et propter testimonium quod habebant», cioè i martiri (*Apoc.* 6, 9). e s. Girolamo esclama: «Male facit ergo Romanus episcopus, qui super mortuorum hominum Petri et Pauli, secundum nos ossa veneranda, secundum te vile pulvisculum, offert Domino sacrificia et tumulus eorum Christi arbitratur altaria?» (*Advers. Vigil.*, 8: PL 23, 361-62); e Prudenzio descrive la *mensa adposita* al sepolcro di s. Ippolito, indicando però che essa è *dicata Deo* (*Peristephanon*, XI, vv. 169-74). Ma il pensiero è più chiaramente sviluppato da s. Agostino; egli parlando del vescovo Teogene, che fu sulla cattedra di Ippona nel 255-56, esclama: «Ma quando noi offriamo il Sacrificio presso i sepolcri dei martiri, non è forse a Dio che l'offriamo? Senza dubbio i santi martiri hanno un posto d'onore. Notatelo: nelle letture fatte davanti all'altare di Cristo, di essi vien fatta una menzione onorevole. Tuttavia essi non sono adorati al posto di Cristo. Avete mai inteso dire presso la memoria di s. Teogene da me o da uno dei miei fratelli e colleghi o da un prete qualunque: io ti offro il Sacrificio, o s. Teogene? ovvero: io ti offro il Sacrificio, o Pietro; ovvero: io ti offro il Sacrificio, o Paolo? Voi non avete mai inteso espressioni simili, perché ciò non si fa e non è permesso» (*Sermo*, 273). E nel trattato contro Fausto ripete lo stesso concetto: «Non ai martiri ma a Dio noi innalziamo gli altari. Qual è quel vescovo che in presenza di corpi santi abbia osato dire: Noi offriamo a voi, Pietro o Paolo o Cipriano? Quello che noi offriamo è offerto a Dio, che corona i martiri» (*Contra Faustum*, 20, 21: PL 42, 384). La basilica eretta a Milano da s. Ambrogio presso la Porta Romana, detta degli Apostoli, portava la seguente dedica: «Condidit Ambrosius templum dominoque sacravit nomine apostolico munere reliquiis» (G. B. De Rossi, *Inscript. christ.*, II, 1, Roma 1888, pp. 161, 3; 177, 1); Paolino avverte che la basilica di S. Felice a Nola era dedicata «in nomine domini Christi Dei» (*Ep.*, 32, 10, ed. CSEL, XXIX p. 286). S. Giovanni Crisostomo afferma che le tombe dei servi del Crocifisso sono più brillanti delle regge, non solo per l'ampiezza e lo splendore della costruzione, che pure le superano, ma, il che è più importante, per l'ardore dei devoti che le frequentano (*In ep. II ad Cor. hom.*, 26, 5: PG 61, 582). Tutti questi edifici sorti sui sepolcri dei martiri possono chiamarsi *basilicae* o *ecclesiae ad corpus*, cioè erette proprio sul luogo

(da P. Monceaux, Enquête sur l'épigraphie chrétienne en Afrique, Parigi 1907, tav. 3, n. 261)

RELIQUIE - Lastra marmorea con iscrizione ricordante r. poste sotto l'altare a Calama (Africa) - Parigi, museo del Louvre.

(da P. Weber, Der Domschatz zu Trier, Augsburgo-Colonia 1928, tav. 5)

RELIQUIE - Avorio raffigurante una solenne traslazione di r. (sec. VI). Treviri, Tesoro del Duomo.

(fot. Pont. comm. arch. sacra)

Reliquie - Sacco con le r. dei cosiddetti « martiri greci », con iscrizione del sec. VIII-IX, rinvenuto nel 1932 - Roma, chiesa di S. Agata dei Goti.

del sepolcro del testimone di Cristo e perciò situate oltre il recinto abitato; i fedeli amarono anzi essere sepolti vicino ad essi e le basiliche furono perciò cimiteriali.

Ma talvolta il luogo della sepoltura del martire non è il primitivo, come si verifica in alcuni casi. Duchesne, Profumo e molti altri accettano la tradizione d'una traslazione nel 258 delle r. degli apostoli Pietro e Paolo *in Catacumbas*. Il *Liber Pont.* attesta che furono riportati a Roma i corpi del papa Ponziano e del presbitero dottore Ippolito, morti in esilio in Sardegna; infatti la *Depositio martyrum* indica le rispettive stazioni liturgiche in Callisto per il primo, dove si rinvenne il suo epitaffio, sulla Tiburtina per il secondo; anche i corpi dei papi Cornelio e Lucio, morti in esilio, furono traslati in Callisto, dove G. B. De Rossi ne ritrovò le iscrizioni sepolcrali, del primo nel 1849 e nel 1852 e del secondo nel 1854; più tardi fu traslato a Roma dalla Sicilia in Callisto, come documenta il papa Damaso, il corpo del papa s. Eusebio morto in esilio (A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, p. 129 sgg., n. 18); nel 555 pure dalla Sicilia vennero fino a Roma in Priscilla i resti del papa Vigilio, morto a Siracusa durante il viaggio di ritorno da Costantinopoli (*Lib. Pont.*, I, p. 299). Inoltre papa Damaso testimonia la traslazione compiuta da una pia Lucilla delle spoglie dei martiri Marcellino e Pietro nel cimitero *inter duas lauros*; essi erano stati gettati in due fosse che il carnefice aveva fatto scavare dagli stessi Santi.

In Roma papa Damaso ricercò e rinvenne molti corpi di santi martiri, ne abbellì i sepolcri, ne promosse la venerazione (*Lib. Pont.*, I, p. 212). Egli stesso ricorda il rinvenimento delle spoglie di s. Eutichio (A. Ferrua, *Epigrammata Damas.*, *cit.*, p. 145 sgg. n. 21). Nel sec. v dalla Pannonia furono traslate a Roma le reliquie del vescovo s. Quirino e dei ss. Quattro Coronati per sottrarle alle profanazioni dei barbari invasori. In Roma, per non toccare il corpo del martire dal suo sepolcro, Costantino costruì la basilica di S. Lorenzo al Verano nel sopraterra; talora si sacrificarono le norme architettoniche, come si osserva nella basilica di S. Alessandro (v.) sulla Via Nomentana, in cui il sepolcro e l'altare dell'inizio del sec. v non sono in asse con l'edificio, proprio come si verificava a S. Pancrazio, dove il sepolcro del martire, fino al tempo del papa Onorio I (625-38), « ex obliquo aulae iacebat » (G. B. De Rossi, *Inscr. Christ. cit.*, II, 1, p. 24, n. 28). Anche a Ravenna il corpo del vescovo martire s. Apollinare fu introdotto nella basilica in suo onore al tempo del vescovo Mauro (642-71). S. Ambrogio rinvenne a Milano i corpi dei martiri Gervasio e Protasio e li trasferì alla basilica di Fausta e di lì alla sua, l'Ambrosiana (*Ep.*, 22, 2 : PL 16, 1063).

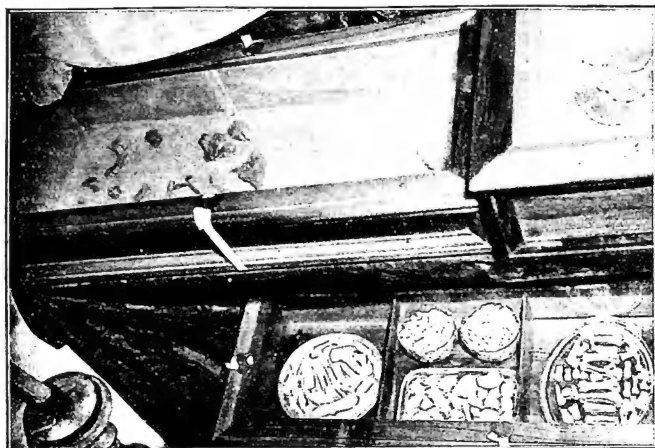
Il culto delle r. provocò la diffusione del culto dei santi; il luogo dove vennero poste le r. fu considerato come la tomba, il che portò alla moltiplicazione dei santuari; inoltre il ritenere che gli oggetti posti a contatto col sepolcro dei santi divenissero come altrettanti corpi santi facilitò in modo straordinario la possibilità di avere r., e queste vennero ricercate soprattutto per le dediche delle chiese. H. Grisar mette in rilievo che « la dedicazione delle chiese non è che una sepoltura dei santi » (*Roma alla fine del mondo antico*, II, 3ª ed., Roma 1930, p. 202). In un *Ordo Romanus* del sec. IX conservato nel codice detto di s. Amando (Cod. Paris. 974) e in un altro edito da F. Bianchini (*Vitae pontificum*, III, Roma 1728, p. 48) il titolo della cerimonia della dedicazione è « Ordo ad reliquias levandas sive condendas ». Tale rito, come osservò L. Duchesne, è esclusivamente funerario; il vescovo depone le r. in un recipiente di pietra detto *sepulchrum*, dopo averne unto col crisma gli angoli, e lo chiude con una lastra marmorea sulla quale ripete le unzioni, come era consuetudine di spargere olii profumati sulle tombe. Il *Sacramentario gelasiano* ha conservato una formola di convocazione dal titolo « denuntiatio cum reliquiae ponendae sunt martyrum ». In Africa però si esagerò; si eressero altari un po' dappertutto, nei campi, sulle strade « tamquam memoriae martyrum ». Perciò nel 401 un Concilio tenuto a Cartagine stabilì che tali « memorie » si potevano erigere unicamente dove si trovava il corpo di un martire o una sua r., ovvero una tradizione assolutamente sicura (*fidelissima origine*) stabilisse la sua casa, una sua proprietà, o il luogo del suo martirio. Ma venivano esplicitamente riprovati gli altari eretti in seguito a sogni e « per inanes quasi revelationes ». Presso le turbe attratte verso il divino Maestro vi fu chi cercò di toccare le sue vesti per ottenere la guarigione (*Mc.* 5, 28; 6, 56); i primi fedeli fecero altrettanto con le vesti degli Apostoli (*Act.* 5, 15; 19, 11). Sempre nell'età apostolica si apprende che i fedeli di Efeso portavano agli infermi gli asciugatoi e le cinture di s. Paolo e i malati ottenevano la guarigione (*Act.* 19, 12). Eusebio narra che a Gerusalemme si mostrava la cattedra dell'apostolo s. Giacomo (*Hist. eccl.*, VII, 19). Uno dei carcerieri di s. Cipriano volle la tunica madida di sudore del martire (*Vita Cypriani*, in CSEL, III, 3, p. CVIII); i fedeli di Cartagine gettarono panni sul luogo dove s. Cipriano doveva essere decapitato, per ritirarli intrisi del suo sangue (*Acta proconsularia*, in CSEL, *ibid.*, p. CXIII). S. Basilio ammoniva che « toccando le r. del martire si partecipa alla santità e alla Grazia in esse contenute » (*Hom. in Ps.*, 115, 4 : PG 30, 112); anzi le r. santificano il luogo e coloro che lo frequentano (*Hom. in Martyr. Julittam*, 2 : PG 31, 241). S. Agostino ricorda un miracolo operato mediante l'applicazione dell'olio di un santuario di martiri (*De civitate Dei*, 22, 8, 18). La dedica della basilica romana di Milano compiuta da s. Ambrogio prima del 386 fu fatta mediante *pignora* degli apostoli Pietro e Paolo, portati da Roma (s. Ambrogio, *Ep.*, 22); allo stesso modo dovette avvenire per la basilica dedicata agli stessi Apostoli da Rufino presso Calcedonia. *Merita* sono i *brandea* o r. per contatto, come appare dall'elenco dei nomi di santi nell'iscrizione dedicatoria del 550 della basilica di S. Stefano eretta in Ravenna dal vescovo Massimiano (*Codex Pont. Eccl. Ravennatis*, ed. A. Testi-Rasponi, p. 191). Nella regione di Costantina un'iscrizione ricorda la « depositio crucis sanctorum martyrum qui sunt passi sub praeside Floro in civitate Melevitana », cioè a Mila in Numidia nell'anno 304 (CIL, VIII, 19353; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, Pa-

rigi 1907, p. 103 sgg.; n. 293). L'uso di considerare quali r. oggetti posti a contatto di sepolcri di martiri si riscontra già nel sec. IV nell'Africa romana e in Gallia, proprio per basiliche erette in onore dei ss. Pietro e Paolo. In Africa, stoffe e fiori disposti presso le tombe dei martiri, terra, cera, frange delle tovaglie di altari, frammenti di legno tolti alle porte delle basiliche (s. Agostino, *De civitate Dei*, 22, 8). S. Gregorio Magno scrisse all'imperatrice Costantina che gli aveva chiesto il capo di s. Paolo o almeno qualche altra r. del suo corpo che « Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quicquam tangere praesumant de corpore. Sed tantummodo in buxide brandeum mittitur atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod levatum, in ecclesia, quae est dedicanda, debita cum veneratione reconditur, et tantae per hoc ibidem virtutes ac si illic specialiter eorum corpora deferantur » (*Registr.*, IV, 30, in MGH, *Epist.*, I, pp. 264-65). Lo stesso Pontefice a Paolo, diacono di Rieti, che aveva chiesto r. dei martiri Ermete, Giacinto e Massimo inviò *sanctuaria*, cioè stoffe che avevano toccato le loro r. (*Registr.*, IX, 49); altri *sanctuaria* spedì a Costanzo, vescovo di Milano, che aveva domandato r. di s. Paolo, di s. Pancrazio e di s. Giovanni (*Registr.*, IX, 83). Un grande impulso alla venerazione delle r. venne dall'invenzione della S. Croce, di cui si diffusero particelle veneratissime in tutto il mondo cristiano, dalle identificazioni dei luoghi santificati dal Redentore in Palestina, dai quali i pellegrini portarono via come preziose r. terre, pietre, olii che ivi ardevano; e ancora dall'invenzione dei corpi dei martiri, specialmente in Oriente e dall'Oriente.

Un'iscrizione africana dell'anno 359 attesta che il grande capo indigeno Alavius Nubel, già comandante degli *equites armigeri iuniores*, aveva portato dalla Palestina per la chiesa di Rusgunie, presso capo Matifou in Algeria, da lui costruita per voto, « de ligno crucis de terra promissionis ubi natus est Christus, apostoli Petri et Pauli » (CIL, VIII, 9255; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigr. cit.*, n. 317). La divisione delle r. fu tale che Teodoreto dichiara che nelle basiliche non si conserva il corpo intero d'un martire, ma solo σμικροτάτων λειψάνων cioè r. di poca importanza (*Ep.*, 130); altrove aggiunge che le r., pur essendo divise e disperse in parecchi luoghi, la Grazia vi resta interamente; Gregorio Nazianzeno affermò che poche gocce di sangue avevano la stessa efficacia del corpo intero (*Contra Iulianum*, 1, 69: PG 35, 589). Anche Paolino di Nola scrisse che « magna est in exiguo sanctorum pulvere virtus » (*Carm.*, 27, v. 447). Il vescovo Gaudenzio di Brescia (m. nel 410 ca.) ricevette un po' del sangue trovato da s. Ambrogio nel sepolcro dei martiri Gervasio e Protasio e dichiarò : « tenemus sanguinem qui testis est passionis » (*Sermo*, XVII : PL 20, 963). Lo stesso, dopo aver ottenuto r. di s. Giovanni B., degli apostoli Andrea e Tommaso, dell'evangelista s. Luca, dei martiri Gervasio, Protasio, Nazaro, Sisinnio, Martirio e Alessandro e dei Quaranta Martiri di Sebastia, eresse una basilica che chiamò « concilium sanctorum » (PL 20, 959-71). A Roma si distribuivano pezzi di stoffa che avevano toccato i sepolcri dei martiri; ampolle contenenti oli delle lampade ardenti (v. AMPOLLA; MONZA) presso dette tombe, chiavi dei cancelli posti a chiusura del sepolcro di s. Pietro, limature delle catene o della graticola di s. Lorenzo. S. Gregorio di Tours riferisce che chi riusciva a penetrare sul sepolcro di s. Pietro vi introduceva un pezzo di stoffa che poi riteneva quale r. (*In gloria martyrum*, 28).

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
RELIQUIE - Sacchetto contenente r. della martire Dominanda con l'iscrizione « Sca Dominanda » (sec. VIII-IX) rinvenuto nel 1932. Il sacco era chiuso con sigilli in cera vergine, ancora conservati - Roma, chiesa di S. Agata dei Goti.

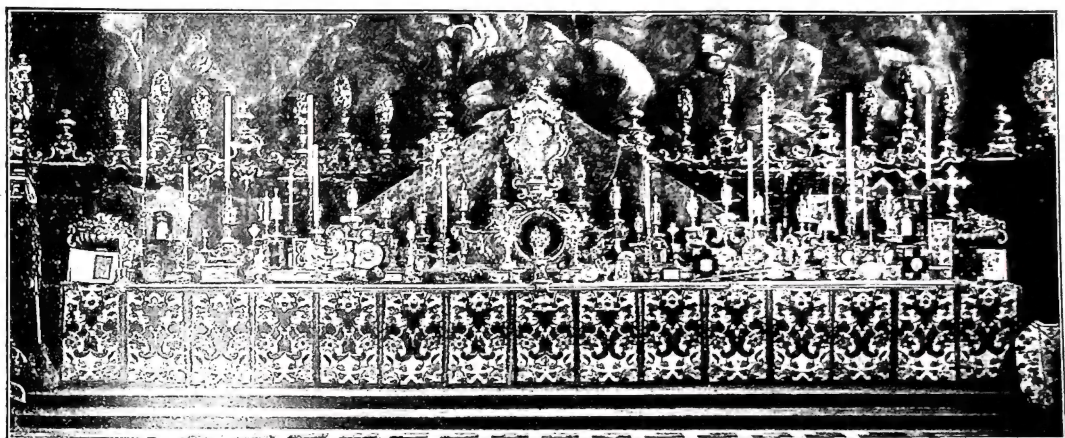
(fot. Pont. comm. arch. sacra)
RELIQUIE - Strisciolina in pergamena, aggiunta nel sec. XI al grande sacco di r. in cui trovavasi anche il sacchetto di s. Dominanda - Roma, chiesa di S. Agata dei Goti.

II. TRASLAZIONE DELLE R. – L'uso della traslazione e della distribuzione delle r. dei martiri è d'origine greca; « secundum morem Graecorum » scrisse nel 519 il papa Ormisda all'imperatore Giustiniano (*Hormisdae epist.*, 77, in A. Thiel, *Epistulae Pontif. Rom.* [Braunsberg 1868], pp. 873-75). Lo stesso Costantino però nella chiesa dedicata agli Apostoli a Costantinopoli si contentò di cenotafi (Eusebio, *Vita Constantini*, IV, 60, 13). La prima menzione di traslazione di r. di cui si ha notizia è quella delle r. di s. Babila a Daphine presso Antiochia al tempo di Gallo Cesare (351-54; Sozomeno, *Hist. eccl.*, V, 19; Gregorio di Nazianzo, *Contra Iulianum*, 1, 25 : PG 35, 552; P. Franchi de' Cavalieri, in *Note agiografiche*, fasc. VII, pp. 147-48). Seguì nel 356 a Costantinopoli la traslazione delle r. di s. Timoteo; nel 357 quella dell'apostolo s. Andrea e dell'evangelista Luca (A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, II, Lipsia 1908, p. 112); poi quelle del martire s. Foca (s. Giovanni Crisostomo : PG 50, 799); sotto Teodosio (379-95) quelle del vescovo Paolo morto in esilio a Cucuse (BHG, 1172), dei martiri Terenzio e Africano (Teodoro Lettore, *Hist. eccl.*, II, 62: PG 86, 213), del capo di s. Giovanni Battista (Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 21). Sotto Arcadio fu portato a Costantinopoli il corpo del profeta Samuele (s. Girolamo, *Contra Vigilantium*, 5: PL 23, 352). Nel 438, al tempo di Teodosio II, il corpo di s. Giovanni Crisostomo (Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 45; Teodoreto, *Hist. eccl.*, V, 36); sotto Leone I il corpo di s. Atanasio (Teodoro Lettore, *Hist. eccl.*, II, 64: PG 86, 216); e ancora nel sec. V le r. di s. Tirso (Sozomeno, *Hist. eccl.*, IX, 2); nel 550 sotto Giustiniano furono portati i detti *sanctuaria* nella basilica di Costantinopoli; l'imperatore Giustiniano volle che il patriarca Menas portasse i reliquiari attraverso la città su un carro imperiale d'oro smaltato di pietre preziose (G. B. De Rossi, *La capsella africana*, Roma 1888, p. 32). Il *Martirologio geronimiano* ricorda al 3 sett. l'*ingressio reliquiarum* di Andrea, Luca e Giovanni, che insieme con Giovanni Battista furono anche nella basilica di Concordia (P. Paschini, *Note sull'origine della chiesa di Concordia*, in *Memorie storiche forogiuliesi*, 7 [1911], pp. 9-24). R. della martire Eufemia di Calcedonia furono traslate a Milano, a Nola, ad Aquileia, a Rouen. Dall'Oriente vennero le r. degli apostoli Andrea, Tommaso e Luca avute dai vescovi Gaudenzio di Brescia, Vittrice di Rouen e Paolino di Nola; le r. dei ss. Andrea e Luca furono portate a Fondi (s. Pao-

(fot. Giordani)
RELIQUIE - Ricognizione delle ossa di s. Benedetto (1951) - Montecassino.

lino di Nola, *Ep.*, 32: CSEL, XXIX, pp. 292-93). A Milano le r. di Luca, Andrea e Giovanni. Paolino di Nola ottenne per la basilica di S. Felice r. di s. Giovanni Battista (*Carm.*, 27, v. 403). R. dello stesso Giovanni furono venerate a Emesa dall'anonimo di Piacenza alla fine del sec. VI (*Itinera Hierosolymitana*, ed. Geyer, in CSEL, 39, p. 120). Non si sa quando il corpo di s. Ignazio di Antiochia fu da Roma riportato alla sua sede dove s. Girolamo lo vide nel 392 fuori della porta di Dafni (*De viris illustr.*, 16). A Costantinopoli le traslazioni si compivano con grande solennità e vi partecipava una moltitudine di fedeli, con lo stesso Imperatore (s. Giovanni Crisostomo: PG 50, 799; Socrate, *Hist. eccl.*, V, 9; Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 10). Per la traslazione delle r. del profeta Samuele, s. Girolamo scrisse che la folla faceva ala senza interruzione dalla Palestina fino a Calcedonia (*Contra Vigilantium*, 5: PL 23, 358). S. Gregorio Nisseno attesta di possedere parte delle ceneri dei Quaranta Martiri di Sebastia e presso di esse depose i corpi dei suoi cari (*Homilia in XL martyres*: PG 46, 784). Le r. di s. Babila furono ricondotte al primitivo sepolcro ad Antiochia nel 362 e di nuovo, pochi anni dopo, nella Basilica eretta dal vescovo Melezio oltre l'Oronte. Antiochia ricevette nel 459 le r. di s. Simeone Stilita (H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923, pp. 33-34) e nel 482 quelle del vescovo s. Eustazio (BGH, 644). A Cesarea al tempo di s. Basilio si portano le r. del martire s. Saba (s. Basilio, *Ep.*, 164-65: PG 32, 633-40); ad Alessandria nel 396 le r. di s. Giovanni Battista; a Menuthis, presso Canopo, quelle dei ss. Ciro e Giovanni.

La lastrina d'avorio, riprodotta a col. 749, del sec. VI conservata nel Tesoro della cattedrale di Treviri rappresenta la solenne traslazione di r. portate in un cofanetto su ricca vettura preceduta da un corteo al quale partecipa lo stesso Imperatore tra la folla del popolo che è salito perfino sul tetto della Basilica alla cui porta attende l'Imperatrice (F. X. Kraus, *Die Geschichte der christlichen Kunst*, I, Lipsia 1872, p. 501). L. Duchesne propose di riconoscervi il trasporto delle r. di s. Irene a Galata avvenuto nel 551, e i due personaggi sul carro sarebbero i due patriarchi Menas di Costantinopoli e Apollinare di Alessandria (*Les origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1920, p. 437, n. 3). I corpi dei quaranta Martiri di Sebastia furono gettati alle fiamme e poi le loro ceneri in acqua, ma molti se ne impossessarono, come appare dalla omelia di s. Basilio (PG 31, 521); Gaudenzio di Brescia infatti ebbe da due nipoti di s. Basilio stesso alcune loro r. (*Serm.*, 17: PL 20, 965). Le r. di s. Stefano furono rinvenute nel 415 a Caphargamala presso Gerusalemme dal presbitero Giovanni e deposte nella chiesa di Lione (PL 41, 809-15). Già nel 417 giunsero nell'isola di Minorca alle Baleari (BHL, 7859-60: PL 41, 833 sgg.); e subito dopo si trovano diffuse in Africa, a Uzalum, a Calama, a Ippona, ad Aquae Thibilitanae, a Castellum Sinitense presso Ippona (s. Agostino, *De civitate Dei*, XXII, 8; 20-21). Si trovano ben presto anche ad Ancona (id., *Sermones*, 322-23: PL 38, 1444-45). Il capo di s. Giovanni Battista fu deposto a Costantinopoli dall'imperatore Teodosio nella chiesa dell'*Hebdomon* da lui eretta (Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 21).

In Roma la prima traslazione di interi corpi di martiri segnalata dal *Liber Pontificalis* (I, p. 342) è quella dei corpi dei martiri Primo e Feliciano che papa Teodoro (642-49) pose nella basilica di S. Stefano in *Caelio monte*; alcuni anni dopo il papa Leone II (682-83) dalla Portuense estrasse i corpi dei martiri Simplicio, Faustino e Beatrice e li pose nella chiesa di S. Paolo presso S. Bibiana (*ibid.*, I, p. 349). Quando cominciarono le invasioni dei Longobardi e poi dei Saraceni, i papi ampliarono le traslazioni delle r. dei martiri dai loro sepolcri nell'interno della città. Paolo I (757-67) ne trasportò non solo nella Basilica e monastero eretto nella sua casa avita nel Campo Marzio (oggi S. Silvestro *in capite*), ma anche per « titulos ac diaconias seu monasteria et reliquas ecclesias » (*Lib. Pont.*, I, p. 464); Pasquale I (817-24) in S. Prassede e in S. Cecilia (*ibid.*, II, pp. 54, 56); Gregorio IV (827-47) in S. Pietro (*ibid.*, II, p. 74); Sergio II in S. Silvestro, e Martino ai Monti e al Laterano (*ibid.*, II, p. 91); Leone IV (847-55) ai SS. Quattro Coronati (*ibid.*, II, p. 115). Ma i papi contemporaneamente trasferivano nel Patriarchio Lateranense, e precisamente nella cappella dedicata al martire diacono Lorenzo, le teste dei più insigni martiri romani, cioè degli apostoli Pietro e Paolo, dei martiri Lorenzo, Agnese, Sebastiano, Pancrazio, Prassede, ecc. che si conservarono entro il grande scrigno in cipresso offerto da Leone III (795-816; v. RELIQUIARIO). Però dai cataloghi delle r., ancora in non poche chiese antiche di Roma, datati dal 1072 al 1196, non si può avere un'idea esatta delle traslazioni di r. in esse, dato che gli stessi nomi di martiri figurano in più luoghi. Gli elenchi sono riprodotti in A. Silvagni, *Monumenta epigraphica christiana saec. XIII antiquiora*, I, *Roma* (Città del Vaticano 1943, tavv. 20-26). La r. del capo di s. Giovanni Battista è stata trasferita sotto Innocenzo II (1130-1143) nel titolo di S. Silvestro, donde il cognome in *capite* alla chiesa stessa. Più tardi ancora in S. Pietro venne la r. della s. Lancia, al tempo di Innocenzo VIII (1484-92), e quella della testa di s. Andrea sotto Pio II (1458-64).

III. ABUSI E COMMERCIO DELLE R. – Già nel Codice teodosiano appaiono le sanzioni contro i furti e il commercio delle r. « nemo martyrem distrahat, nemo mercetur » (lib. IX, tit. 17). S. Agostino ricorda alcuni monaci che « membra martyrum, si tamen martyrum, venditant » (*De opere monachorum*, 28; in CSEL, 41, p. 585). Il Concilio del Laterano del 1215 comminò gravi pene contro i commercianti di r. Il vescovo di Tolosa Esuperio (ca. l'a. 410) per la traslazione di s. Saturnino fu autorizzato con rescritto imperiale (BHL, 7496). Un primo furto di r. in Roma fu compiuto dalla setta dei novaziani; esso è documentato nella *Depositio martyrum* per il corpo del martire Silano: « hunc Silanum martyrem Novati furati sunt », furto che H. Delehaye reputò avvenuto poco dopo il martirio (*Les origines du culte des martyres, cit.*, p. 65). Gregorio di Tours narra che un impostore, spacciandosi proveniente dalla Spagna, andava in giro portando una croce alla quale erano appese fialette contenenti, a suo dire, olii raccolti sui sepolcri dei martiri Vincenzo diacono e Felice. Ma il più tristemente noto falsificatore di r. fu in Roma, nella prima metà del sec. IX, il diacono Deusdona, appartenente al titolo di S. Pietro *in vinculis*; egli inviò più volte in Germania e vi portò egli stesso corpi presi nel cimitero « inter duas lauros » che fece pas-

(fot. Anderson)

RELIQUIE - Esposizione delle r. nella scuola di S. Rocco, il giorno della festa del Santo - Venezia.

sare per quelli di insigni martiri romani (G. Guiraud, *Le commerce des reliques au commencement del Xe siècle*, in *Questions d'hist. et d'archéol.*, Parigi 1906, pp. 225-61). Dopo il ritrovamento di gallerie cimiteriali sulla Via Salaria nel 1578, e dopo le esplorazioni negli antichi cimiteri sotterranei iniziate con P. Ugonio e A. Bosio, questi luoghi vennero frugati per l'estrazione di «corpi santi», riconosciuti tali per la presenza dell'ampolla di sangue (v.) sopra o nei sepolcri stessi, o per i simboli della palma o del monogramma ☧. Fu deferita poi tale estrazione al sacrista pontificio e al custode delle r. in vicariato; Clemente IX istituì una congregazione «indulgentiis sacrisque reliquiis praeposita» il 6 luglio 1669, dopo aver emesso un decreto l'anno precedente per regolare l'estrazione e reprimere gli abusi. Una traslazione veramente autentica per le circostanze e la documentazione è quella compiuta dal p. G. Marchi (v.) il 21 marzo 1845 del corpo di s. Giacinto dal cimitero di Bassilla. La Congreg. dei Riti, udito il parere della Pont. commissione di archeologia sacra, ha proibito dal 1881 l'estrazione di «corpi santi» dalle catacombe.

BIBL.: L. Delisle, *Authentique des reliques de l'époque mérovingienne*, in *Mél. d'arch. et d'hist.*, 4 (1884), pp. 1-8; E. A. Stückelberg, *Reliquien und Reliquiare*, in *Mitteil. der antiquar. Gesellschaft Zürich*, 24 (1899), p. 74; C. Cecchelli, *Note sopra il culto delle r. nell'Africa romana*, in *Atti della Pont. accad. rom. di arch.*, 3a serie, *Rendiconti*, 15 (1940), pp. 125-34; A. Ferrua, *Reliquie e reliquiari*, in *Civ. Catt.*, 1940, III, pp. 354-61; G. B. De Rossi, *Sulla questione del vaso di sangue*, memoria ined. con introduz. stor. e appendici di doc. ined. per cura del p. A. Ferrua, Città del Vaticano 1944; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*, in *Mitteil. des Instituts für Österreich. Geschichtsforschung*, 60 (1952), pp. 60-89. Enrico Josi

IV. RICOGNIZIONE DELLE R. – L'autenticazione di una r. suppone sempre una certa ricognizione della sua genuinità. La ricognizione però vera e propria è quella attuata in forma giuridica dalla competente autorità ecclesiastica che è l'Ordinario o, se si tratta delle r. di un servo di Dio o di un beato, la cui causa di beatificazione o canonizzazione sia pendente presso la S. Congregazione dei Riti, la S. Sede.

Tale ricognizione può esser fatta in occasione della rinnovazione del sepolcro, del trasferimento o estrazione delle r., o quando il corpo di un santo, di cui si fosse perduta la traccia, venisse nuovamente alla luce. Durante il processo apostolico sulle virtù di un servo di Dio è prescritta anche la ricognizione delle sue r. (can. 2096), la quale spetta al Tribunale apostolico e viene eseguita dietro lettere remissoriali della S. Congregazione dei Riti e in base ad apposita istruzione del promotore generale della fede. In detta ricognizione, oltre ai membri del Tribunale, intervengono due medici in qualità di periti e il personale occorrente per l'apertura del sepolcro (muratore, fabbro, stagnatore). È a questo momento che vengono estratte le r., solite poi a distribuirsi in occasione della beatificazione.

BIBL.: *Codex pro postulatoribus*, 4a ed., Roma [1929], pp. 190-197; di particolare utilità è la *Instructio pro exhumatione ac recognitione corporis servorum Dei, ibid.*, *Append.*, pp. 320-29.
Ferdinando Antonelli

V. LEGITTIMITÀ DEL CULTO DELLE R. – Il culto con cui si onorano le r. si chiama culto *relativo*, in quanto si onora l'oggetto per la relazione che ha avuto con la persona del Santo. Simile culto si trova anche nel campo civile, profano, diretto a ricordi e resti degli uomini illustri ed eroi, ed è antico ed esteso quanto il genere umano; e perciò legittimo nel suo principio e fa parte delle leggi dell'umanità.

Né fa difficoltà il fatto che questi oggetti siano qualche cosa di materiale e quindi in sé e per sé qualche cosa di inferiore a noi, esseri viventi, dotati, oltre che di materia, di spirito. L'oggetto del culto non è come può essere nel feticismo o nell'idolatria, la *res* in sé e per sé; ma se le r. sono il termine del culto o anche, se si vuole, l'oggetto diretto, sono tali soltanto per il contatto che hanno avuto con la persona e pertanto ci richiamano l'eccellenza della persona stessa, cui in ultima analisi si dirige il nostro culto.

VI. DISCIPLINA ATTUALE ATTINENTE IL CULTO DELLE R. – La disciplina attuale è raccolta nel CIC e nei decreti della S. Congregazione dei Riti.

Nel disciplinare il culto relativo di dulia, dovuto alle r. dei santi, la Chiesa si preoccupa com'è naturale del culto pubblico, soprattutto e a tal fine la giurisprudenza delle SS. Congregazioni delle SS. Indulgenze e Reliquie e dei Riti, consacrata e raccolta nel can. 1281 § 2, distingue r. insigni e non insigni.

R. insigni dei santi o dei beati sono il corpo, il capo, la mano, il ginocchio o quella parte del corpo in cui il martire ha sofferto, purché sia intera e non piccola (can. 1281 § 2). Se sono insigni queste r. a maggior ragione lo sono quelle della Passione e Redenzione di N. S. Gesù Cristo ed anche quelle della S.ma Vergine.

Ciò premesso ecco le norme date per la disciplina del culto delle r. 1) Può venerarsi con culto privato qualsiasi r. non insigne, antica o recente, non solo se trattasi di santi canonizzati o beatificati, ma anche di morti in fama di santità, anche se la r. non sia ufficialmente riconosciuta ed approvata. Basta che chi pratica questo culto sia moralmente certo e della santità della persona, cui

la r. è connessa, e dell'autenticità della r. Perciò le r. non insigni con il debito onore possono essere conservate anche nelle case private o portate dai fedeli (can. 1282 § 2). Non così le r. insigni dei santi e dei beati, senza permesso dell'Ordinario del luogo (can. 1282 § 1).

2) Per l'ammissione al culto pubblico delle r. è necessario sempre l'intervento previo dell'autorità ecclesiastica, la quale si pronunzi sull'autenticità della r. da esporsi a pubblica venerazione. Pertanto: *a*) con culto pubblico nelle chiese ed oratòri pubblici, anche esenti, si possono solo venerare quelle r., che consti siano genuine o per l'autentico documento di un cardinale, dell'Ordinario locale (escluso però il vicario generale, senza mandato speciale) o di qualche ecclesiastico che abbia per indulto apostolico la facoltà di autenticare (p. es., postulatori generali; can. 1283 §§ 1-2). *b*) L'approvazione dell'Ordinario del luogo deve essere fatta secondo la mente del Concilio Tridentino, cioè l'Ordinario prenderà le sue deliberazioni, dopo essersi consigliato con teologi ed uomini prudenti, ed ispirandosi sempre a criteri di verità e di pietà. In questioni dubbie, prima di dirimere la controversia, l'Ordinario attenderà la sentenza del metropolita e dei vescovi comprovinciali nel Concilio provinciale. Dove questo non ha luogo si deve ricorrere alla S. Sede (Conc. Tridentino, sess. XXV; AAS, 18 [1926], p. 262). *c*) Quando le r. già approvate per il culto vengono trasferite ad altra diocesi devono essere verificate dall'Ordinario locale non per una nuova approvazione ma perché si renda conto dell'approvazione già data; e dopo ciò darà licenza per l'esposizione al culto. *d*) Gli Ordinari locali rimuovano prudentemente dal culto una r. che conoscono non essere certamente autentica (can. 1284). *e*) Le r., di cui sia andata dispersa l'autentica, non siano esposte al pubblico se non dopo il giudizio dell'Ordinario del luogo, escluso il vicario generale senza mandato speciale (can. 1285 § 1). *f*) Tuttavia le r. antiche siano mantenute al culto, come per il passato, a meno che da argomenti certi non consti che siano false o contraffatte (can. 1285 § 2). *g*) Chi confenziona o vende scientemente, distribuisce o espone alla pubblica venerazione dei fedeli r. false incorre *ipso facto* nella scomunica riservata all'Ordinario (can. 2326). La ragione di questa severità della Chiesa va ricercata nell'intento di precludere la via agli abusi che l'ignoranza, l'interesse, la fede superstiziosa potrebbero favorire in questa materia tanto delicata. Ma se la Chiesa dà prova di tanta prudenza e saggezza da una parte nella scelta delle r., non può non condannare dall'altra critiche esagerate ed incomposte contro l'autenticità delle r., specialmente se fatte su libri o periodici destinati a fomentare la pietà cristiana (can. 1286). Con ciò non intende in nessuna maniera vietare le discussioni dei dotti, animate da uno spirito di critica sano, costruttivo e prudente.

3) La Chiesa scende poi a determinare anche gli atti di culto consentiti secondo le circostanze, verso le r. dei santi: *a*) i principali atti di culto sono: esporre le r. alla venerazione, mostrarle al popolo, darle a baciare, portarle in processione, benedire con esse il popolo (can. 1287). Ma riguardo all'esposizione c'è da osservare che per essere lecite le r. devono essere chiuse in teche o cassette sigillate, per evitare il pericolo di furto o di frode. Non possono collocarsi sopra il tabernacolo, dove si conserva il S.mo Sacramento (S. Congr. dei Riti, 31 marzo 1826 ad 6, *Decreta authentica*, n. 2613), né sopra l'altare dove è esposto il Santissimo (id., 2 sett. 1741 ad 1, *ibid.*, n. 2365) anche solo con la pisside (id., 19 maggio 1838, *ibid.*, n. 2779) e neppure dinanzi alla porticina del tabernacolo chiusa (id., 6 sett. 1845, *ibid.*, n. 2906). Per procedere poi all'esposizione e processione delle r. dei beati, fuori dei luoghi dove si celebra per essi la Messa e l'officiatura per concessione della S. Sede, occorre un particolare indulto apostolico. *b*) Altre norme disciplinano la custodia e la traslazione delle r. Così i corpi dei santi non si possono conservare in urne sopra l'altare, ma sotto terra o sotto la mensa dell'altare e non si possono rivestire di nuove vesti senza il permesso della S. Congregazione dei Riti (Benedetto XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, IV, parte 2ª, cap. 26). La traslazione dei corpi o delle r. insigni dei santi da un luogo ad un altro nella stessa chiesa può essere fatta con il permesso del vescovo: per le traslazioni da una chiesa all'altra si richiede la licenza della S. Sede (can. 1281 § 1). Lo stesso si dica per le alienazioni di r. insigni. Le r. dei beati non si possono portare in processione, né si possono esporre, se non nel luogo dove la S. Sede abbia concesso di celebrare la Messa e l'Ufficio (can. 1287 § 3). *c*) Contrasta con il culto qualsiasi mercimonio o qualsiasi frode che avvenga in materia di r., è interdetto il trasferimento di r., anche autentiche, a scopo di vendita simoniaca (can. 1289), di furto o di rapina. A questi atti è annessa la scomunica riservata all'Ordinario (can. 1289). Perché simili atti non avvengano è stimolata la vigilanza degli Ordinari, dei vicari foranei e dei parroci, i quali sono anche esortati ad impedire che in occasione di alienazioni o di successioni ereditarie le r. pervengano in mano di acattolici (can. 1289). Così per la r. della Croce, che si trova nell'anello del vescovo, all'atto della sua morte (can. 1288). Questo è uno dei modi con cui le r. possono essere profanate, ma non il solo. Altri modi di profanazione possono essere l'incuria nel custodire, che può arrivare fino allo smarrimento delle medesime. Evitare queste cose spetta al rettore della chiesa ed agli altri cui fosse demandata la loro custodia (can. 1289 § 2).

Con speciale cura veglia la Chiesa, a mezzo del vicariato di Roma, nelle r. che vengono estratte dalle catacombe romane (cf. *motu proprio* 11 dic. 1925 col Regolamento annesso: AAS, 17 [1925], p. 619). Sull'uso delle r. nella consacrazione dell'altare v. ALTARE.

BIBL.: A. Waltz, *Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie*, Friburgo in Br. 1927; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, ivi 1928, pp. 323-26, nn. 385-87; P. Lefeuvre, *Courte histoire des reliques*, Parigi 1932; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, II, ivi 1933, pp. 712-18; Wernz-Vidal, IV, pp. 581-88, nn. 484-93; P. Sejourné, *Reliques*, in DThC, XIII, coll. 2312-76; F. H. Ferretti, *De sacris sanctorum reliquiis cum peculiari respectu ad Lipsanothecas episcopales et maiorum ecclesiarum*, Città del Vaticano 1942; H. Leclercq, *Reliques et reliquiares*, in DACL, XIV, coll. 2294-2359; G. Zulli, *S. Ambrogio e il culto dei santi, il culto dei martiri e della loro r.*, Roma 1945.

Pietro Palazzini

VII. CULTO DELLE R. NELLE RELIGIONI NON CRISTIANE. – Anche nelle religioni non cristiane quanto ha appartenuto a una persona reale (corpo intero o una sua parte, vesti, utensili, armi) è oggetto di venerazione e di culto. Talora l'attribuzione di tali oggetti può riferirsi anche a un essere mitico, dio o eroe, considerato come reale dalla fantasia del popolo e immortalato dal mito. La venerazione e l'uso delle r. è basato sul principio che il contiguo agisce sul contiguo; e quindi il contatto o l'uso di cose appartenute o collegate con una persona particolarmente ricca di potenza soprannormale produrrà gli stessi effetti di forza, di intelligenza, di preservazione da mali influssi di cui era capace la persona cui appartennero.

I primitivi ritengono che portare indosso, al braccio, al collo, sulle armi, capelli, denti, ossa di un personaggio potente, o ingerirne il cuore, il fegato, il rene, l'occhio, giova ad assimilarne le qualità ed assicurarsene la protezione in casi di maleficio e l'aiuto nelle varie imprese di caccia, di guerra, di preservazione in casi di malattia. Anche i luoghi resi sacri dal ricordo degli antenati mitici che vi hanno lasciato impronte di mani, di piedi, ecc. sono venerati al punto di diventar meta di pellegrinaggi, come avviene presso gli Arunta (Australia centrale) per le rocce e le pietre dove gli antenati mitici hanno lasciato traccia del loro passaggio.

Egitto. – È nota la venerazione degli antichi Egiziani per i 14 brani del corpo di Osiride disseminati dall'uccisore Seth per tutto l'Egitto. Sul luogo del ritrovamento furono eretti santuari; particolarmente celebre quello di Abido ov'era custodito il capo. Il Serapeo di Alessandria conteneva la mummia del bue Api, considerata come la r. dell'Osiride ultramondano (= Serapide).

Grecia. – In Grecia il culto degli eroi è essenzialmente il culto della loro tomba (ἡρῷον) che è il presidio più

efficace per la città che la possiede. L'esaltazione della tomba-r. è evidente nella chiusa dell'*Edipo a Colono* di Sofocle dove Teseo, re di Atene, dichiara in nome di Edipo che se il sepolcro di costui sarà rispettato da orme e da voci umane deriverà al paese un'incolumità perpetua.

Oltre agli *heroa* erano r. celebri in Grecia la testa di Orfeo a Lesbo e a Smirne, la sua lira in vari luoghi, le ossa di Teseo in Atene, di Oreste a Sparta e così via; la lancia di Achille a Phaselis, lo scettro di Agamennone a Cheronea; e poi i sandali di Elena, le uova di Leda, la creta con cui Prometeo foggiò Deucalione e Pirra, ecc.

Roma. – In Roma erano r. insigni il Palladio di Enea, la tomba di Romolo nel Foro e la sua casa sul Germalo, la tomba di Acca Larenzia, la pila Horatia con le armature dei tre Curiazi, il tigillo sororio, i sandali e la conocchia di Tanaquilla, ecc.

Religioni universali, che hanno avuto un fondatore storico, come il buddhismo e l'islāmismo, hanno di molto accentuato il culto delle r. relative al fondatore.

Buddhismo. – I luoghi santificati dalle r. del Buddha sono quelle dove il suo culto in modo particolare si svolge. Dopo la sua morte a Kusinara le ceneri divise in otto parti furono distribuite alle genti intervenute ai funerali, le quali provvidero a conservarle in appositi santuari (v. STUPA). Tre ne sono stati ritrovati: a Piprawa nel Nepal, a Bimaren presso Cabul e a Peshawar; a Ceylon è venerato un suo dente; nella Birmania e nel nord dell'India si trovano località ove sono venerate r. del Buddha.

Islāmismo. – Anche presso i musulmani, pur essendo la religione contraria alla venerazione delle r., queste vengono venerate in quei paesi che vi erano disposti dalla propria tradizione etnica. Così un pelo della barba di Maometto è venerato a Bijapur nel Deccan, un capello a Rōhri nel Sind, le impronte dei suoi piedi a Ahmadabad, Gaur, Delhi: nell'Africa settentrionale sono in appositi santuari (marabutti) venerate le r. di famosi santoni musulmani.

BIBL.: antichità: A. Erman, *Die ägyptische Religion*, 3ª ed., Berlino 1909 (trad. it. Pellegrini, Bergamo 1908); P. Pfister, *Reliquienkult im Altertum*, 2 voll., Giessen 1909. Buddhismo: A. Wylie, *Buddhist Relics*, in *Chinese Researches*, Sciangai 1897; L. A. Waddel, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, Londra 1895. Islamismo: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, Halle 1890, pp. 275-380; E. Doutté, *Notes sur l'Islam maghribin: les marabouts*, in *Revue de l'hist. des religions*, 40-42 (1899-1900); R. Basset, *Nédromah et les Traras*, Parigi 1901. Nicola Turchi

REMBRANDT (REMBRANDT HARMENSZOON VAN RIJN O VAN RHIJN). - Pittore e acquafortista, n. a Leida il 15 luglio 1606, figlio di Harmen Gerritsz, proprietario di un mulino sul Reno, donde il nome della casata van Rijn, con il quale R. firma sempre i suoi quadri; m. ad Amsterdam il 4 ott. 1669. È il più grande pittore olandese e uno fra i più grandi del mondo.

Allievo a Leida di Jacob van Swanenbourg, mediocre maestro locale, che però aveva viaggiato in Italia (1617), e di Jan Lievens, suo quasi coetaneo, il R. nel 1623 è per la prima volta ad Amsterdam per un periodo di sei mesi, sotto la guida di Pieter Lastman, maestro anche del Lievens e italianizzante dopo il soggiorno romano (1604-1607), e di Jan Pynas, buon conoscitore anch'egli della pittura italiana, di cui aveva riportato soprattutto ricordi bolognesi e caravaggeschi. Le prime opere note di R. sono compiute in collaborazione con il Lievens: recano la doppia firma la *Testa di fanciullo* del Museo di Amsterdam e la *Testa di vecchio* del Museo di Schwerin. Di incerta attribuzione alcuni dipinti sicuramente di quegli anni, ove è difficile distinguere tra la mano di R., del Lievens e di un terzo pittore locale, Gerard Dou, di poco più giovane, che lavorava nella medesima bottega. Sia il

(fot. del Museo)

REMBRANDT (REMBRANDT HARMENSZOON VAN RIJN O VAN RHIJN) - La *Ronda di Notte* (dopo il restauro del 1950) - Amsterdam, Museo di Stato.

Dou che il Lievens sono fortemente influenzati da R. anche in seguito, sebbene in un senso esteriore. Del 1626 sono le prime opere datate: il *Tobia* di Mosca, *Il profeta Balaam* del Museo Cognac-Lay di Parigi, piccole tavolette eseguite con una tecnica minuta, tersa e sottile; nel *S. Paolo in carcere* (1627) del Museo di Stoccarda, nell'*Usuraio* di Berlino, nel *Vecchio che dorme* (1629) di Torino, nel *Geremia che piange la distruzione di Gerusalemme* (1630), della Collezione Stroganoff di Leningrado, nell'*Eremita leggente* del Louvre, nel *S. Anastasio* di Stoccolma, nella *Presentazione al Tempio* (1631) del Museo dell'Aja è già il modo tipico di illuminazione violenta che più tardi verrà trasfigurata in luce magica, fantasmagorica; sulla tonalità bruna del fondo vibrazioni di luce sono suscitati da piccoli colpi di pennello. Nel 1631 R. lascia Leida e si stabilisce ad Amsterdam. Dell'anno successivo è il dipinto divenuto subito famoso: *La lezione di anatomia del dottor Tulp* (L'Aja, Mauritshuis), soggetto non nuovo nella pittura olandese (è del 1619 *La lezione del dott. Sebastian Egbertsz intorno ad uno scheletro* di T. Keyser, e del 1617 il *Theatrum anatomicum* di Mierevelt). In quest'opera di R. le immagini dei sette medici sono altrettanti forti ritratti che, se risentono della maniera rubensiana, sono di una sincerità così immediata da porre subito il R., ancora giovanissimo, in primo piano fra i ritrattisti del suo paese, che pur vantava in tal genere artisti di grande fama quali Thomas de Keyser; la composizione nel suo complesso per la disposizione delle figure mostra una indubbia conoscenza del Caravaggio, giustificata dalla vicinanza dell'Honthorst, del Baburen e del Terbruggen, quest'ultimo ritornato da Roma nel 1614.

Dello stesso periodo della *Lezione di anatomia*, sono il *Ritratto di studioso* di Leningrado e il *Ritratto di Coppenol* di Kassel, nonché molti altri ritratti che si avvicinano alla maniera più ricercata del Keyser, mentre quelli anteriori, risalenti al periodo di Leida, hanno un vigoroso e drammatico chiaroscuro e sottili effetti di luce vibrante schiettamente rembrandettiana (*Autoritratto* di Kassel, Totha, Lemberg, Byfleet, Boston, Budapest, Braunschweig, l'Aja). Molti i ritratti del padre e della madre e, a partire dal 1632, quelli della moglie Saskja che l'artista amava ritrarre in vesti ricchissime così come talvolta, negli autoritratti, si adornava in fogge strane e pompose (*Autoritratto* dell'Aja, di Kassel, di Vienna, collez. Lichtenstein, ecc.). Fra i più noti ritratti della moglie quelli del Museo Jacquemart André di Parigi, del Museo di Dresda, Kassel, Pittsburg e il doppio ritratto *L'artista e sua moglie* di Dresda e di Londra. Spesso i suoi personaggi diventano

mitici, così Saskja in *Betsabea* (Madrid, 1634), in *Flora* e *Danae* (Leningrado 1634-36). Vi sono ritratti che raffigurano personaggi che potrebbero essere biblici o alti dignitari e che R. rappresenta in vesti di broccato, con turbanti orientali e mantelli scuri; vengono comunemente detti *Rabbini*. I soggetti biblici sono i temi favoriti dell'artista che, pur attenendosi con fedeltà ai testi, li trasfigura in una sua visione poetica e pittorica che trascende il racconto : *Riposo nella fuga in Egitto* (L'Aja, 1634-35), *Storie della Croce* (Monaco e Leningrado), *Sacrificio d'Abramo* (ivi, 1635), *Sansone e i Filistei* (Francoforte), *Tobia e l'Angelo* (Louvre, 1637). Notevolissimo il trattamento del paesaggio, soggetto a sé in una quindicina di quadri compiuti tra il 1638 e il 1648; nella visione dell'insieme che è fantastica si incontrano annotazioni precise di particolari dal vero. Indubbio in essi l'influsso di Hercules Seghers che lasciò bellissimi paesaggi in numerose acqueforti di grande potenza.

Il 1642, anno del celebre quadro *La ronda di notte* (Amsterdam, Rijksmuseum), vastissima composizione ove è colto in movimento il gruppo degli armigeri in forti contrasti di luce, segna con la morte dell'amata Saskja l'inizio di un periodo nuovo nella vita e nell'arte di R.; anni di dolore e di disgrazia nei quali l'artista si riduce a vita solitaria e modesta con la fedele governante Hendrickje Stoppels, divenuta più tardi sua moglie, e l'unico figlio superstite di Saskja, Titus, che si ritrovano in molti ritratti degli anni successivi (da un inventario del 1656 si conosce l'immensa raccolta di oggetti d'arte che R. aveva riunito nella sua casa negli anni felici, seguiti dal totale dissesto finanziario). Ma la sua attività continua; oltre a tante altre opere sono del 1660 l'*Autoritratto* degli Uffizi del Louvre, del 1661 il capolavoro *I sindaci dei drappieri* (Amsterdam, Museo). Tra le estreme opere del maestro la tragica *Sposa ebrea* di Amsterdam, la *Famiglia* del Museo di Braunschweig, *Il ritorno del figliuol prodigo* di Leningrado; il colore è pastoso, plastico con bagliori di luce irreale. Più di trecento acqueforti e 1500 disegni rappresentano inoltre la parte non certo meno viva dell'attività di R. Celebri le acqueforti della *Madre*, del *Padre*, *La morte della Vergine* (1639), *La risurrezione di Lazzaro*, *Cristo davanti a Pilato*, *Le tre croci*, ecc., i « paesaggi » tra cui *Il ponticello di Six* (1645) e i famosi *Tre alberi* dove il segno è sempre potente e personalissimo; anche qui R. trasforma scene familiari in evocazioni di grandiosi avvenimenti biblici. Fra i suoi allievi eccelle Karel Fabricius; e, fra gli altri, Govert Flinck, Ferdinand Bol, Jan Victors, Barent Fabricius, Samuel van Hoogstraten, Nicolas Maes. - Vedi tav. XXXIX.

BIBL.: O. Benesch, s. v. in Thieme-Becker, XXIV (con bibl. fino al 1935); A. Bredius, *R. Gemälde*, Vienna 1935; F. Davis, *A drawing by Titus, son of R.*, in *Ill. London News*, 1935, n. 5003; id., *Another drawing by Titus*, *ibid.*, 1939, n. 5220; F. Schmidt Degener, *La double carrière de R.*, in *Gazette des beaux arts*, 1936, p. 32; L. R. Münz, *R.*, in *Die Graphischen Künste*, 1937, n. 4; A. De Witty, *Sulle acqueforti di R.*, in *Arte*, 41 (1938), p. 110; F. Saxl, *R.'s Sacrifice of Mancah*. Londra 1939; A. C. Coppier, *Acqueforti di R.*, Novara 1941; E. Kieser, *Über R. Verhältnis zur Antike*, in *Zeitschrift f. Kunstgesch.*, 1941-42, p. 129; A. Muñoz, *R.*, Roma 1941; A. Petrucci, *R. e l'amico Six*, in *Primato*, 1941, n. 1; A. Hyatt Mayor, *R. in Italy*, in *Bull. of the metrop. Mus. of art*, 1942, n. 2; G. Bodmer, *R.*, Parigi 1942; C. Tolnay, *The Syndics of the drappers guild by R.*, in *Gazette des beaux arts*, 1943, p. 31; W. Pinder, *R. Sebstbildnisse*, Lipsia, 1943; O. Benesch, *R. and the Gothic tradition*, in *Gazette des beaux arts*, 1944, p. 285; O. Benesch, *R. Choix de dessins*, Londra 1947; L. Munz, *A newly discovered late R.*, in *The Burling. Mag.*, 1948, p. 64; A. Ruber, *R. e il suo tempo*, in *Emporium*, 1949, p. 65; H. Bramsen, *The classicism of R.'s « Bathsbeha »*, in *The Burling. Mag.*, 1950, p. 128; H. Francis, *R. portrait of a youngstudent*, in *The Bulletin of Cleveland Museum of Arts*, 1950, n. 9; A. E. Popham, *A drawing by R.*, in *The British Museum Quarterly*, 1951, p. 6. Luisa Mortari

REMIGIO di AUXERRE. - Benedettino, esegeta, teologo, grammatico, n. poco dopo l'841, m. a Parigi prima del 908.

Monaco nell'abbazia di S. Germano di Auxerre (861-62), fu discepolo di Heiric, a cui successe ca. l'876 come direttore della scuola del monastero. Nell'893 fu chiamato, col suo compagno Hucbald di St-Amand, da Folco, arcivescovo di Reims per restaurare le due scuole cattedrali remensi, superiore e inferiore; e dopo la morte di Folco passò a Parigi, dov'ebbe tra gli alunni Odone, futuro abate di Cluny.

Colto, ma poco originale, la sua attività si ridusse a compilazioni sia nel campo letterario, che scritturistico. Nel campo letterario si hanno commentari all'*Ars grammatica minor* e *maior* di Donato; alla *Institutio* e al *De XII versibus Vergilii* di Prisciano, all'*Ars grammatica* di Foca, all'*Ars de verbo* di Eutiche, al *De metrica arte* di Beda, ai *Disthica Catonis*, alle satire di Giovenale, ai poemetti di Sedulio e di Prudenzio, al *De nuptiis philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, alle commedie di Terenzio, alla vita di Persio; inoltre estratti da Valerio Massimo e una *Expositio* sul *De consolatione philosophiae* di Boezio (alcune di queste opere sono ancora inedite : per la ed. delle altre, cf. Manitius, I, 504-19; II, 808-809 sg.; III, 1063 sg.). Nel campo scritturistico e liturgico, si hanno di lui : una *Expositio super Genesim* ed *Enarrationes in Psalmos* (PL 131, 52-844). Vanno sotto il nome di Haimo di Halberstadt i commentari sui profeti minori, sulle lettere di s. Paolo, sul Cantico dei Cantici e sull'Apocalisse (PL 171, 9 sgg.). Tra le opere di Alcuino va invece una *Expositio de celebratione Missae* (PL 101, 1246); gli si attribuiscono anche un *Tractatus de dedicatione Ecclesiae* (PL 131, 845), dodici *Homiliae*, due *Epistolae* ed un trattatello *De Musica* (PL 131, 866).

Nella sua scuola R. si occupò pure della questione degli universali e pare abbia tentato un compromesso fra l'estremo realismo di Scoto Eriugena e l'antirealismo del suo maestro Heiric. A Reims, introdusse per primo la dialettica, investigò pure il problema della origine dell'universo, dando una interpretazione cristiana ai passi di Marziano Capella, dove questi parla del mondo invisibile delle idee. R. è uno di quegli scrittori della tarda età carolingia che, nonostante la scarsa originalità, contribuirono a mantenere viva la cultura letteraria instaurata per opera di Carlomagno e di Alcuino.

BIBL.: oltre al Manitius, *loc. cit.*, cf. PP. Maurini, *Hist. lit. de la France*, VI, Parigi 1742, pp. 99-122; M. Chappuyns, *Le plus ancien commentaire des « Opuscula sacra » et son origine*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 3 (1931), pp. 237-72; M. Manitius, *Zwei R. Kommentare*, in *Neues Archiv*, 49 (1932), pp. 172-183; J. R. Geiselmann, *Der Einfluss des R. v. A. auf die eucharistische Lehre des Heriger v. Lobbes*, in *Theol. Quartalschr.*, 124 (1943), pp. 222-44; O. Wulf, *Storia della filosofia medievale*, I, Firenze 1944, p. 147. Felice da Mareto - *

REMIGIO de' GIROLAMI. - Teologo domenicano, n. a Firenze nel 1235, m. ivi nel 1319. Studiò a Parigi, ove ebbe maestro s. Tommaso d'Aquino; insegnò per 42 anni nel convento di S. Maria Novella a Firenze ed ebbe fra i discepoli Dante Alighieri. Due volte priore (1294, 1313) nel convento fiorentino, fu pure superiore della provincia romana (1309-11). Spiegò forse le *Sentenze* a Parigi (1284-1285) ove fu promosso maestro nel 1303. Consigliere ricercato, fu più volte ambasciatore della Repubblica.

Lasciò poesie in latino e in volgare, molte prediche e vari trattati di filosofia e di teologia dogmatica e morale. Quasi tutte le sue opere sono ancora inedite (Firenze, Biblioteca nazionale). Si ricordano : *Quaestiones theologicae per alphabetum* (la questione *Determinatio de uno esse in Christo* fu stampata da M. Grabmann in *Miscellanea Thomista*, Barcellona 1925, pp. 257-77); *Contra falsos Ecclesiae professores* (originale sintesi apologetica, interessante per la storia della cultura); *De misericordia*; *De iustitia*; *De contrarietate peccati*; *De peccato usurae*; *De bono pacis*; *De bono communi*. Dappertutto R. mostra un grande attaccamento e una sincera devozione alla dottrina dell'Aquinate.

BIBL.: V. Fineschi, *Memorie istoriche...*, I, Firenze 1730, pp. 157-257; G. Salvadori - V. Federici, *I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di R. G.*, Roma 1901; I. Taurisano, *Discepoli e biografi di s. Tommaso*, ivi 1924, pp. 25-29; M. Grabmann, *Fra R. G. discepolo di s. Tommaso d'Aquino e maestro di Dante*, in *La scuola cattolica*, 53 (1925), pp. 267-81, 347-68; id., *Mit-*

(da *Reims, La France illustrée*, Parigi s. d., pp. 24-25)
REMIGIO, vescovo di REIMS, santo - Il martirio di s. R. Scultura (sec. XIII) sulla facciata settentrionale del transetto della Cattedrale - Reims.

telalterliches Geistesleben, I, Monaco 1926, pp. 361-73; II, ivi 1926, pp. 530-47; I. Rivière, s. v. in DThC, XIII, coll. 2376-79; *Acta cap. prov. provinciae Romanae*, ed. Th. Käppeli - A. Dondaine (*Monum. O. P. hist.*, 20), Roma 1941, pp. 57, 105, 111, 128, 145, 154; M. De Wulf, *Stor. della filosofia mediev.*, II, Firenze 1945, p. 196. Alfonso D'Amato

REMIGIO, arcivescovo di LIONE. - Cappellano dell'imperatore Lotario e del re Carlo di Provenza, arcivescovo di Lione nell'852, ottenne, per il favore che godé presso i principi, la restituzione dei beni di cui la Chiesa di Lione e diversi monasteri erano stati spogliati nelle guerre precedenti.

Prese energicamente parte nell'affare di Godescalco il quale aveva riacceso la controversia sulla predestinazione e per questo fu trattato con eccessivo rigore da Incmaro di Reims. Le due risposte a Incmaro da parte della Chiesa di Lione : il *Liber de tribus epistolis* e l'*Absolutio quaestionis de generali per Adam damnatione* attribuite a R. (PL 121, 985-1084) sembrano invece da attribuire al diacono Floro (*Revue bénédictine*, 42 [1930], pp. 149-62). L'importanza di R. appare nei Concili di Valenza (855), di Langres e di Savonnière (859) in cui la doppia predestinazione agostiniana fu difesa contro le tesi di Incmaro e di Scoto Eriugena, come pure nel Concilio di Thuzey (860) che pose fine alla controversia. Morto il 28 ott. 875, seppellito nella chiesa di S. Giusto, nel 1287 fu trasferito alla Cattedrale; i suoi resti furono dispersi durante le guerre di religione. La festa è, nel Breviario di Lione del 1692, al 26 ott., riportata oggi al 29.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, XII, Parigi 1867, pp. 678-99; PP. Maurini, *Hist. Lit. de la France*, V, ivi 1740, pp. 449-61; H. Schrörs, *Hincmar, Erzbischof v. Reims*, Friburgo in Br. 1884, pp. 128-31; Hefele-Leclercq, IV, pp. 181-86, 201-10, 216-32, 1390-98; B. Lavaud, *Prédestination*, in DThC, XII, II, coll. 2901-35. Clemente Schmitt

REMIGIO, vescovo di REIMS, santo. - È commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 15 genn., nel *Romano* il 13 e nei martirologi storici del medioevo il 1° ott., però il vero « dies natalis » rimane ignoto.

N. nel 439 da nobile famiglia, fu educato a Reims. Ancor giovane fu eletto vescovo e governò la diocesi per oltre 70 anni adoperandosi principalmente per la conversione dei barbari. Appena salito al trono dei Franchi Clodoveo (481), gli scrisse una lettera esortandolo a governare con moderazione e nel Natale del 496 lo battezzò insieme con molti dei suoi sudditi. M. verso il 530 e fu sepolto nella chiesa di S. Cristoforo, che da lui prese poi il nome.

Rimangono di R. alcune lettere (MGH, *Epist.*, III, pp. 113-16) ed il testamento in due redazioni, di cui una interpolata. La sua biografia fu scritta da Incmaro verso l'878 ma con dati leggendari; un'altra più antica e più breve, attribuita a Venanzio Fortunato, è anch'essa poco attendibile.

BIBL.: S. Gregorio di Tours, *In glor. confess.*, 78; id., *Hist. Franc.*, II, 31; *Acta SS. Octobris*, I, Parigi 1867, pp. 59-187; MGH, *Script. rer. Merov.*, III, pp. 239-349; *Anal. Boll.*, 15 (1897), pp. 348-50; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, III, Parigi 1915, p. 81 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 42; *Martyr. Romanum*, p. 19 sg. Agostino Amore

REMIGIO, arcivescovo di ROUEN. - Figlio naturale di Carlo Martello, educato alla corte, successe a Rainfroi nell'arcivescovato di Rouen ca. il 754-55.

Dopo una missione affidatagli dal fratello Pipino il Piccolo presso Paolo I, nel 760, introdusse a Rouen, seguendo l'esempio di s. Crodegando a Metz, il canto e gli usi liturgici romani estesi in seguito, per decreto reale, a tutta la Chiesa « franca ». Inviato presso Desiderio, re dei Longobardi, gli chiese la restituzione del patrimonio di S. Pietro. Si crede inoltre che fosse stato incaricato di riportare da Fleury (St-Benoît-sur-Loire) a Montecassino il corpo di s. Benedetto, ma ne sarebbe stato impedito, al dire della leggenda, da un fatto miracoloso. Morto a Rouen verso il 771-72, fu sepolto nella Cattedrale donde il corpo fu trasferito, sotto Carlo il Calvo, a S. Medardo di Soissons, poi nel 1090 a St-Ouen di Rouen dove scomparve nel saccheggio dell'abbazia da parte degli ugonotti. Il vescovo Francesco I di Harlay ne inserì il nome e la festa (19 genn.) nel Breviario di Rouen del 1627.

BIBL.: la sola *Vita* conosciuta, da un manoscritto di St-Ouen di Rouen, del XIII sec. (cf. *Anal. Bolland.*, 23 [1904], 197), è pubblicata da Martène-Durand, Lambecius e Kollarius, cf. BHL, 7174; *Acta SS. Januarii*, II, Anversa 1643, pp. 235-36; A. Collette, *Hist. du Bréviaire de Rouen*, Rouen 1902, pp. 33 sgg., 243, 256-57. Clemente Schmitt

REMINISCENZA. - In senso generico (da *reminiscor*) indica memoria, ricordo.

In filosofia il termine (gr. ἀνάμνησις) ebbe significato tecnico nel platonismo dove indicò il processo della mente dalla percezione sensibile al ricordo dell'idea (v.) : « È proprio dell'uomo intendere per mezzo dell'idea (εἶδος), la quale da molte rappresentazioni sensibili perviene a unità razionale : il che non è se non r. (ἀνάμνησις) di quelle cose che l'anima nostra ha una volta vedute, quando era al séguito di un dio » (*Phaedr.*, 249 c; cf. *ibid.*, 250 a;

(fot. Enc. Catt.)
REMIGIO, vescovo di REIMS, santo - S. R. guarisce un cieco, di Renato Levieux (1625-98) - Roma, chiesa di S. Luigi dei Francesi.

e *Men.*, 81 c, 86 a-b). In Aristotele, caduto il significato gnoseologico-metafisico di Platone (che fu accolto più tardi, come sembra, nel primo pensiero agostiniano: cf. Ch. Boyer, *L'idée de verité dans la philosophie de st Augustin*, 2ª ed., Parigi 1941, pp. 213-15), r. è intesa in senso esclusivamente psicologico. A differenza della memoria (μνήμη) che è passiva conservazione e riconoscimento degli anteriori contenuti di coscienza, la r. è il processo attivo del richiamare e far rivivere il passato. Essa è quindi una « ricerca » (ζήτεσίς τις) e quasi « una specie di sillogismo » (συλλογισμός τις), per cui mentre la memoria appartiene anche ai bruti, la r. è propria dell'uomo che possiede la facoltà di deliberare (*De mem. et remin.*, cap. 2, 253 a 7 sgg.; cf. comm. di s. Tommaso, lect. 8ª, ed. Spiazzi, Torino 1949, n. 398 sgg., e *Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4). Distinzione peraltro secondaria, in quanto, ammesso l'evidente carattere attivo della memoria umana, la r. può intendersi come la stessa memoria in atto, secondo le leggi fisio-psichiche (ivi inchiuso il potere direttivo del soggetto autocosciente), condizionanti l'associazione dei contenuti di coscienza.

Il senso aristotelico, non del tutto scomparso (lo ha ripreso, tra altri, il Rosmini), è però oggi assai raro e anzi ha ceduto a un significato opposto. Secondo E. Baudin (*Corso di psicologia*, trad. it. di G. Lorenzini, Firenze 1948, p. 283), r. è « un'evocazione senza riconoscimento », e cioè inavvertita, di ricordi già sepolti. Questo significato è vivo nel linguaggio corrente che designa come r. il ripresentarsi spontaneo alla coscienza di dati e rappresentazioni (frasi, detti, testi...) anteriormente avuti, ma non riconosciuti come tali (r. « inconscie »). Nell'uso corrente r. vale anche « ricordo incerto, vago »; ma tale significato non è, per lo più, accolto in psicologia.

BIBL.: oltre le opere citate, v., per informazioni generali, C. Ranzoli, *Dizion. di scienze filos.*, 4ª ed., Milano 1943, pp. 1082-1083; A. Lalande, *Vocab. technique et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 898-99; H. Bergson, *Matière et mémoire*, 46ª ed., Parigi 1946, cap. 2, p. 31 sgg.; v. anche MEMORIA. Ugo Viglino

REMISSIONE DEI PECCATI: v. ASSOLUZIONE; CONTRIZIONE; PENITENZA.

REMISSORIE LETTERE: LETTERE ECCLESIASTICHE.

REMLING, FRANZ XAVER. - Sacerdote, archivista e storico, n. a Edenkoben (Palatinato) il 10 luglio 1803, m. ivi il 28 giugno 1873.

Archivista vescovile, poi parroco, dal 1852 canonico a Spira, storiografo ufficiale della diocesi e membro dell'Accademia di Monaco, pubblicò una serie di opere storiche accurate e documentate. Le principali sono: *Die Geschichte der Bischöfer zu Speier* (2 voll., Magonza 1852-54), cui seguirono come *Urkundenbuch* (fino al 1803) altri due volumi (ivi 1852-53); e come continuazione: *Neuere Geschichte der Bischöfe zu Speier mit Urkundenbuch* (2 voll., Spira 1867); *Nikolaus von Weis; Bischof von Speier im Leben und Wirken* (2 voll., ivi 1871); *Karl von Geissel, Bischof von Speier und Erzbischof von Köln sammt Urkundenbuch* (ivi 1873). Si occupò inoltre della storia di abbazie: *Urkundliche Geschichte der ehemaligen Klöster und Abteien* [69 di numero] *in Rheinbaiern* (2 voll., Neustadt 1836); *Denkschrift über das Reformationswerk in der Pfalz* (fino al 1592; Mannheim 1847); *Die Rheinpfalz in der Revolutionszeit von 1872-98* (ivi 1865; 2ª ed., ivi 1867). Con J. M. Frey pubblicò: *Urkundenbuch des Kloster Otterberg in den Rheinpfalz* (ivi 1845).

BIBL.: J. Baumann, *Dr. F. X. R. Eine Denkschrift zum 100. Geburtstag*, Spira 1903. Celestino Testore

RÉMUZAT, ANNE-MADELEINE, venerabile. - Visitandina propagatrice del culto del S. Cuore, n. a Marsiglia nel 1696, ivi m. il 15 febbr. 1730.

Entrò nella Visitazione di Marsiglia, dove le fu rivelato che doveva continuare l'opera di s. Margherita Maria. La sua fama di santità si impose presto anche fuori del monastero. R. annunziò la peste che doveva devastare Marsiglia, se la città non si emendava, e, poi, la fine del flagello a condizione che fosse istituita la festa del S. Cuore per l'indomani dell'ottava del *Corpus Domini* (1720). Vari anni prima di morire ricevette le stimmate. Le sue ceneri furono disperse durante la Rivoluzione, ma il suo cuore fu salvato e riposa alla Visitazione di Marsiglia.

R. scrisse gli statuti dell'Arciconfraternita dell'Adorazione Perpetua del S. Cuore. Ebbe corrispondenza attivissima con molte persone, della quale però rimangono solo alcuni frammenti di lettere indirizzate al suo direttore p. Girard. Si trovano inoltre frammenti dei suoi scritti nelle opere del p. Jacques, particolarmente nella biografia della R. pubblicata da questi nel 1760.

BIBL.: M. Gasquet, *La vénerable A.-M. R.*, Parigi 1935; anon., *La propagatrice du Sacré Coeur, par une religieuse de la Visitation* (s. n. t.). Ferdinando Renaud

(*da P. de Julleville, Histoire de la langue et littérature française, VIII, Parigi 1899, tav tra pp. 398-99*)

RENAN, ERNEST - Ritratto.

RENAN, ERNEST. - Orientalista, n. a Tréguier in Bretagna il 17 febbr. 1823, m. a Parigi il 2 ott. 1892. Orfano di padre a cinque anni, nel 1838 R. entrò nel Seminario minore di S. Nicola du Chardonnet a Parigi, nel 1841 passò in quello di Issy, ove si sarebbe manifestata la prima crisi filosofica. I dubbi continuarono, facendosi più acuti, durante il soggiorno a S. Sulpizio, ove R. iniziò la studio dell'ebraico con il prof. Le Hir (v.) e si appassionò per la critica biblica dei razionalisti tedeschi. Nel 1845 abbandonò il Seminario e la fede.

Nel 1849 ottenne di essere mandato per una missione scientifica nelle biblioteche d'Italia, ove lavorò molto sulla tesi di laurea intorno all'averroismo. Nel 1851 ebbe un posto nella Biblioteca nazionale di Parigi. R. ritornò più volte in Italia ed in Oriente (1860, 1864 sg.) per ricerche scientifiche e per motivi di salute. Nel 1862 gli fu assegnata la cattedra di ebraico nel Collège de France, da cui fu sospeso (1864) in seguito alla reazione cattolica per la sua *Vie de Jésus*. Nel giugno 1878 fu eletto accademico di Francia.

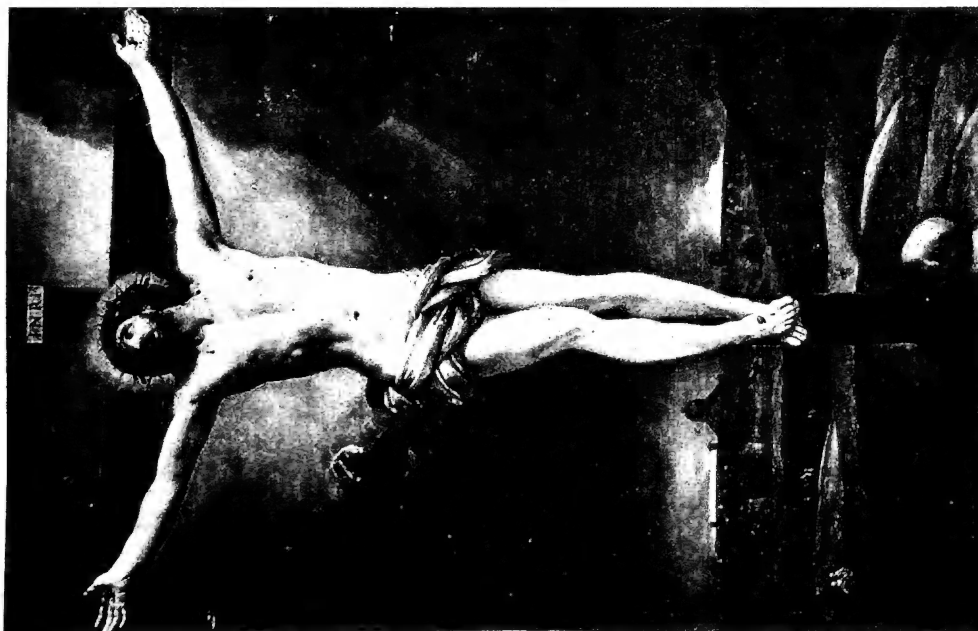
Per motivi ideologici, per la sua grande abilità stilistica e per una certa teatralità di carattere, R. riscosse una fama ed un'opposizione immeritate. La sua esegesi è talvolta superficiale e soggettiva. R. stesso confessa nella prefazione alla vita di Cristo che i testi, ove è necessario, devono essere « sollecitati dolcemente per ottenere un'interpretazione di gusto ». Per i suoi tempi avevano un indiscutibile valore scientifico le sue opere di carattere filologico. Come storico del popolo ebraico e delle origini del cristianesimo, R. manifesta un'intelligenza acuta, oltre ad un'arte stilistica innegabile, ma la sua opera è guidata da scetticismo, da un'esegesi razionalistica e spesso fantastica e da evidente simpatia od antipatia per la materia trattata; basta confrontare il profilo romantico di Gesù e quello astioso di s. Paolo.

Le sue opere principali sono: *Averroès et l'averroïsme* (Parigi 1852; 3ª ed. ivi 1869); *Etudes d'histoire religieuse* (ivi 1857); *Le livre de Job traduit de l'hébreu* (ivi 1858); *Le Cantique des Cantiques traduit de l'hébreu* (ivi 1860); *Observations épigraphiques* (ivi 1867); *Nouvelles observations épigraphiques* (ivi 1867); *L'Ecclésiaste traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre* (ivi 1881). Vi è inoltre l'*Histoire des origines du christianisme* (8 voll., ivi 1863-83), che si apre con la famosa *Vie de Jésus* (ivi 1863), la quale ebbe un successo enorme. Nel medesimo anno apparve una traduzione italiana (a

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: IL BUON SAMARITANO - Parigi, Louvre. *In basso:* LA CENA DI EMMAUS - Parigi, Louvre.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: CROCIFISSO - Roma, chiesa di S. Lorenzo in Lucina. *A destra*: APPARIZIONE DELLA VERGINE A S. FILIPPO NERI - Roma, chiesa di S. Maria in Vallicella.

Milano con un proemio, notevole per il suo astio anticattolico, di Filippo de Boni) ed in varie altre lingue. Seguono i voll. *Les Apôtres* (1866); *St Paul* (2 voll., 1869); *L'Antéchrist* (1873); *Les Evangiles et la seconde génération chrétienne* (1877); *L'Eglise chrétienne* (1879); *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (1881). Successo minore ottenne l'*Histoire du peuple d'Israël* (5 voll., ivi 1887-93). Di carattere biografico sono le opere *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (ivi 1883) e non poche altre pubblicate postume. Tutte le opere citate, e altre ancora, sono all'Indice (cf. ed. del 1948, pp. 400-401).

BIBL.: M. Darmesteter, *La vie d'E. R.*, Parigi 1898; G. Sorel, *Le système historique de R.*, 4 voll., ivi 1905; Ch. Denis, *La critique irréligieuse de R.*, ivi 1905; H. Parigot, *R., l'egoïsme intellectuel*, ivi 1909; P. Guilloux, *L'esprit de R.*, ivi 1920; W. Küchler, *E. R. Der Dichter und der Künstler*, Gotha 1921; M.-J. Lagrange, *La Vie de Jésus d'après R.*, Parigi 1923 (cf. *Rev. bibl.*, 27 [1918], pp. 432-506); P. Lasserre, *Le jeunesse d'E. R.*, 3 voll., ivi 1925-32; E. Renard, *R., les étapes de sa pensée*, ivi 1928; H. Psichari, *R. d'après lui-même*, ivi 1937; R. Dussaud, *L'oeuvre scientifique d'E. R.*, ivi 1951. Angelo Penna

RENANO, BEATO. - Erudito ed editore tedesco, di famiglia originaria di Rheinau (Alsazia infer.) il cui cognome era Bild, n. a Schlettstadt il 22 ag. 1485, m. a Strasburgo il 20 luglio 1547.

Studiò a Parigi nel 1503-1507 ove ebbe maestro di filosofia aristotelica J. Le Fèvre d'Etaples; fu a Strasburgo nel 1509-10, a Basilea dopo il 1511 e nella città natale dopo il 1526, dove non ebbe uffici o dignità ma attese a lavori di filologia e storia. Fu in relazione con i più illustri dotti e stampatori dell'età sua, particolarmente con Erasmo e come lui da principio salutò con simpatia la riforma di Lutero, specie quanto alle indulgenze ed alla confessione auricolare; ma se ne allontanò quando s'accorse del suo carattere rivoluzionario. Curò le edizioni di Erasmo (ed. di Basilea 1540) e di altri umanisti, come pure di Padri della Chiesa (Gregorio di Nissa, Prudenzio, Origene) e di classici latini (Plinio il giovane, Svetonio, Seneca, Tacito); notevoli le edizioni principi di Velleio Patercolo (Basilea 1520), di Tertulliano (ivi 1521). Pubblicò il primo commento alla *Germania* di Tacito allora scoperta, e nei *Rerum Germanicarum libri tres* (ivi 1531) diede il miglior lavoro dell'umanesimo tedesco nel campo delle ricerche storico-critiche. La sua introduzione alla liturgia di s. Giovanni Crisostomo fu scoperta in Inghilterra nel 1932.

BIBL.: J. Sturm, *Vita Beati Rhenani*, Basilea 1551; A. Horawitz, *B. Rh.*, in *Sitzungber. d. Wien. Akad., phil.-hist. Klasse*, 70-73 (1871-72); id., *Die Bibliothek und Korrespondenz des B. Rh.*, *ibid.*, 78 (1874); id. - K. Hartfelder, *Der Briefwechsel des B. Rh.*, Lipsia 1886; W. Teichmann, *Die kirchl. Haltung des B. Rh.*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 1905, p. 363 sgg. Pio Paschini

RENATA di FRANCIA, duchessa di FERRARA. - Figlia del re di Francia Luigi XII e di Anna di Bretagna, n. nel castello di Blois il 25 ott. 1510, m. nel castello di Montargis il 12 giugno 1575. Educata con grande cura, mostrò disposizioni per lo studio e soprattutto per le questioni religiose; sotto l'influsso del suo maestro Le Fèvre d'Etaples (v.) si orientò verso la riforma della Chiesa, concepita però in senso cattolico.

Fidanzata a Carlo d'Austria (il futuro Carlo V), poi al fratello di lui Ferdinando, quindi a Enrico VIII di Inghilterra, sposò Ercole II d'Este, duca di Ferrara, figlio di Lucrezia Borgia, il 28 maggio 1528 a Saint-Germain; la sua dote fu costituita dai Ducati di Chartres e di Montargis.

Ercole e R., ambedue colti e mecenati, fecero della loro dimora una brillante accolta di uomini insigni: fra cui Bernardo Tasso, padre di Torquato. R. si fece subito notare come protettrice dei riformisti perseguitati dalla Chiesa; Ferrara divenne così il centro di una colonia di rifugiati; notissimi il poeta Marot e Calvino, accompagnato dal suo amico du Tillet. Il soggiorno di Calvino, però, durò solo dalla metà di marzo alla fine di apr. 1536. Uno dei « luterani » nella corte estense, a nome Jehannet, che apparteneva alla conventicola di Marot, arrestato e messo alla tortura, confessò che molti di quelli che avevano cercato la protezione di R. favorivano le nuove dottrine; ciò diede luogo a una inchiesta e Calvino stimò prudente allontanarsi in compagnia del du Tillet. R. però tenne relazioni epistolari con Calvino; le dodici lettere che ne rimangono indicano lo spirito che la duchessa conservò fino alla morte (ed. J. Bonnet, *Lettres françaises de Jean Calvin*, 2 voll., Parigi 1854). La prima, che il Bonnet segna con la data 1541, sembra essere piuttosto del 1537. È la più lunga e la più virulenta; Calvino mette in guardia R. contro il suo cappellano Francesco (Richardot), presentandolo come un uomo senza coscienza, avido di denaro, di dubbia onestà; contro di lui si scaglia per aver consigliato R. ad assistere alla Messa « il sacrilegio più esecrabile che si possa concepire » (*op. cit.*, I, p. 49). La seconda è del 6 ag. 1554: come la prima e le successive, è firmata con lo pseudonimo Charles d'Espeville, e incoraggia R. a resistere alle pressioni di suo marito e soprattutto di suo nipote, il re di Francia Enrico II, e insieme annunzia l'arrivo di un cappellano sicuro (calvinista), Francesco de Morel. R. era stata condannata da suo marito alla residenza sorvegliata nel Castello di Este: dovette per un certo tempo subire la condanna. Calvino le scrisse il 2 febbr. 1555 per consigliarle la penitenza e prometterle il perdono di Dio (*op. cit.*, II, pp. 4-7). La lettera successiva, del giugno 1555, fu recata dal marchese de Vico, passato all'eresia: contiene l'incoraggiamento a R. di resistere a suo marito e alla Chiesa (*ibid.*, p. 57 sgg.). La quinta, del 20 luglio 1558, ha lo stesso contenuto delle precedenti (*ibid.*, p. 215 sgg.). R., rimasta vedova il 3 ott. 1559, ritornò in Francia nel sett. 1560. Il Muratori attesta che fu rimpianta dalla popolazione per la sua bontà e generosità (*Antichità estensi*, II, p. 389). Calvino le scrisse il 5 luglio 1560 per disapprovare la sua partenza da Ferrara (J. Bonnet, *Lettres*, II, p. 337 sgg.). Le due lettere successive, 16 genn. 1561 e febbr. 1562 (*ibid.*, pp. 386 e 456) le esprimono i rallegramenti per il coraggio con il quale ha preso la difesa dei « riformati ». Nell'altra è indicato accanto a R., in qualità di cappellano, quello stesso Francesco de Morel che essa aveva già avuto a Ferrara e che era diventato il principale pastore di Parigi. La nona lettera (10 maggio 1563) loda R. per l'atteggiamento assunto durante la prima guerra di religione (*ibid.*, p. 513 sgg.). La decima, dell'8 genn. 1564 (*ibid.*, p. 545), la mette in guardia contro l'indulgenza verso i cosiddetti « riformati » che venissero censurati dal concistoro di Montargis, residenza della duchessa, per i loro cattivi costumi. E Calvino le fa dono di una medaglia d'oro coniata da Luigi XII di lei padre, al tempo dei suoi urti con il papa Giulio II, con questa iscrizione: *Perdam Babylonis nomen*. La duchessa lo ringraziò vivamente del dono « che non ha l'eguale » come dice. « E lodato Dio, aggiunge, che il defunto re, mio padre, abbia preso tale decisione. Se Dio non gli ha concesso la grazia di mandarla ad esecuzione, forse spetterà ad uno dei suoi discendenti di eseguirla in sua vece » (*ibid.*, p. 549).

Nelle due ultime lettere, Calvino, ormai vicino a morire, cerca di scolpare i suoi correligionari dalla rabbia con la quale oltraggiavano la memoria del duca Francesco di Guisa, assassinato dinanzi ad Orléans, mandandolo all'inferno. R. era la suocera e protestava contro tale cattiveria (24 genn. e 4 apr. 1564: *ibid.*, pp. 550 e 558). R., a Montargis, si mantenne estranea alle lotte che insanguinavano la Francia e che ella disapprovò totalmente.

BIBL.: B. Fontana, *R. di F.*, 3 voll., Roma 1889-99; C. A. Cornelius, *Historische Arbeiten*, Lipsia 1899, pp. 105-23; E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, 8 voll., Losanna-Parigi 1899-1921, particolarmente il vol. II, pp. 3-94; V. Pacifici, *Luigi d'Este*, in *Atti e memorie della Società Tiburtina di storia e d'arte*, 24 (1951), p. 3 sgg. (con bibl.). Leone Cristiani

RENATO, CAMILLO. - Pseudonimo di eretico antitrinitario e anabattista italiano, n. in Sicilia all'inizio del sec. XV, m. dopo il 1571 a Caspano. Con tutta probabilità è il minorita Paolo Ricci, noto anche quale Lisia Fileno. Nel 1542 lo si trova in esilio in Valtellina con il Curione; nel 1545 era maestro di scuola a Chiavenna.

Come lo Stancaro e Lelio Socini, svolse in modo proprio e radicale, sulla base di un'interpretazione filologico-razionalistica della Bibbia, la dottrina cristiana, particolarmente quanto al Battesimo e alla Cena, sotto l'influsso del simbolismo zuingliano. Ritenne il Battesimo semplice professione di fede e pertanto valido esclusivamente negli adulti, anzi addirittura puro segno della rinascita nello Spirito già avvenuta e per sé non necessario. Nella Cena non vide uno speciale pegno di Grazia e neppure una fonte di rinvigorimento spirituale, ma solo una testimonianza della fede dei credenti nel Regno di Dio. Una tale rinascita spirituale, con giustificazioni e sviluppi procedenti dall'influsso platonico, in contaminazione con motivi averroistici, si presenta nella dottrina del R. circa il sonno delle anime dopo la morte e la vera vita riservata alle anime salve al loro risorgere dopo il Giudizio universale. Per queste idee, espresse per una cerchia ristretta in un *Trattato del Battesimo e della Cena*, e in una professione di fede inviata a un amico, il R. fu presto attaccato da Agostino Mainardi (v.) e da Pier Paolo Vergerio (v.). Per sollecitazione del Mainardi, intervenne nella controversia il Sinodo del Canton dei Grigioni (Coira, 1547, 1549-50), che dapprima si limitò a riconoscere come ortodossa la professione di fede del Mainardi; in seguito impose ai seguaci del R. di sottoscriverla e al R. di non più predicare e insegnare; infine lo scomunicò. Per intervento del Vergerio il R. nel 1551 firmò un'abiura e una sottomissione al credo zuingliano (*Confessio raetica*). Però non rimase a lungo tranquillo; la condanna di Michele Serveto (v.) gli suggerì un lungo carme latino a difesa della libertà di coscienza; Calvino gli rispose trattandolo da « libertino ». Senza più compromettersi in manifestazioni pubbliche, coltivò intensamente relazioni personali con gli esuli italiani non disposti ad accettare senza riserve le dottrine d'oltralpe, particolarmente con Lelio Socini, il quale derivò probabilmente dal R. non pochi spunti del suo antitrinitarismo. Nonostante l'abiura non venne ammesso ai Sinodi dei Grigioni; anzi nel 1570 fu dalla Dieta cantonale espulso dal territorio.

BIBL.: F. Trechsel, *Die protest. Antitrinitarier vor F. Socin*, I, Heidelberg 1839, p. 321; F. Church, *Riformatori it.*, trad. it., Firenze 1935; D. Cantimori, *Eretici ital. del '500*, ivi 1939, pp. 71-87 e passim; per i testi del R. v.: id., *Per la storia degli eretici ital. nel sec. XVI*, Roma 1936, p. 49 sg. Mario Bendiscioli

RENATO, GOUPIL : v. CANADO-AMERICANI, MARTIRI.

RENAUDOT, EUSÈBE. - N. a Parigi il 22 luglio 1648, ivi m. il 1° sett. 1720; orientalista, liturgista, giornalista. R. entrò nell'Oratorio il 17 giugno 1665, vi ricevette i 4 ordini minori l'anno seguente (12 giugno), ne uscì per causa di malattia il 1° apr. 1672, ma rimase sempre l'Abbé R. Dalla gioventù si applicò allo studio delle lingue orientali; oltre al greco e l'ebraico, conosceva bene l'arabo e il siriaco.

A causa di queste conoscenze fu invitato da Arnauld a collaborare al vol. III dell'opera apologetica *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie* (1674); egli stesso pubblicò più tardi il vol. IV (1711) ancora sulla Eucaristia e il vol. V (1713) sugli altri Sacramenti. Lo scopo era di provare ai calvinisti che la fede nell'Eucaristia dei cristiani orientali di ogni rito era identica a quella dei cattolici. Preparò anche la versione intera dei testi allegati; ne pubblicò *Gennadii patriarchae Constantinopolitani Homiliae de Sacramento Eucharistiae...* (1709) e *Liturgiarum orientalium collectio*, in 2 voll. (1715-16), ristampa a Francoforte (1847), opera ancora oggi indispensabile che contiene la Messa di tutti i riti orientali, eccetto i greci e gli armeni, con note e studi eruditi. Le sue versioni inedite dei Sacramenti presso gli Orientali furono largamente utilizzate da H. Denzinger, *Ritus Orientalium...* 2 voll., Würzburg 1863-64. La versione di R. è buona, ma non sempre seppe scegliere per la sua traduzione il migliore manoscritto. Conosceva bene l'Oriente; la sua *Historia patriarcharum alexandrinorum...* (1713) è sempre consultata; S. Salaville pubblicò *Eusebii R. dissertatio de liturgiis orientalibus*, in *Ephem. liturg.*, 51 (1937), pp. 319-349. Per 40 anni diresse la *Gazette de France* fondata dal nonno e così si interessò alla politica, specialmente a quella dell'Inghilterra e dello Stato Pontificio. Era amico di Bossuet, del gruppo di Port-Royal e dei giansenisti, e membro dell'Accademia francese, dell'Accademia delle Iscrizioni e associato a quella della Crusca.

BIBL.: A. Villien, *L'abbé E. R. Essai sur sa vie et sur son oeuvre liturgique*, Parigi 1904; H. Leclercq, s. v. in DACL, XIV, coll. 2369-72; J. Carreyre, s. v. in DThC, XIII, coll. 2381-83.

Alfonso Raes

RENDITA. - Nel comune linguaggio equivale a reddito (v.), con in più un accentuato carattere di gratuità, di certezza, o di costanza nella misura, che generalmente il reddito non presenta. Però tra gli studiosi vive tuttora il significato che il termine ebbe nell'economia classica del primo periodo (fisiocratico e smithiano), e che risente dell'origine inglese della parola : *rent*, affitto dei terreni. In questo senso la r. è specifica della terra (r. fondiaria), e non è da confondere, ma da sommare, con qualsiasi reddito di lavoro o di capitale spesi nel miglioramento o nella coltivazione dei terreni. La r. venne fatta dipendere dalla fecondità naturale del suolo e A. Smith scrisse che « nell'agricoltura la natura lavora insieme con l'uomo; il suo contributo rappresenta spesso la terza parte, e mai meno della quarta, del prodotto complessivo ».

Ciò non poteva accettare il Ricardo, autore della teoria che fa dipendere il valore (v.) essenzialmente dal lavoro e dal costo di produzione; egli, dal fatto che in Inghilterra ai suoi tempi anche terreni incolti trovavano locatari (l'esperienza del Carey in America era del tutto diversa e conduceva a deduzioni opposte), immaginò la sua famosa teoria sulla r. fondiaria, che venne discussa per oltre mezzo secolo tra gli economisti. Secondo questa teoria la r. è un guadagno differenziale che i proprietari terrieri più fortunati (per fertilità del suolo, irrigazione naturale, vicinanza ai mercati di consumo, densità di popolazione agricola, o altro) godono nei confronti dei meno fortunati, a causa dei maggiori costi di produzione che questi incontrano rispetto ai primi, mentre i prezzi di mercato dei prodotti si modellano sui costi più elevati.

Il concetto venne poi esteso dal campo agricolo a tutte le produzioni originarie, e taluno volle applicarlo a ogni specie di produzione : ma la estensione tornò a scapito della esattezza e dell'efficacia. È, infatti, fatale che le situazioni più favorevoli siano generalmente le prime ad essere sfruttate, e poi a mano a mano lo siano quelle meno favorevoli : e che ciò, innalzando via via i costi di produzione per i nuovi impianti (ad es. : idroelettrici), e di conseguenza i prezzi di vendita per tutti, costituisce uno speciale guadagno per le situazioni più favorite dalla natura o dalle qualità personali (inventori). Tale condizione si consolida in una specie di staticità per il fatto che non è facile disinvestire capitali e trasferire mano d'opera dall'industria di minor profitto per fare la concorrenza a quelle che nella medesima epoca consentono un profitto maggiore : onde i concetti di r. positiva, o privilegiata, e di r. negativa o di sfavore.

Nell'industria manufattiera, però, la r. è un fenomeno più raro e di carattere temporaneo, in quanto i prezzi si modellano generalmente sui costi di produzione più bassi invece che su quelli più alti. È anche da notare che la r. fondiaria aumenta con la popolazione (H. George) e con le misure protezionistiche, mentre viene frenata sia dalla colonizzazione di nuove terre, sia dal perfezionamento dei trasporti, sia dal progresso scientifico e tecnico dell'agricoltura.

La scuola dell'equilibrio generale economico di Walras e di Pareto (ogni fenomeno economico influisce su ciascuno degli altri e ne è influenzato) considera sorpassato il concetto ricardiano : la r. si forma per qualsiasi impiego di lavoro o di capitale, in specie nelle industrie estrattive, e la r. fondiaria fu soltanto quella che si offrì per la prima all'osservazione, e con caratteri di maggiore evidenza. Essa non costituisce, del resto, un elemento del prezzo, ma ne è una conseguenza.

Ai fenomeni sopraccennati di r. oggettiva, la cui causa è da ricercare nelle situazioni reali, si contrappone una r. soggettiva che trae origine dalle persone: si hanno così una r. del consumatore e del risparmiatore, guadagno differenziale che è possibile lucrare acquistando prodotti, servigi o redditi a prezzi inferiori a quelli che si era disposti a pagare; e una r. di monopolio (v.), che deriva non tanto dal poter vendere a prezzi più alti, quanto dal produrre, per situazioni particolari, a prezzo più basso della generalità.

La *costituzione di r.* o la *r. vitalizia* riguardano contratti nei quali la cessione irrevocabile di beni obbliga il cessionario a corrispondere al cessionante, per un tempo determinato, o vita natural durante, oppure in perpetuo agli eredi, una prestazione annua di denaro, derrate, sussistenze o servigi.

Molto si è discusso e si discute sulla legittimità della r., perché non dipende da lavoro ed è causa di plus-valore. Su questo si basano le scuole avverse al diritto di proprietà per negare che la terra possa appartenere a privati proprietari, preesistendo essa al lavoro: ciò che rende necessario il riconoscimento del diritto del primo occupante o di un usurpatore e l'ammissione di un monopolio, difficile peraltro da giustificare in linea di diritto. Da qui la tendenza alla socializzazione della terra, con antichi e vasti esperimenti che riguardano: *a*) la soppressione del carattere di perpetuità della proprietà fondiaria (Walras) e l'adozione di contratti di concessione temporanea (v. ENFITEUSI); *b*) una imposta progressiva con il tempo, destinata ad assorbire il plusvalore (Stuart-Mill, H. George); *c*) la democratizzazione della proprietà fondiaria attraverso lo smembramento delle proprietà maggiori, facilitando l'accesso alla piccola proprietà del più gran numero di proletari.

BIBL.: A. Loria, *La r. e la sua elisione naturale*, Milano 1880; E. Masc' Dari, *Della influenza della coltivazione intensiva sulla r. fondiaria. La r. e la proprietà del suolo*, Roma 1888; L. Einaudi, *R. mineraria*, Torino 1900; J. Levasseur, *De la valeur et du revenu de la terre*, Parigi 1909; G. Sensini, *La teoria della r.*, Roma 1912; M. Fovel, *La r., il corporativismo e l'econ. dei produttori*, estr. da *Econ. ital.*, ivi 1933; G. Masci, *R. idraulica*, ivi 1937.

Mario Baronci

RENDU, JEANNE-MARIE (in religione SOEUR ROSALIE). - Figlia della Carità, n. a Confort (Ain) l'8 sett. 1787, m. a Parigi il 7 febbr. 1856.

Entrata ancor giovanissima tra le Figlie della Carità, si dedicò per più di 50 anni al sollievo d'ogni miseria, esplicando la sua attività soprattutto tra i cenciaioli del sobborgo S. Marcello (Parigi). La sua opera di carità rifulse specialmente durante l'epidemia di colera del 1832 e durante le due sanguinose rivoluzioni del 1830 e del 1848, in cui, con la sua influenza e popolarità grandissime, contribuì molto a pacificare gli animi. Federico Ozanam, il visconte Armando de Melun, che ne scrisse per primo la biografia, e gli altri membri delle nascenti Conferenze maschili di S. Vincenzo de' Paoli, l'ebbero per ispiratrice, consigliera e maestra incomparabile in tutte le loro ardite iniziative di carità. Poco prima di morire fu insignita della croce della Legione d'onore. Si è chiuso il processo diocesano informativo sulle sue virtù.

BIBL.: Vicomte De Melun, *Vie de soeur Rosalie*, Parigi 1857; vers. it. Milano 1857; F. Laudet, *La soeur R.*, Parigi 1911.

Luigi Franci

RENDU, LOUIS. - Vescovo d'Annecy, n. il 19 dic. 1789 a Meyrin presso Ginevra, m. il 28 ag. 1858 ad Annecy. Sacerdote il 19 giugno 1814, dal 1821 al 1829 fu professore di fisica, prefetto degli studi, direttore spirituale e superiore del collegio di Chambéry.

Affidato quel collegio alla Compagnia di Gesù, fu nominato canonico effettivo di Chambéry. Segretario perpetuo dell'Accademia di Savoia, scrisse varie memorie a carattere geografico e geologico. Pubblicò nel 1835 un'opera sull'*Influenza delle leggi sopra i costumi e dei costumi sopra le leggi*, che gli diede notorietà. Nel 1839 riprese l'insegnamento con l'incarico di riformare gli studi in Savoia. Preconizzato il 27 genn. 1843 vescovo di Annecy, indirizzò nel 1846 una lettera a Federico Guglielmo IV di Prussia per un'unione dei protestanti con la Chiesa cattolica, che non ebbe risposta; il R. la diede successivamente alle stampe e fu pubblicata anche in versione italiana nel 1862 da G. Bobbio, barnabita (Parma 1862). Affezionato alla dinastia di Savoia, disapprovò la politica ecclesiastica governativa dal 1848 in poi, rifiutando nel 1850 il cordone dell'Ordine dei SS. Maurizio e Lazzaro a causa dell'imprigionamento dell'arcivescovo Fransoni e della condotta del governo verso l'episcopato sardo. Nell'ott. 1854, per incarico di Vittorio Emanuele II ed insieme al Charvaz, arcivescovo di Genova, ed al Vibert, vescovo di S. Giovanni di Moriana, si recò a Roma alla ricerca di un *modus vivendi* con la S. Sede, per scongiurare la soppressione degli Ordini religiosi e provvedere in altro modo al bilancio dello Stato. Ma durante il soggiorno dei tre vescovi a Roma, il Rattazzi presentò alla Camera il disegno di legge contro le corporazioni religiose e la missione fallì.

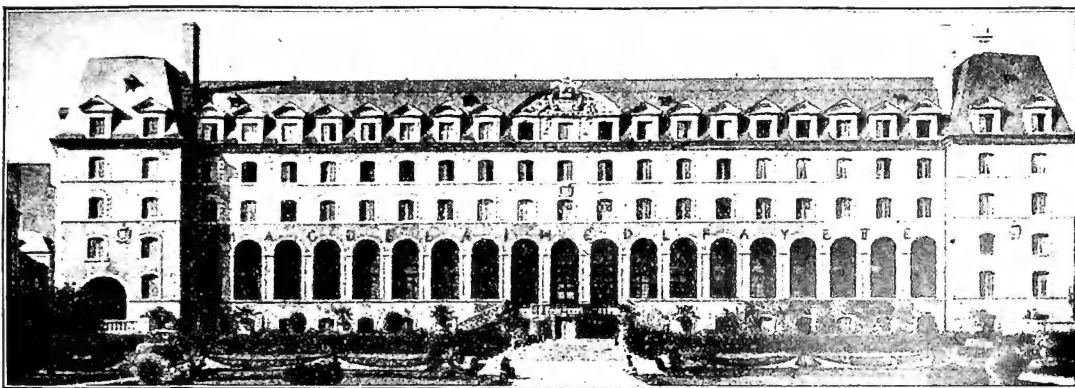
BIBL.: G. Mermillod, *Cenno stor. intorno alla vita di mons. R., vesc. d'Annecy*, premesse alla citata trad. della *Lettera a Federico Guglielmo IV*; P. Pirri, *Pio IX e Vitt. Emanuele II*, vol. I: *La laicizzaz. dello Stato sardo 1848-56*, Roma 1944, p. 101.

Silvio Furlani

RENI, GUIDO. - Pittore, n. a Calvenzano (Bologna) il 4 nov. 1575, m. a Bologna il 9 ag. 1642. A vent'anni, nella scuola dei Carracci, assimilò i canoni dell'eclettismo ivi dominante, facendo sorgere il sospetto che il giovane astro avrebbe in seguito fatto « sospirar tutti ».

Lasciata nel 1598 l'accademia carraccesca, il R. guadagnò subito, in patria e fuori, una diffusa rinomanza, e nel 1600, con il favore del cavalier d'Arpino, passò a Roma dove rimase fino al 1610, assolvendo importanti incarichi di pittura murale da parte di papa Paolo V. In seguito a dissensi con la tesoreria pontificia, ritornò a Bologna; ma fu di nuovo a Roma per intervento del Papa. Il R. però, nel 1617, era di nuovo a Bologna, dove non gli mancarono commissioni importanti anche di sovrani esteri ed onori inauditi. Nel 1620, a Ravenna, affrescò la Cappella del Santissimo in Duomo e nel 1627 era per la terza volta a Roma. Stabilitosi di lì a poco definitivamente in patria, si diede durante l'ultimo periodo ad un lavoro esorbitante e dozzinale, assillato dai debiti contratti al giuoco.

Fornito di prerogative eccezionali nell'espressione pittorica, il R. si distingue tra i maestri più noti della scuola bolognese secentesca per un sentimento assai sviluppato della venustà e grazia corporea e un organismo cromatico atto a realizzare i trapassi e le sfumature più sottili nelle gamme del grigio perla, del bianco avorio, del rosato e del gridellino. Nel campo formale, si afferma la sua tipica pastosità di modellazione, in cui giuoca, sebbene non allo scoperto, una buona pratica giovanile di plastico in creta; e nel campo inventivo o fantastico il suo idealismo classicheggiante, fondato sullo studio di Raffaello e della scultura greca (non si dimentichino le relazioni iconografiche con le statue delle *Niobidi* e con la *Venere* dei Medici), gli ha consentito di impersonare al massimo grado la corrente tradizionalistica, o anti-caravaggesca, della pittura che fiorì durante il barocco.

La critica moderna, pur riconoscendo i caratteri individuali dell'arte del R., troppo insidiata dal convenzionalismo sentimentale e dal pietismo languido, ha compiuto serie discriminazioni in quel repertorio di scene e figure, fra voluttuose e patetiche, ponendo in primo piano opere di scarsa popolarità o fin qui trascurate. Nella produzione romana si apprezzano, oggi, meglio della troppo celebre *Aurora*, affrescata nel casino Rospigliosi, o del femmineo *S. Michele Arcangelo* nella chiesa dei Cappuccini, il baldo e veramente pittorico affresco di *S. Andrea condotto al martirio*, in una cappella di S. Gregorio al Celio; gli altri affreschi delicatissimi al Quirinale e a S. Maria Maggiore; la robusta *Crocifissione di s. Pietro*, nella Pinacoteca Vaticana,; il composto, elegiaco *Crocifisso* di S. Lorenzo in Lucina. Anche nella Pinacoteca di Bologna non sono i quadri di maggiore impegno, come la colossale e teatrale *Pietà*, divisa trasversalmente in due zone distinte, il *Sansone* in posa atletica, o la *Strage degli Innocenti*

(da C. Maurichcau Beaupré, L'art au XVIIe siècle, Parigi 1946, fig. 24)
RENNES, ARCIDIOCESI di - Abbazia di S. Giorgio, ricostruita nel 1670 dalla badessa Maddalena de la Fayette.

(non priva di particolari assai nobili) ad avvincere il gusto odierno, bensì i due meravigliosi ritratti della *Madre* e della *Balia*, densi di profonda vitalità umana. I capolavori del maestro, nell'àmbito della pratica ad olio, rimangono però il gruppo di *Atalanta e Ippomene* (Museo nazionale di Napoli), dove più elette si dispiegano la fermezza plastica e la soavità dei timbri coloristici reniani, e il *S. Andrea Corsini in estasi* (già nella Galleria Barberini a Roma e di cui v'è una traduzione in musaico a S. Giovanni in Laterano), opera infusa di toccante spirito religioso. A una compiuta valutazione di quest'arte è proficuo anche l'esame delle ca. sessanta acqueforti, in gran parte di soggetto sacro (nove tavole riproducono l'apparato ornamentale che il giovane artista disegnò nel 1598, in occasione della venuta a Bologna di papa Clemente VIII), giacché consentono spesso di cogliere i significati più intimi della fantasia del R. e le virtù più immediate del suo tocco animatore.

Alla scuola di lui si dice concorressero ca. duecento allievi, adoperati spesso nella fattura di opere che, sotto il nome del maestro, non giovarono certo alla sua rinomanza. Tra i più validi rimangono, nella storia della pittura italiana, Guido Cagnacci riminese e Simone Cantarini di Pesaro. - Vedi tav. XL.

BIBL.: U. Ojetti - L. Dami, *La pitt. ital. del Seicento e Settecento*, Milano 1924; N. Pevsner, *Barockmalerei in den romanischen Ländern*, I, Wildpark-Potsdam 1927, pp. 145-48; V. Costantini, *G. R.*, Milano 1928; E. Bodmer, *Un capolavoro sconosciuto di G. R.*, in *Riv. d'arte*, 11 (1929), pp. 73-97; F. Malaguzzi Valeri, *G. R.*, Firenze 1929; P. Della Pergola, s. v. in Thieme-Becker, XXVIII, pp. 162-66; O. Kurz, *A sculpture by G. R.*, in *The Burlington Magazine*, 9 (1942), pp. 222-26; G. C. Marchesini, *G. R. incisore*, in *Arti figurative*, 1946, nn. 3-4, pp. 235-38; U. Nebbia, *La pitt. ital. del Seicento*, Bergamo 1946, pp. XV-XVI, tavv. 35-39. Alberto Neppi

RENNES. - Città e arcidiocesi in Francia, capoluogo di prefettura del dipartimento Ille-et-Vilaine; quest'ultimo fiume divide la città in due parti: la più antica è sulla riva destra, l'altra, sulla sinistra, si è soprattutto formata nel sec. XIX. Ha una superfice di 6737 kmq. corrispondente a quella del dipartimento di Ille-et-Vilaine e una popolazione di 578.300 ab. dei quali 555.000 cattolici distribuiti nei tre arcidiaconati di R., di St-Malo e di Dol, con 389 parrocchie, servite da 1130 sacerdoti diocesani e 150 regolari; ha un grande seminario a R. e un piccolo seminario a Châteaugiron, 55 comunità religiose maschili e 435 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 337).

Nell'età romana fu la capitale dei « Redones » donde il nome attuale. Quale capitale della Bretagna fu contesa nel sec. XIV da Giovanni di Montfort e Carlo di Blois; vi risiedette spesso il Parlamento delle Bretagne nel sec. XV (l'edificio è oggi il Palazzo di giustizia); la città fu decimata dalla peste nel 1632 e nel 1720 devastata da un incendio che durò sette giorni; tutto l'abitato soffrì molto per i bombardamenti del 1940-44, in cui andò distrutta anche la chiesa di S. Martino. La diocesi fu suffraganea di Tours fino al 1790, quando fu elevata ad arcidiocesi con il titolo di metropolitana del dipartimento del nord-ovest, con suffraganee le diocesi di Le Mans, Laval, Angers, Nantes, Vannes, Quimper e St-Brieuc. Nel 1802 ridivenne semplice diocesi, tornando a essere suffraganea di Tours; venne eretta di nuovo arcidiocesi da Pio IX il 3 genn. 1859. All'arcidiocesi furono uniti i territori delle antiche diocesi di Dol e di St-Malo, di cui l'arcivescovo conserva i titoli.

Non è sicuro il nome del vescovo del 453. Atenio fu nel 461 al Concilio di Tours; Melanio a quello di Orléans del 511: Gregorio di Tours narra di un miracolo avvenuto nella chiesa dove questi era sepolto (*In gloria confessorum*, 54); il *Martirologio geronimiano* indica al 6 genn. la sua consacrazione e al 6. nov. la sua deposizione. Fibediolo fu al Concilio di Orléans del 549; Victurio a Tours nel 567: egli intervenne alla dedicazione della cattedrale di Nantes (Venanzio Fortunato, *Carmina*, III, 5). Aimoaldo, già arcidiacono di Mans, fu al Concilio di Parigi del 614. Moderamno si ritirò al monastero di Berceto presso Lucca ca. il 720. Wernario fu presente a Germigny nell'843: il Sinodo di Savonnières gli scrisse nell'859. Elettramno fu consacrato nell'866. Inoltre si ricordano: l'innografo Marbodo (1096-1123); Ivo Mayeuc dell'Ordine dei Predicatori (1507-41); Arnaldo d'Ossat (1596-1600), creato cardinale nel 1599; Le Coz (1760-1815); Goffredo Brossais St-Marc (1848-78), cardinale dal 1875; Carlo F. Place (1878-93), cardinale dal 1886; G. Labouré (1893-1906), cardinale dal 1897; A. Dubourg (1906-21); card. A. Charost (1921-31).

La Cattedrale, dedicata a s. Pietro, fu iniziata nel 1787, in sostituzione della precedente in rovina, e terminata nel 1844. Le torri della facciata classica a tre ordini furono iniziate nel 1541. L'interno è diviso in tre navate da colonne in marmo rosso; nella crociera del transetto si erge la cupola. Contiene i monumenti del card. Charost (1939) e di mons. Mignen (1930). La chiesa di St-Germain è in gotico del sec. XV con facciata e torre quadrata del sec. XVI. La basilica di S. Salvatore fu compiuta ca. il 1730. Nell'interno è molto venerata l'antica immagine di Notre-Dame des Miracles et Vertus alla quale si attribuisce la liberazione dall'assedio inglese nel 1357.

Queste due chiese furono elevate nel 1916 alla dignità di basiliche minori. La chiesa di St-Aubin o Notre-Dame de Bonne-nouvelle, con immagine della Madonna del sec. XIV molto venerata, è un edificio moderno in stile gotico del sec. XIII. L'attuale chiesa di Toussaint è l'antica cappella del collegio dei Gesuiti, con facciata fiancheggiata da due torri (1624-51). Moderna è la chiesa di S. Teresa di Lisieux. L'antica chiesa abbaziale benedettina di S. Melanio, ora Notre-Dame, fu ricostruita nel

sec. XIV; l'interno è a tre navate con transetto ancora romanico; al fianco nord della chiesa sussiste un'ala del sec. XVII dell'abbazia e una galleria del chiostro con archi decorati con angeli. L'attuale *jardin du Thabor*, passeggiata pubblica, è parte dell'antico giardino abbaziale. L'abbazia di S.Giorgio, fondata nel 1032 dal duca Alano III e ricostruita dalla badessa M. de la Fayette nel 1670, fu trasformata in caserma e poi adibita a servizi municipali. L'abbazia del S.mo Salvatore a Redon fu fondata ca. l'825 da s. Convoin, distrutta nell'869, restaurata nel sec. x, passata alla Congregazione dai Maurini nel 1628. Fece già parte della diocesi di Vannes. La chiesa abbaziale del sec. XIII è trasformata in parrocchia; il monastero è occupato da un collegio dei pp. Eudisti (Cottineau, II, coll. 2422-23). Altri santuari sono: Notre-Dame-des-Marais a Fougère; Notre-Dame-de-Paimpont, Notre-Dame-de-la-Peinière a St-Didier. R. è centro universitario; la Facoltà di lettere e la Biblioteca pubblica sono insediate nell'antico Seminario; vi è una cattedra di lingue celte e vi si pubblicano gli *Annales de Bretagne*; la Biblioteca è ricca di oltre 160.000 volumi, 115 incunaboli e 652 manoscritti, molti dei quali miniati; tra questi il cartulario dell'abbazia di S. Melania, un codice della *Legenda aurea*, uno del *Roman de la Rose*, uno del *S. Graal* ecc. R. possiede inoltre un Museo archeologico, iniziato con la collezione del marchese de Roblen (sec. XVIII), con museo lapidario, antichità egizie, greche, etrusche e romane in parte della collezione Campana, mobili antichi, porcellane, bronzi, miniature, un museo bretone, uno di scienze naturali e un Musée des beaux-arts con sculture e pitture di scuola francese, fiamminga e italiana.

Della diocesi di R. sono s. Gelduino (m. nel 1076 ca.); il ven. Roberto d'Arbrissel fondatore di Fontevrault (m. nel 1117); il b. Ralph de la Fontaye che fondò ca. il 1096 l'abbazia di S. Sulpizio a R.; s. Ivo (1253-1303); il ven. Giovanni di St. Sansons dei Carmelitani (m. nel 1636); il ven. P. Quiriten O. P. m. nel 1629; il filologo Tournemine della Compagnia di Gesù (1661-1739); Giacomo Cartier (1494-1552) scopritore del Canada; di St-Malo fu R. Chateaubriand (1768-1848).

DOL. – Nel sec. VI s. Sansone vescovo, venendo dall'Inghilterra, fondò un monastero allo sbocco del piccolo fiume Guioult. Nell'848 vi fu incoronato Nominoe re dei Bretoni; il vescovo di Dol divenne da allora arcivescovo e primate della Bretagna fino al 1199. La città fu più volte saccheggiata dai Normanni e occupata da Enrico II d'Inghilterra nel 1164; Giovanni senza Terra incendiò la Cattedrale nel 1203; Dol fu ripresa l'anno seguente da Guido di Thouars; gli Inglesi la rioccuparono nel 1758. L'ultimo vescovo mons. de Hercé fu fucilato a Vannes nel 1795; la diocesi fu soppressa dal Concordato. La cattedrale di S. Sansone è in puro stile gotico normanno del sec. XIII con aggiunte eseguite tra il sec. XIV e il sec. XVI. Nella facciata sono tracce dell'edificio anteriore bruciato nel 1203. L'interno ha una lunghezza di 100 m. con nave centrale a sette campate sostenute da pilastri cilindrici formati da quattro colonne, le navate laterali sono senza cappelle; quella di S. Maglorio a destra fu aggiunta nel sec. XIV. Nel transetto a sud è la vasca battesimale ottagona del sec. XVI; a nord la tomba del vescovo Thomas James (1504); il coro termina con un deambulatorio rettangolare con cappelle laterali. Le vetrate del sec. XIV contengono storie di Abramo, dell'infanzia e della Passione di N. Signore, di s. Sansone, di s. Caterina d'Alessandria, di s. Margherita; i primi sei vescovi di R., e altri di Léon, Tréguier St-Brieuc, Aleth, Vannes, Quimper e il *Giudizio universale*. Sull'altare maggiore è una statua in legno della S.ma Vergine, del sec. XIV.

ST. MALO-ALETH. – Città gallo-romana « Alethum », all'estuario del Rance; ca. la metà del sec. VI gli abitanti proclamarono vescovo il monaco Malo. Ma la città dal sec. VIII in poi venne più volte saccheggiata da incursioni normanne e distrutta nel 1141; il vescovo Giovanni di Châtillon trasferì nel sec. XII la sede nell'isola di Aaron (dal nome di un eremita del sec. VI), dove era la tomba di s. Malo o Maclou. Aleth fu finita di distruggere dal re s. Luigi nel 1236. Ma alla fine del sec. XIII si iniziò la sua rinascita con una parrocchia dedicata a s. Servano, donde il nome della nuova città, divenuta municipio distinto nel 1780. Vi si venera una statua in legno di Notre-Dame-de-la-Croix-du-Fief. Di fronte al transetto nord è la cappella di St Aaron sul luogo dove avrebbe vissuto e sarebbe stato sepolto l'anacoreta. Il vescovo di Aleth, Giovanni di Châtillon, costruì la Cattedrale dedicata a s. Vincenzo, che oggi si presenta con una facciata del sec. XVI, con torre centrale del sec. XV, danneggiata nel 1944. L'interno conserva ancora la nave centrale primitiva a pilastri quadrati e capitelli romanici, con le navi minori gotiche fiancheggiate da cappelle dei secc. XV e XVI. Tra i vescovi si ricordano il b. Giovanni de la Grille (1144-63), Guglielmo di Montfort (1423-32) cardinale dal 1426, Guglielmo Briçonnet (1493-1513), Harlay de Sancy (1632-46).

BIBL.: *Bull. de la Société archéol. du départ. de l'Ille-et-Vilaine* dal 1861; A. Guillotin de Corson, *Pouillé historique de l'archevêché de R.*, 6 voll., Rennes 1880-86; Eubel, I, p. 419; II, p. 244; III, p. 301; IV, p. 293; L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'ancienne Gaule*, 2ª ed., II, Parigi 1908, pp. 253 sgg., 344-346; P. Baneat, *Le departement d'Ille-et-Vilaine, histoire et archéol.*, 4 voll., Rennes 1927-30; *Guide de la France chrét. et mission.*, 1948-49, Parigi 1948, pp. 379, 710-15, 1087-93.

Enrico Josi

RENO, DIOCESI di. – Città e diocesi nello Stato di Nevada (U. S. A.).

La diocesi di R. copre un territorio di 110.829 migliaq. e la popolazione totale è di 158.370 ab. (censimento del 1950); i cattolici sono 23.719 soltanto (1951); 49 sacerdoti esercitano il sacro ministero nelle 26 parrocchie, 14 cappelle e 20 stazioni. Vi sono 6 congregazioni femminili, un seminario e 2 ospedali.

La diocesi di R. fu eretta con la cost. apost. *Pastoris aeterni vices* di Pio XI in data 27 marzo 1931 per l'intero Nevada, dismembrando le diocesi di Salt Lake e di Sacramento.

BIBL.: AAS, 23 (1931), p. 366 sg.; *The Official catholic Directory*, Nuova York 1950, pp. 495-96. Gastone Carrière

RENOUVIER, CHARLES. – Filosofo, n. a Montpellier il 1º genn. 1815 e m. a Prades il 1º sett. 1903. È considerato il fondatore e il maggiore rappresentante del neocriticismo (v.) francese.

Il pensiero del R. è esposto nei 4 voll. degli *Essais de critique générale* (Parigi 1854-64), a cui vanno aggiunti *La science de la morale* (ivi 1869), l'*Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques* (ivi 1882), *La nouvelle monadologie* (ivi 1899), *Les dilemmes de la métaphysique pure* (ivi 1901), *Le personnalisme* (ivi 1903), ecc. Organi del neocriticismo furono prima *La critique philosophique* (1872-90) diretta dal R. e poi, dal '90, *L'année philosophique* di F. Th. Pillon. Notevole l'influenza del R. sulla filosofia francese contemporanea e soprattutto su Lachelier (v.), Hamelin (v.), Boutroux (v.), Bergson (v.) e anche sul nord-americano James (v.).

Il R. si presenta come continuatore del criticismo kantiano, che vuole portare a compimento attraverso l'eliminazione della *cosa in sé* o *noumeno* (v.). Perciò il suo « fenomenismo critico », oltre che a Kant, si rifà allo Hume (v.) e accetta dal positivismo (v.) la limitazione delle capacità della conoscenza alle leggi dei fenomeni. Stabilire queste leggi e segnare i limiti dell'umano conoscere, questo lo scopo della filosofia, secondo il R., che respinge ogni « illusione » metafisica e sviluppa il criticismo nel senso dell'identificazione più rigorosa di « realtà » e « rappresentazione » (v.). Solo così si evitano gli errori del duplice dogmatismo naturalistico (positivismo) e idealistico (Hegel). Suo metodo è l'*analisi dell'esperienza*; principio da cui egli muove, la riduzione della realtà a rappresentazione, cioè a fenomeno (v.). Ogni fenomeno sussiste solo in rapporto ad altri fenomeni, a cui è « relativo »; pertanto l'affermazione di un assoluto o cosa in sé è contraddittoria, in quanto vuol definire, per mezzo di relazioni, ciò che è irrelato e non relazionabile. Gli esseri non sono che « insiemi di fenomeni legati da funzioni determinate » e la scienza tende a stabilire le leggi tra i fenomeni stessi fino a raggiungere una sintesi unica. Pertanto di quelle che il R. chiama leggi strutturali dell'esperienza o « categorie » (v.), la *relazione* (v.) è la categoria

prima, di cui sono specificazioni tutte le altre: numero, estensione, durata, qualità, divenire, forza, finalità, personalità. Dunque i gradi della specificazione concreta della categoria-relazione culminano nella specificazione vivente della personalità: « La categoria della relazione, non più astrattamente considerata, ma in un vivente manifestarsi di rappresentazioni, è la legge di coscienza o di personalità, che abbraccia insieme, come suoi strumenti di conoscenza e sue forme, il tempo e lo spazio, la qualità, la quantità, la causalità, la finalità » (*Le personnalisme*, p. VI). Infatti, è nella coscienza (o personalità) che tutti i rapporti possibili si trovano definiti e coordinati. Da qui il nome di « personalismo » con cui lo stesso R. ha definito il suo « fenomenismo critico », che non è più il criticismo kantiano, in quanto si sono aggiunte le due categorie della personalità e della finalità. Quest'ultima, per il R., è tanto essenziale quanto quella della causalità e serve a giustificare la libertà, principio di tutta la vita spirituale e fondamento dell'ordine morale (imperativo del dovere), il quale postula l'esistenza di Dio, personalità trascendente. Posta la relazione come categoria madre e identificato il sapere con il sistema delle relazioni (il « mondo » non è che la sintesi totale delle relazioni), al R. non riesce difficile eliminare le antinomie kantiane, delle quali accetta la tesi (il mondo è finito) e respinge l'antitesi (il mondo è infinito) perché è assurdo ammettere un infinito tutto in atto, che è come ammettere esaurito l'inesauribile. Per lo stesso motivo il mondo, *finito* nello spazio e nel tempo, è anche *discontinuo* e *pluralistico*.

Negli *Essais* il R. esclude l'« ipotesi » della creazione e accetta l'altra dell'emanazione (panteismo), ma il suo Uno o Dio è concepito come coscienza volta ad uscire fuori di sé; perciò è possibile la pluralità delle persone o coscienze ed è garantita l'indipendenza dei centri individuali, ciascuno dei quali è iniziativa di nuovi atti, cioè libertà. « Noi sostituiamo l'unità multipla, il tutto, all'*Uno puro*, idolo dei metafisici, per la sola ragione che il mondo, attualmente ed originariamente, è una sintesi determinata, non una tesi astratta » (*Essais*, I, p. 357). Successivamente, in *La nouvelle monad.*, dove il R. fa sua la dottrina di Origene (v.) di una pluralità di mondi successivi, concepisce Dio come Persona perfetta e creatore di un mondo perfetto, ma la sua concezione metafisica (di lui nemico di ogni metafisica!) resta panteistica e, in definitiva, fenomenistica, e come tale contraddittoria.

Il R. non si accorge che l'infinito in atto non implica contraddizione, perché non significa esaurito, ma che implica contraddizione la riduzione del reale al fenomeno, in quanto, ove tutto fosse fenomeno, verrebbe meno lo stesso « apparire », la rappresentazione.

BIBL.: G. Séailles, *La philos. de Ch. R.*, Parigi 1905; P. Archambault, *R.*, ivi 1910; O. Hamelin, *Le système de R.*, ivi 1927; P. Mory, *L'idée de progrès dans la philos. de R.*, ivi 1927; G. Galli, *Studi storico-critici sulla filos. di C. R.*, Milano 1935; L. Prat, *Ch. R. philosophe*, Ariège 1937; L. Foucher, *La conversion de R. au théisme*, in *Rev. de philos. de la France à l'Etranger*, 124 (1937), pp. 189-214; id., *Le sens de la dernière philos. de R.*, *ibid.*, 134 (1944), pp. 317-28; R. Verneaux, *L'idéalisme de R.*, Parigi 1945; id., *R. disciple de Kant*, ivi 1945.
Michele Federico Sciacca

RENSI, Giuseppe. - Filosofo e scrittore politico, n. il 31 maggio 1871 a Villafranca (Treviso), m. a Genova il 9 febbr. 1941. Dapprima giornalista e avvocato, si dedicò successivamente alla filosofia; fu professore nelle Università di Firenze, Messina, e (dal 1918) di Genova. Scrittore brillante e di vasta ma non approfondita cultura, spirito irrequieto, passò attraverso le più varie esperienze filosofiche dall'idealismo neohegeliano allo scetticismo assoluto e al materialismo.

La filosofia del R. può definirsi il « sistema del dubbio ». Il vero scettico per il R. non è colui che non ammette nulla di vero (scetticismo dogmatico), ma chi « diviene ed è tale appunto perché in un dato momento gli balena una certa idea come verità, in altri momenti l'impossibilità di affermarla vera... Carattere essenziale dello scetticismo è veramente l'essere trasmutabile in tutte le guise, cioè scorgere e sentire intimamente, non tanto in via preponderante e in prima linea, la falsità, quanto la verità *possibile* di tutte le tesi opposte » (*Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna 1919, p. XXVI). Lo scettico è sempre per tutte le « credenze » e tutte le « fedi », purché si considerino come « credenze » e « fedi » e non si pretenda di farle passare « come pronunziato della ragione in sé », della « fantastica » ragione pura (*ibid.*, p. LII). Da questa posizione di « pluriversalità » della ragione, il R. si spinge all'identificazione della realtà con l'assurdo, in antitesi con il logicismo di Hegel (v.): « tutto ciò che è reale è irrazionale, tutto ciò che è razionale è irreale » (*Le ragioni dell'irrazionalismo*, 2ª ed., Napoli 1933, p. 7). Nell'ultima fase del suo pensiero, egli svolge uno scetticismo materialista-pessimista, secondo il quale tutto è assurdo e male, e la verità e il bene sono un ideale proiettato in un futuro irreale. Il tempo c'è « unicamente perché essendo ogni presente sempre assurdo e male, cioè essendo la realtà, che è assoluto presente, sempre irrazionale, si fa di continuo un *poi* per uscire sempre dall'*ora*, per liberarsi, passando ad un altro momento, dal male che in ogni adesso c'è » (*Interiora rerum*, Milano 1924, p. 172). Ci si può liberare dal male e dalla disperazione solo tornando alla natura inconscia, all'inconsapevolezza: far tacere la ragione e fermarsi alle sensazioni, in cui consiste il mondo e lo stesso io (*Il materialismo critico*, Milano 1927). Questo materialismo integrale trova il suo coronamento nell'ateismo assoluto, di cui il R. ha scritto una superficialissima *Apologia* (Roma 1926), « la più alta e pura di tutte le religioni ». E il R. è davvero un mistico dell'ateismo, un uomo che tutta la vita ha lottato contro Dio nell'impossibilità maledetta di poterlo amare. Il suo scetticismo (e più ancora il suo ateismo) è un insieme di stati d'animo, esplosione dogmatica e anche superficiale: la « verità possibile di tutte le tesi opposte » sarebbe impossibile se non esistesse la verità, che il R. nega per difetto di approfondimento critico.

BIBL.: A. Tilgher, *Ricognizioni*, Roma 1924, cap. 4; id., *Filosofi e moralisti del '900*, ivi 1932, pp. 286-94; id., *Antol. dei filosofi ital. del dopoguerra*, Modena 1937, pp. 143-60; N. Cuneo, *G. R.*, Bergamo 1930; R. Valeri - I. Varsalini, *G. R.*, Verona 1942; E. Bonaiuti, *G. R. lo scettico credente*, Roma 1945; M. F. Sciacca, *Il sec. XX*, 2 voll., Milano 1947, pp. 517-29 e 833-835 (bibl.); A. Gismondi, *Rifless. sui pensieri di uno scettico*, in *Studium*, 48 (1952), pp. 521-29. Michele Federico Sciacca

RENTY, Gaston-Jean-Baptiste, barone di. - Apostolo e asceta laico, n. nel castello di Bény (presso Bayeux) nel 1611, m. a Parigi il 24 apr. 1649. Da giovane voleva farsi certosino; ma per obbedire ai suoi genitori abbracciò la carriera militare e si distinse nelle guerre di Lorena.

Dal 1638 si ritirò dalla vita di corte; compose allora *Le cosmographe ou introduction facile à la cosmographie* (Parigi 1639) e un *Traité de la fortification* (ivi 1639). Piissimo e penitente, si dedicò presto interamente alle attività religiose, in qualità di membro attivo (dal 1638) e di superiore (più volte) della Compagnia del S.mo Sacramento (v.). Organizzò l'assistenza agli Inglesi cattolici poveri rifugiati in Francia. Sull'esempio di H. M. Buch (v.), istituì confraternite di artigiani, specialmente di calzolai (1645) e di sarti (1647), che vivevano uniti come i primi cristiani e mettevano in comune tutto il guadagno, erogando ai poveri ciò che superava il necessario per la loro sussistenza. Parecchie di queste confraternite di sarti e di calzolai durarono fino alla Rivoluzione.

Discepolo, in ascetica, del Bérulle e del Condren, fu uno dei fondatori della devozione al Bambino Gesù. Fece fare a sue spese molte missioni nelle province. La sua biografia, scritta da Saint-Jure, è un trattato sullo spirito d'infanzia spirituale.

BIBL.: J.-B. St-Jure, *Le vie de Monsieur de R. ou le modèle d'un parfait chrétien*, Parigi 1651; M. Souriau, *Deux mystiques normands au XVIIe siècle*, ivi 1913; H. Bremond, *Histoire littér. du sentiment religieux en France*, III, Parigi 1923, pp. 524-531; A. Bessières, *G. de R. et Henry Buch*, ivi 1931. Ferdinando Renaud

REO: v. DELITTO.

REO E CONVENUTO. - La parola r., nel CIC è assunta talora (ma in verità rare volte) nel significato di colpevole convinto o confesso di un delitto (p. es., cann. 2233, 2288). Più frequentemente l'espressione *reus* ha il significato processuale di *reus conventus*, cioè di c. in giudizio criminale o contenzioso. Peraltro anche sotto questo significato processuale (che è quello esatto) di *reus* o di *reus conventus*, l'espressione può avere un duplice valore: un valore puramente formale ed uno più sostanziale.

Da un punto di vista puramente formale *reus* o *reus conventus* è colui che è citato in giudizio (contenzioso o criminale) come parte, ad istanza di quell'altra parte che ha preso l'iniziativa del giudizio stesso. Questo il valore della parola *reus* nei cann. 1670 §2 e 1874 §2 e specialmente del can. 1559 § 3, dove è sanzionata l'antica regola: *actor sequitur forum rei*.

In via di massima, cioè, colui che prende l'iniziativa di una causa deve convenire l'altra parte nel fòro di costei. Sempre sotto questo punto di vista, puramente formale, la parte contro la quale si propone un gravame è talora considerata *rea conventa*, anche se in realtà ebbe essa ad assumere l'iniziativa dell'azione. Infatti nei formulari della S. Rota si legge ancora: *actor seu appellans, conventus seu appellatus*. Il che peraltro non è scientificamente esatto, perché l'attore non cessa di essere attore anche se, avendo vinto in primo grado, diventa appellato in sede di appello.

Dal punto di vista meramente formale, la qualità di convenuto ha soprattutto importanza agli effetti della competenza; sia della competenza territoriale (competenza relativa), sia della competenza *ratione dignitatis personarum* (competenza assoluta ed inderogabile). La prima è disciplinata dal can. 1561, onde in via di massima il r. deve essere convenuto innanzi al fòro del suo domicilio o quasi domicilio. Se il r. ha più fòri la scelta del fòro è concessa all'attore (1559 § 3). Oltre al fòro generale costituito dal domicilio o quasi domicilio (can. 1561) si dànno fòri speciali concorrenti (il fòro del *peregrinus in urbe*, can. 1562, il *forum rei sitae*, can. 1564, il *forum contractus*, can. 1565); si dànno, poi, fòri necessari, che escludono cioè il fòro generale del domicilio e quasi domicilio, non in senso assoluto, ma pur sempre in senso relativo, onde il difetto di eccezione vale a sanare la incompetenza. La competenza per ragione della dignità della persona del r. è, invece, sancita dal can. 1557 (v. COMPETENZA).

Sempre sotto l'aspetto formale è molto importante il disposto del can. 1690, che, nel proibire la riconvenzione (v.) della riconvenzione, evidentemente considera la qualità puramente formale di chi prese l'iniziativa del giudizio (attore) e di chi lo subì (convenuto).

Ma la parola *reus conventus* ha anche e soprattutto un significato sostanziale: è convenuto colui contro il quale o nei confronti del quale si chiede l'applicazione di una concreta volontà di legge. Generalmente questo convenuto, in senso sostanziale, è anche colui che non prese l'iniziativa della causa e che si vide chiamato in giudizio ad istanza dell'attore; ma talora (e non infrequentemente) in questo senso sostanziale anche colui che prese l'iniziativa del giudizio può diventar convenuto; convenuto nella eccezione sostanziale o nella domanda riconvenzionale o anche nella richiesta di accertamento incidentale proposta dall'altra parte (e cioè dal convenuto in senso veramente formale). Questo significato sostanziale della parola *reus* si ritrova nel can. 1748 (*actore non probante reus absolvitur*); dove evidentemente le parole *actor* e *reus* hanno appunto un significato sostanziale. Il r. (in senso puramente formale) che non ha provato la sua eccezione (in senso sostanziale) o la domanda riconvenzionale o l'accertamento incidentale da lui richiesto, è sconfitto nella eccezione, nella riconvenzione e nell'accertamento, appunto perché sostanzialmente egli è da considerarsi attore.

Suol dirsi che nel giudizio la qualità del convenuto è più fondamentale di quella dell'attore e che spetta prima all'attore parlare, prima scoprirsi, prima dedurre, prima dimostrare il suo buon diritto. In senso relativo tutto ciò è vero, sempre che alle parole attore e convenuto si dia il significato sostanziale dianzi illustrato. È da osservare, peraltro, che nella procedura canonica e specialmente rotale si sogliono assegnare sia all'attore che al convenuto termini di simultanea scadenza, per dedurre prove e per esibire le difese scritte. Quello che invece assomma i maggiori privilegi processuali è pur sempre il grande convenuto, il convenuto per eccellenza, e cioè il Difensore del Vincolo (v.) nelle cause matrimoniali e di S. Ordinazione.

BIBL.: G. Chiovenda, *Principi di dir. processuale*, 3ª ed., Napoli 1923, p. 570 sgg.; anon., s. v. in *Nuovo Dig. Ital.*, XI, pp. 412-13; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma 1941, p. 534 sgg.; F. Della Rocca, *Istit. di dir. processuale canon.*, Torino 1946, p. 156 sg. Corrado Bernardini

(fot. Alinari)
REPARATA, santa, martire - Scultura di Arnolfo di Cambio. Firenze, Museo dell'Opera del Duomo.

REPARATA, santa, martire. - Ignota agli antichi documenti agiografici, è ricordata per la prima volta dai martirologi storici del medioevo donde passò nel *Martirologio romano*, all'8 ott.

Secondo la *Passio* molto leggendaria, era una fanciulla di 12 anni; arrestata a Cesarea di Palestina durante la persecuzione e condotta al tribunale del preside Decio, rifiutò di sacrificare, perciò fu orribilmente tormentata e quindi decapitata. Secondo un'altra tradizione fu identificata con Margherita (v.). È molto venerata in Toscana.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, IV, Parigi 1865, pp. 24-41; *Martyr. Romanum*, p. 442. Agostino Amore

REPUBBLICA. - La *res publica* in origine, ed in modo generico, è intesa come il complesso degli interessi e delle attività o funzioni della comunità cittadina; passò poi a significare una particolare forma storica di governo (Tacito); sarà contrapposta ad altro tipo di ordinamento (il principato: Machiavelli) ovvero considerata come equivalente di Stato (Bodin). Come *res publica* si designò, per qualche tempo, persino la comunità cristiana. Modernamente si precisa secondo nuovi orientamenti, ispirati dalla Rivoluzione Francese, con distacco più o meno pro-

fondo da antichi ordinamenti, pur designati come r. (Atene, Sparta, Roma, Firenze, Venezia, ecc.). Di solito, dal punto di vista giuridico-politico, la r. si contrappone ora alla monarchia (v.), e se ne distinguono vari tipi, sotto vari riguardi : unitaria, regionale, federale; parlamentare, presidenziale, mista; a democrazia diretta o a democrazia rappresentativa; popolare, progressiva, ecc.

Attualmente (1950) si hanno r. in : Albania (Costituzione del 1946, art. 2); Andorra (1866, art. 2 sgg.); Argentina (1949, art. 1); Austria (1920, art. 2; non c'è ancora una nuova costituzione dopo la sua restaurazione); Bolivia (1945, art. 1); Brasile (1946, art. 1); Cile (1925, art. 1); Cina (1947, art. 1; la Cina comunista non ha ancora una propria costituzione); Colombia (1886, art. 1); Corea del Sud (1948, art. 1; la Corea del Nord non ha ancora una propria costituzione); Costarica (1871, art. 1); Cuba (1940, art. 1); R. Domenicana (1942, art. 2); Equador (1946, art. 2); Filippine (1925, art. 1); Finlandia (1919, art. 1); Francia (1946, art. 1); Germania (occidentale, 20 maggio 1949: « R. federale tedesca »; e orientale, 19 marzo 1949: « R. democratica tedesca »); Guatemala (1945, art. 1); Haiti (1946, art. 1); Honduras (1936, art. 86); India (1949); Indonesia (Costituzione provvisoria, 1949, art. 1); Irlanda (1937, art. 5; *Atto* del 1948); Islanda (1944, art. 1); Israele (progetto 1948); Italia (1948, art. 1); Jugoslavia (1946, art. 1); Libano (1926, art. 4); Liberia (1947, art. 1); Messico (1917, art. 40); Mongolia (1940, art. 1); Nicaragua (1948, art. 5); Panama (1946, art. 1); Paraguay (1940, art. 1); Perù (1933, art. 1); Polonia (1947, art. 1); Portogallo (R. corporativa, 1933, art. 5); Romania (1948, art. 1); S. Marino (1926, art. 1); S. Salvador (1886-1945, art. 4); Siria (1930, art. 3); Svizzera (1874, art. 1); Stati Uniti del Nord America (1787); Turchia (1945, art. 1); Ucraina (1937, art. 1); Unione R. socialiste sovietiche (1936, art. 1); Ungheria (1949, art. 1); Uruguay (1934, art. 72); Venezuela (1936-47).

In Italia il passaggio dalla monarchia alla r. è avvenuto in modo legalitario, con originalità di disposizioni.

Scossa la fiducia politica verso la Corona, causa le vicende del ventennio fascista e della guerra a fianco, ed in subordine di fatto, della Germania nazista, dopo l'abdicazione di Vittorio Emanuele III e la proclamazione di Umberto II, il 2 giugno 1946 si svolse un apposito « referendum istituzionale » (v. REFERENDUM). Secondo la relazione ministeriale al progetto del d. l. lgt. 16 marzo 1946 n. 98 (che si ricollega al d. l. lgt. 25 giugno 1944 n. 151), accettato il concetto di far concorrere alla soluzione della questione istituzionale un procedimento di democrazia diretta (anziché lasciar arbitra nella materia l'Assemblea costituente), si era discusso a lungo sul momento e sulle modalità dell'intervento diretto del popolo. Fu infine accolta la soluzione di abbinamento con la votazione per la Costituente per eliminare il disagio di ulteriori dibattiti ed interferenze pericolose. Ed infatti, il mutamento della forma di governo è avvenuta senza soluzione di continuità giuridica formale.

Il 18 giugno 1946, andando contro alla interpretazione giuridicamente più rigorosa del procuratore generale, la Corte di Cassazione decideva che per « maggioranza degli elettori votanti » (di cui all'art. 2 del d. l. lgt. cit., n. 98) dovesse intendersi la « maggioranza degli elettori che hanno espresso voti validi » (escludendo così dal calcolo i voti nulli, assommanti a 1.498.136) e dava atto che i « voti validi complessivi » erano stati a favore della r. 12.717.923 ed a favore della monarchia 10.719.284. Nasceva in tal modo la r., alla quale l'Assemblea costituente dava precisazione di contenuto giuridico con la nuova Carta entrata in vigore il 1° genn. 1948.

La R. italiana si può qualificare come : 1) *nazionale*, nel senso che il popolo che la costituisce appartiene ad una sola nazionalità tranne piccole minoranze i cui membri sono cittadini alla pari degli altri, sia pure col godimento, entro certi limiti, di particolari diritti a tutela di loro caratteristiche in specie linguistiche (art. 6); 2) *unitaria*, ma con autonomie regionali (v. REGIONI); 3) *costituzionale*, nel senso specifico e convenzionale di uno Stato che poggia tutto il suo ordinamento su una base giuridica. Vale a dire tutti gli organi statali, compresi i supremi per la loro struttura e per il loro funzionamento, sono sottoposti alla legge costituzionale (« sub lege rex » e non « sub rege lex »), con conseguente, da una parte, « divisione » e « razionalizzazione » dei « poteri », e dall'altra, tutela della libertà dei cittadini e responsabilità giuridica verso di essi dello stesso Stato (art. 28); 4) *democratica*, in quanto il popolo partecipa di diritto alla vita politica della nazione, e ne è quindi non solo elemento costitutivo, ma anche elemento giuridicamente attivo, anzi, ancor più, il titolare stesso della « sovranità », che esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione (art. 1), e cioè : 1) direttamente con l'istituto del « referendum », e 2) indirettamente con l'elezione dei componenti degli organi politico-legislativi : Camera dei deputati e Senato (v. DEMOCRAZIA). Pertanto la R. italiana è una combinazione di democrazia diretta e di democrazia rappresentativa. Va precisato che l'esercizio della sovranità non spetta in concreto a tutto il popolo, ma soltanto a quei cittadini che compongono il « corpo elettorale », che godono cioè del diritto elettorale attivo e che coincidono, in regime di suffragio universale (come è in generale quello degli Stati contemporanei), con tutti coloro che hanno il pieno e libero esercizio dei loro diritti (ventunenni; in qualche ordinamento anche diciottenni). È quindi principio democratico quello della eguaglianza giuridica di tutti i cittadini (art. 3), sicché il governo democratico non è governo di caste o corpi chiusi, ma governo aperto alla libera circolazione politica di tutte le classi e categorie e dei singoli in seno ad esse. È anche principio proprio della democrazia (in stretta connessione con quello dell'eguaglianza) quello della valutazione quantitativa, e cioè delle deliberazioni adottate, negli organi collegiali (come, p. es., le camere), a maggioranza di voti (*maior pars*, in contrapposto al principio della *melior sive sanior pars*, che può essere variamente aristocratico a seconda della determinazione della parte prevalente). Il calcolo della maggioranza può per altro variare a seconda che sia relativa, assoluta (metà più uno) o variamente qualificata (p. es., due terzi dei votanti o dei componenti il collegio), e salvo anche l'adozione, in numerosi paesi (compresa l'Italia), di vari sistemi di rappresentanza proporzionale o delle minoranze nelle elezioni; 5) *parlamentare*, nel senso che il governo formalmente nominato dal presidente della r., deve avere la fiducia delle camere (artt. 92, 94). In tal modo il parlamento dando, negando o revocando la fiducia condiziona l'attività del governo stesso, e contribuisce a determinare e comunque continuamente controlla l'indirizzo politico governativo (anche attraverso la cosiddetta funzione ispettiva, con interrogazioni, interpellanze, mozioni, inchieste). Col sistema del governo parlamentare, tradizionale in Italia dal 1848 e che è anche molto diffuso negli Stati contemporanei, si è voluto evitare l'altro tipo di governo presidenziale, sia nella forma fascista in cui il capo del governo aveva una posizione di netta preminenza in confronto agli altri organi costituzionali, determinando l'indirizzo politico nazionale con responsabilità esclusiva verso il monarca, sia nella forma degli Stati Uniti d'America, in cui il capo dello Stato è anche capo del governo ed i ministri sono responsabili soltanto verso di lui. Si è però voluto evitare anche l'altro estremo del cosiddetto « governo d'assemblea », in cui un'unica assemblea parlamentare esercita anche la funzione governativa, ciò che facilmente conduce ad una tirannide e toglie o almeno sminuisce quei presidi di libertà, che sono dati dalla organizzazione distinta degli organi del potere governativo da quelli del potere legislativo; 6) *a pluralità di partiti politici*, rimanendo così differenziata dai sistemi a partito unico, come in passato nei regimi nazista e fascista e tuttora nella Russia, ma in senso nettamente contrastante a quello tradizionale nelle democrazie anglosassoni e latine (occidentali). È differenziata anche dalle cosiddette « democrazie popolari », nelle quali (come in Polonia, Cecoslovacchia, ecc.), se pur sono ammessi più partiti, lo sono soltanto se essi rimangono nell'ambito dell'ideologia socialista imperante, mentre l'opposizione all'ordinamento vigente nonché ammessa, come negli

altri paesi, è considerata piuttosto un reato. Sicché tali r. democratiche « popolari » si accostano essenzialmente al tipo russo; 7) *sociale e solidarista*, « fondata sul lavoro » (art. 1), in senso convenzionale, e cioè di Stato che pone tra i suoi fini, oltre quelli della sua organizzazione e difesa e della tutela dei diritti individuali, anche quelli della tutela delle « formazioni sociali » intermedie tra Stato e cittadini (famiglie, sindacati professionali, enti vari) e della promozione dell'adempimento di doveri di « solidarietà economica e sociale », oltre che politica (artt. 2, 29 sgg., 35 sgg.), tra tutte le classi. In quest'ultimo senso si può parlare appunto di Stato solidarista, in contrapposto da una parte allo Stato liberale (in economia) e dall'altra allo Stato classista di tipo russo, in cui v'è il monopolio politico-economico accentrato in una sola classe (Costituzione del 1936, artt. 1, 3). L'enunciazione poi che la R. è « fondata sul lavoro » (art. 1) vuol dare, con una certa enfasi, rilievo politico al lavoro quale fondamento della vita collettiva, inteso il lavoro in senso lato di ogni attività e funzione che « concorra al progresso materiale e spirituale della società » (art. 4), con particolare tutela costituzionale di esso, specie per alcune categorie di lavoratori (art. 35 sgg.). Si vuole adottare così non una democrazia puramente formale (con la mera garanzia astratta dei diritti), ma anche sostanziale, tendente cioè ad assicurare una vita sociale che soddisfi, per quanto possibile, i bisogni e le legittime aspirazioni dei cittadini nel rispetto dei diritti naturali dell'umana personalità. Secondo l'autorevole interpretazione del presidente della R., Luigi Einaudi, la Costituzione « afferma due principi solenni: conservare nella struttura sociale presente tutto ciò e soltanto ciò che è garanzia della libertà della persona umana contro l'onnipotenza dello Stato e la prepotenza privata, e garantire a tutti, qualunque siano i casi della nascita, la maggiore uguaglianza possibile nei punti di partenza » (messaggio alle Camere del 12 maggio 1948).

A somiglianza di altre carte repubblicane (p. es., quella francese, art. 87), con disposizione politicamente discutibile (date le imprevedibili vicende storiche), ma giuridicamente ineccepibile (data la sovrana autoformazione dell'ordinamento statuale), è fissata la norma secondo la quale « la forma repubblicana non può essere oggetto di revisione costituzionale » (art. 139). Tuttavia non può aprioristicamente escludersi una revisione legale straordinaria, procedendo all'abrogazione, in un primo tempo, dell'art. 139 e alla indizione, in un secondo tempo, di un nuovo « referendum », come fu previsto anche durante il dibattito sull'argomento alla Costituente (cf. la dichiarazione dell'on. Gronchi, in *Resoconti dell'Assemblea costituente*, p. 2721). Se la norma si dovesse intendere nel senso più rigoroso di una immutabilità assoluta, ne dovrebbe seguire come conseguenza la illegalità di qualsiasi organizzazione di parte monarchica, ciò che è invece in contrasto con le norme vigenti. Infatti la legge 3 dic. 1947 n. 1546 persegue penalmente « chiunque promuove un movimento o costituisce un partito diretto alla restaurazione dell'istituto monarchico ovvero ne agevola la costituzione », ma soltanto quando si adottino all'uopo « mezzi violenti ». In realtà organizzazioni monarchiche si sono costituite ed operano anche, per così dire, ufficialmente, presentando fra l'altro propri candidati alle elezioni politiche ed avendo propri rappresentanti in Parlamento. Questo conferma la legalità, per sé, dei movimenti monarchici e la conseguente liceità e possibilità (almeno teorica) di una legale restaurazione della monarchia.

BIBL.: v. la bibl. sotto la voce MONARCHIA; inoltre (anche per altre citazioni): G. B. Rizzo, *La r. presidenziale*, Roma 1944; G. J. Salemi, *Le costituzioni delle r. del dopoguerra*, ivi 1946; F. Pergolesi, *Diritto costituzionale*, 7ª ed., Bologna 1949; G. Vedel, *Manuel élémentaire de droit constitutionnel*, Parigi 1949; K. Lovenstein, *Etude de droit comparé sur la Présidence de la République à l'exclusion de celle des Etats Unis*, in *Revue de droit public*, 1949, p. 153 sgg.; G. Galeotti, *La posizione costituzionale del Presidente della r.*, Milano 1949; M. H. Fabre, *Théorie des démocraties populaires (Contribution à l'étude de l'Etat socialiste)*, Parigi 1950; W. Theimer, *Encyclopedia of World politic*, Londra 1950; E. Row, *How States are governed*, 3ª ed., ivi 1950; H. Stannard, *The two constitutions* (americana e inglese), ivi 1950.

Ferruccio Pergolesi

« RERUM CREATOR OPTIME ». – Inno del Mattutino nel mercoledì.

Di autore ignoto (cf. G. M. Dreves - C. Blume, *Anal. hymnica*, LI, Lipsia 1908, p. 27 sg.). L'anima del poeta gravato da tristezza si accosta a Dio in umile atteggiamento di preghiera e ne supplica il perdono, specie nella strofa finale così piena di confidente dolore.

BIBL.: F. I. Mone, *Hymni latini medii aevi*, I, Friburgo in Br. 1853, p. 275; P. Biraghi, *Inni sinceri di s. Ambrogio*, Milano 1862, p. 20; G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, I, Parigi 1874, pp. 192-99.

Silverio Mattei

« RERUM DEUS TENAX VIGOR ». – Inno dell'ora di nona corrispondente alle tre pomeridiane, attribuito con non piena sicurezza a s. Ambrogio (cf. G. M. Dreves - C. Blume, *Anal. hymnica*, L, Lipsia 1907, p. 19). Secondo la tradizione manoscritta apparterrebbe al gruppo irlandese anglosassone (*ibid.*, LI, Lipsia 1908, p. XX sg.).

In quest'ora la Chiesa innalza ancora una volta la sua voce di lode e di preghiera al Signore e a lui domanda che con lo sparir della luce del giorno si avvicini la luce nella quale l'anima si immerga, senza vedere l'occaso, in una eterna gloria.

BIBL.: G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, I, Parigi 1874, p. 76; F. Vanderstyf, *Les hymnes du Bréviaire romain*, Parigi 1912, p. 42.

Silverio Mattei

« RERUM ECCLESIAE ». – Così ha inizio la lettera enciclica di Pio XI del 28 febbr. 1926, diretta a ricordare in scritto gli insegnamenti della Mostra Missionaria Vaticana dell'Anno Santo 1925 (*Sylloge de Propaganda Fide*, Roma 1909, n. 120, pp. 240-258).

Nell'introduzione, il S. Padre dice che la Chiesa, pur con diverso successo, ha sempre cercato di guadagnare a Gesù Cristo quanti ne erano lontani; ricorda, poi, i benefici effetti della lettera di Benedetto XV *Maximum illud* (v.), la Mostra Missionaria Vaticana e l'istituzione del Museo Missionario Lateranense e constatando con dolore che ancora molti sono gli infedeli, ammonisce tutti i cristiani dei loro doveri in materia e ne chiede l'aiuto generoso. La prima parte dell'enciclica parla del dovere missionario in genere, che fonda sulla virtù della carità e del dovere missionario in particolare, che consiste principalmente nel pregare per le missioni e nel suscitare e coltivare le vocazioni all'apostolato. Allo scopo raccomanda che in ogni diocesi siano istituite ed organizzate l'Unione Missionaria del Clero (v.) e le tre Pontificie Opere Missionarie (v.). La seconda parte ricorda ai capi di missione il dovere di formare un clero indigeno numeroso e capace, fondando seminari, e di istruire bene i catechisti. Consiglia l'erezione di congregazioni religiose indigene e l'introduzione degli Ordini contemplativi. Dà, poi, direttive precise sul modo di distribuire le forze missionarie allo scopo di seguire la tattica di una progressiva conquista del territorio.

Alla fine Pio XI raccomanda agli Ordinari di missione in caso di penuria di missionari di chiamare nuovi operai anche di altre famiglie religiose. Alle Congregazioni religiose, poi, ricorda che i territori sono loro affidati a beneplacito della S. Sede, la quale può liberamente assegnarli ad altri istituti, dividerli e affidarli al clero indigeno o ad altre Congregazioni. Per ultimo esorta tutti i vescovi ad aiutare le missioni con i mezzi suggeriti.

« EVANGELII PRAECONES ». – Allo stesso argomento missionario si riferisce l'encicl. *Evangelii praecones* di Pio XII del 2 giugno 1951 (AAS, 43 [1951], pp. 497-558) che può essere divisa in tre parti.

La prima, dopo una breve introduzione, in cui spiega l'occasione che ha dato luogo alla pubblicazione dell'enciclica, parla dei progressi ottenuti nel venticinquennio passato quanto al numero delle conversioni, all'organizzazione ecclesiastica dei vari territori e all'ordinamento della collaborazione missionaria. Quindi ricorda che in alcuni territori dell'Asia infierisce la persecuzione e quanto

ancora rimane da compiere nel campo dell'apostolato. Nella seconda, dopo alcuni suggerimenti di metodologia missionaria, descritta la figura e la preparazione del missionario, dice che scopo delle missioni è stabilirvi la Chiesa e quindi nei nuovi territori di conquista suscitare e preparare un clero indigeno numeroso e capace; organizzare l'Azione Cattolica, erigere tutte le varie opere religiose e caritative, moltiplicare le scuole, promuovere la stampa e specialmente provvedere a risolvere la questione sociale secondo i principi cattolici. In tutta questa attività di apostolato, il missionario non deve mai dimenticare i principi di un sano accomodamento agli usi e costumi dei popoli. La terza parte, dopo aver accennato ai frutti ottenuti dall'Esposizione dell'Anno Santo del 1950, raccomanda l'unione missionaria del clero, le altre pontificie opere missionarie, nonché l'opera apostolica e termina esortando il clero e i fedeli ad aiutare generosamente l'opera dell'apostolato cattolico.

BIBL.: S. Paventi, *La Chiesa missionaria. Manuale di missionol. dottrinale*, Roma 1949, pp. 141-44; un ampio commento dell'encicl. *Evangelii praecones* composta da vari autori si trova in *Euntes docete*, 1-2 (1952), pp. 1-326. Saverio Paventi

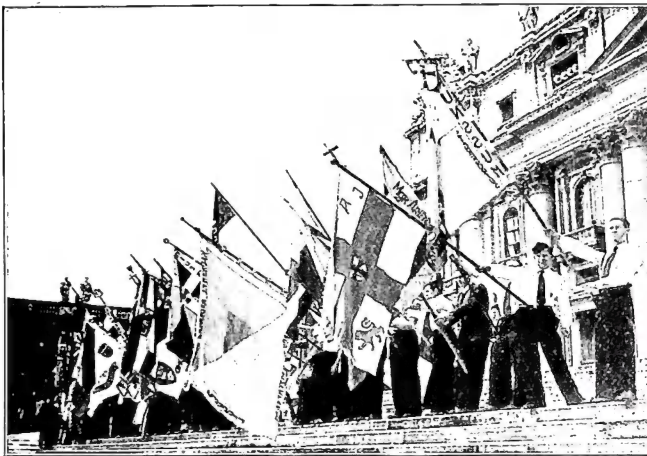
(fot. Giordani)

« RERUM NOVARUM » - Delegazioni operaie convenute a Roma per il 60° della « R. n. » (15 maggio 1951).

« **RERUM NOVARUM** ». - Enciclica *de conditione opificum* di Leone XIII del 15 maggio 1891, così conosciuta dalle parole con cui comincia; è la più popolare delle moderne encicliche sociali.

Problemi politici posti dagli eventi successivi alla Rivoluzione Francese, problemi economici conseguenza del grande industrialismo capitalistico, problemi sociali affioranti sotto molteplici aspetti, dottrine di opposto orientamento, da un estremo liberalismo individualistico ad un estremo socialismo collettivistico, impegnavano nel secolo scorso l'attenzione dei pastori di anime e dei cattolici in generale, ecclesiastici o laici, più sensibili ai propri doveri verso i figli ed i fratelli (per fare appena qualche nome: il vescovo von Ketteler, i cardd. Mermillod e Manning; Le Play, Périn, Lacordaire, Montalambert, Ozanam, Decurtins, Lorin, Pottier, Vogelsang, Hitze, Toniolo ecc.). Sulla questione sociale due correnti si delinearono, l'una tendenzialmente conservatrice, l'altra tendenzialmente riformista, che si consolidò poi nella « democrazia cristiana » (v.).

Leone XIII, che già aveva spianato la via ad un successivo e decisivo intervento, con alcune encicliche (come quelle sui fondamenti della società umana, la famiglia e il Matrimonio [*Arcanum*, 1880]; sull'origine del potere civile [*Diuturnum*, 1881], sull'ordine delle sue relazioni con la Chiesa [*Immortale Dei*, 1885]; sui principali doveri del cittadino cristiano [*Sapientiae christianae*, 1890]; contro gli errori del socialismo [*Quod apostolici muneris*, 1878] e sulla dottrina dell'umana libertà [*Libertas*, 1888]) pubblicò nel 1891 la *R. n.*

La quale tratta di proposito tutta la questione operaia, a fine di mettere in pieno rilievo i principi, con cui, secondo giustizia ed equità, risolvere la questione stessa, della quale il Pontefice non tace la difficoltà e la pericolosità, ed enuncia preliminarmente l'essenza e le cause. Passa poi alla critica della soluzione socialista, per respingerla come dannosa all'operaio in quanto che lo defrauda del suo diritto al risparmio, viola la proprietà privata che è diritto di natura, altera le naturali competenze della famiglia e dello Stato circa il mantenimento della prole, e porterebbe al disordine sociale. Passando alla soluzione cattolica, prospetta la triplice opera della Chiesa, dello Stato e degli interessati attraverso organismi intermedi. A proposito della Chiesa, si enunciano la necessità ed il carattere del suo intervento nella questione, le dottrine morali insegnate in ordine ai rapporti sociali, l'azione moderatrice sui singoli e sulla società e la beneficenza da essa operata. Per quel che riguarda lo Stato, si rileva la necessità della sua opera, se ne indicano i compiti generici (perseguimento del bene comune con particolare riguardo per le classi bisognose) e poi quelli specifici in materia di difesa della proprietà privata, dello sciopero, del riposo festivo, della durata del lavoro specie riguardo alle donne ed ai fanciulli, del giusto salario, del risparmio degli operai e relativo investimento in piccole proprietà. Si insiste infine sull'opera degli interessati medesimi, si ricordano le antiche benemerite corporazioni di arti e mestieri, si delinea il diritto di associazione con i suoi limiti e si tratteggia il movimento corporativo cristiano. « Che ciascuno faccia la parte che gli conviene, e non si indugi, perché il ritardo potrebbe rendere più malagevole la cura di un male già tanto grave. I governi vi si adoperino con buone leggi e savi provvedimenti; i capitalisti e i padroni abbiano sempre presenti i loro doveri; facciano, nei limiti del giusto, quanto possono i proletari, che vi sono direttamente interessati; e poiché il vero e radicale rimedio non può venire che dalla religione, si persuadano tutti quanti della necessità di tornare alla vita cristiana, senza la quale gli stessi accorgimenti reputati più efficaci saranno scarsi al bisogno ».

Il magnifico ed incisivo quadro tracciato dal grande Pontefice rimane sempre vivo ed attuale, nelle sue linee generali, per l'immortale dottrina che insegna. Sviluppi ed adeguamenti alle mutevoli condizioni sociali sono stati apportati da manifestazioni ulteriori del Supremo Magistero (v. QUADRAGESIMO ANNO) sino al regnante pontefice Pio XII (v.).

In verità l'encicl. *R. n.*, mentre vacillavano le massime del liberalismo, che da lungo tempo intralciavano l'opera efficace dei governanti, mosse i popoli stessi a promuovere con più sincerità e più impegno la politica sociale, e indusse i migliori tra i cattolici a prestar in questo il loro utile concorso ai poteri dello Stato; sicché spesso si dimostrarono nelle camere legislative sostenitori illustri di questa nuova politica; anzi le stesse leggi sociali moderne furono non di rado proposte ai voti dei rappresentanti della nazione e la loro esecuzione fu richiesta e caldeggiata da ministri della Chiesa imbevuti degli insegnamenti leoniani. « Che se pur le leggi sul lavoro non si accordano dappertutto e in ogni cosa con le norme di Leone XIII, non si può tuttavia negare che in molti punti si sente un'eco dell'encicl. *R. n.*, alla quale

pertanto è in parte assai notevole da attribuirsi la migliorata condizione dei lavoratori » (cf. *Quadragesimo anno*: AAS, 23 [1931], pp. 185-86). I lavoratori cristiani quindi a buon diritto sono soliti commemorare come loro festa la data del 15 maggio.

BIBL.: testo latino, traduzione italiana, introduzione, commento e copiosa bibl. in V. Arcozzi-Masino, *R. N.*, in *Cattedra* (collezione di documenti pontifici), Roma 1929. Tra le opere successive: Università cattolica del S. Cuore, *Il XL anniversario della encicl. R. n.*, Milano 1931; M. Zanatta (A. De Gasperi), *I tempi e gli uomini che prepararono la R. n.*, ivi 1931.

Ferruccio Pergolesi

RESCISSIONE (RESCINDIBILITÀ). - La r. è un mezzo per impedire o rimuovere gli effetti di un atto, di per sé valido, nel quale non sia stata osservata la giusta proporzione fra i soggetti.

Il negozio giuridico valido può avere nella sua stessa costituzione una causa di disgregamento. In ciò è completamente diverso da quello invalido ossia nullo (v. NULLITÀ) fin dalla sua nascita. Nel Cod. civ. italiano sono rescindibili i contratti a prestazioni corrispettive a norma degli artt. 1447-52, e la divisione dei beni ereditari, a norma degli artt. 763-68. Pertanto la r., quale oggi si presenta nel diritto italiano, si diversifica dalla nullità e dalla conseguente dichiarazione, come anche dall'annullabilità, per quanto possa considerarsi come una sottospecie di questa.

1. *R. dei contratti veri e propri.* - La legislazione italiana ne ammette due specie, ossia la r. del contratto concluso in stato di pericolo di una delle due parti e la r. per lesione. La prima è regolata nell'art. 1447, la seconda nell'art. 1448. Le condizioni che devono verificarsi perché il contratto possa rescindersi non sono identiche nei due casi; *a*) la r. del contratto concluso in stato di pericolo suppone un'ingiusta pattuizione tra i contraenti, dovuta nell'uno alla mala fede (e quindi alla cognizione dello stato di pericolo della comparte) e nell'altro alla necessità di far fronte al pericolo. L'obbligazione che ne deriva è considerata dalla legge come obbligazione assunta a condizioni inique; ed essa opera anche nel caso che si sia verificata per salvare un terzo, p. es., il padre. Generalmente è richiesta nella parte avversa la volontà, almeno implicita, di abusare dello stato di necessità o pericolo dell'altra. La legge non determina la sproporzione atta a creare le condizioni inique, pertanto la prassi, gli usi, la giurisprudenza determineranno in concreto quando essa si verifica, e naturalmente l'evidenza del fatto. Questa r. non può essere chiesta che dalla parte lesa ed entro un anno dalla conclusione del contratto (salvo quanto previsto all'art. 1449, cpv. 1); con la prescrizione dell'azione rimane preclusa anche la via alla relativa eccezione. Benché il contratto rescindibile non possa mai essere convalidato (art. 1451), è ammesso che « il contraente contro il quale è domandata la r. può evitarla offrendo una modificazione del contratto sufficiente per ricondurlo ad equità » (art. 1450), che infine è lo scopo stesso della r. dei contratti. Ciò nonostante « la r. del contratto non pregiudica i diritti acquistati dai terzi » prima della trascrizione della domanda (art. 1452). *b*) La r. dei contratti a causa di lesione si ha quando (art. 1448) vi è sproporzione tra la prestazione di una parte e quella dell'altra, e la sproporzione è dipesa dallo stato di bisogno di una parte, del quale l'altra ha approfittato per trarne vantaggio. In questo caso, a differenza del precedente, la legge determina quindi essa stessa di quale entità debba essere la sproporzione, stabilendo che la lesione deve continuare nel momento in cui si propone la domanda di r. (*ibid.*, cpv. 3). Per logica conseguenza dei fatti sono esclusi dal beneficio della r. tutti i contratti aleatori, sempre che validi, in quanto è più che naturale che ci sia sproporzione, sovente enorme, fra quanto viene dato e quanto era stato promesso. Le norme che regolano il tempo utile per proporre l'azione o l'eccezione, la possibilità di modificare il contratto, l'inammissibilità della convalida dell'atto lesivo, e gli effetti nei riguardi dei diritti acquisiti da terzi, sono identiche a quelle che regolano la r. dei contratti stipulati in stato di pericolo. Va pure notato che in ambedue i casi « il giudice nel pronunciare la r., può, secondo le circostanze, assegnare un equo compenso all'altra parte per l'opera prestata » (art. 1447); il che è consono al diritto naturale.

2. *In materia di divisione di beni ereditari.* - Vengono analogamente applicate le norme precedenti e quelle riferite all'art. 763 sgg. Per questo la r. è ottenibile, se la somma dei beni a cui il soggetto ha diritto è inferiore di oltre un quarto a quella degli altri coeredi (art. 763); la norma si applica, qualora vi sia la medesima sproporzione, anche nel caso in cui la divisione sia stata personalmente indicata dal testatore (*ibid.*); tuttavia « il coerede, contro il quale è promossa l'azione di r., può troncarne il corso e impedire una nuova divisione, dando il supplemento della porzione ereditaria, in danaro o natura, all'attore o agli altri coeredi che si sono a lui associati » (art. 767); in caso di mancata proposizione in tempo utile, ossia nello spazio di due anni (art. 763), l'azione di r. viene esclusa; ciò che avviene anche nel caso di transazione, con la quale si sia posto fine alle liti sorte relativamente alla divisione o altro atto che la sostituisce (art. 764). È pure stabilito che « l'azione di r. è ammessa contro ogni altro atto che abbia per effetto di far cessare tra i coeredi la comunione di beni ereditari » (art. 764), benché questi atti non costituiscano divisioni vere e proprie. A che l'equità sia osservata integralmente nella modifica della divisione « per conoscere se vi è lesione si procede alla stima dei beni secondo il loro stato e valore al tempo della divisione » (art. 766).

Nel CIC, se si eccettua la *restitutio in integrum* (cann. 1687-89), il mezzo ordinario per ogni soluzione di contratto o atto giuridico di qualunque natura è la r. L'azione di r. viene concessa a chi pose validamente l'atto sotto la pressione di un timore grave inflitto ingiustamente o per dolo, dopo che avrà provato l'uno o l'altro di questi stati (can. 1648 § 1); analogamente al Cod. civ. il CIC ammette la medesima azione entro un biennio a favore di chi fu leso per errore oltre la metà del valore dell'oggetto (§ 2). L'azione di r. è ammessa non solo contro chi incusse il timore o causò il dolo, anche se solo in favore di terzi (can. 1685 n. 1), ma anche contro qualunque possessore tanto di buona che di cattiva fede che detiene l'oggetto così estorto (n. 2). L'eccezione concessa esclusivamente contro l'autore del timore o del dolo (non quindi contro i possessori o detentori) che eventualmente pretenda l'esecuzione del contratto o dell'atto è di natura sua perpetua (can. 1686). Praticamente, nei riguardi del CIC, basterà ritenere che è rescindibile ogni atto di qualsiasi natura che inizialmente valido può a un determinato momento per qualunque motivo, contemplato dalla legge, essere nei suoi effetti o nella stessa esistenza considerato come non avvenuto e quindi sciolto. Detta r. però alle volte non è possibile o per disposizione del medesimo CIC o per diritto naturale o per diritto divino. Di ciò purtroppo non sempre tengono il debito conto alcune legislazioni statali; esempio dolorosamente classico il divorzio, concesso contro un matrimonio valido anche se non consumato.

Le norme predette vanno osservate nei tribunali ecclesiastici, qualora presso di loro si svolgano azioni di r. Il can. 1529 ricorda però che negli altri casi tutto quanto è stabilito dalle leggi civili dei rispettivi Stati sui contratti e sulle loro r. vale pure per il diritto canonico anche in materia ecclesiastica, a meno che non sia contrario al diritto divino o a qualche norma tassativa del CIC.

BIBL.: A. van Gastel, *De iustitia et lege civili*, Groninga 1896, pp. 156 sgg.; Wernz-Vidal, VI, nn. 299-321; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma 1941, nn. 255-60; P. Chrétien, *De iustitia*, Metis 1947, pp. 139 sgg.; M. a Coronata, *Instit. iuris can.*, III, Torino 1948, nn. 1212-13; A. Trabucchi, *Istituz. di diritto civ.*, Padova 1950, pp. 82-83; 370-71; A. Arienzo - M. Berri, *Rassegna di giurisprudenza sul cod. civ.*, l. II, Milano 1951, pp. 290-96.

Lorenzo Simeone

RESCRITTI IMPERIALI: v. EDITTO, II. *E. imperiale*.

RESCRITTO. - Da *re-scribere*, è qualsiasi risposta scritta. Ma già nelle fonti latine significò la risposta o l'ordine, dato per iscritto, dal signore del paese (così presso Tacito e Plinio); in seguito indicò unicamente la risposta scritta del principe alla richiesta del suddito e conservò tale significato anche quando entrò a far parte della terminologia giuridica. La voce ebbe largo uso nel diritto della Chiesa e, soprattutto, nel frasario ordinario della cancelleria papale. E se nell'antico diritto canonico il termine veniva usato unicamente per le risposte scritte del Sommo Pontefice, nel medioevo fu usato anche per quelle del principe o capo della comunità in genere, ed in seguito ne fu allargato l'uso ancor di più, in quanto vennero detti r. anche le risposte scritte di coloro che godevano della potestà legislativa o di giurisdizione.

Non solo come terminologia ma anche come istituto giuridico, il r. si svolse nel diritto canonico su basi romanistiche; fu sulle fonti romane che i canonisti medievali costruirono la dottrina giuridica in materia. Già nei primi secoli i papi provvedevano per iscritto a concedere grazie e ad introdurre disposizioni particolari di favori o privilegi dietro segnalazioni o richieste di sudditi. Il primo r. di cui si ha memoria rimonta a papa Siricio (a. 385). È però vero che lo sviluppo sensibile della prassi, prima ancora della dottrina, si ebbe nel medioevo; e fu tale l'uso che allora si fece dei r. da influire persino sull'evoluzione del diritto canonico attraverso la pubblicazione di numerosi r. fatta nelle collezioni. Nei secoli successivi l'istituto fu perfezionato nella sua struttura e meglio inquadrato nell'ordinamento generale del sistema canonico; al che contribuirono notevolmente sia le *Regulae Cancellariae Apostolicae* (dal sec. XV in poi) sia il migliore riordinamento della Curia Romana per opera di Pio V (1566-72) e Sisto V (1585-90). L'ultima riforma apportata a questo istituto risale a Pio X, come appare dalla cost. *Sapienti Consilio* del 29 giugno 1908 e dall'*Ordo servandus in sacris Congregationibus, Tribunalibus et Officiis Romanae Curiae-Normae Communes* della stessa data e dalle *Normae Peculiares*, in data 29 sett. 1908. Tale riordinamento è tuttora vigente (can. 243 § 1) e forma, insieme alle norme sancite nel titolo IV del primo libro del CIC (cann. 36-62), la legislazione canonica in proposito.

In quanto risposta, il r. presuppone una domanda: *consulisti, significasti, postulasti*, sono le prime parole che si leggono nei r. dei Sommi Pontefici riportati nel *Corpus Iuris Canonici*, oppure, come negli odierni r. della Curia Romana, *N. N. petit, postulat*, ecc.; ed è domanda soprattutto di grazie, favori e privilegi, come, p. es., la richiesta di legittimazione di prole, di dispensa da matrimonio rato e non consumato, di benefici o di onorificenze.

La forma dei r., sia pur esterna, non è stata mai trascurata, soprattutto in quelli che venivano spediti dalla cancelleria papale; così oggi, in base alla legislazione piana ed alla prassi della Curia Romana, i r. hanno una forma esterna ed interna precisa e fissa. Le forme esterne sono diverse (forma di bolla, di breve, di semplice lettera o comunicazione), più o meno solenni a seconda dell'oggetto, del destinatario e delle circostanze. La forma interna è uguale per tutti i r. e consta regolarmente di due parti: della parte espositiva e di quella dispositiva. La prima riassume la sostanza del libello inoltrato dal postulante, vale a dire l'oggetto della petizione con le circostanze inerenti alla richiesta (parte narrativa) e la motivazione di essa (parte motiva). La seconda esprime la risposta del superiore: ciò che concede e a quali condizioni.

I r. si differenziano poi per ragioni interne o di sostanza: si hanno perciò diverse specie di r. *Ratione legis* si hanno r. *secundum, praeter* o *contra ius*, a seconda della finalità della concessione, che può tendere rispettivamente a tutelare la legge (p. es., il r. di designazione a giudice per una causa) o a non riguardarla direttamente (p. es., la concessione di onorificenze); oppure sia di deroga al diritto comune (p. es., la dispensa da un impedimento matrimoniale). In rapporto all'oggetto i r. si distinguono in r. di giustizia e r. di grazia. Con i primi si concedono favori a tutela e per l'amministrazione della giustizia, p. es., il beneficio della *restitutio in integrum* e della *nuova udienza* nelle cause. Con i secondi si elargiscono esclusivamente benefici, favori o grazie, come indulgenze, onorificenze e dispense. In riferimento sempre all'oggetto si possono avere anche r. misti, in quanto contemporaneamente concedano favori e servano all'amministrazione della giustizia, come, p. es., la concessione di un beneficio posseduto illegittimamente da altri.

A seconda del modo con cui vengono concesse le grazie, i r. si distinguono in r. in forma graziosa o in forma commissoria. I primi concedono grazie o favori direttamente al richiedente, il quale è in diritto di servirsi della concessione dal giorno della data del r. e si riconoscono dalle parole della concessione stessa (p. es., *petitam gratiam benigne impertimur*, senza menzione di esecutore o di esecuzione: cf. can. 38). Nei secondi, invece, la grazia viene concessa tramite un esecutore e non consegue effetto giuridico se non con la comunicazione dell'esecutore. Se questi è tenuto all'esecuzione, si chiama esecutore necessario ed i r. si dicono in forma commissoria mista (cann. 38, 54 § 1) e sono così formulati *S. Congregatio... benigne annuit, ac propterea mandavit committi Episcopo ut petitam gratiam oratori concedat*; se, al contrario, non vi è tenuto, si chiama esecutore libero o volontario, nel senso che è in suo potere concedere o meno, a suo prudente giudizio, la grazia a chi l'ha richiesta: tali r. si dicono in forma commissoria assoluta o libera (cann. 54 § 2, 61) e si riconoscono dalle parole, che sono del seguente tenore: *S. Congregatio oratoris preces remittit arbitrio et conscientiae Episcopi cum facultatibus necessariis et opportunis*.

A seconda dell'estensione i r. possono essere poi generali o particolari.

A norma del can. 36 § 1 l'impetrazione dei r. sia della S. Sede come degli Ordinari è libera, e tutti, salvo espresso divieto, possono farne richiesta ed essere perciò in grado di ottenerli (cf. can. 36 § 2). In ciò si ha una sconfessione, sia pur implicita, del *regium placet* e del principio, già riprovato da Pio IX, in base al quale *Gratiae a Romano Pontifice concessae existimari debent tamquam irritae, nisi per gubernium fuerint imploratae*.

Secondo il diritto delle decretali (cf. c. 1 in VI, 1, 3) gli scomunicati erano incapaci a ricevere i r., che erano perciò ritenuti nulli se concessi in loro favore. Nello stile della Curia Romana era prevalso l'uso di inserire la clausola *absolutio a censuris ad cautelam* allo scopo di non frustrare l'effetto del r., concesso forse ad uno scomunicato. Con Pio X si ebbe in proposito una radicale innovazione stabilendo *gratiae et dispensationes omne genus a S. Sede concessae etiam censuris irretitis ratae sint ac legitimae, nisi de iis agatur qui nominatim excommunicati sint, aut a a S. Sede nominatim pariter poena suspensionis a divinis multati*. La disposizione piana è passata sostanzialmente nel CIC con qualche lieve innovazione (cf. can. 36 § 2). Sono inabili secondo il CIC a ricevere grazie e dispense dalla S. Sede gli scomunicati, gli interdetti personalmente e i sospetti dopo sentenza di condanna o declaratoria (cann. 2265 § 2; 2275, n. 3; 2283); al di fuori di questi casi tutte le grazie e le dispense concesse dalla S. Sede *etiam censura irretitis* sono valide (can. 36 § 2). A norma dei cann. 2291 n. 9 e 2296 § 1, sono da considerarsi inabili ad ottenere r. pontifici coloro che sono stati colpiti dalla pena vendicativa d'inabilità a ricevere grazie apostoliche.

Non è chiaramente indicato nel CIC, né gli autori concordano, circa l'inabilità dei non-cattolici, dei non-battezzati, degli eretici e scismatici. Se però in teoria la questione resta ancora controversa, la prassi che segue la Curia Romana è ben definita: ai non battezzati si suole, alle volte, per speciali benemerenze, elargire r. di onorificenze o grazie appropriate; per gli eretici e scismatici invece è prassi costante non concedere r. di alcun genere. Sono inabili a ricevere r. dagli Ordinari coloro ai quali ciò è stato proibito per diritto particolare o per diritto comune (cann. 46; 2294 § 1; 2291, n. 9).

Prima del CIC la legislazione canonica era alquanto

severa circa l'impetrazione dei r. fatta non per sé ma per altri e gli autori discutevano sulla validità del r. in tal modo impetrato, soprattutto se il favorito non ne avesse avuto ancora notizia e non l'avesse ancora accettato, ed i più inclinavano per l'invalidità; in seguito però, dietro la prassi della Curia Romana, divenuta più indulgente, anche la legislazione subì modifiche; e l'attuale disciplina stabilisce chiaramente che il r. possa impetrarsi per altri anche senza il loro assenso; ancorché sia in facoltà del destinatario usarne o meno, il r. ha pieno valore prima ed anche senza la di lui accettazione, a meno che non vi siano state apposte clausole in contrario (can. 37).

I r. alle volte portano infatti delle clausole o condizioni, alle quali è legata la loro validità o liceità. Le condizioni non hanno tutte lo stesso valore e non sono sempre dello stesso tenore formale e sostanziale. Esse possono essere espresse o tacite, precettive o essenziali. Le espresse precettive riguardano solamente la liceità e sono generalmente del seguente tenore : *iniuncta salutari poenitentia*, *remoto scandalo*. Le espresse essenziali riguardano la validità del r. stesso e sono esclusivamente quelle indicate con le parole *si*, *dummodo* o con altre del medesimo valore, come, p. es., *solummodo* (can. 39). In ogni r. va sempre intesa la condizione, anche se non espressa, *si preces veritate nitantur* (can. 40) : essa è essenziale alla validità del r., come rivelano le stesse parole che, nello stile della Curia Romana, sono cambiate con altre, come *si ita est*, *si vera sunt exposita*. Con queste frasi, poste come condizioni, si vuol significare che la validità del r. è in contrasto con una esposizione reticente o con una motivazione falsa : la prima non deve nascondere la verità e la seconda non deve esporre il falso. Nell'uno e nell'altro caso va giudicato oggettivamente; perciò non ha rilevanza giuridica che l'una o l'altra cosa sia avvenuta in buona o cattiva fede, per ignoranza o per altre ragioni. Si ha il primo caso, cioè la *subreptio* (*reticentia veri*), se nella petizione non fu espresso quanto è necessariamente richiesto dallo stile della Curia Romana; il resto, anche se taciuto volontariamente e con malizia, non infirma la validità del r. (can. 42 § 1). Non è facile elencare ciò che lo stile della Curia Romana richiede perché la parte espositiva non sia causa d'invalidità del r. per nascondimento di verità. Alcune specie di reticenza si conoscono però dallo stesso diritto comune e sono : 1) se la grazia negata da una Congregazione od Officio della Curia Romana viene poi richiesta ad un'altra Congregazione od Officio ovvero all'Ordinario senza menzionare la precedente negazione, la richiesta così fatta vizia l'eventuale r., eccezione fatta per i r. della Penitenzieria Apostolica, attesa la di lei competenza per il fòro interno (can. 43); 2) se non si fa menzione del diniego da parte del vicario generale della grazia, che viene poi richiesta al vescovo e viceversa (can. 44 § 2, dove viene soggiunto che il vicario non può concedere r. già negati dal vescovo, senza il consenso di questi); 3) se la persona che dovrà usufruire della grazia è inabile per diritto comune a riceverla e ciò viene taciuto nella domanda, come pure se vien taciuta la legittima consuetudine locale o lo statuto particolare o il diritto di terzi, direttamente contrari a quanto si chiede (can. 46).

Si ha invece l'*obreptio* (esposizione del falso) quando nella parte motiva della richiesta viene affermato il falso. In questo caso il r. è nullo solamente quando la falsità della motivazione è totale, se è stata addotta una sola causa motiva e questa è falsa, oppure se la falsità investe tutte le cause esposte. Non si ha invece l'invalidità del r. se almeno una delle cause motive è vera, ancorché tutte le altre siano false (can. 42 § 2). Sia l'esposizione del falso nella parte motiva, come la reticenza del vero in quella espositiva relativamente ad una parte sola del r. non viziano il resto di esso quando fossero state concesse più grazie insieme (can. 42 § 3). Attese poi le disposizioni dei cann 38 e 41, la verità delle preci nell'esposizione e delle cause nella motivazione è sufficiente che si abbia al momento dell'esecuzione del r. (can. 41) o della data di esso se è in forma graziosa (can. 38). Sia la *subreptio* come l'*obreptio* non generano la nullità del r. di dispensa da un impedimento matrimoniale minore (cann. 40 e 1054). La *subreptio* non produce l'inefficacia del r. concesso con la clausola *motu proprio*, a meno che non si tratti di reticenza d'inabilità del postulante, di consuetudine o statuto particolare contrari a quanto era stato chiesto ovvero di diritti di terzi (cann. 45 e 46); per questi casi si richiede che sia espressa una clausola derogatoria affinché il r. possa aver valore (can. 45 e 46).

Per risolvere le difficoltà causate dall'esistenza di due o più r. contrari impetrati e concessi circa lo stesso negozio (*concursus rescriptorum*) il CIC ha fissato delle norme, di cui la prima, desunta dalle *regulae iuris* (34 in VI : *genera per speciem derogantur*), stabilisce che al generale prevale il particolare o peculiare nelle richieste e concessioni a carattere particolare (can. 48 § 1); la seconda, ugualmente desunta dalle *regulae iuris* (54 in VI : *qui prior est in tempore potior est iure*), regola la validità di due o più r. contrari, parimenti generali o particolari, in base al tempo o data di concessione, dichiarando nullo il r. del secondo richiedente affinché non sia violato il diritto già acquisito del primo, a meno che nel secondo r. non sia stata espressamente fatta menzione del primo, che verrebbe in tal modo ad essere revocato (cann. 48 § 2; 46), ovvero se il primo richiedente maliziosamente o per negligenza continuata non abbia trascurato di servirsi del r. avuto (cann. 48 § 2, 46). Nel caso che non si abbia diversità di tempo, perché concessi lo stesso giorno, sono ambedue o tutti, se più, nulli, e, se necessario, dovrà interporsi ricorso al superiore che li ha concessi (can. 48 § 3).

L'interpretazione dei r. deve essere letterale, afferma il CIC nel can. 49; la concessione va perciò intesa secondo il significato usuale delle parole con le quali è stata enunziata; è quindi proibita l'interpretazione estensiva. In caso di dubbio, per oscurità di parole o per ambiguità di espressioni, i r. di giustizia vanno interpretati a norma del diritto comune, quelli di grazia in senso estensivo; questi, però, se sono lesivi di diritti di terzi o si riferiscono a conseguimento di benefici ovvero vanno contro una legge in bene di privati, devono essere interpretati in senso restrittivo (can. 50).

Trattando delle varie specie di r. è stato notato come essi possano differenziarsi a seconda del modo in base al quale vengono eseguiti, potendosi avere diverse maniere di esecuzione. Oltre ai vari modi di esecuzione il CIC fissa anche delle norme sulla validità e legittimità dell'esecuzione, nonché sulle persone e sul tempo di essa. Per i r. della S. Sede rilasciati in forma graziosa o senza esecutore, il richiedente è tenuto a presentare il r. al suo Ordinario solamente quando l'oggetto del r. è d'interesse o carattere pubblico, oppure quando l'Ordinario deve giudicare sull'esistenza od osservanza delle condizioni che eventualmente fossero state apposte nel r. (can. 51). Quando trattasi di r. in forma commissoria mista l'esecuzione non può essere negata, a meno che non sia evidente la nullità del r. stesso per *subreptio* o per *obreptio*, ovvero l'esecutore si sia accorto dell'inosservanza delle condizioni opposte al r. o perché, a suo giudizio, il richiedente è talmente indegno che favorirlo della grazia della concessione costituirebbe motivo di indignazione e di offesa per gli altri; per quest'ultimo caso l'esecutore, oltre a negare l'esecuzione, dovrà avvertire il superiore che ha rilasciato il r. (can. 54 § 1). Affinché l'esecuzione sia valida e legittima, è necessario che l'esecutore abbia il r. e ne accerti l'autenticità e l'integrità; la notizia privata della concessione di esso non l'autorizza ad eseguirlo : in caso di urgente necessità può procedere all'esecuzione se ha avuto notizia, anche telegrafica o telefonica, dall'ufficio che lo ha rilasciato (can. 53). L'esecutore dovrà procedere a norma del mandato avuto e dovrà osservare le formalità essenziali all'esecuzione ed adempiere tutte le condizioni essenziali apposte eventualmente nel r. : tutto ciò per la validità dell'esecuzione stessa (can. 55). L'esecuzione dovrà essere fatta per iscritto, quando trattasi di materia di fòro esterno (can. 56), ma ciò non è richiesto per la validità. Se l'esecuzione è stata invalida per errore commesso dall'esecutore, questi potrà ripeterla (can. 59 § 1; S. Penitenzieria, decr. del 15 genn. 1894, n. 2). I r. della S. Sede generalmente vengono affidati per l'esecuzione agli Ordinari; la Dataria suole

affidare l'esecuzione dei r. di benefici ad essa riservati ai canonici o ad altre dignità.

Se il concedente del r. non ha inteso affidare l'esecuzione *ratione personae*, l'esecutore designato potrà farsi sostituire, a meno che la sostituzione non sia stata proibita (can. 57); la successione alla dignità o all'officio dell'esecutore autorizza il successore all'esecuzione, a meno che l'esecutore non sia stato eletto per ragioni personali (can. 58; cf. cann. 368 § 2; 435 § 2). Il tempo utile all'esecuzione alle volte è indicato dallo stesso superiore che concede il r.; se non è indicato l'esecuzione può essere fatta in qualsiasi momento e tempo, a meno che non sia stata ritardata per inganno o dolo (can. 52).

La validità dei r. non è legata al tempo, a meno che in essi sia stato indicato il tempo per il quale valgono. Possono tuttavia cessare per le seguenti ragioni: 1) per revoca generale, fatta con una legge contraria dal superiore del possessore del r., ovvero quando nella legge viene espressamente detto; altrimenti nessuna legge contraria produce l'inefficacia dei r. (can. 60 § 2); 2) per revoca fatta da colui che aveva concesso il r. o dal suo successore ovvero dal superiore; ma perché ciò abbia il suo effetto è necessario che venga notificato al possessore del r. (can. 60 § 1); 3) con il cessare del diritto del concedente se il r. porta la clausola *ad beneplacitum nostrum* o altra simile; la clausola *ad beneplacitum Sedis Apostolicae* non fa mai cessare il r., *quia Sedes ipsa non moritur*; tutti gli altri non cessano mai, anche in caso di vacanza di sede (can. 61); 4) per processo naturale, con il cessare cioè della condizione alla quale era legata l'esistenza del r.; con la morte del possessore, se la grazia era puramente personale; per rinuncia se era stato concesso unicamente per il bene privato del richiedente.

Dal punto di vista diplomatico il r. non presenta sue particolarità, poiché assume le caratteristiche estrinseche ed intrinseche del tipo di documento cui di volta in volta si informa (bolla, breve, epistola).

BIBL.: G. B. Riganti, *Commentaria in regulas, constitutiones et ordinationes Cancellariae Apostolicae*, Roma 1744-48; Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, I, Madrid 1918, n. 278 sgg.; A. van Hove, *De rescriptis*, Malines 1936; O. Giacchi, *Natura giuridica dei r. in diritto canonico*, in *Studi senesi*, 51 (1937), p. 24 sgg.; H. Cicognani - D. Staffa, *Commentarium ad librum CIC*, II, Roma 1941, pp. 256-452. Vincenzo Fagiolo

RESERVATUM ECCLESIASTICUM. - Nome dato a una delle più importanti clausole della Pace di Augusta (25 sett. 1555) tra i protestanti e i cattolici di Germania.

Dopo la seconda guerra, detta di Smalkalda, chiusa con la tregua di Passau (1552), i luterani, sentendosi i più forti, volevano imporre le loro condizioni; l'imperatore Carlo V delegò a suo fratello, re Ferdinando, pieni poteri per negoziare la pace. La Dieta di Augusta si aprì il 5 febbr. 1555 e i negoziati furono laboriosi; i luterani, riuniti in precedenza a Namburgo, si erano impegnati a non cedere minimamente sulla Confessione di Augusta (luterana). Ferdinando e la maggior parte dei principi cattolici, impreparati a continuare la guerra, erano risoluti a fare la pace, ad ogni costo, nonostante il parere contrario dei nunzi pontifici. I principi luterani ottennero quindi ciò che volevano: lo *ius reformandi* e lo *ius in sacra*, cioè il diritto di imporre ai loro sudditi la confessione augustana (escluso perciò il calvinismo ed ogni altra denominazione protestante) e di essere completamente sottratti alla giurisdizione episcopale. Inoltre, tutte le « secolarizzazioni », cioè i beni della Chiesa da loro usurpati, fino all'anno 1552, passarono definitivamente in loro dominio. Le « secolarizzazioni » successive furono dichiarate invalide, ma i vescovi e gli abati, che erano diretti membri dell'Impero, potevano passare al luteranesimo, perdendo tutti i loro diritti sui loro vescovati o abbazie di *r. e.*; a questa clausola fu dato il nome di *r. e.*

Il testo ufficiale del Trattato si esprimeva così: « Siccome i membri dell'Impero delle due religioni non hanno potuto raggiungere l'accordo sul modo di regolarsi a proposito degli ecclesiastici che abiureranno l'antica religione, il re [Ferdinando] dichiara, in forza dei pieni poteri, che l'Imperatore gli ha conferito, che qualsiasi arcivescovo, vescovo, prelato e altro membro del clero cattolico, disposto a cambiare di religione, perderà per ciò stesso la sua carica, dignità e rendite, senza pregiudizio dei suoi onori. Ai Capitoli, alle persone aventi capacità, per tradizione e diritti, di fare le nomine ecclesiastiche, sarà lasciata ogni libertà di eleggere una persona dell'antica religione al posto del dimissionario » (Lehmann, *op. cit.* in bibl., pp. 51-52).

Poiché nel testo del Trattato si asseriva che « non si era potuto raggiungere l'accordo » e che il *r. e.* non era che un decreto del Re, a nome dell'Imperatore, i protestanti si accordarono nel non ritenerlo obbligatorio per loro. Ne seguì, fin dal 1582, la guerra detta di Colonia, a proposito dell'elettore-arcivescovo della città, il quale voleva « secolarizzarsi » conservando il suo ufficio. Le violazioni del *r. e.* da parte dei luterani furono così numerose che divennero una delle cause più gravi della guerra dei trent'anni (1618-48).

BIBL.: Chr. Lehmann, *De pace publica acta publica et originalia*, Francoforte s. M. 1707; G. Wolf, *Der Augsburger Religionsfriede*, Stoccarda 1890; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 20ª ed. a cura di L. Pastor, III e IV, Friburgo 1913; L. Cristiani, *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente*, Parigi 1948, pp. 139-40.

Leone Cristiani

RESIDENZA. - Etimologicamente (da *residere*) indica il luogo della sosta prolungata, quasi permanente e definitiva ed è perciò sinonimo di dimora. In diritto canonico indica l'obbligo che hanno i chierici in genere, ed in particolare i titolari di benefici, di dimorare stabilmente nel luogo dell'ufficio annesso al beneficio avuto. Il concetto canonico di r. comporta, oltre alla presenza materiale, la prestazione operosa dell'adempimento dei doveri congiunti con il beneficio, e cioè l'assolvimento dell'*officium*.

Già nel Concilio di Nicea (a. 325; cf. can. 6) veniva sancito l'obbligo della r. per i sacerdoti, i diaconi ed i chierici in genere. E c'è chi ritiene che per i vescovi già precedentemente fosse stato decretato tale obbligo. In ogni modo è certo che anche per essi furono emanate subito dopo quell'epoca delle leggi in merito. Nel medioevo furono stabilite anche delle pene contro i vescovi trasgressori dell'obbligo della r. Ma con l'introduzione dei vicari generali la legge della r. fu ancora meno osservata dai vescovi e la negligenza, nonostante i richiami dell'autorità, perdurò fino al Concilio di Trento, anzi a quell'epoca il male si era aggravato a causa del possesso simultaneo di più benefici o di più sedi vescovili che spesso aveva un sol chierico o un sol vescovo. Il Concilio di Trento operò salutarmente proibendo la *cumulatio beneficiorum* e fissando nuove norme sull'obbligo della r. La legislazione tridentina fu in seguito ripresa per una maggiore specificazione ed aggiornamento dai pontefici Gregorio XIII, Clemente VIII, Urbano VIII e da Benedetto XIV. Da Benedetto XIV (cf. cost. *Ad universae* del 3 nov. 1746) fino al CIC la legislazione restò pressoché immutata. E l'attuale disciplina canonica riproduce sostanzialmente la precedente.

Nel can. 143 è fissato il principio generale della r. per ogni chierico, il quale in seguito all'incardinazione in una determinata diocesi resta obbligato a risiedervi, e a non allontanarsene per un periodo notevole di tempo senza il permesso, almeno tacito, del suo Ordinario.

In base al can. 238 CIC i cardinali sono obbligati a risiedere in Roma: *in Curia*, afferma il canone, ricordando così il luogo nativo del loro ufficio e quindi della loro r. Già Leone X con la cost. *Supernae dispositionis* del 5 maggio 1514 (cf. § 28), Paolo IV con la cost. *Cum venerabiles* del 22 ag. 1555 (cf. § 1) ed in seguito Innocenzo X con la cost. *Cum iuxta* del 12 febbr. 1646 (cf. § 1) e Pio IX con la lettera apost. *Quamquam illius* del 29 sett. 1867 avevano decretato e disciplinato l'obbligo per i cardinali di risiedere permanentemente in Roma. Secondo il canone già citato, non è permesso ad essi allontanarsi da Roma senza l'espressa licenza del Pontefice. Due eccezioni sono contemplate in proposito. La prima

riguarda i cardinali vescovi delle diocesi suburbicarie, i quali non sono obbligati a chiedere il permesso al S. Padre ogni qual volta ritengano opportuno andare nella diocesi loro affidata (can. 238 § 2). La seconda riguarda i cardinali vescovi delle diocesi non suburbicarie, i quali sono tenuti alla r. nelle diocesi loro affidate; quando però vengono a Roma devono immediatamente presentarsi dal Papa e non devono ripartire senza il suo permesso (can. 238 § 3).

Molto vigile è stata la Chiesa nell'esigere dai vescovi l'osservanza della legge della r. Nel Concilio di Trento il problema fu discusso a lungo e con vivacità (cf. sess. VI, cap. 1; sess. XXIII, cap. 1). E gli stessi Sommi Pontefici più volte emanarono disposizioni in proposito (cf. la cost. *De salute gregis* di Pio IV in data 4 sett. 1560 e la *In suprema* del 25 nov. 1564 dello stesso Pontefice; la cost. *Sancta Synodus* del 12 dic. 1634 di Urbano VIII; la cost. *Quia Ecclesia* del 26 luglio 1662 di Alessandro VII; la *Ubi primum* del 3 dic. 1740 di Benedetto XIV, la *Grave* del 15 ag. 1741 e la cost. *Ad universae* del 3 sett. 1746 dello stesso Pontefice). L'attuale legislazione sulla r. per i vescovi è contenuta nel can. 338. Nel § 1 è sancita la norma fondamentale della r. *personale* del vescovo nella diocesi a lui affidata ed è espressamente stabilito che l'obbligo sussiste anche nel caso in cui il vescovo abbia un coadiutore. In merito alle ferie viene stabilito che il vescovo può prendersi al massimo tre mesi all'anno, in modo continuo o interrotto, purché sia prima certo che la sua assenza non nuoccia. Le ferie non possono essere unite con altre assenze sia pur legittime (come per promozione, per la visita *ad limina*, per partecipazione a concili) o con le ferie dell'anno seguente. Il § 3 ingiunge l'obbligo di essere presso la chiesa cattedrale nei giorni dell'Avvento, di Quaresima, di Natale, di Pasqua, di Pentecoste e del *Corpus Domini*, a meno che gravi ed urgenti ragioni non costringano a star altrove. Il metropolita ha l'obbligo di denunciare alla S. Sede il vescovo suffraganeo che abusivamente è stato assente dalla diocesi oltre sei mesi; se nella stessa mancanza è caduto il metropolita, il dovere di denunciarlo alla S. Sede è del suffraganeo più anziano per r. (can. 338 § 4).

I vicari ed i prefetti apostolici sono tenuti, come i vescovi, a risiedere nei territori di missione loro affidati. A differenza dei vescovi essi non godono della facoltà di potersi prendere un periodo di ferie di due o tre mesi e quando siano costretti ad allontanarsi, anche se per motivo grave e giusto, devono chiedere il permesso alla S. Sede (can. 301 § 1).

Nella stessa maniera e nelle stesse forme del vescovo è tenuto all'osservanza della legge della r. il vicario capitolare (can. 440).

Seguendo la legislazione tridentina (cf. sess. XXIV, cap. 12) ed in base alla prassi antica e recente delle S. Congregazioni romane, soprattutto del Concilio espressosi in numerosissime decisioni, il CIC, nei cann. 418-19, disciplina l'obbligo della r. per i capitolari. Canonici e beneficiati sono tenuti a risiedere nel luogo del beneficio e se ne possono allontanare per tre mesi all'anno, in modo continuo od interrotto, purché ciò non sia vietato dagli statuti capitolari o dalla legittima consuetudine (can. 418 § 1). È loro vietato prendersi le ferie nei giorni di Avvento, di Quaresima e nelle principali feste dell'anno (vale a dire Natale, Pasqua, Pentecoste e *Corpus Domini*; cf. can. 338 § 3), senza una legittima causa e senza il permesso speciale del vescovo; i capitolari assenti contemporaneamente non debbono superare la terza parte dell'intero capitolo (can. 418 § 2). Il capitolare assente per il periodo delle ferie percepisce solamente i proventi del beneficio o i due terzi delle distribuzioni se la prebenda consiste unicamente in queste (can. 418 § 3). Nei giorni in cui i capitolari sono esenti dall'obbligo del coro non son tenuti a risiedere nel luogo del beneficio (can. 419 § 1).

Anche il parroco (can. 465) deve risiedere presso la sua parrocchia; l'Ordinario può tuttavia permettergli di dimorare altrove, purché la distanza non sia tale da essere di scapito all'attività pastorale (can. 465 § 1). A lui è permesso un periodo di assenza dalla parrocchia di non oltre due mesi, a meno che per giuste cause, a giudizio dell'Ordinario, non abbia bisogno di un periodo maggiore ovvero gli debba essere accorciato (can. 465 § 2). Nel periodo di due mesi non devono essere computati i giorni che il parroco impiegasse, anche ogni anno, per i santi spirituali esercizi (can. 465 § 3). Per un periodo di assenza dalla parrocchia di oltre una settimana, il parroco deve avere il permesso scritto del suo Ordinario e lasciare in sua vece un sostituto approvato dall'Ordinario, e se il parroco è un religioso il suddetto permesso deve essere rilasciato anche dal Superiore religioso (can. 465 § 4). Nel caso in cui il parroco si sia dovuto allontanare dalla sua r. d'urgenza, senza aver prima potuto avvertire l'Ordinario, è tenuto a scrivergli al più presto notificandogli il motivo della partenza ed il nome del sacerdote supplente (can. 465 § 5). Per qualsiasi assenza, anche breve, il parroco è tenuto a provvedere alle necessità spirituali dei fedeli, soprattutto se trattasi di necessità gravi.

Anche questa legislazione, come quella dei vescovi, ha precedenti assai antichi. Oltre al Concilio di Trento (cf. sess. VI, cap. 2; sess. VII, cap. 3; sess. XXIII, cap. 1), non sono mancate costituzioni apostoliche in materia (cf. *In suprema* di Pio IV del 25 nov. 1564§ 1, 2; *In conferendis* di s. Pio V del 18 marzo 1567 e dello stesso Papa la *Cupientes* del 13 luglio 1568; *Ad militantis* del 30 marzo 1742 di Benedetto XIV e dello stesso Papa la *Firmandis* del 6 nov. 1744).

Il vicario foraneo se ha in titolo una parrocchia è tenuto a risiedere in essa come il parroco; diversamente deve dimorare nel territorio del vicariato o in un luogo non distante, secondo le disposizioni del vescovo (can. 448 § 2).

I vicari parrocchiali sono tenuti all'osservanza della r. a seconda della loro qualità specifica. Il vicario curato, il vicario economo ed il vicario sostituto sono tenuti nelle stesse forme del parroco (cann. 471 § 1, 473 § 1, 474). Il vicario cooperatore deve risiedere nella parrocchia in conformità degli statuti diocesani o della consuetudine ovvero in conformità di quanto ha stabilito il vescovo; ed il CIC raccomanda al vescovo di disporre – a norma del can. 134 – di far dimorare il vicario cooperatore nella casa parrocchiale in vita comune con il parroco (can. 476 § 5).

Per ragioni di lavoro sono tenuti a risiedere nella sede vescovile o nei luoghi ad essa vicini i consultori diocesani (can. 425).

I Superiori religiosi sono esortati dal CIC ad avere la propria casa religiosa dove risiedere permanentemente e a non allontanarsene se non in conformità delle costituzioni (can. 508).

L'attuale legislazione canonica prevede anche le pene per i chierici non residenti. Il titolare dell'officio, del beneficio o di una dignità con l'onere della r., se abusivamente sta lontano dal luogo della r. resta senz'altro privato dei redditi del beneficio o dell'officio in proporzione della durata dell'assenza e li dovrà cedere all'Ordinario, che li destinerà per la chiesa o per una causa pia ovvero potrà anche elargirli ai poveri (can. 2381 n. 1); il trasgressore potrà essere privato anche dell'officio, del beneficio o della dignità (can. 2381, n. 2); ma per infliggere tale pena l'Ordinario dovrà agire in conformità dei cann. 2168-75. L'Ordinario deve cioè prima ammonire il trasgressore che perderà l'officio o il beneficio se entro un determinato tempo non avrà ripreso la r.; sarà cura dell'Ordinario provvedere per il frattempo alle necessità spirituali dei fedeli (can. 2168; cf. can. 188, n. 8). Se entro il tempo stabilito il chierico negligente non ha ripreso la r. né ha notificato le cause dell'assenza, l'Ordinario dichiarerà vacante la parrocchia o il beneficio (can. 2169; cf. 2149). Nel caso in cui il chierico riprenda a risiedere, l'Ordinario lo priverà dei redditi della prebenda in proporzione della durata dell'assenza abusiva e gli potrà infliggere altre pene a seconda della colpevolezza (can. 2170). Quando invece il chierico non riprende la r. ma adduce giustificazioni per la sua assenza, l'Ordinario, assunte in merito opportune informazioni, giudicherà con due esaminatori sulla fondatezza dei motivi (can. 2171) e, se li troverà infondati, intimerà di nuovo al chierico di riprendere la r. entro un certo tempo con l'onere di non percepire i frutti della prebenda per il tempo dell'assenza

(cann. 2171-72). Nel caso di un parroco amovibile, che non abbia ripreso la r. entro il tempo fissato, l'Ordinario può senz'altro privarlo della parrocchia; nel caso invece in cui tale parroco abbia ripresa la r. entro il tempo stabilitogli, l'Ordinario gli intimerà l'obbligo di non allontanarsene più senza un suo permesso scritto e ciò sotto pena della privazione della parrocchia (can. 2173). Se il beneficio è invece inamovibile ed il chierico negligente, pur non riprendendo la r., abbia però addotti ulteriori motivi a sua giustificazione, l'Ordinario li esaminerà, nel modo suddetto, e, nel caso che li trovasse infondati, ordinerà al chierico di riprendere la r. entro il tempo precedentemente fissato o gli determinerà un nuovo termine sotto pena di privazione del beneficio, da incorrersi *ipso facto*; e lo dichiarerà privato del beneficio se di fatto non ha ripreso la r. entro il tempo stabilito; nel caso invece in cui abbia ripreso a risiedere, gli verrà imposto l'obbligo di chiedere il permesso ogni qualvolta vorrà allontanarsi, come per il parroco amovibile (can. 2174). L'Ordinario non potrà dichiarare nessun beneficio vacante se, oltre ad aver ponderato con due esaminatori i motivi addotti dal chierico non residente, non si sia accertato anche se il chierico era nella possibilità o meno di chiedergli il permesso scritto, come d'obbligo (can. 2175).

(*fot. Ballerini e Fratini*)
RESPIGHI, OTTORINO - Ritratto.

BIBL.: Wernz-Vidal, II, n. 602; J. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius can. de Personis*, Vicenza-Trento 1942, nn. 191- 212, 218, 227, 254. Vincenzo Fagiolo

RESISTENCIA, DIOCESI di. - Città e diocesi nel territorio del Chaco e Formosa in Argentina.

Ha una superficie di kmq. 172.173 con una popolazione di 583.000 ab. dei quali 375.000 cattolici; conta 24 parrocchie servite da 11 sacerdoti diocesani e 60 regolari; ha 22 comunità religiose maschili e 10 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 337).

La diocesi fu creata da Pio XII con la cost. apost. *Ecclesiarum omnium*, del 3 giugno 1939, per smembramento dall'arcidiocesi di S. Fé, della quale è suffraganea. La chiesa parrocchiale, dedicata a s. Ferdinando, è stata elevata al grado e dignità di cattedrale.

BIBL.: AAS, 31 (1939), pp. 599-601. Enrico Josi

RESPICIO, santo, martire : v. TRIFONE E RESPICIO, santi, martiri.

RESPIGHI, OTTORINO. - Maestro compositore, n. a Bologna il 9 luglio 1879, m. a Roma il 18 apr. 1936.

Studiò al Liceo musicale di Bologna poi a Pietroburgo e a Berlino. Ben presto si fece notare con lavori che per la loro originalità incontrarono il favore del pubblico. Nel 1913 fu nominato professore al Liceo musicale di S. Cecilia in Roma, del quale poi fu direttore fino al 1925. Purezza di stile, chiarezza di espressione, indipendenza assoluta da qualsiasi corrente o tendenza artistica, nonostante si voglia considerarlo un caposcuola dell'impressionismo in opposizione al verismo di Puccini e di Mascagni, fanno del R. un compositore di grande merito. Ha dato al teatro alcune opere che si sono imposte al pubblico internazionale; ha scritto cori, poemi sinfonico-vocali, musica da camera, trascrizioni di arie religiose antiche, liriche, cantate e sonate d'alta ispirazione e di composta modernità.

BIBL.: M. Saint Cyr, *O. R.*, Parigi 1932; M. Mila, *Problema di gusto e di arte in O. R.*, in *Rassegna musicale*, 6 (1933), p. 123 sgg.; R. De Rensis, *O. R.*, Torino 1936; G. Marini, *O. R. e la sua arte, nel decennale della morte*, ivi 1946. Silverio Mattei

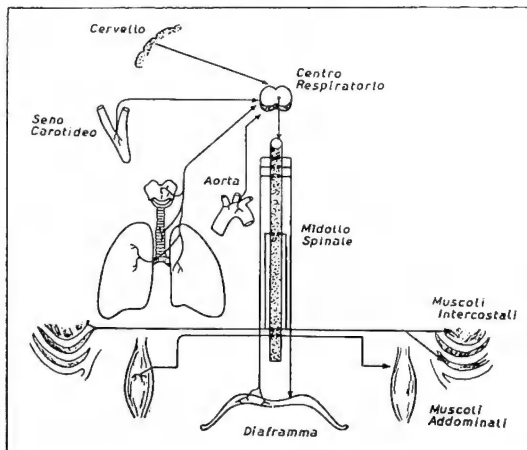
RESPIRAZIONE. - Con questo termine si intende lo scambio tra organismo e ambiente esterno di quelle sostanze che si trovano nell'ambiente allo stato gassoso, cioè l'ossigeno (O_2) e l'anidride carbonica (CO_2).

L'ossigeno è l'elemento indispensabile per la degradazione ossidativa delle sostanze organiche e l'anidride carbonica è, insieme con l'acqua, il termine finale di queste ossidazioni.

Non sempre esistono negli organismi animali strutture specificamente differenziate adibite a questi particolari scambi. Negli organismi unicellulari, nei più bassi invertebrati e, nei primi stadi di sviluppo, anche negli organismi superiori, la superficie esterna dell'organismo è la superficie attraverso cui si verifica il passaggio dell'O_2 e del CO_2. Man mano che si sale nell'organizzazione zoologica e nella mole degli organismi, la superficie esterna diventa sempre più inadeguata ad assicurare gli scambi respiratori, e si sviluppano organi respiratori con superfici respiratorie adatte ai bisogni dell'animale; tale è il significato dei polmoni e delle trachee per la r. aerea, e delle branchie per la r. in ambiente acquoso.

Per facilitare gli scambi gassosi, l'aria (o l'ambiente acquoso) viene continuamente cambiata sulla superficie respiratoria, mediante opportuni movimenti. Nei mammiferi e nell'uomo tali movimenti consistono negli atti respiratori, ciascuno dei quali consta di una inspirazione seguita da una espirazione; parte dell'aria polmonare si rinnova ad ogni atto respiratorio. La dilatazione dei polmoni nell'inspirazione e l'afflosciamento nell'espirazione sono determinati dall'aumento e rispettivamente dalla diminuizione della capacità della cassa toracica per effetto della contrazione dei muscoli inspiratori, e rispettivamente del rilasciamento elastico di essi.

Il susseguirsi degli atti respiratori è dovuto all'attività ritmica automatica di centri respiratori situati nel midollo allungato; sono essi che provocano attraverso vie efferenti motorie la contrazione dei muscoli respiratori. Tale attività, però, e conseguentemente la frequenza e la profondità degli atti respiratori, è regolata da vie afferenti (v. FISIOLOGIA) messe in eccitamento da stimoli meccanici che insorgono nei polmoni stessi e da vie afferenti provenienti da altri organi periferici.

Anche la pressione di ossigeno e di anidride carbo-

(*da C. H. Best e N. B. Taylor*)
RESPIRAZIONE - Schema per illustrare il controllo della r.; dalla corteccia cerebrale, dal seno carotideo, dalla zona vascolare aortica, dai polmoni, dai muscoli respiratori (diaframma, muscoli intercostali, diaframma) partono eccitamenti che attraverso il centro respiratorio regolano i movimenti respiratori.

nica che regna nel sangue ha una grande importanza per la regolazione dei movimenti respiratori; questi ultimi fattori influiscono sia direttamente sui centri respiratori stessi (per via sanguigna) sia sui chemocettori periferici in corrispondenza del seno carotideo e per essi attraverso vie afferenti sui centri respiratori (fig. a col. 800).

Ad es., durante il lavoro muscolare aumenta l'attività respiratoria e tale aumento è dovuto, in parte, alla salita della pressione di anidride carbonica nel sangue causata dall'intensificarsi dei processi ossidativi; la maggiore pressione di anidride carbonica eccita sia direttamente che indirettamente i centri respiratori. La ventilazione polmonare aumenta nel lavoro muscolare anche per effetto di eccitamenti partenti dai muscoli che si contraggono e dalla corteccia cerebrale e che raggiungono i centri respiratori.

I gas si diffondono dai polmoni nel sangue (ossigeno) e dal sangue nei polmoni (anidride carbonica) per la differenza di pressione parziale dei suddetti gas tra ambiente interno ed ambiente esterno. Nel sangue però tali gas non si trovano solo disciolti come gas, ma in massima parte combinati chimicamente e precisamente l'ossigeno combinato con l'emoglobina, il pigmento dei globuli rossi del sangue, e l'anidride carbonica combinata soprattutto come bicarbonato. Queste combinazioni conferiscono al sangue una capacità molto maggiore per questi gas e facilitano di molto il trasporto dell'ossigeno dai polmoni ai tessuti dove viene utilizzato, e dell'anidride carbonica dai tessuti, dove si forma, ai polmoni dove viene eliminata (cf. CIRCOLAZIONE).

BIBL.: v. FISIOLOGIA. Vittorio Capraro

RESPONSABILITÀ. - I. DIRITTO. – Può definirsi come la soggezione alla reazione che l'ordinamento giuridico ricollega al danno (v.). L'effetto giuridico di questo consiste infatti in una reazione operante in senso contrario a quello nel quale opera il danno stesso; ciò vale a contraddistinguerlo da qualsiasi altro effetto giuridico, così come vale a caratterizzare il danno nel sistema dei fatti giuridici.

La suddetta reazione, considerata dal punto di vista del soggetto designato a sopportarla, dà luogo a una situazione di svantaggio, costituente la r. Il fine della reazione, vale a dire la repressione del danno, è perseguito dal diritto con il trasferire l'onere del danno dal soggetto da questo colpito (danneggiato) ad altro soggetto; questo soggetto è sottoposto alla reazione del diritto e si trova nella necessità giuridica di sopportarla, indipendentemente dalla propria volontà, e questa sua condizione rappresenta precisamente la r.

Deve tenersi ben fermo che il fine della reazione contro il danno consiste solo nella repressione del danno medesimo. Invero, il danno può essere represso, ma non cancellato dal mondo dei fatti (*quod factum est, infectum fieri nequit*). E nemmeno nell'ipotesi in cui il vantaggio, risentito dal responsabile per l'arrecamento del danno, sia superiore al danno arrecato, la reazione del diritto è rivolta ad ottenere qualche cosa di più della repressione del danno; che il menzionato vantaggio superi il danno, costituisce una circostanza irrilevante, incapace di modificare, aggravandola, la reazione contro il danno.

La reazione contro il danno si concreta in un rapporto giuridico obbligatorio tra responsabile e danneggiato, in virtù del quale il primo è tenuto a risarcire il secondo.

Soggetto passivo di tale rapporto, responsabile, è l'autore del fatto produttivo del danno; ma non soltanto egli: invero, accanto alla r. per il danno prodotto dal fatto proprio (cosiddetta r. diretta), sussiste la r. per il danno prodotto dal fatto altrui (cosiddetta r. indiretta). Questa trova applicazione rispetto ai danni prodotti dai fatti dolosi o colposi dei cosiddetti ausiliari dell'adempimento (Cod. civ., art. 1228) e dei domestici e commessi (art. 2049). Ausiliari dell'adempimento sono i terzi, della cui opera il debitore si vale nell'adempimento dell'obbligazione.

L'art. 1228, mentre richiede che il fatto dell'ausiliario abbia carattere doloso o colposo, non condiziona la r. del debitore alla colpa, *in eligendo* o *in vigilando*, del debitore stesso. La ragione può rinvenirsi nell'opportunità di non scindere gli effetti dannosi dagli effetti utili della costituzione di ausiliari, nei riguardi del debitore (*cuius commoda eius et incommoda*).

A loro volta, padroni e committenti sono responsabili per i danni arrecati dai domestici e commessi, indipendentemente dalla propria colpa. Anche qui la ragione della norma va ravvisata nella inscindibilità degli effetti dannosi dagli effetti utili: chi si giova dell'opera di domestici o di commessi, è giusto che risponda, indipendentemente dalla propria colpa, del danno da essi arrecato.

BIBL.: E. Giusiana, *Il concetto di danno giuridico*, Torino 1944; A. De Cupis, *Il danno*, Milano 1946. Adriano De Cupis

II. MORALE. – Prima ancora che la sfera giuridica, la r. interessa quella morale. La morale cristiana insegna che, indipendentemente dal fatto della legge evangelica, ogni uomo per diritto naturale è responsabile davanti alla legittima autorità, anche se trattasi di società costituite per fatto privato, delle sue azioni nell'ambito delle varie attribuzioni di ognuna di esse; di conseguenza mentre, p. es., da una parte il cittadino (parlando delle sue relazioni con la società civile) è tenuto verso di essa anche moralmente ossia in coscienza; dall'altra lo Stato stesso, pur volendolo, non può prescindervi, in quanto per il medesimo diritto naturale è tenuto a procurare il bene sociale comune e il bene privato dei singoli, non altrimenti ottenibile che con l'esistenza della r. vera e propria. In altri termini la r. esiste di diritto naturale né lo Stato può eliminarla completamente dai suoi sudditi esimendoli da ogni r., benché, come è ovvio, possa più o meno restringerla col restringere il campo delle azioni delle quali la persona deve rendere conto diminuendo il cumulo delle leggi non indispensabili (ossia non essenziali o estremamente utili o di diritto naturale) al bene comune.

1. *R. morale e r. morale-giuridica.* – Prescindendo dal concetto molto improprio, per non dire errato, che la attribuisce a qualunque causa, anche di ordine esclusivamente fisico, la r. è propria della persona, ossia di un soggetto che non sia determinato da interna coercizione (dovuta a mancanza di libertà) o da cause naturali necessarie a porre l'azione, ma solo da libera scelta. In questo senso più proprio la morale cristiana riconosce varie specie di r.: per le quali l'individuo è responsabile dinanzi a Dio e in parte dinanzi alla Chiesa (con esclusione di altri), per tutto ciò che riguarda l'azione considerata sotto l'aspetto formale di violazione morale, ossia di peccato (r. morale); davanti alla Chiesa e allo Stato in quanto opera pervertendo l'ordine giuridico rispettivo, ciò che suole avvenire nei delitti e nelle mancanze che violano l'uno e l'altro ordine giuridico (r. morale-giuridica); e davanti alla società ecclesiastica o civile per quanto concerne le leggi e le norme che violano esclusivamente l'uno o l'altro ordinamento (parimenti r. morale-giuridica).

2. *Soggetto della r.* – Come ogni azione è imputabile al soggetto che la pone, così pure, anzi a maggior ragione di ognuna di esse l'uomo dovrebbe essere reponsabile. Tuttavia, data l'accezione ordinaria, è quasi connaturale che l'uomo si dica responsabile solo di quanto malamente fa violando le leggi (in quanto la società non ne domanda ragione al soggetto, osservate che l'abbia); la r. denota in pratica, insieme allo stato di sudditanza a terzi, anche lo stato di violazione della norma o almeno l'inquisizione circa l'eventuale assicurazione della violazione della medesima. Per questo ogni persona può essere chiamata a rendere ragione (o a Dio o alla Chiesa o allo Stato) di ogni azione che abbia fattori di bene e di male da essere sindacati. Diviene così logica l'esclusione già riferita della r. in senso troppo largo ed equivoco attribuita alle cause necessarie in quanto queste non sono capaci o non hanno la possibilità di discriminare il bene dal male. E conseguentemente la r. va riferita alle azioni che sono moralmente, anche se non sempre giuridicamente, imputabili alla persona. Pertanto, oltre a tutte le cause sprovviste di libertà in radice, rimangono escluse da r. tutte le persone che non sono capaci di fatto di atti umani ossia avvertiti e liberi; e lo sono solo per i momenti di uso

di ragione coloro che di esso difettano in via ordinaria saltuariamente, o comunque ne sono di fatto sprovvisti per circostanze accidentali : tra questi, per l'uno o per l'altro motivo, sono da annoverare i pazzi, gli imbecilli, gli idioti, gli ebeti, gli ipnotizzati, gli ubriachi, i menomati psichici in genere, salvo, qualora se ne verificano le condizioni necessarie, la r. in causa.

Riferendosi alle singole persone fisiche o morali : *a*) Dio solo non è capace in modo assoluto di r. né morale né morale-giuridica. La sua perfetta indipendenza da qualunque altro essere non lascia neppure concepire la possibilità di r. in lui; essa non potrebbe neanche avere uno scopo in quanto, essendo egli la perfezione assoluta e la stessa norma della moralità da cui dipende la r., non può non coincidere in lui l'adeguamento perfetto tra la norma stessa e il suo operare; né d'altronde Dio è capace di male morale; *b*) la Chiesa in quanto tale, ossia come società pubblica e perfetta di diritto divino-positivo, è capace nell'attuale ordine della divina provvidenza, di r. solo verso Dio. Lo Stato e a maggior ragione i privati non hanno diritto di sindacare le azioni comprese nell'ambito del suo ordinamento giuridico, né la Chiesa ha l'obbligo morale o giuridico di rendere loro ragione. Tuttavia le singole persone fisiche e morali possono essere soggette a r. anche nei riguardi delle società civili, cui di fatto appartengono, per il loro operare privato; e l'obbligo è di indole giuridica e morale; *c*) è però di diritto esclusa la persona del sommo pontefice, anche indipendentemente dal fatto contingente della sua sovranità di diritto internazionale. Queste affermazioni nei riguardi di Dio, della Chiesa e del papa non devono interpretarsi nel senso che le loro azioni non siano imputabili. In essi si verificano perfettamente tutte le condizioni per cui l'azione viene imputata al soggetto che la pone, e pertanto essi stessi sono soggetti di imputabilità; *d*) quanto alla società civile per diritto divino positivo, bisogna ritenere che lo Stato è moralmente e giuridicamente responsabile non solo dinanzi a Dio del suo operare, r. che si riversa nelle persone fisiche mediante le quali esso opera, ma anche, nei modi e nei termini stabiliti dal Divino Redentore, alla Chiesa; e ciò pur prescindendo dalla r. che ogni persona privata già deve alla Chiesa come suo membro.

3. *Osservazioni particolari.* – Nonostante quanto è stato finora detto, la società, tanto ecclesiastica quanto civile, può lecitamente nei suoi rapporti giuridici limitare o rendere nulla la r. dei suoi sudditi qualora non riesca, o solo con enorme difficoltà, a poterla individuare. In questi casi meglio si direbbe che la r., benché esistente anche nel fòro esterno, non può per circostanze esterne essere perfettamente riconosciuta dall'autorità e quindi essa si astiene dal considerarla. Poiché, come facilmente si comprende, appare conforme al diritto naturale che ambedue le società perfette, Chiesa e Stato, alle volte o in via di fatto o in via di principio si disinteressino di determinate r. dei loro rispettivi sudditi. Ciò è dovuto al fatto sovente evidentissimo dell'impossibilità di poter determinare fin dove la r. possa giungere e quando di fatto tutti gli elementi ad essa necessari si verifichino. I mezzi dei quali le due società dispongono, almeno considerando il fòro esterno, non acconsentono di vagliare a perfezione ogni r. Tuttavia nel disinteressarsene non eliminano nei sudditi la r.: essa rimane integra, come si accennò, dinanzi a Dio e parzialmente dinanzi alla Chiesa nel suo potere di fòro interno. D'altra parte va anche notato che tanto la Chiesa che lo Stato, parimenti nelle relazioni esterne, possono pretendere che i loro sudditi rendano conto del loro operare anche se, oggettivamente parlando, in essi per fattori imponderabili venga a mancare la r.; in questo caso, come è ovvio, la r. della violazione della legge attribuita al soggetto non esiste davanti a Dio né davanti alla coscienza. Comunque rimane certamente ingiusta l'attribuzione di r. da parte della società fatta a chi è stato provato essere di essa incapace di diritto o di fatto. A questo proposito è anche opportuno ricordare che la società ha diritto di provare la r. con i soli mezzi leciti; non è mai lecito, neppure allo Stato, di ricorrere a mezzi contrari alla natura o al comune sentire civile per provare nei sudditi l'eventuale r. loro, anche se, come può accadere, con questi mezzi essa possa essere provata con certezza.

BIBL.: v. quella riportata alle voci : COLPA; DANNO; IGNORANZA; IMPUTABILITÀ. Lorenzo Simeone

RESPONSABILITÀ DEL SAPERE. - Rassegna edita a Roma a cura del « Centro internazionale di comparazione e sintesi » fondato e diretto da mons. Maurizio Raffa. Ha 6 anni di vita e vi collaborano gli esponenti più qualificati di ogni ramo del sapere.

Offre in ogni fascicolo contributi essenziali per le varie discipline, elaborati da competenti ed integrati nelle adunanze del Centro, con il metodo della comparazione scientifica. Segnala, inoltre, e commenta quanto di più significativo si produce nel campo della cultura.

Centro e rassegna hanno lo scopo di : *a*) far convergere in fraterna collaborazione gli esponenti dei vari rami del sapere e formare il lettore assiduo alla visione unitaria di tutta la realtà; *b*) cercare i presupposti e gettare le basi per una sintesi culturale adeguata alle esigenze dei tempi moderni; *c*) perseguire nello studio dei problemi concreti una più stretta collaborazione tra le discipline fondamentali : scienza, filosofia, teologia, per contribuire all'orientamento spirituale del sapere; *d*) favorire, con chiara apertura di spirito, ogni iniziativa di progresso e valorizzare le genuine conquiste della scienza e del pensiero; *e*) ravvivare il senso di responsabilità che la cultura impone, in quanto guida necessaria dei popoli verso gli ideali supremi; *f*) impegnare l'autentica aristocrazia del pensiero di oggi alla ricerca e segnalazione dei migliori giovani ingegni per prepararli, a contatto di maestri esemplari, ad essere « le guide sicure » delle venienti generazioni, i pionieri cui affidare la fiaccola della civiltà.

Aroldo De Tivoli

RESPONSORIALE : v. ANTIFONARIO.

RESPONSORIO. - Nella Messa, dopo la lettura e nell'Ufficio alla fine d'ogni lezione e nelle ore minori dopo il Capitolo, il solista canta o recita un verso del salmo o un passo della S. Scrittura cui risponde il coro.

Il primo e il secondo si chiamano r. *prolixum*, il resto r. *breve*. L'origine sta nella necessità di far sì che i lettori si riposino tra un brano e l'altro e di dare anche un po' di varietà alla funzione liturgica. Il r. è indicato con la lettera R ed è diviso da un asterisco in due o tre sezioni, una delle quali è detta *Repetunda*, e da un *versus*, a volte anche più, con la dossologia finale del *Gloria Patri* nell'ultimo r. di ciascun Notturno ed in ogni r. breve, ad eccezione del tempo di Passione. Nell'Ufficio dei defunti si usa in sua vece il *Requiem*.

Non si conosce il modo come era cantata la salmodia responsoriale nei primi secoli quando fu introdotto. Si può supporre, stando ad una allusione di s. Agostino, che i versetti del solista e la risposta del coro si eseguivano su recitativi e melodie molto più semplici del canto dei nostri r. brevi e degli attuali invitatori. Più tardi quasi tutte le melodie saranno più ornate e il numero dei versetti per conseguenza ridotto, cosicché è molto raro trovare nei codici medievali un r. di più versetti. Nell'uso attuale questa ultima forma si trova solo nei r. *Aspiciens a longe* e *Libera*.

Tra le differenti forme musicali provenienti dall'antica salmodia responsoriale, tre sole hanno conservato il nome di r. Una ha luogo nella prima parte della Messa; è il r. graduale, la cui struttura è stata alterata dalla soppressione del ritornello dopo il versetto. La melodia del versetto è molto sviluppata : costruita quasi sempre su di una scala più elevata di quella della prima parte del r., offriva al solista l'occasione di eseguire la sua parte con molto virtuosismo. I r. graduali sono stati composti o centonizzati di preferenza nel modo di *fa*, ciò che merita particolare attenzione in quanto questo modo fu quello sfruttato in tutti gli altri generi della musica gregoriana.

Le altre due forme di r. si incontrano nell'Ufficio : i r. brevi eseguiti su melodie molto semplici e quelli lunghi sono composti spesso anche di formole, ma d'uno

stile più variato e più ornato. Questi ultimi, a differenza dei r. graduali, hanno versetti stereotipati comprendenti due parti con intonazione, tenore e cadenza, sono fissati in otto schemi melodici corrispondenti agli otto toni salmodici. Questa regolarità apparve in seguito fastidiosa e i compositori modificarono questa regola con eccezioni sempre meno rare. A partire dal sec. X i r., scritti nella maggioranza nel modo di *re*, dànno ciascuno un versetto proprio. Un altro elemento di varietà proviene da un lungo melisma che, nei r. più celebri del medioevo, orna una delle ultime parole e dà origine ad una breve prosa. È così, ad es., che *Inviolata* e *Sospitati* sono state aggiunte al r. *Gaude Maria Virgo* e *Ex eius tumba* (di s. Nicola). La ricerca sistematica delle assonanze in *a* in *Inviolata*, e *o* in *Sospitati* è una legge del genere: si voleva prolungare il più possibile il timbro della vocale sulla quale si elevava il melisma originale.

BIBL.: A. Gastoué, *Les origines du chant romain*, Parigi 1907, passim; P. Wagner, *Einführung in die gregorian. Melodien*, Friburgo in Br. 1919, p. 125 sgg.; P. Ferretti, *Estetica gregor.*, Roma 1934, p. 235 sgg.; C. Callewaert, *De Breviarii rom. liturgia*, Bruges 1930, pp. 140-47. Eugenio Cardine

RESTA DI SOGLIANO, FILIPPO. - Generale pontificio, n. da nobile famiglia a Tagliacozzo nell'ott. 1777, m. ivi il 20 nov. 1853.

Ammesso quattordicenne (1791) nell'esercito pontificio, combatté da sottotenente sul Senio contro i Francesi (2 febbr. 1797), restando ferito e guadagnandosi la promozione a capitano. Rifiutò di servire la Repubblica (1798-1800) e l'Impero (1808-14) e ne ebbe prigionia ed esilio. Colonnello nel 1816, collaborava alla riorganizzazione delle forze armate alla partenza degli Austriaci dalle Romagne (1817). Passò quindi allo Stato maggiore generale e nel 1830 divenne generale di brigata e comandante supremo. Nel corso dei moti del febbr. 1831, dopo aver assicurata la quiete in Roma, affrontò con ca. 4000 uomini la colonna del Sercognani in quel di Corese e riuscì a disperderla con notevoli perdite salvando la capitale. Concentrò, quindi, a Rimini le forze che il 20 genn. 1832 sconfissero presso Cesena (v.) i novatori superstiti. Tenente generale nel 1847, chiuse la sua carriera col grado di capitano generale onorario concessogli da Pio IX.

BIBL.: R. Del Piano, *Roma e la Rivoluzione del 1831*, Imola 1931, v. indici; L. Rivera, *I fatti del 1831. Il generale pont. F. R. e le lettere ined. a lui dirette dall'arciv. di Spoleto G. M. Mastai Ferretti*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 19 (1932), p. 205 sgg.; P. Dalla Torre, *Materiali per una storia dell'esercito pontificio*, *ibid.*, 28 (1941), pp. 9-19 (45 dell'estr.). Paolo Dalla Torre

RESTAURAZIONE. - Comunemente per r. si intende il periodo che seguì il crollo napoleonico. Non fu però un ritorno puro e semplice: difatti *conservatorismo* e r. non coincidono del tutto, perché nel periodo della r. accanto alle tendenze reazionarie che volevano fare *tabula rasa* del recente passato si inseriscono forze che sentono la necessità di accettare dell'esperienza giacobino-napoleonica quanto era "utile" o "necessario".

Difatti gli uomini politici più coscienti si oppongono ad una reazione cieca e violenta. Lo stesso Metternich si sente (per lo meno in certe intenzioni) «moderatore» delle forze sorgenti e delle aspirazioni nuove, più che sistematico oppositore. Luigi XVIII, se «concede» dall'alto la Costituzione (cioè non accetta un patto bilaterale tra re e popolo), apre il potere alla borghesia, nuova forza nata dalla Rivoluzione. Lo zar Alessandro, che continua la tradizione autocratica in Russia, innalza la Polonia a regno costituzionale. In Italia, nel Regno delle Due Sicilie, si adotta il Codice napoleonico tranne qualche modifica. Anche in altri Stati (come in Toscana) si mantengono il codice di commercio, il sistema ipotecario, l'abolizione della feudalità e degli statuti municipali, le norme sull'ammissione della prova testimoniale, lo svincolo dei beni fidecommissari. Nello Stato Pontificio, l'opera del card. Consalvi (v.), se fu antiliberale, fu anche tipicamente antireazionaria.

Se la r. dei governi e dei gabinetti fallì nel fondere il nuovo e il vecchio in un tutto unitario, proprio perché non seppe risolvere il dissidio tra restaurare e accettare i principî di nazionalità e libertà, pure c'è nell'epoca una notevole forza dialettica, e, negli uomini, un senso comprensivo di molti problemi (finanziari, diplomatici, giudiziari). In molti uomini del tempo c'è anche un rifiorire, dopo tanti disastri, di sincera ansia religiosa o di raffinata sensibilità etica, anche se spesso fu dannoso per la religione che si sia tentato da parte di alcuni di costoro di assoggettare la Chiesa ad *instrumentum regni*. La politica della S. Sede ottiene però indubbi vantaggi in quanto riesce a vincere definitivamente, pure attraverso concordati, alcuni tentativi di Chiese nazionali, che tante preoccupazioni avevano dato nei secc. XVII e XVIII.

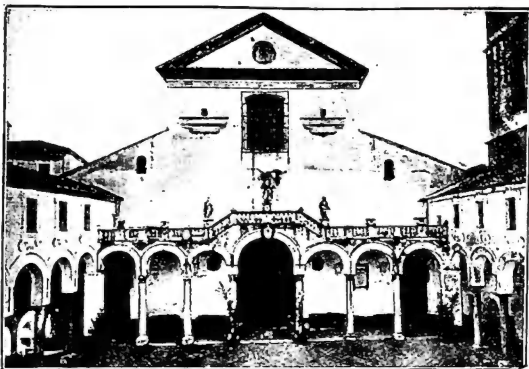
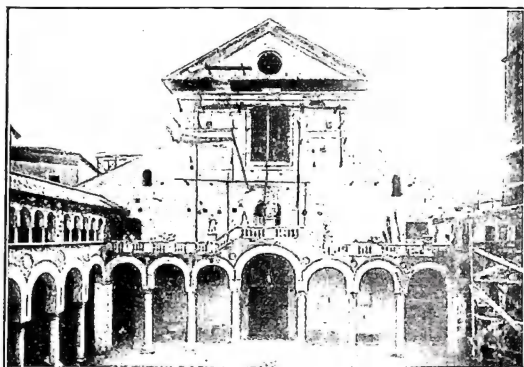
L'urto della r. è tra moderati e reazionari (come si vede nello stesso Congresso di Vienna); allorquando la lotta si sposta tra reazionari e liberali vorrà dire che entrano in campo nuove forze che pongono fine allo stesso concetto di r. Ma il momento centrale della r. è tutto dominato da una vasta polemica tra l'eredità dei "lumi" e il fiorire del romanticismo spiritualistico-idealistico, «tra il diritto divino teorizzato nell'età moderna a sostegno dell'assolutismo delle monarchie nazionali accentratrici e il diritto divino elaborato nell'età di mezzo e romanticamente idealizzato; tra il progresso concepito come indefinitamente migliorabile con successive conquiste e il progresso immaginato come ritorno a una verità sin dal principio dei secoli pienamente posta» (Bulferetti).

Ma è chiaro che il romanticismo (v.) si è svolto attraverso una sua specifica dialettica e che più che immedesimarsi nella r. vi coincide momentaneamente (cf. E. Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsoziologie*, Tubinga 1925, pp. 589-92), anche se ha elaborato le idee che *grosso modo* sostengono le polemiche «restaurative».

BIBL.: la bibl. è vastissima; la si trova in M. Petrocchi, *La R., il card. Consalvi e la riforma del 1816*, Firenze 1941, pp. 1-27; id., *La R. romana*, ivi 1943, pp. 141-45 e L. Bulferetti, *La R.*, in *Questioni di stor. del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano 1951, p. 111 sgg. Massimo Petrocchi

RESTAURO. - I. IN ARCHITETTURA. - Così si definiscono quei diretti interventi sulle strutture e gli essenziali elementi decorativi di un edificio tendenti alla loro conservazione o a ricondurli, nella maggiore misura possibile alle condizioni originali.

Il concetto di r. architettonico, particolarmente per quanto si riferisce ai suoi limiti, si è venuto modificando nel corso del tempo con il concetto stesso di opera d'arte architettonica. Comunque, fin dal 1893, Camillo Boito, illustre studioso di problemi di storia e di critica architettonica, codificando in due dialoghi le norme utili per un r. ha enunciato: *meglio consolidare che riparare, meglio riparare che restaurare*, ove è implicito che il termine r. sia circoscritto a quello di ripristino, inteso nel senso etimologico. La massima enunciata dal Boito è basata su principi molto chiari: *a*) un'opera d'arte architettonica come qualsiasi altra opera d'arte pittorica o scultorica non tollera aggiunte, integrazioni, completamenti, modifiche, comunque manomissioni da parte di chicchessia, senza perdere o veder compromesso il proprio originario valore. *b*) Qualsiasi r. implica sempre un lavoro di critica, ossia di intuizione dell'opera d'arte stessa e la conoscenza dei suoi valori individui. Restaurare dunque significa principalmente conservare.

Comunque, visto e considerato che anche a causa delle distruzioni provocate dalla recente guerra i suddetti fondamentali principi del r. si sono dovuti applicare con vari temperamenti, determinati dal fatto che gli edifici bisognevoli di cure erano organismi ancora vivi e operanti nella complessa vita civile, e quindi non potevano lasciarsi allo stato di ruderi più o meno pittoreschi, ecco una classificazione di diversi tipi di r. Tale classificazione tuttavia si enuncia dopo avere chiarito come nella massima parte dei casi i diversi criteri di lavoro si sono dovuti molte volte simultaneamente adottare anche in un medesimo r. Ché ben di rado si è dato il caso di

(da *Bollettino d'arte*, 1948, n. 3, p. 226, fig. 1)
RESTAURO - Facciata della cattedrale di Salerno, prima del restauro.

(da *Bollettino d'arte*, 1948, n. 3, p. 227, fig. 4)
RESTAURO - Facciata della cattedrale di Salerno parzialmente restaurata.

monumenti che avessero bisogno di essere consolidati e non reintegrati o ricomposti o non richiedessero nuovi adattamenti o sistemazioni in qualche loro tratto. Ad ogni modo eseguendo un r. architettonico si distinguono operazioni di consolidamento, di reintegrazione, di ricomposizione, di adattamento o sistemazione.

1. Il *r. di consolidamento* consiste nel puro e semplice rafforzamento delle strutture di un edificio. Ciò può avvenire sostituendo gradualmente o comunque rafforzando le murature o gli elementi portanti della fabbrica. Esempio caratteristico quello della chiesa duecentesca di S. Lorenzo a Napoli, nella quale tutti gli antichi pilastri della costruzione che minacciavano rovina sono stati pazientemente svuotati uno ad uno e nel loro interno è stato posto un sostegno di cemento armato ancorato in basso alle fondazioni debitamente rafforzate e in alto ad un cordolo pur esso di cemento armato sul quale grava il peso delle coperture. In tal modo tutto l'organismo architettonico della chiesa di S. Lorenzo è oggi come serrato e sorretto da una invisibile armatura che ne garantisce la stabilità assoluta.

2. *R. di reintegrazione*. – Sono stati i più frequenti fra quelli imposti dagli eventi bellici. Si tratta in genere di r. in edifici solo in qualche parte abbattuti o danneggiati ma in altre ancora integri o quasi. In questi edifici l'inderogabile principio di non creare falsificazioni, e di non disturbare l'insieme con opere discordanti dall'antico, ha spesse volte messo a dura prova l'intelligenza e la sensibilità del restauratore. Si tratta di armonizzare le parti nuove con le antiche, pur differenziandole da quelle. A ciò si può arrivare con vari sistemi, che vanno dall'impiego di diversi materiali a quello dell'uso di una diversa tecnica, a quello della chiara datazione incisa nei nuovi elementi necessariamente inseriti. I r. condotti, ad es., al Palazzo Vitelleschi di Tarquinia, al S. Domenico di Bologna, agli Eremitani di Padova, alla chiesa di S. Maria delle Grazie di Viterbo, alla basilica minore dell'Osservanza di Siena, ne sono testimonianze caratteristiche. Come ne è esempio anche il r. della basilica di S. Lorenzo fuori le mura a Roma ove in verità nel portico si ha un caratteristico esempio di r. di ricomposizione.

3. *R. di ricomposizione* son definiti infatti quelli determinati dall'opportunità e dalla possibilità di ricomporre un edificio con gli stessi elementi, le stesse antiche pietre ricollocate nel luogo originario. Ciò si è potuto fare specie in alcune strutture isolate o di piccola mole o inserite quasi a sé stanti in edifici maggiori. Così appunto nel portico del S. Lorenzo di Roma, in molti edifici di Pompei, nel fianco sinistro della chiesa di S. Maria della Catena e nel cortile porticato del Palazzo Abbatelli di Palermo, nelle cappelle Mastrogiudice e Piccolomini della chiesa di Monteoliveto a Napoli, nel portico bramantesco presso S. Ambrogio a Milano, nel tempio di Augusto a Pola, ecc.

Può tuttavia definirsi anche r. di ricomposizione quello delle gigantesche strutture della facciata e dei fianchi del Tempio Malatestiano di Rimini. Strutture le cui pietre sconnesse, ma non abbattute dalle esplosioni, sono state pazientemente, sistematicamente numerate, rilevate, fotografate e poi smontate una ad una, come gli ingranaggi di una macchina, e quindi rimontate così che andassero di nuovo a prendere il posto che occupavano prima del disastro. Tutto ciò è stato fatto malgrado l'immensità della mole con un metodo ed una perfezione tecnica che, data l'ampiezza e insieme la delicatezza del lavoro, ha del prodigioso. Un lavoro del genere tuttavia 130 anni prima era già stato compiuto dal Valadier per il r. dell'arco di Tito nel Foro romano.

4. *R. di adattamento e sistemazione* sono invece quelli che vengono condotti in edifici o parte di edifici che per cause molteplici hanno perduto il primitivo carattere e per i quali sarebbe illogico tentare di far loro recuperare il primitivo aspetto. Chi penserebbe oggi di restaurare il Castel S. Angelo di Roma tentando ridargli l'aspetto che aveva quando venne elevato per essere il mausoleo dell'imperatore Adriano? Così oggi non si pensa di restaurare la bellissima S. Chiara di Napoli per riportarla al mirabile aspetto cui l'avevano ridotta i Napoletani durante secoli e secoli di lavoro, d'arte, d'amore, di devozione. Dell'antica S. Chiara, divorata dalle fiamme appiccatevi da uno spezzone incendiario il 4 ag. del 1943, oggi si consolidano le strutture trecentesche e si coprono con ungran tetto a capriate. L'edificio restaurato avrà un aspetto diversissimo dall'antico, di quando era tutto splendente d'oro e colori vivi. Da esso emanerà un senso del tutto nuovo, non privo tuttavia di una sua tragica bellezza.

BIBL.: G. Giovannoni, s. v. in *Enc. Ital.*, XXIX, pp. 127-30; E. Lavagnino, *Offese di guerra e restauri*, in *Ulisse*, 1 (1944), fasc. 11 (ag.), pp. 123-240 (con bibl.). Emilio Lavagnino

II. NELLA PITTURA. – Lontani ormai dal pernicioso restauro cosiddetto di completamento, tanto in auge nei secoli passati, oggi si è finalmente giunti a considerare il r. pittorico prevalentemente in senso conservativo e di consolidamento, senza alterazioni e senza aggiunte. Quindi, per le opere dipinte si cerca sempre, per quanto è possibile, la restituzione *in pristinum* dell'opera da restaurare.

Il lavoro primo di questa restituzione nei dipinti è la *pulitura*, pericolosa e difficile anche quando con essa non s'intende la rimozione di parti aggiunte. E certo un grande aiuto è offerto per questo dalle nuove scoperte scientifiche, prima fra tutte dalla radiografia, che permette di orientarsi nell'uso dei reagenti per la pulitura, che possono essere numerosi, e per cui bisognerà scegliere tra di essi quelli che appariranno più opportuni dall'esame chimico-fisico del dipinto. Senza enumerarli si osserverà soltanto che le più usate sono le sostanze a base di trementina che, evaporando con rapidità, evitano la successiva e lenta azione corrosiva, la quale non può mancare nell'uso di sostanze alcaline (soda e potassa). Effettuata la ripulitura un nuovo problema sorge: quello di

consolidare le superfici e di « colmare » le lacune che saranno risultate evidenti. Escluso il completamento che non potrebbe che falsare l'opera dell'artista (la quale appunto perché opera d'arte è sempre creazione individuale e quindi non permette sostituzioni), i metodi ora in uso sono quello di segnare i contorni delle zone distrutte con linee atone al fine di rendere soltanto il ritmo originale della composizione (*Polittico di s. Gregorio* di Antonello nel Museo nazionale di Messina), o l'altro, in uso nell'Istituto centrale del r. di Roma, consistente nel campire con colore all'acquerello le parti mancanti riprese con un sistema di tratteggio che, appagando l'occhio, potrà inoltre sempre esser rimosso con facilità quando un differente gusto del r. determinasse di operare altrimenti.

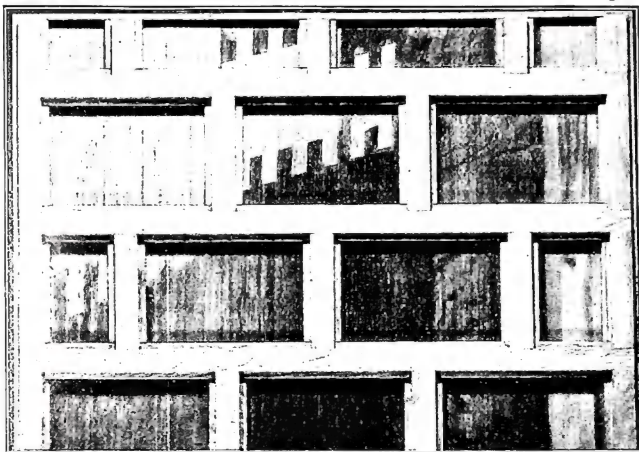
Ma un altro problema ancora esige spesso sottili accorgimenti e un lavoro imponente: quello del rinforzo, del raddrizzamento o addirittura della ricostruzione delle antiche tavole dipinte. Una delle operazioni più comuni nel r. delle antiche pitture su tavola, facili ad incurvarsi, è quella della *parchettatura*, consistente nel riportare, in maniera definitiva, la tavola in piano. È questa una felice trovata di tempi recenti e si contrappone alle traverse fisse, incollate nel passato sul rovescio della tavola, causa esse stesse di contorsioni e di spaccature: il nuovo sistema, invece, consistente nel lasciare scorrevoli le traverse perpendicolari alle fibre del legno, permette a questo di muoversi (si muove infatti soltanto in quel senso), di « respirare » quasi, senza pregiudizio per la stabilità della tavola.

(*per concessione dell'Istituto centrale del r., Roma*)

RESTAURO - Deposizione di Quintin di Massys. Parchettatura dopo i lavori di r. - Gaeta.

Per i dipinti su tela, invece, è spesso necessaria la *rintelatura*, cioè la foderatura, con nuova tela, di quella vecchia, per mezzo di speciali accorgimenti e colle che, permeando la tela originaria, hanno anche lo scopo di rinforzare il dipinto nella sua stessa aderenza tra imprimitura e colore. Né è raro il caso del *trasporto* di un dipinto dalla tavola sulla tela: operazione anche questa delicatissima e per la quale si procede in maniera molto simile a quella usata per il trasporto di affreschi, distruggendo cioè progressivamente dal di dietro la vecchia tavola, dopo aver incollate sulla superficie pittorica delle tele che assicurino durante l'operazione la stabilità della pittura.

Quanto agli affreschi, è noto che se già nell'antichità si procedette talvolta allo spostamento di opere affrescate su muro, ciò avvenne trasportando l'affresco con tutto il muro: mentre oggi si procede a questa operazione o col *distacco* della pittura e del solo intonaco, per mezzo di lunghe lame che tagliano quest'ultimo dal muro, o con lo *strappo*. Per quest'ultima operazione si incollano delle tele sulla pittura e quindi si « strappano » queste dal muro: sulle tele rimarrà incollata la superficie pittorica, sul retro della quale si potrà così operare, preparandola per montarla su di un telaio; dopo di che si potranno togliere le tele applicate sul davanti dell'affresco e che sono servite per lo strappo.

III. NELLA SCULTURA. – Il r. di conservazione e di consolidamento delle opere scolpite consiste nell'eliminare le cause che ne determinano il deterioramento. Tra queste vanno principalmente ricordate quelle derivanti dagli agenti atmosferici, e per le statue di marmo divenute friabili si provvede ad arrestare la disgregazione della materia, p. es., per mezzo di bagni a base di silicati; per le statue lignee invece spesso occorrerà eliminare il tarlo (e ciò vale anche per i dipinti su tavola). Ma oltre a queste operazioni tendenti ad eliminare le cause di deterioramento, ci si trova, anche per le sculture, a dover affrontare il problema del r. di liberazione, ché son noti, ad es., i « completamenti » rinascimentali o, peggio, le « variazioni » barocche delle antiche statue. Ma oggi si è finito purtroppo con dover tollerare le aggiunte che, una volta tolte, non avrebbero lasciato che moncherini perfettamente tagliati e politi dai vecchi restauratori per adattare ad essi le aggiunte in questione. Conservazione pura e semplice dell'opera d'arte, quindi, pure per la scultura, anche se qualche volta l'esigenza di una integrazione sia sentita, nei limiti consentiti dal rispetto che l'opera d'arte impone. E si ricorda un recente esperimento dell'Istituto del r. con il quale si è proceduto, ad es., al completamento con diversa materia di una *trapezofora* in bronzo, segnando le parti di r. con sottili incisioni verticali e parallele, «le quali non alterano la continuità dell'epidermide dell'opera, pur determinando in maniera indiscutibile le zone restaurate » (Cagiano de Azevedo): si è cioè trasferito alla scultura il sistema a tratteggio usato per le opere pittoriche. In ogni caso è sempre buona norma rivolgersi per i necessari r. agli organi tecnici competenti la cui opera offre in genere ogni garanzia. Concludendo, si può affermare che l'attività del restauratore deve essere sempre guidata da un giudizio critico valutativo dell'opera d'arte. Il restauratore deve far sì che nell'opera d'arte restaurata ciò che è nuovo si distingua dall'antico. Mai deve tentare la falsificazione. Anche in questo caso ciò che è falso è condannabile. - Vedi tavv. XLI-XLII.

BIBL.: alla bibl. data da G. Giovannoni, P. Toesca, C. Albizzati e U. Cialdea, s. v. in *Enc. Ital.*, XXIX, pp. 127-36, si aggiunga: E. Lavagnino, *Offese di guerra e r.*, in *Ulisse*, 1 (1947), fasc. II, pp. 123-240; *La ricostruzione del patrimonio artistico*, a cura della Direzione gen. antichità e belle arti, Roma 1950; *Mostra del r. di monum. e opere d'arte... nelle Tre Venezie* (catalogo), Venezia 1949. Più in particolare per la pittura, R. Mancia, *Esame delle opere d'arte e il loro r.*, I, Milano 1944; II, ivi 1946, e i vari cataloghi di mostre di opere restaurate, numerose dopo la guerra (v., p. es., quella tenuta a Firenze nell'ott. 1946 a cura della Soprintendenza alle Gallerie), e di quelle periodiche dell'Istituto centrale del r. di Roma, che pubblica anche un *Bollettino*, ed. dalla Libreria dello Stato. Per l'attività estera v. specialmente la riv. *Museum*, ed. dall'Unesco; in particolare il n. 3 del 1950, pp. 109-88, dedicato alla pulitura dei dipinti. Gilberto Ronci

RESTITUTA, santa, martire. - Una martire di nome R. ricorre in varie *Passiones* di carattere leggendario ed è venerata il 17 maggio a Ischia e Napoli (BHL, 7190-91), in Corsica (BHL, *suppl.* 6466 d-e; martirizzata a Calvi il 21 maggio), Cagliari e in altre località della Sardegna (*Acta SS. Maii*, VII, Anversa 1688, pp. 794-99); il 27 maggio a Sora (BHL, 7192-96).

Si è proposta l'ipotesi che si tratti ovunque della medesima martire africana, appartenente forse al gruppo

dei martiri di *Abitinae*, messi a morte a Cartagine il 12 febbr. 304 (cf. testo della *Passio* ed. da P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, VIII [*Studi e Testi*, 65], Città del Vaticano 1935, pp. 49-71), le cui reliquie sarebbero state trasportate in Italia dai profughi della persecuzione vandalica. Per la R. di Sora l'identificazione sembra meno probabile. Comunque ecco alcuni dati di fatto: a Lacco Ameno nell'isola d'Ischia gli scavi praticati nel 1950 nella chiesa di S. R. hanno rivelato che essa fu edificata in un'area cimiteriale (v. ISCHIA). A Napoli R. è recensita nel Calendario marmoreo (16 maggio) ed è poi diventata, in epoca non precisata, l'eponima della Basilica costantiniana, la prima Cattedrale napoletana. A Cagliari in Sardegna s. R. è identificata con la madre di s. Eusebio (cf. F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia, Il Piemonte*, Torino 1898, p. 551, l'identificazione risale già al sec. VIII-IX). In Corsica, fuori dell'abitato di Calenzana, nella regione di Calvi, in un oratorio dedicato a s. R., costruito su una antica area cimiteriale, gli scavi del 1951 misero in luce un sarcofago inserito profondamente nel terreno e coperto d'uno strato d'intonaco con affreschi del sec. XII raffiguranti la scena di martirio di R. e consoci. Il sarcofago, cui fu addossato un altare medievale, aveva un coperchio a tetto e recava inciso sulla fronte un grande monogramma di Cristo.

(fot. Alinari)

RESTITUTA, santa, martire - La Madonna in trono; ai lati, s. Gennaro e s. R. Musaico di Lello Fiorentino (1322) - Napoli, chiesa di S. Restituta.

BIBL.: Lanzoni, pp. 170-71, 217-18, 660, 688-89, 1096-97, 1100; *Martyr. Romanum*, pp. 194, 212; D. Mallardo, *Il Calendario marmoreo di Napoli*, Roma 1947, pp. 22, 177-79, 201-207.

A. Pietro Frutaz

RESTITUZIONE. - È la reintegrazione nello stato (soprattutto patrimoniale) in cui uno sarebbe, se determinati fatti o atteggiamenti ingiusti non fossero stati da altri compiuti o ammessi.

I. L'OBBLIGO. – L'obbligo generico della r. deriva già dal dovere di assumere le conseguenze dei propri atti. Chi ha fatto qualcosa che doveva evitare è tenuto, per quanto è possibile, a cancellare la sua azione, sia in se stessa, sia nelle conseguenze ch'essa ha avuto per sé e per gli altri. Con il termine pentimento o contrizione s'indica la cancellazione, per quanto è possibile, dell'azione in se stessa e con il termine corrispondente di r. la cancellazione delle conseguenze che l'azione ha avuto per altri.

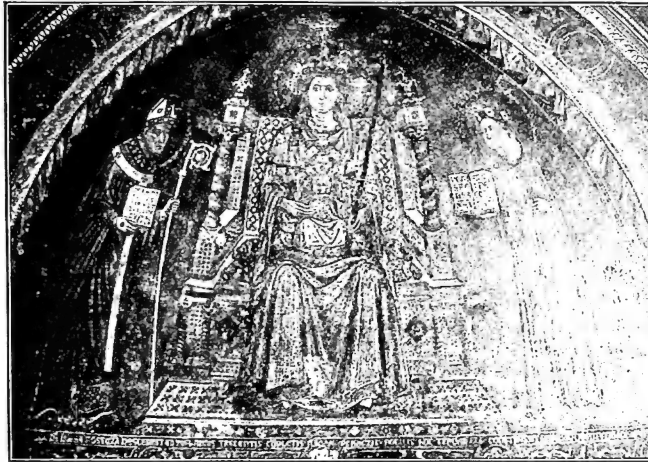
1. *Fonti scritturali.* – Nel Vecchio Testamento si vedano, ad es., *Ex.* 22, 1-3; *Tob.* 2,21; *Ez.* 33, 14-15. Nei primi due passi indicati si impone addirittura di rendere qualcosa di più di ciò che si è sottratto: *Si quis furatus fuerit boves, aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet. Si effringens fur domum sive suffodiens fuerit inventus et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis....* Nel Nuovo Testamento non si ha – se si esclude *Rom.* 13,7 (*Reddite ergo omnibus debita*) – una affermazione esplicita dell'obbligo della r. Però Zaccheo restituisce il quadruplo di ciò che aveva indebitamente sottratto (*Lc.* 19,2 sgg.).

2. *Fonti patristiche.* – Basterà ricordare s. Agostino nella lettera a Macedonio: *Si enim res aliena propter quam peccatum est, cum reddi potest, non redditur, paenitentia non agitur, sed fingitur; si autem veraciter agitur, non remittetur peccatum nisi restituatur ablatum; sed, ut dixi, cum restitui potest* (PL 33, 662). Il tratto è passato nel Decreto di Graziano (c. 1, C. 14, q. 6) ed è diventato la nota *regula iuris*: *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.*

Il principio torna in tutte le legislazioni civili. Il Codice italiano, ad es., all'art. 2043 reca: « Qualunque fatto doloso o colposo, che cagiona ad altri un danno ingiusto, obbliga colui che ha commesso il fatto a risarcire il danno ».

II. LE CONDIZIONI PER L'OBBLIGO. – 1. *Il danno.* – Ossia una vera e propria diminuzione di beni e in particolare una vera e propria diminuzione di patrimonio. Se questa non c'è stata si potrà dar luogo al pentimento o, addirittura, ad una condanna penale, non alla r. in senso vero e proprio. La violazione infatti di un precetto giuridico, che non rechi danno ad altri, potrà essere eventualmente un reato, ma non mai un illecito civile (A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, 3ª ed., Padova 1947, p. 177). Non ha rilevanza, a questo punto, come il danno sia stato prodotto (per distruzione di beni o per semplice asportazione dei medesimi, sia a vantaggio di chi li porta via, sia a vantaggio di altri, sia a vantaggio di nessuno, sia per lucro cessante che per danno emergente, ecc.); basta che il danno ci sia stato veramente.

2. *Relazione di causalità.* – Inoltre occorre che il danno sia stato causato veramente dal soggetto in questione e non basta che il soggetto sia stato occasione o condizione (sia pure *sine qua non*). Qualche incertezza dimostrano qui i moralisti, quando il danno segue solo occasionalmente, mentre l'azione è stata posta con la precisa intenzione di nuocere (cf. A. Vermeersch, *Theol. mor. principia, responsa, consilia*... II, Roma 1924, n. 583). Non è sempre facile determinare nei singoli casi se c'è stato rapporto di causalità o solo di occasione o di condizione. Ma le difficoltà dell'applicazione non devono velare la chiarezza del principio o sopprimerne la legittimità. Di solito i codici determinano ulteriormente il concetto di soggetto, includendo anche quelle persone o quelle cose che, per appartenere a lui o per essere affidate alla sua custodia, partecipano in qualche modo della sua personalità. Così il Cod. civ. ital. obbliga in certi casi a risarcire i danni prodotti anche da minori e da animali. L'art. 2048, ad. es., stabilisce che « il padre e la madre, o il tutore, sono responsabili del danno cagionato dal fatto illecito dei figli minori non emancipati o delle persone soggette alla tutela che abitano con essi.... I precettori e coloro che insegnano un mestiere o un'arte sono responsabili del danno cagionato dal fatto illecito dei loro allievi e apprendisti nel tempo in cui sono sotto la loro sorveglianza.... ». E l'art. 2052 aggiunge che « il proprietario di un animale o chi se ne serve per il tempo in cui lo ha in uso, è responsabile dei danni cagionati dall'animale; sia che fosse sotto la sua custodia, sia che fosse smarrito o fuggito, salvo che provi il caso fortuito ».

3. *Ingiustizia del danno.* – Infine occorre che il danno

sia stato causato ingiustamente, ossia mediante un comportamento che non si aveva il diritto di tenere. Non esiste invece obbligo di r. quando il danno è stato causato nell'esercizio del proprio dovere (ad es., l'agente che eseguisce una condanna a morte o una sentenza di confisca), o del proprio diritto (ad es., un industriale che, lanciando un prodotto nuovo, provoca la rovina di un concorrente). In tal senso si dice : *qui utitur iure suo nemini facit iniuriam* e l'art. 2044 del Cod. civ. italiano afferma che « non è responsabile chi cagiona il danno per legittima difesa di sé o di altri ». È noto però che la violazione dell'ordine morale può avvenire su un piano solo soggettivo (come nel caso di uno che desidera ardentemente di impossessarsi della roba altrui o di danneggiare seriamente un suo avversario, ma non mette in pratica il suo desiderio) o su un piano unicamente oggettivo (come nel caso di chi, senza saperlo, porta via la cosa di un altro o, senza volerlo, cagiona danno ad altri) o su un piano insieme soggettivo ed oggettivo (come nel caso di chi, sapendo e volendo, ruba ad altri o gli cagiona danno); nel primo caso si ha un'azione peccaminosa, ma non ingiusta; nel secondo caso un'azione ingiusta, ma non peccaminosa; nel terzo caso un'azione insieme peccaminosa e ingiusta. Nel primo caso manca il danno, ossia la prima condizione sopra ricordata. Per gli altri casi, perché possa parlarsi dell'obbligo di restituire, si richiede che l'azione dannificatrice sia anche soggettivamente ingiusta o basta che sia solo oggettivamente tale ? In altri termini : è necessaria una colpa teologica o basta una colpa giuridica, perché uno sia tenuto al risarcimento del danno ? Secondo i moralisti si ha l'obbligo di riparare solo il danno causato scientemente e liberamente (cf. B. Merkelbach, *Sum. Theol.*, II, Parigi 1947, nn. 289, 292).

Assai significativa e illuminante a questo riguardo è la risposta che si è data per lungo tempo – e si trova ancora presso qualche autore (ad es., J. D'Annibale, *Summula*, II, Roma 1908, n. 232; E. Jone, *Compendio di teologia morale*, Torino-Roma 1949, n. 349) – alla questione se sia tenuto alla r. uno che danneggi un altro per errore; o, più precisamente, uno che per odio al suo nemico voglia distruggergli la casa, e, per errore, appicchi invece il fuoco alla casa di un altro. I moralisti rispondono non essere egli tenuto a risarcire i danni causati a quest'ultimo, perché il danno fu meramente casuale, non volontario (cf. s. Alfonso, *Theol. mor.*, III, n. 629, ed. L. Gaudé, II, Roma 1907, p. 108 sgg.; J. B. Ferreres, *Casus conscientiae*, I, 2ª ed., Barcellona 1898, n. 646). Il massimo che questi moralisti concedono è l'obbligo di restituire « post sententiam iudicis, quia tunc iustae sententiae in conscientia parendum est » (Serafino da Loiano, *Institutiones theol. moral.*, III, Torino 1937, n. 104, 2). Le legislazioni civili invece si attengono di preferenza al piano oggettivo. Non solo qualunque fatto doloso, ma anche qualunque fatto colposo (ossia un fatto che si verifica al di fuori della volontà dell'agente, per causa di negligenza o imprudenza o imperizia, ovvero per inosservanza di leggi, regolamenti, ordini o discipline) secondo il nostro codice (art. 2043) « obbliga chi ha commesso il fatto a risarcire il danno ». Le due correnti sembrano incontrarsi solo nell'obbligo della r. di ciò che si detiene indebitamente e incolpevolmente. *Res clamat domino, fructificat domino. Nemo potest ex re aliena ditescere*, ripetono i moralisti. E il Cod. civ. italiano : « Chi, senza una giusta causa, si è arricchito a danno di un'altra persona, è tenuto nei limiti dell'arricchimento a indennizzare quest'ultima della correlativa diminuzione patrimoniale. Qualora l'arricchimento abbia per oggetto una cosa determinata, colui che l'ha ricevuta è tenuto a restituirla in natura, se sussiste, al tempo della domanda » (art. 2041). I moralisti hanno di mira soprattutto il fòro interno, i civilisti quello esterno; ma qualche concessione può e forse deve essere fatta da ciascuna delle due parti.

Sembrerebbe assai meglio addossare anche all'autore involontario parte delle conseguenze dannose dei fatti che altri ha causato solo involontariamente. In tale direzione stanno forse avviandosi alcune disposizioni dei codici civili. Ad es., nell'art. 2045 della legge civile italiana si dice che « quando chi ha compiuto il fatto dannoso vi è stato costretto dalla necessità di salvare sé o altri dal pericolo attuale di un danno grave alla persona... al danneggiato è dovuta una indennità, la cui misura è rimessa all'equo apprezzamento del giudice »; e nell'art. 2047, a proposito del danno causato dall'incapace, si afferma che « nel caso in cui il danneggiato non abbia potuto ottenere risarcimento da chi è tenuto alla sorveglianza, il giudice, in considerazione delle condizioni economiche delle parti, può condannare l'autore del danno a un'equa indennità ».

Si potrà quindi concludere : terza condizione perché si possa parlare dell'obbligo della r. è che il danno sia stato causato ingiustamente; se la responsabilità è anche soggettiva (o, come dicono i moralisti, teologica) l'obbligo sarà di riparare l'intero danno; se invece è solo oggettiva (o giuridica) giuridicamente l'obbligo è di riparare l'intero danno, moralmente invece la questione è ancora discussa; probabilmente esiste almeno l'obbligo di riparare una parte di danno, secondo la condizione del danneggiante e del danneggiato e il grado di responsabilità del primo verso il secondo, contemperando le esigenze della giustizia con quelle della carità.

È evidente, poi, che le tre condizioni indicate – esistenza del danno, rapporto di causalità e responsabilità del soggetto – devono sussistere simultaneamente e concorrono a stabilire la gravità dell'obbligo della r. Non basta che ci sia il danno, o il rapporto di causalità o la responsabilità del soggetto; nemmeno basta, per dar origine ad un obbligo grave di r., che il danno sia grave, né che la responsabilità sia grave, né che il rapporto di causalità sia forte; è necessario che le tre condizioni sussistano tutte e tre simultaneamente e in misura notevole. La levità dell'obbligo quindi può derivare tanto dalla levità della materia, quanto dalla levità della responsabilità, o dal rapporto di causalità.

III. CONCRETIZZAZIONE DELL'OBBLIGO DI R. – Nelle considerazioni fatte sin qui è già implicita la risposta ad alcune questioni su cui i moralisti si indugiano assai con preoccupazioni più casistiche che sistematiche : 1. *Chi deve restituire* : alla r. è tenuto chi ha causato ingiustamente il danno, o chi si è arricchito indebitamente, badando però di non fermarsi alla sola entità fisica del danneggiante; si è già visto che i codici civili, compreso il nostro, allargano assai la nozione di soggetto, estendendolo alle cose sue e alle persone affidate alle sue cure. 2. *A chi si deve restituire* : si deve restituire a chi ha sofferto ingiustamente danno, badando anche qui di non fermarsi alla sola entità fisica del danneggiato; gli eredi infatti formano in qualche modo con lui una cosa sola e si possono dire veramente danneggiati da tutto ciò che danneggia il *de cuius*. 3. *Che cosa si deve restituire* : secondo i moralisti si deve riparare solo il danno preveduto e liberamente voluto; secondo le legislazioni civili invece si deve riparare tutto il danno che si è almeno colposamente provocato. In particolare quando si tratta di beni che si sono posseduti in buona fede e ancora rimangono, c'è l'obbligo di restituirli integralmente. Per l'acquisto dei frutti, il rimborso delle spese per la produzione e il raccolto dei frutti, nonché le riparazioni, i miglioramenti si vedano gli artt. 1149-50 del Cod. civile (v. anche FRUTTI; SPESE). 4. *Come fare quando il danneggiato è ignoto o scomparso* : i moralisti al primo punto rispondono che si debba dare ai poveri e alla Chiesa, per impedire l'arricchimento per fatto illecito e per riparare l'ingiuria arrecata alla società (B. H. Merkelbach, *op. cit.*, II, n. 322). Contrastano però alcuni, non vedendo in base a quale diritto ciò sia comandato (Serafino da Loiano, *op. cit.*, II, n. 106).

Comunque si risolva la questione sarà bene insistere fortemente perché tali elargizioni siano fatte specialmente a vantaggio di quei membri della società che maggiormente soffrono. Ciò servirebbe, se non altro, a dare un effettivo contenuto alla volontà di r. e al desiderio di non arricchire senza motivo; nel tempo stesso permetterebbe di render veramente operante il senso della solidarietà umana. Quanto poi alle cose trovate valgono gli artt. 927-32 del Cod. civile it. (v. la voce OCCUPAZIONE). 5. *Quando non si può restituire integralmente, si restituisce quanto si può.* È evidente infatti che l'impossibilità scusa

dall'obbligo di r. come da qualsiasi altro obbligo, però nella misura in cui l'impossibilità esiste. Ciò significa che un' impossibilità temporanea scusa temporaneamente; un'impossibilità parziale scusa parzialmente. Un'applicazione frequente di tali principi si ha in caso di fallimento (v.). 6. *Se si è tenuti a compensare in qualche modo un danno non economico.* I testi del Vecchio Testamento citati da principio sembrano suggerirlo. Il diritto romano non ammetteva, ad es., la traducibilità in denaro di una lesione fisica recata ad un cittadino, *cum liberum corpus aestimationem non recipiat.* I moralisti non sono del tutto concordi. Billuart, p. es., sostiene che, essendoci stata anche in questi casi un'ingiuria, più grave che la sottrazione di beni economici, si debba insistere per una r. nei modi possibili (*De iure et iustitia*, d. 10 art. 11, 1ª ed. Lionese, t. VII, Lione 1864, pp. 268-69). S. Alfonso invece è di parere opposto, *quia iustitia commutativa obligat ad restituendum iuxta aequalitatem damni illati. Ubi autem restitutio facienda sit in genere diverso, nulla adest aequalitas, nec ulla erit umquam compensatio damni* (*Theol. moral.*, 1. 3, n. 627, ed. cit., II, p. 105 sgg.). Nella legislazione italiana la questione fu decisa nel 1930 per il danno cagionato da reati e nel 1942 per il danno cagionato da altre cause. Infatti l'art. 185 del Cod. pen. ital. del 1930 dice che « ogni reato che abbia cagionato un danno patrimoniale o non patrimoniale obbliga al risarcimento il colpevole e le persone che a norma delle leggi civili debbono rispondere per il fatto di lui »; e l'art. 2059 del Cod. civ. del 1942 asserisce che « il danno non patrimoniale deve essere risarcito solo nei casi determinati dalla legge ». 7. *Quanto poi al danno causato non ingiustamente*, sembra necessario appellare alla concezione solidaristica del cristianesimo e distribuire equamente i pesi e i vantaggi : non si vede, in tali casi, perché addossare solo ad una parte tutto il danno, liberando completamente l'altra. Molto saggio è quindi l'art. 2045 del codice, già citato, nel quale si stabilisce che « quando chi ha compiuto il fatto dannoso vi è stato costretto dalla necessità di salvare sé o altri dal pericolo attuale di un danno grave alla persona, e il pericolo non è stato da lui volontariamente causato, né era altrimenti evitabile, al danneggiato è dovuta una indennità, la cui misura è rimessa all'equo apprezzamento del giudice ». 8. *Si è dispensati dall'obbligo della r.*, innanzi tutto quando l'obbligo propriamente non c'è, ossia quando manca un danno vero e proprio, o almeno un danno ingiusto, o almeno un rapporto di causalità vera e propria; poi quando c'è una impossibilità fisica o morale; però tale impossibilità scusa nella misura in cui veramente esiste e per il tempo in cui effettivamente c'è; infine scusa dall'obbligo della r. la condonazione (v.) liberamente fatta dal danneggiato stesso o da chi ne tiene le veci. In tal caso il danneggiato rinuncia al suo diritto; né importa che lo faccia lecitamente o illecitamente : chi liberamente condona, effettivamente si spoglia del proprio diritto, anche se, facendo così, pecca.

È noto poi che i moralisti hanno affermato con forza l'obbligo della r., quando è violata la giustizia detta appunto commutativa; non l'hanno fatto con altrettanta forza, anzi comunemente lo negano, quando è violata la giustizia legale o distributiva (v. GIUSTIZIA).

Insufficiente sviluppo ha avuto pure finora la questione del risarcimento del danno fra le nazioni. Il principio e la prassi di esigere dal vinto contributi diversi sono antichi quanto l'umanità. Spesso però fu fatto a titolo di vittoria e non di risarcimento di danni ingiustamente causati. In ogni caso è sempre stato il vincitore (che non è sempre necessariamente da identificarsi con chi ha ingiustamente sofferto danni) ad imporre al vinto l'obbligo del risarcimento, determinando l'entità e le forme. Così è avvenuto in seguito alle guerre napoleoniche; così è avvenuto nel Trattato di Francoforte nel 1871, in quello di Versailles dopo la prima guerra mondiale e in quelli che hanno chiuso il recente conflitto. Parecchio quindi rimane ancora da fare in materia di r. perché sia osservato il diritto e salva la giustizia. È chiaro a questo punto il senso del termine r. In esso si può indicare : *a*) l'atto con cui si ritorna ad un altro ciò che da lui si è avuto (p. es., r. di una somma avuta in prestito, di un oggetto avuto per un'occasione o un bisogno, ecc.); *b*) l'atto con cui si rende ad uno ciò che gli si è tolto (p. es., r. di un oggetto rubato); *c*) l'atto o gli atti con cui si ripone uno nella situazione ecc. che ci sarebbe se certi fatti non fossero successi. È questo ultimo il senso in cui si è preso il termine r.

BIBL.: oltre i trattati di teologia morale nel *de iustitia* e a volte anche nel *de poenitentia* e i commenti al Cod. civ. ital., v.: I. Salsmans, *Comment faut-il entendre la « faute théologique » qui est une des conditions requises pour être obligé de réparer un dommage*, in *Nouv. rev. théol.*, 50 (1923), pp. 148-53; cf. J. Kiselstein, *De obligatione restituendi propter culpam iuridicam*, in *Rev. eccl. Liège*, 21 (1929-30), pp. 178-84; I. Salsmans, *Bien mal acquis ne peut se garder*, in *Nouv. rev. théol.*, 52 (1925), pp. 298-304; T. L. Bouscaren, *Cur restitutio pauperibus facienda*, in *Period. de re mor.*, 16 (1927), pp. 31-40; H. David, *Restitution*, in *Hom. and past. Rev.*, 28 (1928), pp. 1113-16; J. B. Raus, *Von der Restitutionspflicht*, in *Theol. pr. Quartal.*, 82 (1929), pp. 136-44; E. Ranwez, *De culpa theol. ob restitutionem imponendam requisita*, in *Per. mor. lit.*, 19 (1930), pp. 67-70; St. Willelms, *De notione restitut.*, in *Coll. Brug.*, 36 (1936), pp. 481-84; id., *De necessitate restitut. post laesam iustitiam*, *ibid.*, pp. 485-89; K. Weinzierl, *Die Restitutionslehre der Frühscholastik*, Monaco 1936; St. Willelms, *De restitut. facienda a cooperatoribus positivis stricto sensu*, in *Collat. Brug.*, 38 (1938), pp. 362-69; id., *De restitut. facienda a cooperatoribus negativis*, *ibid.*, pp. 105-11; F. Litt, *Consentienti non fit iniuria*, in *Rev. eccl. Liège*, 29 (1937-38), pp. 285-90; St. Willelms, *De restitutione facienda pro damnificatione materialiter iniusta*, in *Coll. Brug.*, 38 (1938), pp. 14-22; id., *De damnis reparandis ob culpam mere iuridicam*, *ibid.*, pp. 61-73; K. Weinzierl, *Die Restitutionlehre der Hochscholastik bis zum hl. Thomas v. A.*, Monaco 1939; H. M. Hering, *De obligatione restitut. in damnificatione ex errore*, in *Angelicum*, 17 (1940), pp. 145-55; M. Kuppens, *De radicibus restitut.*, in *Rev. eccl. Liège*, 33 (1946), pp. 256-65; id., *De obligatione restituendi pauperibus*, *ibid.*, pp. 400-407; id., *De causis eximentibus a restitut.*, *ibid.*, pp. 319-25; id., *De restitut. facienda pro damnificatione materialiter iniusta*, in *Coll. Brugen.*, 38 (1948), pp. 14-22.

Giovanni Battista Guzzetti

RESTITUZIONE, EDITTO di. - È il decreto dell'imperatore Ferdinando II del 6 marzo 1629 in cui si stabiliva che i prìncipi cattolici potevano espellere i dissidenti, e solo gli aderenti alla Confessione di Augusta godevano delle concessioni di detta pace; infine i beni ecclesiastici occupati dopo l'anno normale 1552 dovevano essere restituiti e si istituivano commissari che potevano usare le truppe; il ricorso non sospendeva l'esecuzione.

Le vittorie del Wallenstein nel nord della Germania permettevano di attuarvi la restaurazione già in parte applicata nel sud; si trattava di 2 arcivescovati, 12 vescovati e numerose abbazie e chiese. Anche se teoricamente giustificato, politicamente l'atto si mostrò assai pericoloso, spingendo molti prìncipi protestanti ad accettare, contro voglia, l'aiuto di Gustavo Adolfo. Già nel 1631 si erano ripresi i 2 arcivescovati di Brema e Magdeburgo e 5 vescovati e ca. 150 abbazie, ma vi era dissenso sulla destinazione di questi beni, essendo le vecchie abbazie deserte, mentre i nuovi Ordini religiosi, i veri autori dei progressi cattolici, mancavano di mezzi, locali ecc. L'azione di Gustavo Adolfo ne arrestò l'applicazione. Nella Pace di Praga (1635) con la Sassonia era sospeso per 40 anni, anche per i prìncipi che vi aderissero. Nella Pace di Münster (Vestfalia) del 1648 era praticamente annullato portando l'anno normale al 1624.

BIBL.: T. Tupetz, *Der Streit um die geistl. Güter u. d. Restitutionsedikt. 1629*, Vienna 1883; M. Ritter, *Über den Ursprung d. Restitutionsediktes*, in *Historische Zeitschrift*, 76 (1896), pp. 62-102; Pastor, XIII, p. 412 sgg. Per altra bibl. sull'epoca : E. Préclin - V. L. Tapié, *Le XVIIIe siècle*, 2ª ed., Parigi 1949.

Luigi Simeoni

RESTITUZIONE « IN INTEGRUM ». - È definita dai trattatisti del diritto canonico come il rimedio giuridico straordinario, con il quale chi sia stato leso nei suoi diritti viene, in base all'equità naturale e ad opera del giudice, ripristinato nella condizione giuridica nella quale era prima della lesione.

L'istituto, proprio del diritto romano e largamente

usato dal pretore, con l'evolversi delle leggi ha assunto confini precisi e determinati, e lo stesso diritto della Chiesa, sia nelle Decretali di Gregorio IX (lib. I, X, tit. 41), sia nel CIC ha limitato l'azione della *r. in i.* ai casi di lesione di un atto o contratto (can. 1684), alla facoltà di appello ai contumaci (can. 1847), e principalmente alla possibilità di impugnativa della sentenza.

La definizione della *r. in i.* presuppone, agli effetti di una legittima instaurazione dell'azione, tre elementi : *a*) validità e rescindibilità dell'atto o negozio. Ricorre infatti il rimedio ordinario della *querela nullitatis* per l'atto invalido, come si rende impossibile il ripristino di un determinato stato giuridico, quando l'atto non sia rescindibile; *b*) la prova di una grave lesione, che deve essere provocata dal dolo della controparte o dalla inettitudine della parte lesa; non mai però può provocarsi l'azione, qualora la lesione debba ascriversi al caso fortuito; *c*) la esistenza di una *causa restituendi*, che il CIC contempla nel can. 1687 §§ 1-2. Causa, infatti, sufficiente di *r. in i.* sono la età minore o la qualità di persona morale, che per la sua destinazione ai fini sociali non può gravarsi dei danni causati dalla colpa degli amministratori responsabili. Tale rimedio straordinario è concesso ai minori ed alle persone morali, onde ottenerne una maggiore tutela, anche qualora sussistano rimedi ordinari (can. 1687 § 1); e ciò in ossequio al noto principio canonico : *habenti remedium ordinarium non est tribuendum extraordinarium nisi hoc sit pinguius*. Anche le persone maggiori di età possono beneficiare della *r. in i.*, qualora non vi sia alcun rimedio ordinario per riparare (can. 1687 § 2) e sussista una giusta causa di *restitutio* che, sebbene non specificata dal CIC, può ravvisarsi, ed in ciò facendo richiama anche alle disposizioni del diritto romano, nell'assenza della parte lesa, nel dolo della controparte, nel *metus*, nell'errore.

L'azione, come impone il can. 1688 § 1, deve essere esperita dinanzi al giudice ordinario e nel termine perentorio di quattro anni dal conseguimento della maggiore età nel caso di minori, e qualora si tratti di persone morali o maggiori di età *a die laesionis factae et cessati impedimenti*. Come è ovvio, la *r. in i.* non è operativa nei confronti dei diritti acquisiti dai terzi in buona fede precedentemente all'esperimento dell'azione.

Come è stato osservato, la *r. in i.* avverso una sentenza non configura altro che una particolare applicazione dell'istituto generale. Dopo che la sentenza è passata in giudicato, e pertanto non può più essere impugnata, soccorre il rimedio straordinario della *r. in i.*, qualora, per gravi nuovi elementi sopravvenuti o per violazione della legge, si scopra che tale sentenza è ingiusta e pertanto manifestamente contraria al diritto. Trattandosi di rimedio straordinario, se ne deduce che esso non può essere invocato, qualora la sentenza sia ancora suscettibile di riesame mediante un mezzo ordinario, quale l'appello e la *querela nullitatis*.

La *r. in i.* può esperirsi soltanto nei quattro casi tassativamente contemplati dal CIC, dei quali i primi tre si appoggiano su elementi di mero fatto e l'ultimo *in iure*. Essi si verificano : 1) quando la sentenza si poggia su documenti dimostrati in seguito falsi; 2) quando dopo la sentenza sono emersi nuovi fatti, che comportano una decisione non conforme a quella emanata; 3) quando la formulazione della sentenza sia una conseguenza diretta del dolo di una parte nei confronti dell'altra. Qualora il dolo però sia imputabile ad un terzo non si dà luogo all'azione di *restitutio*, bensì a quella di danni nei confronti del terzo; 4) quando nella sentenza ricorrono palesi elementi di violazione di legge. Per quest'ultima ipotesi sorge la questione sollevata dai trattatisti, se la *restitutio* sia da concedersi in casi di violazione delle leggi processuali. Qualche autore, a questo proposito, partendo dalla distinzione delle leggi processuali in formali e sostanziali, non pone in dubbio che la violazione delle leggi processuali sostantive generi ingiustizia, e che pertanto l'azione della *restitutio* sia da concedersi.

Giudice competente a conoscere la causa di *r. in i.* può essere lo stesso magistrato che ha emanato la sentenza impugnata, qualora si tratti di riformarla per nuovi fatti addotti; se invece la riforma viene chiesta per ragioni di diritto (can. 1905 § 2, n. 4) ovviamente allora non può essere adito lo stesso giudice che emise una decisione erronea. Il tempo utile per esperire l'azione è di quattro anni, e qualora essa venga proposta per motivi di fatto il tempo decorre dal giorno nel quale i documenti sono stati scoperti falsi, oppure dal momento in cui i nuovi documenti sono stati trovati. Nel caso invece di impugnativa per violazione di legge il termine quadriennale decorre dalla notifica della sentenza stessa. Non v'ha dubbio che la nuova sentenza provocata dalla *r. in i.* è soggetta a rimedio ordinario di impugnativa quale l'appello, sia che la *restitutio* sia stata motivata *ob rationes facti*, che *ob rationes iuris*.

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, I, Roma 1926, p. 381 sgg.; II, p. 252 sgg.; V. Del Giudice, *Istituz. di Dir. canon.*, Milano 1936, p. 257; F. Della Rocca, *Istituz. di Dir. processuale canon.*, Torino 1946, passim. Giuseppe Spinelli

RESTRIZIONE MENTALE : v. RISERVA MENTALE.

RESURREZIONISTI. - Congregazione religiosa iniziata nel 1836 a Parigi da Bogdan Janski, Pietro Semenenko e Girolamo Kajsiewicz, svolgenti allora attività religiosa e sociale tra gli emigrati polacchi.

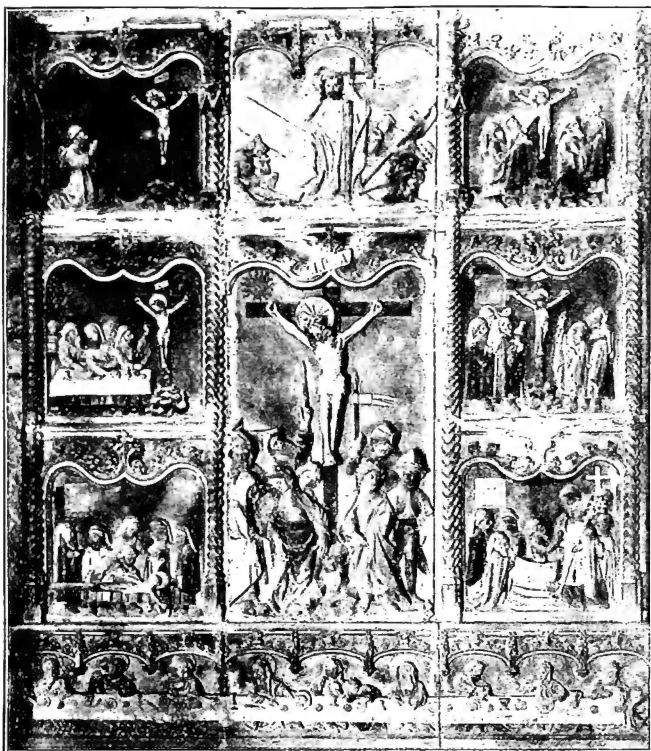
Dapprima, subendo l'influsso dell'ambiente, tutti e tre avevano quasi persa la fede; Janski era persino tra i membri direttivi della scuola filosofico-sociale dei sansimonisti. Rimasto insoddisfatto nella sua ricerca della « verità » abbandonò la setta e per incitamento del poeta Adamo Mickiewicz fondò con gli altri due la nuova società religiosa con il proposito di sostenere la fede pericolante degli emigrati e di riformare per mezzo loro l'intera nazione. Janski, instancabile apostolo laico, morì prematuramente a Roma nel 1840; Semenenko e Kajsiewicz invece compirono a Roma i loro studi teologici e, ordinati sacerdoti, diedero sviluppo all'opera di Janski emettendo i primi voti religiosi nelle catacombe di S. Sebastiano il giorno di Pasqua 1842, donde il nome di R.

P. Semenenko, teologo, filosofo, oratore e scrittore, fissò lo spirito e lo scopo della Congregazione nel cristianizzare il sorgente socialismo radicale con una viva organizzazione della vita parrocchiale e con l'educazione della gioventù, inculcando la necessità di riconoscere i postulati cristiani di giustizia sociale. La Congregazione svolse quest'opera specialmente tra gli emigrati negli Stati Uniti e nel Canadà, organizzando una fiorente vita cattolica. Fu opera della Congregazione la fondazione del Pontificio Collegio polacco a Roma.

Pio IX nel 1860 diede il decreto di lode ed affidò ai R. le missioni in Bulgaria : la Congregazione accoglie perciò anche membri di rito orientale. Il 10 marzo 1888 furono approvate la Congregazione e nel 1902 le costituzioni. Oggi i R. lavorano nei vari paesi d'Europa e d'America e contano 49 case con 586 religiosi.

BIBL.: E. Callier, *Bogdan Janski*, Poznan 1876; B. Zaleski, *Ks. Hieronim Kajsiewicz C. R.*, ivi 1878; P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Panskiego*, Cracovia 1895; *Annali dei R.*, annate 1900-1902; W. Kwiatkowski, *Historia Zmartwychwstania Panskiego*, Albano 1942; L. Long, *The Resurrectionists*, Chicago 1947; W. Kwiatkowski, *O. Piotr Semenenko C. R.*, Vienna 1952. Ladislao Kosinski

RETABLO. - La interpretazione che qui si dà del vocabolo, proprio della lingua spagnola, resta circoscritta al significato che esso assume nei campi dell'architettura e dell'archeologia e si riferisce alla decorazione degli altari.

Etimologicamente r. deriva dal latino *retro tabula* e quindi si riferisce a quanto è dietro la mensa. Nella lingua spagnola il termine indica anche le più antiche immagini dipinte, portatili, che venivano poste su gli altari. Oggi nella comune accezione per r. si intende un grande complesso di carattere architettonico in marmo, stucco, metallo, legno decorato con figure e sculture, immobile per destinazione, che riveste la parete o cela l'ambiente che è dietro l'altare. R. sono in Italia e nelle altre regioni europee e quasi sempre assumono il carat-

(fot. Gudiol)

RETABLO - R. della chiesa del Gesù (principio del sec. XV) - Iviza.

tere di polittici particolarmente vasti, ma la penisola iberica è la terra dove il r. ha la maggiore diffusione, essendo uno degli elementi caratteristici dei suoi luoghi di culto. Alcuni riprendono i temi architettonici degli ambienti in cui sono, altri appaiono da essi indipendenti. Tra quelli in pietra scolpita si possono ricordare quello del S. Nicola da Bari a Burgos, quello della cappella de Los Sartres nella cattedrale di Tarragona, quello cinquecentesco nella cappella a destra del presbiterio nella cattedrale di Coimbra. Quelli in argento sono numerosissimi e i più antichi datano dal sec. XV e così quelli scolpiti nel legno e gli altri dipinti. Ma quasi sempre il carattere essenziale del r. è dato dalla molteplicità delle tecniche che concorrono a farne un complesso di grande ricchezza e vistosità destinato ad inquadrare una immagine o una composizione sacra o, come avviene nelle chiese aragonesi, ad ospitare una specie di vetrina ove tra cristalli, lampade ed immagini simboliche è esposto il S.mo Sacramento. - Vedi tav. XLIII.

BIBL.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, 50 (1923), pp. 1367-72.

Emilio Lavagnino

RETORD, PIERRE-ANDRÉ. - N. il 19 maggio 1803 a Renaison (Loire) e m. il 23 ott. 1858. Sacerdote il 31 maggio 1828, dopo tre anni di ministero a Lione entrò il 29 giugno 1831 nel Seminario delle Missioni Estere di Parigi.

Il 12 ag. di quell'anno partì per il Tonchino occidentale, dove esercitò un attivo apostolato nonostante la persecuzione. Nominato provicario nel 1836, successe nel 1839 al vicario apostolico del Tonchino occidentale e il 31 maggio 1840 fu consacrato a Manila. Morto nel 1841 il re persecutore Minh-mang, il R. approfittò della calma relativa dei primi anni del regno di Tu-Duc per organizzare la sua missione che, dopo essere stata divisa, il 27 marzo 1876, contava 3 missionari, 58 sacerdoti indigeni, 254 seminaristi, 453 religiose e 117.870 fedeli. Rinnovata la persecuzione, i cattolici e due missionari furono uccisi, il b. A. Schaeffler (1851) e il p. J. L. Bonnard (1852). Mons. R. cercò rifugio nelle montagne e morì in una capanna nelle foreste di Dong-ban, provincia di Ha-Nam. Nel 1864 il suo corpo fu trasportato a Ke-so.

BIBL.: A. Certes, *Vie de mgr P. R.*, Lione 1854; A. Launay, *Mgr R. et le Tonkin catholique*, ivi 1893.

Antonio Anoge

RETROATTIVITÀ DELLA LEGGE. - Il CIC ha adottato il principio della non r. della l., stabilendo che *leges respiciunt futura, non praeterita, nisi nominatim in eis de praeteritis caveatur* (can. 10). Tale principio, comune ad ogni ordinamento giuridico, è uno di quelli di diritto intertemporale che cerca di dare un criterio per la soluzione dei casi in cui una nuova norma giuridica, disciplinando la materia già sottoposta ad altra regolamentazione, si trova di fronte a rapporti che sotto l'antica hanno avuto inizio e sotto la nuova il loro compimento, oppure che, instaurati sotto l'antica norma, fanno valere i loro effetti durante l'impero della nuova.

Dei canonisti moderni, la cui attenzione è stata richiamata dalle citate norme del CIC e da quelle del can. 4, che espressamente menziona gli *iura aliis quaesita* stabilendo che... *integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur*, qualcuno ha dato al principio il valore di limite assoluto all'efficacia della norma. Taluno valorizza quello scopo della legge che è uno dei tanti sussidi cui l'interprete deve ricorrere, ma presenta la grave lacuna di non specificare come l'interprete debba comportarsi ove lo scopo non sia chiaro; altri, infine, ha aderito ad altre e diverse teoriche. La verità è che ogni dottrina ha un certo fondamento e la chiave di tutto il problema può essere data solo prendendo di ogni teoria la parte di verità. Infatti, innanzi tutto bisogna distinguere, nel cosiddetto principio della non r. della l., due aspetti fondamentali che vanno tenuti ben separati: quello prelegislativo o *de iure condendo* e quello legislativo o *de iure condito*. Per il primo va detto che si tratta di un limite etico – uno dei tanti che si impongono al *conditor legum* – ed è un problema di valore che non può essere ignorato da ogni legislatore e specie da quello canonico; infatti, l'autorità che governa ogni società trova un limite etico alle sue facoltà di governo nel bene dei soggetti, non solo *uti universi*, ma anche *uti singuli*, nel senso che le statuizioni legislative non debbono, eccetto il caso che lo stesso bene comune lo richieda, ledere il singolo individuo e la sfera di bene che questi ha a se stesso assicurato con il suo comportamento, conforme ai precetti stabiliti dallo stesso legislatore. Anzi, sotto questo profilo pregiuridico, già Bartolo da Sassoferrato (*In primam digesti veteris partem Commentaria*, Venezia 1585, tit. *de iustitia et iure*, l. *omnes populi*), risolvendo un caso assai interessante di una città che, dopo avere concessa l'esenzione tributaria per chi in essa immigrasse, voleva revocare la disposizione anche a danno di chi, allettato dalla esenzione, si era in essa stabilito, ha parlato di un « quasi contratto » tra il soggetto alla legge e coloro che la legge hanno emanato, esponendo un concetto del tutto conforme al concetto informatore del principio della non r. della l. Sotto l'altro aspetto, invece, il principio, in quanto direttiva per chi la legge deve applicare, sta tutto nello stabilire quale sia la legge regolatrice di un concreto rapporto giuridico che si estende nel tem-

po, ed è un problema di fatto o, meglio, di diritto positivo.

Anche sotto l'aspetto di diritto positivo, però, il problema in esame non va confuso né con quello della retroattività, come efficacia *ex tunc*, assai frequente nei negozi ma non rara anche nella legge, nel senso che una norma entra in vigore da un momento anteriore alla sua redazione, o alla sua promulgazione, od anche a quello in cui è portata a conoscenza dei soggetti. Anzi, a questo riguardo, la stessa r. della l. semplicemente interpretativa stabilita dal can. 17 CIC non ha nulla in contrasto con il principio generale della non retroattività, ma si inquadra in questo senza neanche costituire una eccezione.

Siccome la legge è soprattutto regola dell'atto, essa deve precedere l'atto e non seguirlo. In ciò sta la ragione di quegli istituti, come la pubblicazione delle leggi e la *vacatio*, per i quali la norma prende efficacia dopo che siano poste in essere le condizioni necessarie perché la norma venga a conoscenza dei destinatari.

Una norma che scaturisca i suoi effetti da un momento precedente a quello della sua promulgazione è retroattiva, così come è retroattivo un negozio i cui effetti risalgono ad un momento precedente a quello della sua stipulazione; ma questa retroattività, conosciuta dal legislatore ed anzi prevista espressamente a proposito della legge penale più favorevole (can. 2226 § 2), non ha nulla a che vedere con la retroattività esclusa dal can. 10. Quando il giudice applica la norma più favorevole, che per ipotesi può essere anche quella del momento in cui il reato è stato commesso e non quella in vigore al momento in cui il reo è giudicato, non può dirsi che faccia questo per il principio della non retroattività. Quando invece si parla di un principio della non r. della l. si vuol dire semplicemente che il legislatore, ponendo tale norma tra quelle di diritto positivo, ha inteso riferirsi al principio pregiuridico e trasportarlo nel sistema legislativo, pur riservandosi – *nisi nominatim... de praeteritis caveatur* egli stesso ha detto – la più completa libertà formale nel porre le norme e nel delimitarne la efficacia riguardo al tempo.

Poiché ogni legge è emanata in quanto il legislatore ha ritenuto di dover soddisfare una esigenza dell'ordine sociale, detto ordine può anche giustificare la disciplina di rapporti instaurati prima che la legge entrasse in vigore. Allo stesso legislatore è riservato però il giudizio sulla opportunità di regolare anche quei rapporti e per l'interprete il problema si riduce così ad una interpretazione della volontà del legislatore e quindi della volontà nella norma espressa.

Partendo da questa premessa fondamentale, può darsi che il legislatore lasci comprendere quale debba essere la pratica applicazione della norma, stabilendo magari che essa debba esercitare la sua influenza anche su rapporti sorti in passato. In questo caso la norma concreta può essere retroattiva anche se il legislatore non lo dice *nominatim*, bastando che la retroattività possa desumersi dal contenuto della nuova norma, per quanto in molti casi il CIC abbia usato la formola *non obstante quolibet privilegio*, oppure *reprobata quovis contraria consuetudine*.

All'opposto può darsi che il legislatore usi una formola che non lasci dubbi sulla non applicazione della norma a rapporti già instaurati, come quando ha stabilito che *nullum patronatus ius... constitui in posterum valide potest* (can. 1450 § 1) o che *ut quis in parochum valide assumatur, debet esse in sacro presbiteratus ordine constitutus* (can. 453 § 1). In entrambe le ipotesi fatte si può dire che un vero problema della non r. della l. non esiste dal punto di vista giuridico.

(fot. Mas)

RETABLO - R. della chiesa del S. Salvatore, opera del Berruguete (sec. XVII). Obeda.

Ma vi è una terza ipotesi ed è quella che la norma legislativa presenti incertezze per la precisa determinazione della sua sfera di validità. Allora, tra i vari sussidi che l'interprete ha per giungere alla scoperta della intenzione del legislatore, vi è quello di ritenere che, in funzione di quei criteri pregiuridici ricordati, il legislatore abbia voluto disciplinare l'avvenire e non il passato. La portata, cioè, del principio esaminato nel can. 10 non è che la riaffermazione nel campo positivo del programma generico fondamentale che il legislatore si è posto nell'emanare le norme giuridiche, per cui, ove altrimenti l'interprete non riesca a comprendere la volontà della legge, si deve ricordare di questo programma e ritenere, per obbligo legislativo, che la nuova norma non deve disciplinare i rapporti passati. È soltanto in questo momento che sorge il problema pratico di stabilire che cosa significhi r. della l. al fine di dare applicazione al principio della non retroattività voluta dal legislatore. Entrano allora in funzione tutte le dottrine ricordate, e la casistica, se numerosa, è unanime nel ritenere che la validità di un negozio debba essere valutata in conformità alle prescrizioni in vigore al tempo in cui il negozio stesso fu posto in essere.

Il problema è più delicato ove la nuova legge non si trovi di fronte a rapporti già esauriti, ma a rapporti pendenti, o perché si tratta di un fatto composto che ha visto verificati solo alcuni di quelli che lo compongono, o di un fatto che si perfeziona solo attraverso il decorso di un determinato periodo di tempo, o perché un rapporto già validamente sorto protrae la sua esecuzione anche nel tempo successivo alla emanazione della nuova legge. Nei primi due casi la dottrina ha dato una soluzione soddisfacente, ritenendo che per casi di pendenza derivante da non compimento del rapporto si esplichi la efficacia della nuova norma. Più difficile è invece la soluzione ove si tratti dei cosiddetti rapporti

a tratto successivo, ma qui, data la secolare prassi canonistica, bisogna ritenere che l'unico criterio che si possa chiamare in ausilio è quello del diritto quesito, adottandolo, però, non in antitesi al criterio oggettivo del fatto compiuto, come alcuni canonisti hanno preteso di fare, ma a complemento di questo ed a sua integrazione.

Il can. 4, stabilente il rispetto del diritto quesito (v.) – e che costituisce una norma transitoria per l'ordinamento interno, così come il can. 3 che tale rispetto ha stabilito per l'ordinamento esterno – ha un diverso valore della norma del can. 10, in quanto questa vale per tutta la legislazione, mentre quello limita la sua efficacia all'ambito del CIC. Ma ciò non impedisce che le due disposizioni possano integrarsi così: « le leggi riguardano il futuro e non sono retroattive, cioè non ledono i diritti già acquisiti prima che esse entrassero in vigore ».

BIBL.: per la letteratura non canonistica, cf. P. Roubier, *Les conflits des lois dans le temps*, Parigi 1923-33, dal quale può aversi un'ampia bibl. in argomento. Per la letteratura canonistica, oltre alle opere citate alla voce DIRITTO QUESITO, cf. H. Eppler, *Quellen und Fassung kath. Kirchenrechts*, Zurigo 1928, p. 233 sgg.; M. Petroncelli, *Il principio della non r. delle leggi in dir. canon.*, Milano 1931; E. Canzoneri, *La non r. della l. nei canonisti pretridentini*, Roma 1951; id., *Il problema della non r. della l. nell'antica canonistica fino a Giovanni Andrea*, in *Angelicum*, 28 (1951), p. 363 sgg. Mario Petroncelli

RETTÉ, Adolphe. - Poeta francese, n. a Parigi nel 1863, m. a Beaune l'8 dic. 1930. Appartenne al primo gruppo simbolista, con Jean Moréas e Gustave Kahn; ebbe parte notevole in due delle molte riviste di quel movimento, *La Vogue* e *L'Ermitage*.

Quasi allucinate sono le fantasmagorie delle sue prime raccolte di versi: *Cloches en la nuit* (1889), *Thulé des Brumes* (1891), *Une belle dame passa* (1893), *L'Archipel en fleurs* (1895). Dall'eccessivo artificio, cui si accompagnavano pose anarchiche e, forse, anche l'abuso di stupefacenti, R. passò gradualmente ad un'ispirazione attinta direttamente alla libera natura della foresta di Fontainebleau (*La forêt bruissante*, 1896; *Dans la forêt*, 1903) e poi all'abiura del simbolismo (*Le symbolisme, anecdotes et souvenirs*, 1903; *Réflexions sur l'anarchie*, 1904); poi ad una franca conversione al cattolicesimo, confermata nei due libri, tra i più interessanti: *Du diable à Dieu* (1907) e *La maison en ordre* (1923). Dopo la conversione pubblicò libri di edificazione: *Le règne de la bête* (1908); *Un séjour à Lourdes* (1909); *Notes sur la psychologie de la conversion* (1911); *Le soleil intérieur* (1923); *Les rubis du calice* (1924), ecc.; e di critica: *Léon Bloy* (1923); *Jusqu' à la fin du monde* (1926); *En attendant la fin* (1933).

BIBL.: M. Boisson, *A. R.*, Parigi 1933; R. Hubert, *Un panégyrique d'A. R.*, Nizza 1936; R. de Smet, *La vie populaire d'A. R.*, Parigi 1937; G. Walch, *Anthologie des poètes français contemporains, 1866-1929*, ivi 1939. Enzo Bottasso

RETTORE. - Da *regere*, in sé denota chi è a capo di una istituzione. Nel linguaggio comune spesso è sinonimo di direttore o superiore (in superiore predomina il concetto di autorità e di giurisdizione; in direttore il concetto di guida - onde direttore spirituale -; in r. prevale invece l'idea di governo). Nella legislazione ecclesiastica il nome designa oggi, in particolare, il r. di chiesa, di seminario, di università.

I. R. DI CHIESA (*rector ecclesiae*). – Nell'antico diritto, specie nelle Decretali (cf. III, 6, 3; III, 48, 3), *rector ecclesiae* era uno dei nomi con cui si indicava l'investito di cura d'anime, che il Concilio di Trento (cf. sess. XXIV, decr. *Tametsi* e cap. 13 *de ref.*) chiamò definitivamente *parochus* (v. PARROCO). Nel CIC l'espressione *rector ecclesiae* ha un duplice senso: generico e specifico. Il primo denota ogni ecclesiastico che abbia la diretta responsabilità di una chiesa, sia il parroco o no (cf. cann. 216 § 1; 804 § 2; 846 § 2; 1162 § 3; 1289 § 2; 1302; 1535; 1536); il secondo indica il sacerdote cui è affidata una chiesa semplice o minore, che non comporta cura d'anime: non parrocchiale, non capitolare, né religiosa propriamente detta (can. 479 § 1; cf. can. 451 § 1). In tal senso, r. di chiesa si oppone soprattutto a parroco (cf. can. 1341 § 2). Le relative norme del CIC (l. II, tit. 8, cap. 11: *De ecclesiarum rectoribus* [cann. 479-86]) costituiscono una novità giuridica, disciplinando per la prima volta la nomina o l'approvazione del r. e la sua revoca, e determinando le funzioni religiose che questi può celebrare, con il criterio che non venga recato danno al ministero parrocchiale.

Sono principali doveri del r. (can. 485) il decoro della chiesa, l'adempimento degli oneri derivanti da legati o pie fondazioni (cf. can. 1549), la retta amministrazione dei beni (cf. cann. 1182 § 3, 1525 e 1535-36), la conservazione della sacra suppellettile (cf. can. 1302) e delle reliquie (cf. can. 1289), la cura dell'archivio (can. 383). Se per una parte del popolo la sua chiesa si trovasse in posizione più favorevole di quella parrocchiale, l'Ordinario può imporgli, per comodità dei fedeli, di supplire il parroco nella celebrazione dei divini Uffici e nella istruzione religiosa (can. 483).

Quando la chiesa ha personalità giuridica, il r. ne è il legittimo rappresentante, anche se alla chiesa sia annessa la fabbriceria (v. FABBRICA E FABBRICERIA). Così è stato definito con R. D. 26 sett. 1935, n. 2031, le cui norme sostituiscono alcune di quelle contenute nel Regolamento 2 dic. 1929 per la esecuzione della legge 27 maggio 1929, n. 848, in applicazione del Concordato tra la S. Sede e l'Italia. L'art. 8 di questa legge chiama « rettoria » (che per sé significa l'ufficio ecclesiastico relativo) i locali destinati ad abitazione del r., in quanto costituiscono « una dipendenza, un accessorio necessario della Chiesa » (Relazione Rocco). Di qui la disposizione inserita nell'articolo stesso, per cui i comuni e le province possessori dei fabbricati ex-conventuali, ad essi devoluti dalla legge 7 luglio 1866 (art. 20) o da analoghe leggi eversive, debbono rilasciarne, senza alcuna indennità, « una congrua parte da destinarsi a rettoria della chiesa annessa, conservata al pubblico culto ».

Hanno affinità con i r. di chiesa, ma differente figura giuridica (can. 479 § 2), i cappellani, sacerdoti stabilmente addetti al servizio religioso nelle comunità, confraternite, pie associazioni, nonché nelle carceri, negli ospedali, o nell'esercito.

II. R. DI SEMINARIO. – È il superiore immediato e ordinario del pio istituto (can. 1358; cf. can. 891), da cui dipendono tutti, superiori, professori ed alunni (cann. 1360 § 2 e 1369 § 1). Salva la direzione delle coscienze, riservata al direttore spirituale, il r. regola tutto quanto riguarda il fòro esterno: l'andamento morale, scolastico, igienico ed economico dell'istituto. Perciò il CIC prescrive che a r. non si elegga se non chi ha doti tali di virtù, cultura e prudenza da influire profondamente, con l'esempio e la parola, sull'animo dei giovani (can. 1360 § 1).

Il r. dei seminari diocesani è nominato liberamente dal vescovo. Quello dei seminari regionali, se affidati al clero secolare, è nominato dalla S. Congreg. dei Seminari; se al clero regolare, dal rispettivo superiore generale, con l'approvazione della stessa S. Congregazione. I r. dei seminari regionali in terra di missione sono nominati, su proposta del superiore generale, dalla S. Congreg. di Propaganda Fide. Il r. deve essere in continuo rapporto con l'autorità dalla quale dipende, senza la cui approvazione non possono esser presi provvedimenti di rilievo. Come i docenti, è tenuto ad emettere la professione di fede (can. 1406 § 1, n. 7). Almeno ai r. dei seminari maggiori compete il diritto di partecipare al sinodo diocesano (can. 358 § 1). I r. dei seminari regionali hanno il dovere di un'ampia relazione sullo stato e l'andamento dell'istituto per la conferenza episcopale della rispettiva regione.

Essendo il seminario un ente esentato dalla giurisdizione parrocchiale, il r. adempie, per tutti quelli che convivono nel pio istituto, anche l'ufficio di parroco (can. 1368); ma, dato il principio della distinzione dei due fòri, non può confessare gli alunni (can. 891). Se al seminario è annessa una chiesa aperta al pubblico, egli

ne è r. *ipso iure*, qualora l'Ordinario non abbia disposto diversamente (can. 480 § 3). Avendo il seminario personalità giuridica propria, il r. ne è il legittimo rappresentante. Prima del CIC la giurisprudenza, in conformità al Concilio di Trento (che non considera la figura del r.: cf. sess. XXII, cap. 1 *de ref.*), riteneva rappresentanti dei seminari i vescovi. In assenza, però, o difetto del r. supplisce lo stesso Ordinario, cui è demandata la tutela e la vigilanza su tutte le persone morali ecclesiastiche della diocesi (cf. can. 1653 § 5). Nell'esercizio del suo ufficio, il r. è coadiuvato da uno o più vice-r., secondo il numero degli alunni. Figura giuridica simile alla sua è quella del r. (o direttore) di collegio (cf. cann. 480 § 3 e 891).

III. R. DI UNIVERSITÀ (*Rector magnificus*). – È colui che ne ha il governo immediato. Nelle università governative, come in Italia, è la prima autorità accademica; in quelle cattoliche o di studi ecclesiastici, è la seconda, in quanto sottoposta al gran cancelliere.

Secondo la legislazione universitaria per gli studi ecclesiastici – cost. apost. *Deus scientiarum Dominus* (v.) e annesse *Ordinationes* per la sua applicazione – il r. (detto preside se l'ateneo conta una sola facoltà) è nominato dalla S. Congreg. dei Seminari e delle Università degli studi su proposta del gran cancelliere; se per diritto particolare – specificato negli Statuti propri dei singoli enti – la sua nomina appartiene ad altri, si richiede sempre la conferma della stessa S. Congregazione (art. 16). Tenuto alla professione di fede dinanzi al gran cancelliere, egli riceve quella dei professori. Convoca il Consiglio, cui presiede di diritto; regola tutto l'andamento scientifico e disciplinare dell'università; ha il dovere di seguire le correnti ideologiche, denunziando all'autorità competente le pubblicazioni riprovevoli (cf. can. 1397 § 1).

Il nome di r., conservato nelle tradizioni francese, italiana, tedesca e consimili, si ricollega ai *rectores* delle associazioni studentesche (*nationes*) dell'antica Università parigina. La tradizione inglese invece ha ritenuto il primitivo nome medievale di cancelliere (*chancellor*, *cancellarius*); negli Stati Uniti di America prevale quello di *president*.

La legislazione italiana (fondamentale il R. D. 30 sett. 1923, n. 2103) distingue il r., capo giuridico dell'università, dal direttore, capo di un istituto superiore o universitario. R. e direttori vengono eletti (oggi collegialmente dal corpo accademico) tra i professori ordinari. Il r. fa parte di diritto, con qualità di presidente, del senato accademico e del consiglio di amministrazione. Il r. o direttore rappresenta l'università o l'istituto, ed è l'organo esecutivo dell'ente (*Regol. univ.*, 6 apr. 1924, artt. 6 e 9).

BIBL.: L. Fanfani, *De iure parochorum*, Torino 1924, pp. 383-93; L. M. Agius, *De ecclesiarum rectoribus*, ivi 1931; G. Stocchiero, *Enti e beni eccl. in Italia dopo il Concordato*, 4ª ed., Vicenza 1937; id., *Il Codice del clero ital.*, 2ª ed., ivi 1937; id., *Il beneficio eccl.*, 2 voll., ivi 1942-46; id., *Pratica pastorale*, 10ª ed., ivi 1947 (specie nn. 33-37). V. anche A. M. Micheletti, *De rectore seminariorum clericalium*, Roma s. d. (ca. 1900); G. Moschetti, *Bibliogr. Iuris canonici*, Roma 1942, p. 78 sg.

Igino Cecchetti

RETZ, CARDINALE di. - Jean-François Paul de Gondi, n. a Montmirail il 20 sett. 1613, m. a Parigi il 24 ag. 1679; il Ducato di R. (o Rais) era stato conferito nel 1581 da Enrico III al maresciallo di Francia Alberto di Gondi, suo bisavo. Antonio, padre di Alberto, di nobile stirpe fiorentina, era venuto in Francia al seguito di Caterina de' Medici.

Fin da giovane dimostrò ingegno non comune: l'*Histoire de la conjuration du comte de Fiesque*, compilata su quella di Agostino Mascardi (1590-1640) e pubblicata nel 1631, ne attesta il gusto per l'analisi psicologica e insieme per l'intrigo. Guardato con sospetto dal Richelieu, si rassegnò allo stato ecclesiastico addottorandosi presso la Sorbona e nel 1643 fu consacrato arcivescovo titolare di Corinto ed assegnato come coadiutore allo zio, arcivescovo di Parigi. Lavorò a guadagnarsi il popolo della capitale ed a farsi rivendicatore dei privilegi ecclesiastici di fronte alla Corte. Si trovò quindi coinvolto negli intrighi e nell'aperta rivolta (1648) della Fronda parlamentare.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
RETZ, cardinale di - Ritratto inciso dal Morin da un quadro di Filippo di Champagne.

Dopo il ritorno del Mazzarino, grazie all'amnistia generale nella primavera del 1649, si alleò con il Condé caduto in disgrazia ed arrestato insieme con i membri della sua famiglia, e, sempre appoggiandosi al Parlamento, riuscì a farlo rimettere in libertà ed a cacciare nuovamente il Mazzarino (febbr. 1651). La Regina riuscì tuttavia a staccarlo dai Condé e a ottenerne l'aiuto per far dichiarare maggiorenne Luigi XIV (1651); in compenso ne caldeggiò la nomina a cardinale. Il ritorno del Mazzarino in Francia sull'ultimo dell'anno lo gettò nuovamente dalla parte ormai impopolare della Fronda. Finita questa, ritornò ai suoi intrighi, ma lo spirito pubblico non reagì affatto al suo arresto ed internamento nel castello di Vincennes (19 dic. 1652); inutili furono, di fronte all'inflessibilità della Corte, le rimostranze del clero.

Finiva così il suo ultimo ambizioso progetto di un «terzo partito» borghese e popolare fra quelli dell'assolutismo regale e della nobiltà terriera. Intanto, morto lo zio (21 marzo 1654), il R. si trovò di diritto arcivescovo titolare di Parigi. Mazzarino lo indusse a rinunziare con la promessa della libertà; ma il Papa si rifiutò di accettare dimissioni date da un prelato non libero; il c. di R., trasferito intanto da Vincennes a Nantes, riuscì egualmente a liberarsi con un'audace evasione (8 ag. 1654). L'implacabile inimicizia del Mazzarino l'escluse dall'amnistia che accompagnò la Pace dei Pirenei. Visse in Spagna, a Roma (dove nel Conclave del 1655 riuscì a far trionfare il card. Chigi, Alessandro VII, sul candidato mazzariniano), in Germania, in Olanda, nel Belgio e nell'Inghilterra di Carlo II, finché grazie ai buoni uffici della principessa palatina Anna di Gonzaga, e dopo un'esplicita rinunzia alla diocesi, poté ritornare nel suo dominio lorenese di Commercy.

Riammesso alla Corte, fu ancora incaricato di missioni ufficiali importanti, in occasione dei Conclavi del 1667 e del 1676; ma i suoi ultimi anni furono riempiti soprattutto da interessi letterari e filosofici, destati in lui con particolare vivezza dal contatto con il cartesianesimo e con Madame de Sévigné, e dalla stesura delle sue amplis-

sime *Memorie*, ammirevole sfogo, non privo di cinismo, di tutti i suoi postumi rancori, testimoni di un'eccezionale penetrazione psicologica, servita da un'arte di narratore e di caricaturista di prim'ordine e d'una insospettata finezza concettuale che non poco contribuì alla fortuna settecentesca dell'opera, pubblicata per la prima volta nel 1717 a Nancy.

BIBL.: opere: la deficientissima prima edizione dei *Mémoires* fu ristampata con aggiunte ad Amsterdam e 15 altre volte, finché l'autografo permise ai due Champoillion-Figeac di dare un testo pressoché definitivo (Parigi 1837; rist. nel 1843, 1859, 1866), ulteriormente migliorato da A. Feillet, J. Gourdault e R. Chantelauze (ivi 1870-80). Ai 5 voll. di quest'edizione, compresi nella collez. dei « Grands écrivains de la France », seguì un altro di *Oeuvres diverses* (ivi 1887), 3 di *Correspondance* (a cura di R. Chantelauze, ivi 1882-87) con una appendice di C. Cachin (ivi 1920). Critica: M. Topin, *Le card. de R.*, Parigi 1863; J. Michon, *Etudes sur le card. de R.*, ivi 1863; A. Gazier, *Les dernières années du card. de R.*, ivi 1875; R. Chantelauze, *Le card. de R. et l'affaire du chapeau*, 2 voll., ivi 1878; L. Batiffol, *Le card. de R.*, ivi 1927; id., *Biographie du card. de R.*, ivi 1929; H. Gaillard de Champris, *Les écrivains classiques*, ivi 1934, v. indice. Cf. pure la prefazione di G. Mongrédien ai *Mémoires*, ivi 1935. Inoltre E. Préclin-V. L. Tapié, *Le XVII^e siècle*, ivi 1949, v. indice. Enzo Bottasso

REUCHLIN, JOHANNES, detto CAPNION. - Umanista germanico, n. a Pforzheim il 22 febbr. 1455, m. a Bad Leibenzell il 30 giugno 1522. Fu l'iniziatore dello studio dell'ebraico in sussidio agli studi biblici. Insegnò a Ingolstadt e a Tubinga. Dal 1502 al 1513 fu triumviro della Lega sveva. Viaggiò molto (fu tre volte in Italia: 1482, '90, '98).

I suoi *Rudimenta hebraica* (1506), seguiti dal *De accentibus et orthographia linguae Hebraicae* (1518), segnano una data nella storia della filologia e dell'esegesi biblica. Nel *Dialogus de recta Latini Graecique sermonis pronunciatione* (1519) sostenne contro Erasmo (v.) la pronuncia bizantina del greco antico. Si occupò anche di questioni mistico-teosofiche e del giudaismo (*De verbo miriphico*, 1494; *De arte cabbalistica*, 1517).

Quando il domenicano J. Pfefferkorn, ebreo convertito, propose la distruzione di quasi tutti i testi ebraici allo scopo di disperdere il giudaismo, R., come membro della commissione convocata dall'imperatore Massimiliano (1510), diede parere contrario suscitando, senza volerlo, una decennale polemica che divise la Germania in due campi (degli umanisti e dei teologi) e che pervenne fino al tribunale ecclesiastico romano (1520); questo impose silenzio a R. e la distruzione del suo *Augenspiegel*, pubblicato nel 1511 contro accuse e calunnie mossegli da Pfefferkorn. Nella polemica in difesa di R. intervenne anche Erasmo che inoltre, nell'anno stesso della sua morte, ne scrisse una commossa *Apotheosis*.

BIBL.: L. Geiger, *J. R., sein Leben u. seine Werke*, Lipsia 1871; id., *J. R.s Briefwechsel*, Tubinga 1875; R. Taverni, *R. ed Erasmo nel rinascimento alemanno*, Torino 1892; vari autori, *Festschrift der Stadt Pforzheim zur Erinnerung an den 400. Todestag J.R.s.*, Pforzheim 1922; Erasmo, *L'apoteosi di Giovanni R.* (testo, vers., ampia introduzione e bibl. a cura di G. Vallese), Napoli 1949. Desiderio Gatti

REUMONT, ALFRED von. - Storico e diplomatico prussiano, n. il 15 ag. 1808 ad Aquisgrana, m. ivi il 27 apr. 1887. Cattolico, studiò alle Università di Bonn e di Heidelberg ed entrò nella diplomazia prussiana.

Nel 1829 venne per la prima volta in Italia quale addetto alla legazione di Firenze, vi conobbe Gino Capponi e collaborò all'*Antologia* del Vieusseux. Grande ammiratore della cultura italiana, pubblicò studi, ricerche, profili su fatti e persone della storia della Penisola. Dal 1836 fino al 1843 fu addetto alla legazione di Roma, soggiornando a Roma ed a Firenze. Incoraggiò il Vieusseux alla fondazione dell'*Archivio storico italiano* e vi collaborò fino alla morte: particolarmente apprezzate furono le sue note bibliografiche sulle opere tedesche riguardanti la storia italiana. Nel 1841 aveva intanto pubblicato le sue *Tavole cronologiche e sincrone della storia fiorentina* (Firenze 1841; vol. supplementare, ivi 1875), assai utili per gli studiosi. Lasciò Firenze in seguito alla nomina a consigliere di legazione presso il ministero degli Esteri e ritornò in Italia nel 1849 quale incaricato di affari presso Pio IX, allora a Gaeta. Ebbe così occasione di esplorare gli archivi napoletani e ne cavò uno studio sulla dominazione spagnola a Napoli nel sec. XVII. Nominato ministro di Prussia presso le corti di Toscana, di Modena e di Parma, iniziò nel 1851 un nuovo periodo di soggiorno a Firenze che durò ininterrotto fino al 1860. I rapporti diplomatici inviati in quegli anni da lui al suo governo testimoniano una sua profonda avversione alla politica di Cavour, sostenitore com'era di una federazione italiana con a capo il Pontefice. Ritiratosi dalla diplomazia dopo la costituzione del Regno d'Italia, riprese a pubblicare studi storici di vario carattere ed a raccogliere in organici volumi quelli degli anni anteriori: *Römische Briefe von einem Florentiner* (4 voll., Lipsia 1840-44); *Ganganelli, Papst Clemens XIV. Seine Briefe und seine Zeit* (2 voll., Berlino 1847); *Die Carafa von Maddaloni* (2 voll., ivi 1851); *Beiträge zur italien. Geschichte* (6 voll., ivi 1853-1857); *Geschichte der Stadt Rom* (fino ai tempi di Pio IX, 4 voll., ivi 1867-70); *Geschichte Toskanas seit dem Ende des florentinischen Freistaates* (2 voll., Gotha 1867-77); *Lorenzo de' Medici, il Magnifico* (2 voll., Berlino 1874; 2ª ed. 1883); *Gino Capponi. Ein Zeit- und Lebensbild* (Gotha 1880); *Vittoria Colonna. Leben, Dichten, Glauben im 16. Jahrh.* (Friburgo in Br. 1881; trad. it. Torino 1883), ecc.

BIBL.: M. Tabarrini, *Il barone Alfredo di R.*, in *La rassegna nazionale*, 13 (1883), pp. 160-74; K. R. v. Höfler, *Ein Gedenkblatt auf das Grab Alfreds von R.*, in *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 9 (1888), pp. 49-75; F. Siebert, *A. von R. und Italien*, Lipsia 1937; F. Cataluccio, *Storia e diplomazia di A. von R.*, in *Arch. stor. ital.*, 105 (1947) pp. 105-26. Silvio Furlani

(*propr. Enc. Catt.*)

RÉUNION (SAINT-DENIS), DIOCESI di - La diocesi di R.

RÉUNION (SAINT-DENIS), DIOCESI di. - Comprende tutta l'isola di R. Il sac. Giovanni Jourdie, lazzarista, vi giunse nel 1665 e fino al 20 nov. 1672 fu curato a St-Paul. Dopo di lui sacerdoti secolari e religiosi ebbero cura degli abitanti.

In seguito a privati accordi tra i Lazzaristi e la Compagnia francese delle Indie, Propaganda il 5 dic. 1712 diede speciali facoltà al nunzio apostolico di Parigi, suddelegabili a un prefetto apostolico (p. Renou) e missionari lazzaristi. Dette facoltà furono confermate al medesimo il 20 genn. 1718 e concesse direttamente il 26 febbr. 1720 e poi al successore (p. Criais) il 28 sett. 1720. Nel 1720 per 10 anni e poi definitivamente nel 1735 la sopraintendenza su quella prefettura apostolica ed anche sulla

Isola di Francia fu poi data all'arcivescovo di Parigi con facoltà suddelegabili ai prefetti apostolici delle due missioni come suoi vicari e ai missionari. Queste dal 1787 al 1807 furono amministrate da un solo prefetto apostolico. Dal 1810 al 1818 non avvennero nomine. Nel 1818 R. fu affidata alla Congregazione dello Spirito Santo il cui superiore designava i prefetti e i viceprefetti, e riceveva da Propaganda i relativi decreti e lettere patenti. Il 17 genn. 1829 la prefettura apostolica fu estesa all'isola di S. Maria di Madagascar e il 12 sett. 1829 a tutta l'isola di Madagascar (Tananarive [v.]). Il 27 sett. 1850 la prefettura fu elevata a diocesi, sempre affidata alla Congregazione dello Spirito Santo.

La superficie è di kmq. 2400 con una popolazione di ca. 259.600 ab. I cattolici sono 237.500, protestanti 300, musulmani 6000, bramini 7000, buddhisti 8700. Sacerdoti secolari 41, religiosi 38, fratelli 33, suore 352. Varie sono le opere di carità e d'insegnamento.

BIBL.: anon., *Cronique des Missions confiées à la Congr. du St Esprit. Aperçu historique et exercice 1930-31*, Parigi 1932, pp. 419-30; GM, p. 277; Arch. Prop. Fide, pos. prot. n. 5238/51; MC, 1950, p. 204. Saverio Paventi

REUS, Johann Baptist. - Mistico, n. il 10 luglio 1868 a Pottenstein, diocesi di Bamberga, da famiglia di contadini; m. a São Leopoldo il 21 luglio 1947.

Entrato nel suo seminario diocesano, nel 1893 ne uscì sacerdote. Due anni dopo entrò nel noviziato dei Gesuiti tedeschi in Olanda. Il 1900 partì per la missione brasiliana di Rio Grande do Sul dove fu professore di lingue classiche, di liturgia e direttore spirituale.

Lasciò un *Curso de liturgia sistematico*, diffusissimo per tutta l'America latina. Le testimonianze di quanti lo conobbero, ma soprattutto un *Diario* e una *Biografia*, scritti per ordine dei superiori, hanno aggiunto alla fama di santità quella d'un uomo dotato di continui e straordinari doni mistici e paramistici. La sua tomba va attirando a São Leopoldo pellegrinaggi sempre più numerosi da tutti i paesi dell'America del sud.

BIBL.: D. Mondrone, *Un'anima di elezione, G. B. R.*, in *Civ. Catt.*, 1952, I, p. 290. Domenico Mondrone

REUSCH, Franz Heinrich. - Esegeta cattolico, passato alla setta dei « Vecchi cattolici », n. a Brilon in Vestfalia il 4 dic. 1825, m. a Bonn il 3 marzo 1900. Nel 1849 sacerdote, nel 1854 docente privato, nel 1861 divenne ordinario di esegesi nell'Università di Bonn.

Partecipò alle discussioni circa l'infallibilità pontificia, e dopo la decisione del Concilio Vaticano rifiutò di sottomettersi e fu sospeso (1871) e poi scomunicato (1872). Ebbe parte attiva alla costituzione della setta dei " Vecchi Cattolici" e dal 1872 funse da vicario generale del vescovo scismatico Reinkens, finché nel 1878, scontento dell'abolizione del celibato ecclesiastico, si distaccò anche da essi. La sua produzione scientifica dopo il Concilio Vaticano si distingue dalla precedente anche nell'argomento, perché si occupò interamente di storia ecclesiastica dei secoli dopo la Riforma, allo scopo di mostrare la progressiva « romanizzazione » della Chiesa cattolica. In questi lavori fu spesso suo ispiratore il vecchio maestro Döllinger, di cui R. pubblicò anche vari scritti.

Scrisse come cattolico, prima del Concilio Vaticano: *Erklärung des Buches Baruch* (Friburgo in Br. 1853); *Das Buch Tobia* (ivi 1857); *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* (ivi 1859); *Bibel und Natur* (ivi 1862); come "Vecchio Cattolico", dopo il Concilio: *Index der Verbotenen Bücher* (2 voll., Bonn 1883-85); *Geschichte der Moralstreitigkeiten seit dem 16. Jahrhundert* (2 voll., Nordlingen 1889); *Bellarmins Selbstbiographie* (Bonn 1887); *Der Prozess Galileis und die Jesuiten* (ivi 1879); *Döllingers Kleinere Schriften* (Stoccarda 1890); *Briefe an Bunsen von römischen Cardinälen und Prälaten* (s. l. 1897); inoltre moltissimi articoli, specialmente nel settimanale dei " Vecchi Cattolici ", il *Deutscher Merkur*.

BIBL.: L. K. Goetz, *F. H. R.*, Gotha 1901; id., s. v. in A. Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, XVI, pp. 689-91; J. Beckmann, s. v. in LThK, VIII, col. 853. Igino Rogger

REUSS, Francesco Saverio. - Redentorista, poeta, n. a Bergheim (Strasburgo) il 9 nov. 1842, m. a Roma il 13 febbr. 1924.

I suoi carmi latini furono due volte premiati nei concorsi letterari di Roma e 12 volte in quello hoefftiano di Amsterdam. Alcuni suoi inni, come quello dell'Ufficio di Maria Mediatrice, furono dalla S. Congregazione dei Riti inseriti nel Breviario. Tradusse in latino molte liriche di s. Alfonso de' Liguori. Le sue composizioni più celebrate sono: *Rus Albanum, Hirundo Alsatina, Claudia Vestalis.*

BIBL.: opere: *Tentamina poëtica*, Roma 1911; *Nova tentamina poëtica*, ivi 1922. Studi: C. Englert, *Fr. F. R., poet*, in *The Alphonsian*, North-East 1930, pp. 16-21; M. De Meulemeester, *Bibl. génér. des écriv. rédemptoristes*, II, Lovanio 1935, pp. 347-49. Giuseppe Del Ton

REUTER, Johann. - Gesuita, moralista, n. a Lussemburgo il 13 ott. 1680, m. a Treviri il 21 genn. 1761.

Insegnò successivamente lettere, filosofia, dogmatica; indi, per 8 anni, teologia morale all'Università di Treviri, di cui fu anche rettore. L'opera che lo rese utile e ricercato fino ai nostri giorni è: *Confessarius rite institutus* (Colonia 1750) ripetutamente edito e tradotto in varie lingue. Le edizioni recenti furono rimaneggiate e aggiornate conforme alle necessità e novità dei tempi, prima dal p. J. Müllendorf (Friburgo in Br. 1906) che già l'aveva tradotta con ampio successo in tedesco (Ratisbona 1890; 3ª ed. 1901), poi dal p. A. Lehmkuhl (Friburgo in Br. 1905, 2ª ed. ivi 1910; 3ª ed. curata conforme al CIC dal p. J. B. Umberg, ivi 1919). Il R. pubblicò pure: *Theologia moralis quadripartita* (4 voll., Colonia 1750, con successive edd.). Nell'una e nell'altra opera egli si dimostra autore serio, moderato nella dottrina, profondo e ordinato.

BIBL.: Sommervogel, VI, coll. 1683-85; Hurter, IV, col. 1603. Celestino Testore

REVIEW OF RELIGION. - Periodico quadrimestrale edito dalla Columbia University, nella City di Nuova York, a partire dal 1936-37. Attraverso la collaborazione di molti specialisti passa in rassegna critica le ricerche più notevoli nel vasto campo della religione, intesa in un senso molto largo.

La *R. of R.* mira non solo a descrivere con diligenza i fatti religiosi, evitando le facili generalizzazioni, ma si propone anche di studiarli nel loro ambiente filosofico, psicologico, sociologico, culturale, storico, archeologico, ecc. A giudicare dalle recensioni in essa apparse, si discosta dal sociologismo, dalla psicanalisi, dal fenomenologismo di G. van der Leeuw e critica l'evoluzionismo esagerato. Nel giudizio sui fatti biblici o del dogma cristiano prevale l'interpretazione storica; non ammette una posizione dogmatica e nemmeno un sistema di metodo storico-culturale, come quello elaborato dallo Schmidt per l'etnologia. Oltre alle questioni scientifiche sulla religione, prende vivo interesse ai problemi religiosi attuali, segue infine gli studi giudaici, gli sviluppi della teologia sistematica e dell'esegesi protestantica, come pure la filosofia e la teologia cattolica. Pietro Nober

RÉVILLE, Jean. - Teologo protestante francese, n. il 6 nov. 1854 a Rotterdam, m. il 5 maggio 1908 a Parigi.

Figlio di Albert R., pastore protestante e colto studioso di storia delle religioni. Si laureò in teologia a Parigi nel 1886 con la tesi *La Religion à Rome au temps des Sévères* (Parigi 1886), che è una delle sue più importanti opere; divenne nello stesso anno docente di storia ecclesiastica alla Sorbona. Dal 1894 al 1907 insegnò anche patristica alla facoltà teologica protestante. Diresse dal 1884 la *Revue de l'histoire des religions* e tenne, dopo la morte del padre (1907), la cattedra di lui al Collège de France. Studiò la dottrina filoniana del Logos: *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie* (Ginevra 1877); *La doctrine du Logos dans le VIe Evangile et dans les*

oeuvres de Philon (Parigi 1881); seguì l'evoluzione dell'episcopato dalle origini fino ai tempi di Ignazio d'Antiochia (*Les origines de l'Episcopat*, Parigi 1894); pubblicò un gran numero di articoli sulla storia del cristianesimo primitivo. Razionalista avanzato come il padre, allegorista ad oltranza, la sua posizione estremista si riverbera anche sulle opere storiche.

BIBL.: P. Alphandery, *J. R.*; E. De Faye, *L'oeuvre historique et scientifique de Jean R.*, in *Revue de l'histoire des religions*, 57 (1908), pp. 269-82, 283-92; L. Fillion, s. v. in DB, V (1922), col. 1084. Silvio Furlani

REVISTA ECLESIÁSTICA BRASILEIRA. - Fra le riviste teologiche dell'America latina, germogliate nell'ultimo tempo - come *Christus* (Mexico), *Ciencia y Fe* (S. Miguel, F. C. P., Argentina), *Estudios* (Santiago de Chile), *Ecclesiastica Xaveriana* (Bogotà), *Revista bíblica con sección litúrgica* (adesso : Villa Calzada, Argentina), *Revista de teología* (La Plata, Argentina) ed altre – è non solo la più voluminosa, ma anche la più importante.

È « fatta dal clero per il clero », nello stesso tempo scientifica e pratica, ed oltre ad articoli e recensioni teologiche dedica molto spazio alle varie « documentazioni » ecclesiastiche. La rivista va dal t. 1 (1941) senza interruzione. La direzione era in origine presso i Francescani del convento de S. Antônio di Rio de Janeiro; passò poi al loro convento in Petrópolis, dove sempre fu edita da Vozes. Pietro Nober

REVIVISCENZA DEI MERITI. - Il merito è il diritto al premio eterno (visione beatifica), acquistato con opere buone fatte in stato di Grazia (v. MERITO DELL'UOMO). Le opere dei fedeli, rispetto al premio eterno, si dicono «vive» se sono state poste in stato di Grazia, «morte», se in stato di peccato, «mortificate» se, fatte in stato di Grazia, hanno perduto ogni rapporto con il premio eterno, per un susseguente peccato mortale.

Si dicono pertanto rivivere (*reviviscentia meritorum*) le opere « mortificate » quando il cristiano, riacquistato con un atto di pentimento (v. PENITENZA) lo stato di Grazia, è in condizione di godere dei precedenti diritti al premio eterno (meriti). Il fatto della r. dei m. è oggi comunemente ammesso, perché fondato, almeno implicitamente, su testi della Scrittura (*Ez.* 18, 21; 33, 12; *Ioel.* 2, 18; *Gal.* 3, 4; *Hebr.* 6, 10; soprattutto la parabola del figliolo prodigo [*Lc.* 15, 11-32], che viene ristabilito in tutti i suoi precedenti diritti) e in affermazioni esplicite dei Padri che, commentando la stessa parabola, vi rilevarono una *restitutio in integrum* dei meriti perduti per il peccato, fatta per una specie di *ius postliminii*, degna della misericordia e larghezza divina. La tradizione patristica (Epifanio, *Haeres.*, 59, 2 : PG 41, 1049; s. Giovanni Crisostomo, *In Ep. ad Gal.*, 3, 2 : PL 61, 650; s. Girolamo, *In Gal.*, 3, 2 : PL 26, 350) e teologica (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 89, a. 5), ha avuta una definitiva conferma nel Concilio di Trento, sess. VI, cap. 16 (Denz-U 809).

Sul modo e la proporzione di tale *restitutio* vige una secolare controversia. Il Suárez (*Relatio de reviviscentia meritorum*, in *Opuscola theologica sex*, Madrid 1599) seguito da numerosi teologi (Vasquez, Lugo, Ripalda, Platel, Esparza, Palmieri, Pesch, De Augustinis, Sasse, Galtier) ritenne che la restituzione sia assolutamente integrale con l'aggiunta di un *incrementum* dovuto all'atto buono, con cui il peccatore ritorna a Dio. S. Tommaso invece sostenne (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 89, a. 2) che la r. dei m. è proporzionata al grado di carità con cui il peccatore risorge. Il pensiero dell'Aquinate ebbe diverse interpretazioni : il Billot (*De Sacramentis*, II, 5ª ed., Roma 1927, pp. 115-16) afferma che la r. avviene in proporzione dell'attuale fervore ma per un duplice titolo, cioè non solo per l'atto di risorgere dal peccato, ma anche in vista dei meriti precedenti, dai quali al beato proverrà un godimento speciale (*praemium accidentale*) per averli compiuti, anche se di fatto non influiscono nell'aumentargli la gloria (*praemium essentiale*). Secondo Domenico Soto (*IV Sent.*, d. 16, q. 2, a. 2) e il Billuart (*De Sacramentis*, diss. 3, a. 5) i meriti sono restituiti in duplice misura; se, p. es., uno risorge dal peccato con il grado 20 di fervore, la r. dei m. avviene nella proporzione di 40 gradi, 20 per l'attuale fervore, 20 per i precedenti meriti. Poiché queste opinioni sembrano aliene dalla mente di s. Tommaso e la seconda ligia ad una concezione matematica del soprannaturale, sembra più giusta l'interpretazione del De Letter (*De ratione meriti sec. s. Thomam*, Roma 1939, p. 95 sgg.) e del Boyer (*De Paenitentia*, Roma 1942, pp. 282-83), secondo i quali i meriti precedenti, rimanendo obiettivamente *in acceptione Dei* (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 89, a. 5) influiscono al momento della giustificazione, in modo che il peccatore risorga con fervore proporzionato alla quantità e alla perfezione dei meriti precedenti.

BIBL.: R. Marino, *La r. dei m. nella dottrina del Dottore Angelico*, in *Gregorianum*, 13 (1932), pp. 75-108; A. Michel, *Réviviscence des mérites*, in DThC, XIII, II, coll 2634-44; A. Jodice, *La r. dei m. in G. Biel*, in *Scuola Catt.*, 66 (1938), pp. 430-42; A. Piolanti, *De Sacramentis*, 4ª ed., Roma 1951, pp. 372-75. Antonio Piolanti

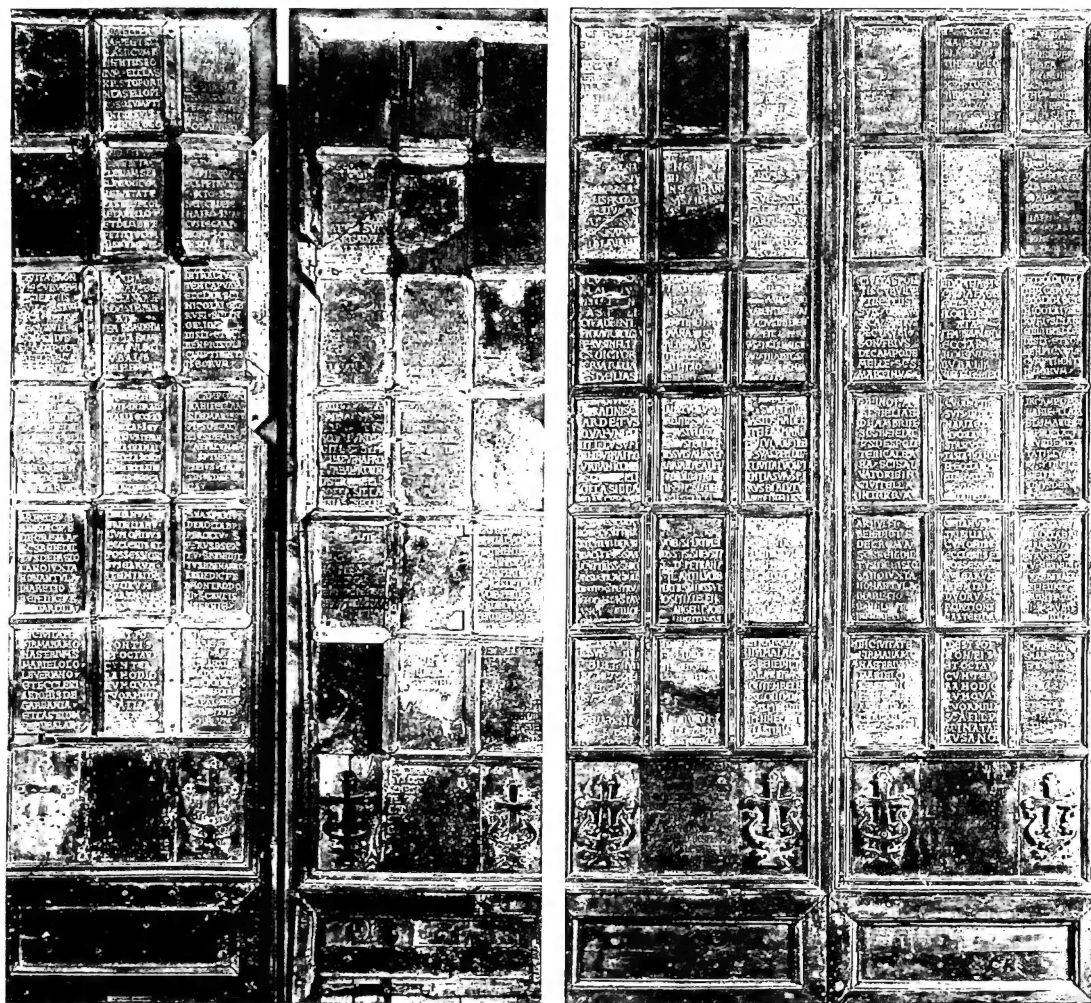
REVIVISCENZA DEI SACRAMENTI. - Nella teologia moderna, un Sacramento che, sebbene validamente ricevuto, non ha prodotto la Grazia per causa di una indisposizione morale (mancanza dello stato di Grazia o dell'attrizione), e in seguito, tolto l'impedimento morale, conferisce la Grazia in virtù del rito amministrato in antecedenza, si dice che rivive.

Da questo principio, si deduce che per la r. si devono verificare diverse condizioni : 1) da parte del soggetto, la rimozione dell'obice o indisposizione morale; 2) da parte del Sacramento : *a*) che sia valido e infruttuoso (*validum et informe*), ossia senza l'effetto soprannaturale che è la Grazia perché se il Sacramento è invalido, non esiste e ciò che non esiste non agisce; se è poi fruttuoso, non è più il caso della r., ma della collazione immediata della Grazia; *b*) che il rito esterno (materia e forma del Sacramento) sia passato, perché se rimane ancora il segno sacramentale (p. es., se uno si pente di peccati mortali prima che il rito della Cresima sia finito), non si ha la r., ma il conferimento ordinario della Grazia; *c*) che il rito esterno, già terminato, lasci nell'anima qualche effetto, perché la r. importa un'efficienza vera e propria del rito esterno, che sarebbe inconcepibile, se questo nel momento in cui è amministrato non lasciasse qualche impronta o vestigio ontologico : solamente una realtà esistente può produrre un effetto; 3) da parte di Dio si esige che egli voglia conferire la Grazia anche per questa via straordinaria.

Pertanto la r. è solo di quei Sacramenti, nei quali si attuano le predette condizioni; poiché tre si verificano in tutti i Sacramenti (eccettuata la Penitenza) : la rimozione dell'impedimento morale, la validità del Sacramento informe, la cessazione del rito esterno, occorre cercare se anche le altre due (la permanenza di un qualche effetto e la volontà di Dio di dare la Grazia per via straordinaria) si realizzino. La permanenza di un effetto reale (il carattere) si verifica nel Battesimo, nella Cresima e nell'Ordine; così pure la volontà positiva di Dio di conferire la Grazia per via eccezionale si desume dal fatto che in caso contrario non potrebbe essere rimesso il peccato originale in colui che riceva indegnamente il Battesimo (in questo senso già si espressero s. Agostino e s. Fulgenzio: cf. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, nn. 1621, 2269; s. Gregorio Magno : cf. Denz-U. 249) e che nella Cresima e nell'Ordine i fedeli rimarrebbero privi di quelle Grazie che sono moralmente necessarie all'adempimento dei doveri del loro stato.

Anche quanto all'Estrema Unzione e al Matrimonio, mentre da una parte si rileva il perseverare di una « interior unctio » e di un « vinculum coniugale », che incidono nell'animo (infatti in ogni atto volontariamente posto si verifica una modificazione dell'anima), dall'altra si deduce la volontà divina, poiché nell'ipotesi che non si avesse la r., i fedeli rimarrebbero privi di aiuti necessari nel momento della morte e nella vita coniugale.

(per concessione dell'Istituto centrale del restauro - Roma)

IL REDENTORE, attribuito a Jacobello da Fiore (sec. XV). *A sinistra:* prima del restauro; *a destra:* dopo il restauro - Giovinazzo, Cattedrale.

(per concessione dell'Istituto centrale del restauro - Roma)

PORTA DELLA CHIESA DELL'ABBAZIA DI MONTECASSINO, fusa a Costantinopoli nel 1066; le targhe con le scritte sono del sec. XII. *A sinistra:* dopo il bombardamento del 15 febbr. 1944; *a destra:* dopo il restauro.

Soltanto la Penitenza e l'Eucaristia non possono probabilmente rivivere; la prima perché, secondo l'opinione più probabile, non può essere sacramento « valido e informe », l'altra perché derogherebbe alla norma dell'agire divino. Infatti, nell'ipotesi della r. dell'Eucaristia, un fedele che per tutta la vita riceve sacrilegamente la Comunione, alla fine, per un semplice atto di attrizione, emesso nel Sacramento della Penitenza, riceverebbe tanti aumenti della Grazia, quanti furono i sacrilegi commessi : la ripugnanza di questa illazione è evidente.

I Sacramenti che rivivono producono la Grazia « ex opere operato » (v. SACRAMENTI). Si discute se tale produzione avvenga per causalità fisica o morale; sembra più probabile la dottrina tomista di una efficienza fisica, tanto più che nei cinque Sacramenti che rivivono, si riscontra un elemento ontologico (carattere o modificazione reale dell'anima), che può divenire strumento fisico di Dio, causa principale della Grazia.

Nel 1925 il Marin-Sola diede una più elaborata spiegazione teologica della r., partendo dal principio tomista del carattere battesimale come « potenza recettiva » in ordine agli altri Sacramenti. Ogni amministrazione sacramentale, validamente fatta, implica, secondo il principio posto, un'attuazione della « potentia receptiva », che rimane pertanto ontologicamente modificata. Tale modificazione segue la natura del Sacramento ricevuto : perpetua nei Sacramenti non iterabili (Battesimo, Cresima, Ordine), temporanea nell'Estrema Unzione e nel Matrimonio, momentanea nella Penitenza e nell'Eucaristia. Così si spiegherebbe perché i tre Sacramenti del carattere rivivono sempre; l'Estrema Unzione e il Matrimonio soltanto nella stessa malattia o durante lo stesso vincolo coniugale; gli ultimi due mai. Questa teoria, pur presentando lati deboli, è stata accolta da distinti teologi.

BIBL.: s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 69, aa. 9-10; s. Alfonso de' Liguori, *Theol. mor.*, III, n. 87, 427; ed. Gaudé, pp. 66, 422; F. Marin-Sola, *Proponitur nova solutio ad conciliandum causalitatem physicam Sacramentorum cum eorum reviviscentia*, in *Divus Thomas Friburgensis*, 3 (1925), p. 49 sgg.; G. van Noort, *De Sacramentis*, I, Hilversum in Olanda 1927, pp. 61-65; A. Haynal, *De reviv. Sacramentorum fictione recedente*, in *Angelicum*, 4 (1927), pp. 51 sgg., 292 sgg.; J. B. Umberg, *De reviv. Sacramentorum ratione « rei et Sacramentum »*, in *Period. de re morali*, 1928, p. 17 sgg.; L. Billot, *De Sacramentis*, I, 7ª ed., Roma 1931, pp. 102-11; I. Connell, *De Sacramentis*, I, Bruges 1933, pp. 85-89; F. Diekamp, *Theol. Dogmat. Manuale*, IV, Roma 1934, pp. 67-68; A. Michel, *Reviviscence des Sacraments*, in DThC, XIII, coll. 2618-29; C. Cipriani, *De reviv. Sacramentorum apud principaliores Thomistas O. P.*, Siena 1945; G. Saraggi, *R. della Penitenza nelle logiche conseguenze della posizione scotista*, in *Palestra del clero*, 26 (1947, II), pp. 31-364; L. Lercher - F. Lakner, *Instit. Theol. Dogmat.*, IV, II, parte 2ª Innsbruck 1949, pp. 142-44 (si ammette la probabilità della r. del Sacramento della Penitenza); A. Piolanti, *De Sacramentis*, I, 4ª ed., Roma 1951, pp. 83-85. Antonio Piolanti

REVOCAZIONE. - Nel diritto della Chiesa il termine ha un unico significato e si concreta esclusivamente in un atto compiuto dalla competente autorità legislativa o amministrativa allo scopo di abrogare norme giuridiche o disposizioni amministrative esistenti; nella legislazione civile assume invece una duplice accezione : l'una riflette tutti gli atti di chi è legittimamente interessato a revocare direttamente o giudizialmente un determinato negozio o contratto; l'altra richiama un mezzo straordinario di impugnazione delle sentenze e cioè un istituto di natura processuale.

In vari canoni il CIC si richiama all'istituto della *revocatio*. Trattando dell'abrogazione della legge, il can. 22 stabilisce che la legge canonica cessa di avere vigore, fra l'altro, per abrogazione espressa, quando cioè la nuova legge dica espressamente che la precedente è abrogata. È vero che nel predetto canone non viene esplicitamente adoperata la parola *revocatio*, ma che ad essa si sia voluto fare richiamo si desume in maniera indubbia dal successivo can. 23 : *In dubio revocatio legis praeexistentis non praesumitur*. Altri casi di *revocatio* si hanno in tema di privilegio e di rescritto. Difatti il can. 60 § 1 enumera fra i casi principali di cessazione di un privilegio, la revoca notificata alla persona interessata : *rescriptum, per peculiarem superioris actum revocatum, perdurat usque dum revocatio ei, qui illud obtinuit, significetur*; come anche nel can. 71 si parla della revoca dei privilegi contenuti nello stesso CIC solo nel caso di una successiva legge generale. I rescritti che, come i privilegi, sono di regola perpetui, cessano anche essi per r., qualora l'autorità concedente ritenga che la concessione dal rescritto contenuta più non risponda al bene del singolo o ai criteri di retta amministrazione ecclesiastica. Altri casi di richiamo dell'istituto della r. sono quelli relativi alla impossibilità di revoca della donazione fatta alle chiese *propter ingratum praelati vel rectoris animum* (can. 1036 § 4) e la revoca del giuspatronato da parte della Sede Apostolica (can. 1470 § 1, n. 2).

Anche il Cod. civ. ital. contempla vari casi di r. Tra quelli degni di maggiore rilievo sono la revoca del mandato (art. 1722 § 2), per cui detto contratto si estingue, qualora il mandante lo faccia cessare mediante recesso unilaterale. Quanto al modo di attuarla, la revoca può essere espressa o tacita (art. 1724).

La donazione può essere revocata per due motivi, tassativamente stabiliti nel Cod. civ. (art. 800) e cioè per ingratitudine o per sopravvenienza di figli. Ambedue le cause di r. hanno termini perentori agli effetti della proposizione della domanda : la prima deve essere proposta dal donante o dai suoi eredi entro l'anno dal giorno in cui il donante è venuto a conoscenza del fatto che consente la r.; l'altra entro cinque anni dal giorno della nascita dell'ultimo figlio o discendente legittimo ovvero della notizia dell'esistenza del figlio o discendente, ovvero dell'avvenuto riconoscimento del figlio naturale.

Ancora da ricordare la r. totale o parziale da parte del testatore di un testamento. La revoca in base all'art. 680 Cod. civ. può farsi « soltanto con un nuovo testamento o con un atto ricevuto da notaio in presenza di due testimoni in cui il testatore personalmente dichiara di revocare in tutto od in parte la disposizione anteriore ». Un caso peculiare di r. *ope legis* del testamento si ha, a norma dell'art. 687, per la sopravvenienza di figli, quali legittimari.

Il Cod. di proc. civ. contempla poi l'istituto della r. come mezzo straordinario di impugnativa, proponibile per motivi tassativamente previsti, davanti allo stesso giudice della sentenza di cui si chiede l'annullamento, quando, non essendo questa più soggetta ad altre impugnazioni che consentano una indagine di fatto, l'ingiustizia della decisione non potrebbe essere altrimenti riparata. Tale istituto risponde a quello della revisione nell'ambito del diritto processuale penale (art. 553 e sgg.) ed a quello della *restitutio in integrum* (v.) nella procedura canonica (can. 1902 e sgg.). L'art. 395 Cod. proc. civ. enumera i casi specifici che consentono tale impugnativa : e cioè 1) se la sentenza è effetto del dolo di una delle parti in danno dell'altra; 2) se si è giudicato in base a prove riconosciute o comunque dichiarate false dopo la sentenza, oppure che la parte soccombente ignorava essere state riconosciute o dichiarate tali prima dalla sentenza; 3) se dopo la sentenza è stato rinvenuto un documento decisivo che la parte soccombente non aveva potuto produrre; 4) se la sentenza è effetto di un errore di fatto risultante dalle prove acquisite al processo; 5) se la sentenza è contraria ad altra precedente avente fra le parti autorità di cosa giudicata, purché non abbia pronunziato sulla relativa eccezione; 6) se la sentenza è effetto del dolo del giudice accertato con sentenza passata in giudicato. Contro la sentenza di r. ricorrono, come è ovvio, gli ordinari mezzi di impugnazione : si esclude invece da taluni scrittori che essa possa in linea di massima essere soggetta a nuova impugnativa per r. e ciò per soddisfare l'esigenza fondamentale della certezza del diritto.

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, Roma 1926, p. 252 sgg.; L. Mortara, *Man. della procedura civile*, Torino 1929, p. 160 sgg.; V. Del Giudice, *Istit. di dir. can.*, Milano 1936, passim; V. Abiuso, *Dir. e pratica processuale civ.*, Genova 1942, p. 354 sgg.; F. Messineo, *Man. di dir. civ. e commerc.*, III, Padova 1943, passim. Giuseppe Spinelli

REVUE APOLOGÉTIQUE. - Periodico mensile fondato a Parigi nel 1905 dal sulpiziano Jean Guibert, direttore del Seminario dell'Istituto cattolico della città, per offrire specialmente al clero e agli studiosi il modo di controbattere con esattezza e vigore le difficoltà lanciate dagli avversari.

Il titolo primitivo fu: *Revue pratique d'apologétique*, che meglio ne individuava il tipo; dopo la prima guerra mondiale prese il titolo più universale di *Revue d'apologétique*, perché, senza cessare di essere pratica, volle preoccuparsi meno della utilità immediata, ma più della formazione generale. Però nel 1939, con il titolo di *Nouvelle revue apologétique* riprese almeno in parte, il tipo primitivo, constatando che i direttori di opere pastorali e i giovani preti hanno più bisogno di articoli brevi, precisi, chiari, sulle grandi questioni religiose presenti che non di articoli più lunghi e di studi più specializzati. Il periodico cessò con la seconda guerra mondiale. Celestino Testore

REVUE AUGUSTINIENNE. - Rivista mensile degli Agostiniani dell'Assunzione, pubblicata a Parigi dal 15 marzo 1902 al 15 dic. 1910, in 2 voll. annuali.

Redatta prevalentemente dai professori assunzionisti di Lovanio, la rivista in breve tempo seppe conquistarsi un folto pubblico non solo in Francia, ma anche all'estero, assicurando nella grande famiglia spirituale di s. Agostino la presenza del pensiero cattolico nella vita moderna e trattando dei problemi posti dalla filosofia, dalla teologia, dalla morale, dalla letteratura, dalla vita, storia ed arte cristiana. Per ciascuno di tali argomenti, un documentato *Bollettino* ricordava, ogni mese, la dottrina ed il giudizio della Chiesa nelle idee e nei fatti del mondo contemporaneo. Il numero terminava con la rubrica degli articoli segnalati, nella quale erano analizzati in gran copia riviste francesi ed estere. Davide Falcioni

REVUE BÉNÉDICTINE. - Periodico iniziato nel 1884 dall'abbazia di Maredsous (Belgio) con il titolo quasi ascetico di *Messager des fidèles* e lo scopo di riaccostare i fedeli alla Chiesa, facendone loro conoscere meglio le tradizioni, le dottrine e i riti.

A poco a poco, senza trascurare questo scopo primitivo, il periodico accentuò il carattere di dotte ricerche, finché nel 1910, facendosi trimestrale, iniziò decisamente la via dei lavori strettamente scientifici, allargando e approfondendo il suo campo di studio, che prese ad abbracciare la patrologia, la storia ecclesiastica, la liturgia, la critica storica. Oltre agli articoli, alle note e documenti inediti, alle riviste di libri, i fascicoli presentano due bollettini bibliografici, l'uno di storia benedettina, l'altro di antica letteratura cristiana. Celestino Testore

REVUE BIBLIQUE. - Rivista trimestrale, sorta a Parigi nel 1893, per opera del domenicano p. Lagrange (v.), e pubblicata per cura della « Scuola pratica di studi biblici », istituita nel convento domenicano di S. Stefano a Gerusalemme.

Tratta scientificamente di tutte le materie che servono ad apportare una migliore, più profonda e più esatta conoscenza dei Libri sacri e dei loro autori, dell'ambiente in cui vissero e operarono; delle varie vicende del popolo ebraico e dei popoli antichi che con esso vennero a contatto, dei loro usi, costumi, lingua, letteratura, iscrizioni, monumenti, rovine archeologiche. Quindi spedizioni e ricerche particolari sulla geografia della Palestina; studi su testi e documenti antichi riscoperti, recensioni di opere sull'argomento. La rivista, oltre agli articoli e l'esame delle pubblicazioni, contiene bollettini ricchi di notizie sui vari argomenti ed è affiancata da un'ampia collezione di *Etudes bibliques.* Celestino Testore

REVUE CATHOLIQUE DES INSTITUTIONS ET DU DROIT. - Rivista dapprima mensile, poi bimensile, fondata dal gesuita J. Sambin (1820-92) e dal senatore Lucien-Brun, uscita a Grenoble nel 1873.

Lo scopo cui mirava era di mostrare, contro i malefici effetti della Rivoluzione Francese, quale parte la religione debba avere nelle istituzioni civili e politiche e quali conseguenze siano derivate alla società dalla sua assenza. Si volevano perciò studiare alla luce della dottrina religiosa e del buon senso le istituzioni costituzionali, parlamentari, giudiziarie, economiche, industriali, ecc., non trascurando la storia di esse e le lezioni che ne derivano.

La rivista cessò nel 1940 a cagione della seconda guerra mondiale. Celestino Testore

REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE. - Rivista bimestrale, fondata a Tolosa nel 1920 dal p. J. de Guibert, allo scopo di studiare scientificamente sotto tutti gli aspetti la spiritualità.

Mira, perciò, a sviluppare la speculazione teologica intorno all'argomento; tratta le questioni storiche concernenti le persone, le varie correnti, i testi ascetici; offre documentazioni inedite, s'interessa della psicologia generale e speciale, soprattutto della psicologia religiosa. I fascicoli contengono anche una speciale cronaca di notizie sul progresso scientifico e pratico e le diverse orientazioni dell'ascetica e della mistica, aggiungendo un bollettino bibliografico delle opere e studi ascetici e mistici, pubblicati a parte o in periodici. Celestino Testore

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. - Fondata a Parigi da M. Vernes nel 1880 e successivamente diretta da J. Reville ed ora da R. Dussaud con E. Dhorme e H. Ch. Puech.

Esce con periodicità trimestrale e pubblica articoli originali, recensioni e notiziario relativi alla materia e bollettini critici delle varie religioni.

L'indirizzo ne è puramente storico con esclusione di ogni scritto che presenti un carattere polemico o dogmatico. Già iniziata dall'editore E. Leroux, ora è edita dalle Presses Universitaires de France. Vi hanno collaborato e vi collaborano i più noti specialisti della materia. Nicola Turchi

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. - Rivista scientifica che abbraccia le questioni intorno all'Oriente cristiano, che ebbe inizio nel 1896 a Parigi come « Supplemento » trimestrale della *R. d. l'O. C.* di carattere popolare.

Fin dal primo momento vi collaborarono illustri orientalisti, fra i quali Carra de Vaux, Chabot, Graffin, Nau, Scheil. Non sempre è stata uguale la periodicità della rivista, specie negli anni delle guerre mondiali. L'ultimo fascicolo apparso (1946) chiude il vol. XXX e la 3ª serie. Ignazio Ortiz de Urbina

REVUE DE PHILOSOPHIE. - Periodico fondato a Parigi dal marista p. E. Peillaube, per promuovere gli studi filosofici ancorati alla filosofia di s. Tommaso, ma arricchiti di quanto le conquiste moderne in tutti i campi delle scienze, specialmente psicologiche, possono apportare in elementi chiarificatori.

Con questo si voleva rendere il periodico uno dei grandi organi filosofici, con cui far acquistare alla filosofia cattolica diritto di cittadinanza nel mondo intellettuale e penetrazione in ambienti fino allora refrattari. Alla morte del fondatore, la pubblicazione fu ripresa e riorganizzata dai professori di filosofia dell'Istituto cattolico di Parigi. Celestino Testore

REVUE DES JEUNES. - Organo d'informazione e d'azione del pensiero cattolico e francese, diretto dai Domenicani.

Fu fondato a Kain (Belgio) nel 1909 dal p. M. Barge con il nome di *Revue de la jeunesse.* Sospeso dopo 5 anni, riprese subito con il p. Sertillanges, come *R. d. j.* Negli anni 1929-32 ebbe il nome di *La nouvelle r. d. j.* Nel biennio 1939-40 uscì in « serie di guerra » insieme con

la *Revue intellectuelle*, continuando poi da solo dalla fine del 1940 al 1945 (nuova serie), anno in cui fu definitivamente sospeso. Ha lasciato il nome alle edizioni *La R. d. j.*, ancora attiva.

Pur nelle successive modificazioni di titolo, la *R. d. j.* ebbe sempre come oggetto la gioventù da preparare alla attività di domani e seppe con articoli, spesso magistrali, iniziarla alle benemerenze della spiritualità e alle bellezze della dottrina cattolica. Abele Redigonda

REVUE DES LECTURES. - Periodico mensile, iniziato nel 1908 dall'ab. Luigi Bethléem (1861-1940), come pubblicazione affiancatrice della sua attività di recensore morale di romanzi francesi.

Ebbe da principio il titolo di *Roman-Revue* (1908-12) poi di *Guide des lectures* (1913-14); interrotto per la prima guerra mondiale, riprese nel 1920 con il nuovo titolo *R. des l.* Ma all'inizio del 1947 si fuse con il periodico similare *Cahiers des livres*, uscendo con il II fasc. del 1947 sotto il titolo di *Livres et lectures*.

Lo scopo del periodico battagliero era di risanare il campo della narrativa e del teatro, mettendo in guardia i cattolici inesperti o indifferenti e dando rilievo nello stesso tempo a quanto di buono o almeno di passabile si andava pubblicando sull'argomento. A poco a poco il campo di revisione si allargò, interessandosi anche di pubblicazioni di teologia, di filosofia, di storia civile ed ecclesiastica, agiografia e ascetica, ma soprattutto di giornali, riviste e periodici. Celestino Testore

REVUE DES QUESTIONS HISTORIQUES. - Periodico sorto a Parigi nel 1866 per cura del marchese G. du Fresne de Beaucourt, allo scopo di promuovere e di approfondire lo studio delle questioni storiche ancora dibattute o non completamente chiarite e di dare un lavoro di revisione storica di fronte alla congiura imperante contro la verità.

Il programma tracciato fin dal primo fascicolo fu costantemente mantenuto e sempre tenuto all'altezza di studi critici profondi condotti sui documenti, affiancati da bollettini bibliografici ricchi di opere e seri d'intonazione. Ebbe a subire alcune interruzioni: 1919-22; 1932-1933, ma si riprese ogni volta, sempre fedele alla sua tradizione. Vi scrissero autori di fama; p. es. L. Duchesne, Fustel de Coulanges, G. Kurth, H. Didon, ecc. Cessò per la seconda guerra mondiale. Celestino Testore

REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES. - Rivista trimestrale, sorta a Lovanio nel 1877 a cura della « Société scientifique de Bruxelles », fondata nel 1875 per promuovere lo studio delle scienze matematiche, fisiche, naturali, mediche ed economiche e per mostrarne l'armonia con gli insegnamenti della filosofia cristiana e della religione rivelata.

Tutte le scienze vi sono rappresentate; e fra le questioni sviluppate con una cura tutta particolare vi sono quelle in cui è ingaggiata la lotta tra l'incredulità e la fede. Ogni fascicolo, oltre agli articoli su argomenti moderni trattati con maggior ampiezza, contiene varietà scientifiche, esame critico di opere e una rivista dei periodici in cui sono riassunte le scoperte scientifiche recenti. Celestino Testore

REVUE DES RELIGIONS. - Periodico fondato ad Amiens, edito a Parigi dal sac. Z. Peisson, quale contributo cattolico allo studio della mitologia e delle religioni comparate sviluppatosi nella seconda metà del sec. XIX grazie ai progressi delle ricerche della mitologia comparata e dell'etnologia.

Nel 1897 si fuse con la rivista belga *Le Muséon*, che aggiunse nel titolo: *et la R. d. r.*, e si pubblicò a Lovanio sotto la direzione dell'orientalista mons. Ch. de Harlez. Nel 1900 *Le Muséon* iniziò la sua 2ª serie con il sottotitolo: *études philologiques, historiques et religieuses*, che sostituì l'altro. Nicola Turchi

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES. - Periodico fondato nel 1907 da un gruppo di domenicani francesi, professori nella Facoltà di filosofia e teologia del Saulchoir (Etiolles, Seine et Oise).

Si propone di rendere nota e di giudicare obbiettivamente tutta la produzione in materia di filosofia e di teologia, per mezzo di *Bulletins* informativi e critici nello stesso tempo, dello spoglio sistematico di un centinaio di riviste francesi e straniere, e di articoli originali volti soprattutto ai problemi più attuali di filosofia e di teologia. Assai utili sono gli indici annuali. Tommaso Camelot

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES. - Periodico trimestrale pubblicato e per la maggior parte redatto dai professori della Facoltà di teologia di Strasburgo, fondato nel 1921 con l'intento di sostituire il *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, sospeso durante la prima guerra mondiale, ma impostato in realtà con indirizzo diverso.

Rimasta interrotta dopo il n. 20 (1940), a causa della guerra, la rivista è apparsa di nuovo nel 1947, pubblicando nel volume di quell'anno l'indice di tutte le annate precedenti. Con il n. 22 (1948) ha ripreso le sue normali rubriche: articoli originali, documenti inediti, cronache, note e comunicazioni, rendiconti bibliografici. Oltre a problemi di teologia positiva, vengono trattati argomenti di filosofia, storia delle religioni, teologia dogmatica, pastorale e morale, diritto canonico, liturgia, esegesi. Alessandro Pratesi

REVUE D'HISTOIRE DE L'ÉGLISE DE FRANCE. - Rivista trimestrale di critica storica su problemi connessi con lo sviluppo del pensiero religioso e le vicende della gerarchia ecclesiastica nel territorio della Francia, organo della « Société d'histoire ecclésiastique de la France ».

Fu fondata nel 1910 da A. Vogt e uscì dapprima in fascicoli bimestrali, che dovevano essere dedicati ciascuno a una diocesi. Nel 1913 il fondatore si affiancò nella direzione V. Carrière, che impresse al periodico un nuovo impulso, abbandonando il difficile progetto originario. La prima guerra mondiale costrinse a sospendere le pubblicazioni negli anni fra il 1915 e il 1919: con il 1920 la rivista tornò ad uscire diretta dal solo V. Carrière, e, dopo la morte di quest'ultimo (1946), da P. Marot. Un indice complessivo delle annate 1910-30 fu pubblicato in un volume a parte da U. Roziès (Parigi 1932). Fra gli articoli pubblicati sono particolarmente notevoli vari studi di carattere metodologico. Alessandro Pratesi

REVUE D'HISTOIRE DES MISSIONS. - Nel 1924 il gesuita p. Giovanni Battista Piolet fondò l'associazione degli « Amis des Missions » e come organo di essa la *R. d'h. d. M.* La redazione fu affidata a Giorgio Goyau, membro dell'Accademia francese.

Scopo era lo studio della storia missionaria, specialmente quella delle missioni francesi, per destare l'interesse delle classi colte per l'opera missionaria della Chiesa per ragioni nazionali e religiose. Nel medesimo tempo era intento di Goyau assicurare alla storia missionaria il posto conveniente nella storia universale e culturale della Francia. La *R. d'h. d. M.* fu pubblicata quattro volte all'anno fino al 1939. Poi dall'anno 17° (1940) fu unita con la rivista *Etudes missionnaires*, pubblicata parimenti dagli « Amis des Missions » dal 1933, con il titolo *Revue des missions*; però cessò la pubblicazione, a causa della guerra, già nel medesimo anno 1940. La *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, *Nouvelle Revue de Science missionnaire*, supplisce in parte la *R. d'h. d. M.* Giovanni Rommerskirchen

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. - Rivista pubblicata dall'Università cattolica di Lovanio, fondata nel 1900 da A. Cauchie e P. Ladeuze, con il programma di riesaminare la storia esterna

ed interna di tutti i popoli cristiani e di esporre i diversi elementi del metodo storico dal punto di vista della storia ecclesiastica (cf. *R. d'h. e.*, I [1900], p. 28 sg.). È in materia il periodico scientifico più completo.

Ogni annata si compone di quattro fascicoli in cui figurano articoli, recensioni critiche, cronache, bibliografia. Quest'ultima, che comprende oltre a libri e ad articoli anche le principali recensioni relative ad essi, è stampata, a partire dal 1902, in un volume a parte, e raccoglie ogni anno dagli 8000 ai 10.000 lavori. Con il 1952 la raccolta della *R. d'h. e.* conta 91 voll.

Edoardo Massaux

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. - Fondata a Parigi nel 1896, con l'assidua collaborazione del modernista A. Loisy, ha avuto per suo principale obiettivo la storia del cristianesimo e d'Israele, la letteratura biblica e cristiana, le religioni e filosofie religiose del mondo antico.

Pubblicò articoli di fondo, cronache e resoconti sempre mantenendosi dal punto di vista storico e critico. Vi collaborarono L. Duchesne, P. Lejay, F. Cumont, J. Zeiller, van den Gheyn, S. Reinach. Sospese la pubblicazione nel 1910 in coincidenza con la repressione del modernismo e la riprese, con lo stesso programma, l'anno stesso, come « nuova serie », sotto la direzione di A. Loisy, per cessare definitivamente nel 1922 dopo aver pubblicato altri sette volumi. Nicola Turchi

REVUE INTERNATIONALE DES SOCIÉTÉS SECRÈTES. - Rivista mensile sorta a Parigi nel 1912, con l'intento di precisare l'azione delle società segrete (massoneria e adepti sotto i più vari nomi) mediante una abbondante documentazione internazionale.

Si volle di fronte alla massoneria non più restare sulla difensiva, ma passare alla battaglia, opponendo pubblicazioni a pubblicazioni, come altri opponeva scuole a scuole, associazioni ad associazioni, ecc. Il materiale documentario che dimostra l'invadenza della setta in tutte le posizioni chiave e i suoi propositi anticattolici e antireligiosi è accompagnato da articoli, da confutazioni, da elenchi di opere antimassoniche, da una specie di indice, o meglio cronaca degli avvenimenti massonici, distribuiti secondo le varie nazioni. Celestino Testore

REVUE MABILLON. - Rivista trimestrale, dal nome del maurino Jean Mabillon, fondata nel 1905 e diretta da J.-M. Besse (v.) della badia di S. Martino di Ligugé (Vienne).

Durante l'esilio in seguito alla soppressione delle Congregazioni religiose in Francia (1901), la direzione risiedette nel Belgio a Chevetogne. Dopo il ritorno in Francia e la morte di d. Besse, la rivista fu continuata dai Benedettini della badia di Ligugé.

Sono usciti, con la sola interruzione del 1914-20, 41 voll. (166 fascc.) in 3 serie (voll. 1-10 [1905-20]; 11-25 [1921-35]; 26-41 [1936-51]). Con la rivista viene pubblicata la collezione *Archives de la France monastique*, di cui sono usciti più di 40 voll., alcuni dei quali continuano le opere e gli studi monastici dei Benedettini maurini francesi, interrotti per la Rivoluzione Francese. La rivista è l'organo per gli studi di storia monastica, liturgia, archeologia, ecc. Dalla 3ª serie il programma si è allargato a comprendere anche le origini della vita monastica e del medioevo. Nel 1924, per dare maggiore sviluppo a questi studi, si è costituita la « Société Mabillon pour le développement des études d'histoire monastique en France ». Pietro Siffrin

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. - Rivista trimestrale, fondata a Lovanio nel 1894 dal futuro card. Desiré Mercier, e pubblicata dalla « Società filosofica di Lovanio », quale organo della « Scuola di filosofia » istituita in quella Università per desiderio di Leone XIII.

La rivista s'interessa della varie branche speciali dell'insegnamento filosofico, e anche delle scienze fisiche, biologiche, politiche e sociali, badando alle sintesi che esse preparano e accostandole alle dottrine tradizionali. Vuole quindi essere organo di ricerche e discussioni, di documentazione e di critica; e inoltre di informazione, raccogliendo nelle cronache le notizie interessanti il suo campo e dando un denso repertorio bibliografico di tutta la letteratura filosofica.

Concluso, con il numero di ag. 1940-ag. 1945, il vol. XXXIII e i cinquant'anni di esistenza, continuò dal 1946 con il nuovo titolo di *Revue philosophique de Louvain*.

Celestino Testore

REVUE THOMISTE. - Rivista dottrinale di teologia e filosofia tomista, sorta a Parigi nel 1893 per opera del domenicano p. Tommaso Coconnier.

Ha lo scopo non solo di esporre e difendere, in un linguaggio accessibile al nostro tempo, le dottrine di s. Tommaso, ma di mettere la scienza ecclesiastica a contatto con le scienze moderne, approfittando delle meravigliose nuove scoperte e degli ampi sviluppi delle teorie recenti, per apportare alla speculazione nuova luce e cooperare alla grande sintesi cattolica delle cognizioni umane.

Celestino Testore

« REX GLORIOSE MARTYRUM ». - Inno delle Lodi nel Comune di più martiri fuori del tempo pasquale, d'autore ignoto, appartenente all'antico gruppo irlandese. Quelli che vi esaltano la vittoria dei martiri chiedono a loro volta perdono delle proprie colpe.

Bibl.: U. Chevalier, *Poésie liturgique. Rythme et histoire*, Parigi 1893, p. 118; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 412-14; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 316. Silverio Mattei

« REX SEMPITERNE CAELITUM ». - Inno del Mattutino nel tempo pasquale, d'autore ignoto del sec. v, di evidente imitazione ambrosiana.

I correttori del sec. xvii lo hanno molto rimaneggiato. Il canto è diretto a Cristo, re eterno e creatore di tutte le cose, che in Adamo ha plasmato l'uomo a sua immagine e somiglianza e, dopo il peccato, lo redime assumendone le forme e col Battesimo lo salva dopo averlo redento. La Croce e il Sangue di Cristo dànno al Battesimo la sua divina potenza e la sua fecondità.

Bibl.: G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, III, Parigi 1884, pp. 93-100; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 176-80; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 116-18. Silverio Mattei

REYES, vicariato apostolico di. - È situato nella Bolivia e fu eretto il 1° sett. 1942 con territorio distaccato dal vicariato apost. del Beni. È affidato ai Redentoristi.

Ha una superficie di ca. 60.000 kmq. ed una popolazione di ca. 18.000 ab. di cui quasi 16.400 cattolici. Gli altri sono pagani. I missionari sono 10 che assistono le 4 stazioni principali ed 8 stazioni secondarie. Vi sono 3 chiese, 10 cappelle e due scuole.

Bibl.: MC, 1950, p. 35. Saverio Paventi

REYKJAVIK. - Capitale dell'Islanda; il suo nome significa « baia del fumo » a causa delle sorgenti termali i cui fitti vapori spesso oscurano l'atmosfera. In posizione pittoresca sulla riva meridionale del Faxa Fiord, sulle coste occidentali dell'Isola, la città si estende in una depressione tra due colline, in una zona che, se è desolata e misera, resta tuttavia sempre sgombra dai ghiacci.

R., sita nel luogo di più antico insediamento dell'Islanda, era, al principio del sec. xix, un villaggio di modestissime possibilità, con appena 300 ab.; questo numero è salito sino a superare i 33.000 nel 1951. Lo sviluppo della città è dovuto all'urbanesimo, vivendo in

essa un quarto dell'intera popolazione islandese. Il clima è abbastanza mite, variando la media annua della temperatura dai 3° a 10° ca. R. è il primo tra i porti del SO ed è, come gli altri, attrezzato soprattutto per la pesca del merluzzo, in posizione favorevole rispetto ai distretti di pesca di NO e di SE e rispetto alle zone agricole dell'interno, anch'esse situate in prevalenza nella parte SO dell'Isola. Attraverso questo porto, reso recentemente più sicuro da adeguate attrezzature, passa tutto il commercio estero dell'Islanda. Unita con linee regolari all'Europa e all'America, R. assiste ad un aumento delle relazioni di traffico e di cultura con il resto del mondo, oltre che ad un intensificato movimento turistico. A R. hanno sede l' Università, il Museo nazionale di antichità, la Biblioteca, il Museo d'arte, un teatro nazionale. La città, già sede di prefettura apostolica dal 1923, è, dal 1929, sede di vicariato apostolico (per la storia v. ISLANDA). C'è anche un vescovo protestante: la Costituzione, pur considerando culto statale quello luterano, assicura la libertà religiosa.

(da Le vie d'Italia e del mondo, 6 [1936], p. 559)
REYKJAVIK - Veduta del quartiere intorno al porto.

BIBL.: P. Thorkelsson, *Guide Islandais-Française*, Reykjavik 1913; H. Jonsson, *Islands Geografi*, Cristiania 1924; R. Luzi, *Sviluppo econom. dell'Islanda*, in *Danimarca e Islanda*, Roma 1942. Gastone Imbrighi

REYMONT, WLADYSLAW STANISLAW. - Scrittore polacco, n. a Kobiele Wielkie il 7 maggio 1867, m. a Varsavia il 5 dic. 1925. Premio Nobel nel 1924.

Ebbe una giovinezza irrequieta e avventurosa, fu agronomo, aspirante monaco, ferroviere, attore; più tardi viaggiò in Inghilterra, Francia e Italia, raccogliendo un vasto materiale di osservazioni umane che improntano la sua opera di una potente vitalità. Realista e al tempo stesso pervaso da un senso epico della natura e della vita, egli introduce con le sue narrazioni nei mondi più diversi : il convento (*Pielgrzymka do Jasnej-Góry* « Pellegrinaggio a Czestochowa ») e il teatro (*Fermenty, Komediantka*); la grande città industriale (*Ziemia obiecana* « Terra promessa ») e il villaggio dei contadini (*Chlopy*, « I contadini », e alcune novelle). In ogni ambiente, con serena e a volte spietata obiettività, il R. vede l'anima umana, eguale in tutti gli strati sociali; ne analizza le poche virtù e i molti errori, ponendo accanto a figure nobilissime la massa con le sue passioni e le sue cupidige. *Ziemia obiecana* è un atto di accusa contro le macchina e l'industrializzazione, romanzo a sfondo sociale, come lo sono le altre opere del R. Vibrano in esse una grande pietosa simpatia per la fatica e la miseria e il compianto per la scarsa fraternità umana, ma soprattutto per i conculcati diritti dello spirito. Nei *Chlopy*, protagonista è l'intero villaggio di Lipce, la cui vita si identifica con quella della campagna, sì da farne il poema della terra. Altre opere notevoli del R. sono: *Sprawiedliwie* (« È giusto »); *Z ziemi Chelmskiej* (trad. con il titolo : « I missionari della frusta »); *Za frontem* (« Dal fronte »).

BIBL.: ed.: *S. R., Pisma* (« Scritti »), 45 voll., Cracovia 1932. Tradd. : *È giusto*, trad. Lo Gatto, Roma 1925; *La morte del bosco*, trad. Gromska, Torino 1931; *Terra promessa*, trad. Maffezzoli, Milano 1933; *I contadini*, trad. A. Beniamino, 4 voll., Firenze 1934. Studi : Z. Falkowski, *W. S. R.*, Poznan 1924; L. Kociemski, *W. S. R.*, Roma 1925; E. Lo Gatto, *R.*, in *Studi di letterat. slave*, I, ivi 1927, pp. 49-79; F. Cardinali, *I contadini*, Roma 1944. Marina Bersano Begey

REZAYEH dei CALDEI (= Urmia). - La sede vescovile data già del sec. III. La città fu sede di un vescovo cattolico caldeo dal 1560 al 1647.

La sede cattolica di R. fu ristabilita nel 1890. Il vescovo è metropolita dei Caldei della Persia. Cattolici 3373, chiese 26, sacerdoti 12.

BIBL.: *Statistica con cenni storici*, Città del Vaticano 1932, p. 244; *Ann. Pont.* 1952, p. 415. Guiglielmo De Vries

REZIA (*Rhaetia et Vindelicia*). - Provincia romana dal 15 a. C. fino alla metà del sec. VI.

I confini della R. cambiarono più volte nella storia; approssimativamente era costituita dagli altopiani bavaresi fra le alpi e il Danubio, fino all'Eno (Inn) ad est e fin oltre il lago di Costanza ad ovest. Inoltre vi appartenne la parte centrale alpina compresa grosso modo fra una linea da Kufstein nella Valle dell'Eno alla Val Pusteria presso Brunico : la vallata dell'Isarco fino a Chiusa di Bressanone, Val Venosta, Val Engadina e la parte orientale della Svizzera. Vi abitarono varie tribù celtiche, la più importante i *Vindelici*, verso il Danubio, i *Breuni* intorno al valico del Brennero, che da essi prende il nome, nei Grigioni i *Suanetes* ed altri. Fra le popolazioni celtiche erano frammiste parti maggiori o minori di popoli più antichi, illirici, forse etruschi, ed altri, con lingua, religione e cultura differenti; ma sui particolari gli studiosi non vanno d'accordo.

Questa vasta regione era per Roma di una straordinaria importanza, dato che attraverso essa correvano le vie di comunicazioni più antiche e frequentate; si pensi ai grandi valichi dello Spluga, della Resia, del Brennero. Da quando poi le frontiere romane erano state portate fino al Reno superiore, il possesso della R. con i suoi valichi era diventata necessità. In dure, ma fortunate campagne (15 a. C.), tutta la regione fu sottomessa all'Impero; le operazioni, che compresero perfino una battaglia navale sul lago di Costanza, furono dirette dai figliastri di Augusto, Druso e Tiberio. Sotto il regno di quest'ultimo la R. fu sistemata in provincia, con la sede del procuratore in Augusta, città fondata da Augusto : *Augusta Vindelicorum*. Le antiche vie alpine furono ricostruite : così la *Via Claudia Augusta*, che da Ponte di Druso, oggi Bolzano, valica il passo della Resia e il Fernpass, per arrivare ad Augusta ed al Danubio; la via più breve, ma più difficile ed impervia, del Brennero, da Ponte di Druso, Brennero, *Veldidena* (oggi Wilten presso Innsbruck) e la *Porta Claudia*, oggi Scharnitzer Klause (dove si ammirano ancora le rovine delle fortificazioni romane), fino ad Augusta; o la via dallo Spluga alla valle superiore del Reno, a Coira e oltre.

Questa vasta zona era scarsamente popolata : erano soltanto tre i comuni con diritto di città : *Augusta, Campodunum*, oggi Kempten im Allgäu, e *Brigantium*, oggi Bregenz nel Vorarlberg. Marco Aurelio, in vista della crescente pressione germanica verso il Danubio, dislocò una legione nel punto più critico, sul Danubio, a *Castra Regina*, oggi Ratisbona, Inoltre, i confini della R. furono avanzati in territorio germanico con la costruzione e la fortificazione del *limes* che attraverso il Giura di Svevia e di Franconia fino al Meno doveva garantire la sicurezza della vallata superiore del Reno. Diocleziano poi, sempre per ragioni militari, divise la R. in due : la *Rhaetia prima*, la parte più esposta, cioè gli altopiani bavaresi, e la *Rhaetia secunda*, ossia la parte interna, alpina. Per quest'ultima fu creata la sede di governo a *Curia* (Coira, Chur). Ma dalla metà

del sec. v, per le continue irruzioni delle popolazioni germaniche, molto favorite anche dalla lenta immigrazione nella R. sin dal sec. II, la R. prima cessò di esistere. La R. seconda invece continuò a fare parte integrale dei regni italici di Odoacre e di Teodorico, finché nella seconda metà del sec. VI l'occupazione definitiva da parte dei Bavari e degli Alamanni segnò la cessazione definitiva della R. nel senso classico della parola. L'opera colonizzatrice romana si dimostrò nella R. meno efficace che quella, p. es., del vicino Norico. L'interno alpino con le tribù dure e isolate rimase più attaccato alla religione e agli usi atavici. Qua e là in tutta le regioni furono ritrovati resti di antichi culti che si mostrano, come del resto spesso nelle province romane più esposte, soltanto esternamente romanizzati. Nei secc. III-IV furono anche importati i soliti culti orientali (Isis, Mithras).

Quanto al cristianesimo, le notizie sicure sono assai scarse. Nel territorio della R. esistevano tre vescovati: Augusta, sorta come sede vescovile forse verso l'inizio del sec. IV; Coira, con un primo vescovo conosciuto, Asinio, nel 451; e Sabiona, con un primo vescovo noto, s. Ingenuino, 572-77. Dalla vita di s. Severino, l'apostolo del Norico (m. nel 480), si conosce anche un abate-vescovo Valentino, missionario che morì a Malles, presso Merano, nella seconda metà del sec. v, ed è venerato come apostolo della R. occidentale, con quale fondamento storico, non è dato sapere. Ad ogni modo, la cristianizzazione stabile di tutta la regione appartiene all'epoca merovingia e carolingia (secc. VII-VIII) e riguarda le popolazioni germaniche. V. BAVIERA; SVIZZERA.

BIBL.: F. Wagner, *Die Römer in Bayern*, 4ª ed., Monaco 1928; M. Rostovtzeff, *Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich*, Lipsia 1929-31; R. Heuberger, *Rätien im Altertum und Frühmittelalter*, Innsbruck 1932; E. Howald - E. Meyer, *Die römische Schweiz*, Zurigo 1940; K. Prümm, *Religionsgeschichtl. Handbuch für den Raum der altchristl. Umwelt*, Friburgo 1943, pp. 767-700 e passim, con ricca bibl.; P. Romanelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XXIX, pp. 189-90; O. Vasella, *Rätien*, in LThK, VIII, coll. 643-44.

Giuseppe Löw

REZZARA, NICCOLÒ. - Organizzatore cattolico, n. a Chiuppano (Vicenza) nel 1848, m. a Bergamo il 6 febbr. 1915. A Vicenza insegnò nelle scuole medie dal 1869 al 1877 e fu attivissimo organizzatore di circoli giovanili e fondatore del periodico *Berico*.

Trasferitosi a Bergamo continuò la sua opera di apostolato lavorando nel circolo S. Luigi e nell'Opera dei congressi cattolici. Fu giornalista efficace: fondò il settimanale *Campanone*, fu direttore dell'*Eco di Bergamo*, istituì un'associazione fra i giornalisti cattolici, iniziò una società per un settimanale cattolico illustrato e diede un forte impulso alle attività editoriali della tipografia S. Alessandro di Bergamo. Nella sua multiforme attività non mancò quella rivolta ai lavoratori, cui si dedicò come segretario dell'Unione economica-sociale. Ma più di tutto rifulse nel campo scolastico, ove, come consigliere della istruzione di Bergamo, lottò strenuamente insieme a p. G. Zocchi e a mons. G. Radini Tedeschi per salvare la libertà d'insegnamento e incrementare la scuola cristiana: efficace fu il suo influsso in tal senso nella Settimana sociale di Venezia del 1912, mentre imperava più forte il laicismo scolastico governativo. Non gli mancarono sorde opposizioni e odi di piazza per la sua fedeltà alla Chiesa e al papa.

Opere principali: *La scuola neutra* (Bergamo 1881); *L'ateismo nelle scuole pubbliche* (ivi 1883); *Il monopolio dell'istruzione in Italia* (ivi 1887); *Le nostre battaglie* (ivi 1888); *Il movimento cattolico della diocesi di Vicenza*, (ivi 1895); *Sui doveri dei rappresentanti del popolo nelle pubbliche amministrazioni* (ivi 1895); *Preoccupazione dell'ora presente* (ivi 1898); *L'Azione Cattolica in Italia* (ivi 1904); *2783 istituzioni cattoliche economico-sociali all'Esposizione di Milano* (ivi 1906); *Il problema scolastico nell'ora presente* (ivi 1913); *Le scuole comunali ai comuni* (ivi 1913); *Il patronato scolastico imposto per legge* (ivi 1914).

BIBL.: anon., *Necrologio*, in *Riv. internaz. scienze sociali*, 67 (1915), p. 263; [L. Profumo], *Necrologio*, in *Civ. Catt.*, 1915, I, pp. 495-96.

Augusto Moreschini

ṚGVEDA: v. VEDA.

RHODES, ALEXANDRE. - Gesuita, missionario, n. ad Avignone il 15 marzo 1591, m. ad Iṣfahān (Persia) il 5 nov. 1660.

Entrato nell'Ordine nel 1612 per andare in missione, partì nel 1619 per l'India, lavorando fino al 1623 a Goa e nelle isole Molucche, dove con il p. C. Fereira amministrò più di 2000 Battesimi. Nel 1623 sbarcò a Macao di Cina per passare nel Giappone; ma trovata impedita l'entrata dalla persecuzione, si rivolse alla Cocincina. La profonda conoscenza che vi attinse della lingua annamita lo fece destinare nel 1627 alla missione del Tonchino, nella quale con un assiduo lavoro di 3 anni riuscì a convertire 5000 pagani. Bandito nel 1630, insegnò a Macao teologia pur lavorando in mezzo ai Cinesi pagani e neo-cristiani, battezzandone più di 1000. Nel 1640 volle forzare di nuovo i confini della Cocincina; da cui bandito tre volte, tre volte ritornò finché fu preso, condannato a morte e poi esiliato. Passò allora in Europa, dove perorò la causa dell'invio di vicari apostolici nell'Asia centrale, e parlando nel Collegio di Clermont a Parigi, a giovani sacerdoti della « Société des bons amis », diretta dal p. Bagot, diede impulso alla fondazione del Seminario parigino per le Missioni Estere che diede poi alla Chiesa tanti eroici missionari e martiri (cf. J. A. Otto, *op. cit.* in bibl., pp. 72-73). Nel 1655 partì di nuovo per la missione della Persia, dove con la conoscenza della lingua e il lavoro suo e dei compagni si guadagnò la stima dello Šāh 'Abbās il Grande, che diede il permesso di erigere a Iṣfahān una chiesa e una casa per i missionari. Il R. avrebbe voluto passare anche nella Georgia e nella Tartaria, per disseminarvi vari punti di appoggio per una ulteriore penetrazione in tutto l'Oriente. A Iṣfahān il R. era venerato come un santo e i suoi funerali, con la presenza dello Šāh e della corte, furono un trionfo.

Merito principale del R., oltre che di avere fondata la Chiesa del Tonchino, fu di essere stato il pioniere riconosciuto della gerarchia missionaria moderna; e questo successo si deve al prudente adattamento agli usi e costumanze indigene, al guadagnarsi che fece dei ceti colti al cristianesimo, alla fondazione di scuole per catechisti, secondo una specie di società religiosa, che diventò la semenza del clero indigeno.

Scrisse: *Relazioni dei felici successi della fede... nel regno di Tunchino*, Roma 1650; in latino: *Tunchinensis historiae libri duo*, Lione 1652; *Dictionarium Annamiticum Lusitanum-latinum*, ivi 1651. Inoltre: *Relatione della morte di Andrea Catechista, primo dei cristiani nel regno di Cocincina ucciso per la fede*, Roma 1652; *Diverses voyages et mission du p. A. de R. en la Chine et autres royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Arménie*, Parigi 1653.

BIBL.: Sommervogel, VII, pp. 1718-21; G. M. Pachtler, *Das Christentum in Tonkin und Cocincina*, Paderborn 1861; E. Louvet, *La Cochinchine religieuse*, Parigi 1885; J. A. Otto, *A. de R., S. J. Apostel von Annam und Vorkämpfer der neuen Missionshierarchie*, in *Kath. Missionen*, 56 (1928), pp. 6-13, 45-50, 69-77 (con bibl.); L. Cadière, *Le titre divin en annamite. Etudes de terminologie chrét.*, in *Rev. d'hist. des missions*, 8 (1931), supplem. pp. 1-27; H. Bernard, *Un aspect méconnu de l'oeuvre du p. A. de R. Compréhension et compénétration culturelles de l'Occident avec l'Extrême-Orient chez les annamites*, in *Bull. de la Ligue mission. des étudiants de France*, 8 (1938-39), pp. 37-48; J. Gaide, *Note complément. sur le p. A. de R.*, in *Mém. de l'Acad. de Vaucluses*, 3ª serie, 10 (1948-49), pp. 107-110.

Celestino Testore

RIARIO, FAMIGLIA. - Incominciò le sue fortune dal fatto che Paolo R. sposò Bianca, sorella di Francesco della Rovere, il futuro Sisto IV.

Dei loro due figli Pietro e Girolamo, il primo, PIETRO, fattosi frate minore, insegnò a Venezia, fu dallo zio, appena eletto pontefice, nominato vescovo di Treviso, il 4 sett. 1471, e poi creato cardinale di S. Sisto il 16 dic. 1471, sebbene non avesse che 26 anni. Tenne vita fastosa da gran signore e mecenate, grazie ai benefici di cui fu arricchito e non si mosse da Roma se non per un viaggio a Firenze, Milano, Venezia. Alla sua morte precoce, il 5 genn. 1473, aveva in amministrazione il patriarcato di Costantinopoli (dal 23 nov. 1472, dopo la morte di Bessarione), il vescovato di Valenza-Die (dal

(fot. Alinari)

RIARIO, FAMIGLIA - Ritratto di Gerolamo R. Particolare delle *Tentazioni di Nostro Signore*. Affresco di S. Botticelli - Cappella Sistina.

25 sett. 1472) e di Spalato (dal 28 apr. 1473), gli arcivescovati di Siviglia (dal 25 giugno 1473) e di Firenze (dal 20 luglio 1473), il vescovato di Mende (dal 3 nov. 1473); aveva lasciato quello di Treviso in questo anno; numerosi pure i ricchi benefici minori, che il Papa gli aveva concesso (cfr. P. Paschini, *Leonello Chieregato*, Roma 1935, p. 23 sgg.).

GIROLAMO, con gli aiuti pecuniari del fratello, mirò a rendersi potente nello stato laicale. Creato conte di Bosco da Galeazzo Maria Sforza, sposò Caterina figlia naturale di lui; il Papa lo investì della signoria di Imola che per 40.000 scudi aveva riscattata dallo stesso Galeazzo e gli ottenne da Luigi XI la contea di Valenza.

Il popolo romano gli concesse la cittadinanza romana il 15 dic. 1477 e Girolamo si contenne nella città quale « Ecclesiae imperator » governandola a suo modo. Per abbassare la potenza di Lorenzo de' Medici a Firenze ebbe parte nella congiura de' Pazzi e nell'uccisione di Giuliano (26 apr. 1478), e quindi nella guerra che ne seguì, come nelle altre competizioni politiche italiane di quegli anni. Signore di Forlì il 4 sett. 1480 e capitano generale della Chiesa l'8 sett., parteggiò con gli Orsini contro i Colonna, di cui fece andare al supplizio il protonotario Lorenzo, capo della casa (30 giugno 1484). Finì ucciso a Forlì il 14 apr. 1488. La vedova Caterina riuscì per un momento a salvare la signoria per il figlio Ottaviano, finché non fu sopraffatta da Cesare Borgia.

RAFAELE, figlio di Valentina R., sorella del card. Pietro e moglie di Antonio Sansoni; più che con il cognome paterno è noto con quello dei R. Dal prozio fu creato cardinale diacono di S. Giorgio a 17 anni, il 10 dic. 1477.

Era ospite dei Pazzi, quando scoppiò la congiura contro Lorenzo de' Medici nell'apr. 1478 e corse pericolo di perdere la vita nella reazione che ne seguì. Ebbe in commenda il vescovato di Cuneo (dal 13 ag. 1479 al 1482) e l'arcivescovato di Pisa il 17 sett. 1479 che tenne sino al 1499 quando lo cedette al fratello Cesare; il vescovato di Salamanca (1482-83), quello di Tréguier (1480-83), quello di Osma (1483-93); dal 1483 fu anche camerlengo di S. Chiesa. Fu nel frattempo legato a Perugia (1478) e nelle Marche (1480-81).

Alessandro VI gli diede in commenda il vescovato di Viterbo il 24 ag. 1498 (che il R. tenne sino al 1506); ma Rafaele il 21 nov. 1499 lasciò Roma e non vi tornò che alla morte del Papa. Da Giulio II, suo zio, ebbe in commenda Arezzo (7 luglio 1508-11) e poi Savona (5 dic. 1511-16). Sotto Leone X, per essersi in qualche modo compromesso nella congiura del card. Petrucci, fu chiuso in Castello (3 giugno 1517) e sottoposto a processo; non ne uscì libero che pagando una grossa somma e rinunciando ad alcuni benefici (24 giugno). Era vescovo d'Ostia dal 20 genn. 1511 quando morì a Roma il 9 luglio 1521 e fu sepolto presso i suoi ai SS. Apostoli. Per opera sua sorse il grande Palazzo nel quale incorporò la chiesa di S. Lorenzo in Damaso e che fu poi destinato per la Cancelleria Apostolica.

ALESSANDRO R., del ceppo bolognese, uditore della Camera Apostolica, fu nominato patriarca d'Alessandria l'8 nov. 1570 e poi creato cardinale il 21 febbr. 1578 da Gregorio XIII; il 23 marzo 1580 fu inviato legato presso Filippo II re di Spagna; nel 1581 fu legato a Perugia ed in Umbria; fu prefetto della Segnatura di giustizia; m. a Roma il 18 luglio 1585.

Ultimo del ramo di Bologna fu un FERDINANDO che nel 1662 nominò suoi eredi i R.-Sforza di Napoli; da questo ramo uscì TOMMASO, n. a Napoli l'8 genn. 1782; questi tenne il governo di Forlì e poi di Pesaro-Urbino, fu maestro di Camera di Pio VII che lo creò cardinal diacono il 10 marzo 1823; come primo dei diaconi annunciò al popolo l'elezione di Pio IX; fu cardinal camerlengo e m. a Roma il 17 marzo 1857. - Vedi tav. XLIV.

BIBL.: P. D. Pasolini, *Caterina Sforza*, Roma 1893; Pastor, II, p. 455 e passim; III, p. 244 e passim; G. B. Picotti, *La giovinezza di Leone X*, Milano 1927, p. 70 e passim; P. Paschini, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1940, p. 240 e passim.

Pio Paschini

RIARIO SFORZA, SISTO. - Cardinale, n. a Napoli il 5 nov. 1810, m. ivi il 29 sett. 1877. A soli trentacinque anni fu nominato da Gregorio XVI dapprima vescovo di Aversa, poi arcivescovo di Napoli e quindi creato cardinale, con il titolo di S. Sabina, il 19 genn. 1846.

Zelantissimo pastore, di costumi severi, resse l'arcidiocesi con mano assai ferma, mirando soprattutto alla disciplina e integrità di vita del suo clero. Fu altrettanto fermo nelle sue convinzioni politiche, di assoluta fedeltà verso la dinastia regnante, sicché, nel sett. 1860, si indusse a lasciare Napoli, come protesta per l'occupazione garibaldina. Rientrato in sede dopo breve assenza, sostenne numerosi conflitti con il nuovo governo a tutela dei diritti della Chiesa: il più aspro, dovuto alla proibizione da lui emanata di celebrare con funzioni religiose la festa dello Statuto, gli valse, il 31 luglio 1861, la espulsione dalla città. Da Civitavecchia continuò, per mezzo di vicari e mediante documenti pastorali, a governare la Chiesa napoletana, sino a che, nel 1866, poté riprenderne di persona il governo, accolto a Napoli da indescrivibili dimostrazioni di affetto popolare.

Le sue virtù episcopali luminosamente rifulsero nelle epidemie coleriche del 1854-55 e del 1873, prodigandosi egli nell'assistenza ai contagiati. Fondò una biblioteca ed un liceo e promosse la costruzione della nuova facciata del Duomo. È particolarmente interessante il giudizio che diede di lui il Bonghi, nel suo libro *Pio IX e il Papa futuro*: pur dipingendolo « mediocre di mente e scarso di studii », ciò che non è esatto, e annoverandolo fra gli « intransigenti », lo storico liberale è costretto a riconoscere al card. R. S. il merito di avere efficacemente impedito la scristianizzazione di Napoli e di avere salvato « le parti principali dell'edificio religioso » (cioè, i diritti imprescrittibili della Chiesa) con un « ardire » superiore a quello di altri porporati e presuli del tempo.

Fratello carissimo in Cristo:
Rispondo con un rigo alla vostra lettera, nella quale o' veduto dipinto il vostro buon cuore. Vi prego colle lagrime; allontanate da voi - per carità il pensiero di prender moglie, che vi rovinereste. Abbracciate lo stato ecclesiastico; o state così, e servite Dio, e attendete a farvi santo. Io dirò la S. messa, e pregherò per voi Gesù Cristo, che vi ricolmi di tutte le grazie, e celesti benedizioni. Sono infermo, e non mi fido di scrivere.
Umilissimo
Emmanuele Ribera
del SS. R.

(fot. Enc. Catt.)

RIBERA, EMMANUELE, venerabile - Lettera autografa a Bartolo Longo, conservata nell'Archivio della Postulazione generale dei Redentoristi - Roma.

BIBL.: L. Mordini, *R. R. S.*, in *Diz. del Risorg. naz.*, IV, 52; R. Bonghi, *Pio IX e il Papa futuro*, Milano 1877, pp. 128-129; D. Capece Tomacelli, *Memorie storiche intorno la vita dell'E.mo e Rev.mo Principe S.R.S.*, Caserta 1936; E. Federici, *Sisto R.-S., card. di S. R. Chiesa, arciv. di Napoli (1810-77)*, Roma 1945. Renzo U. Montini

RIARMO MORALE: v. BUCHMANISMO.

RIBERA, EMMANUELE, venerabile. - Mistico, redentorista, n. a Molfetta (Bari) il 2 marzo 1811, m. a Napoli l'8 nov. 1874, dopo essere stato per vari anni maestro dei novizi e direttore spirituale.

Guidò nei primi passi B. Longo preparandolo all'opera di Pompei, di cui fu poi efficace propagandista. Incoraggiò la buona stampa: a lui si devono l'edizione completa delle opere del ven. P. Sarnelli e la traduzione e pubblicazione del *Fiore dei Bollandisti* del Giry. Oltre lettere di direzione, lasciò diversi manoscritti inediti, come *Propositi, lumi e documenti spirituali*, ed *Incitamenti per camminare sempre avanti nell'acquisto delle virtù*. Nel 1932 fu ultimato il processo apostolico delle sue virtù.

BIBL.: Arch. della Postulazione generale C. SS. R., *Copie di manoscritti del p. E. R.*; Arch. Prov. Napolet. C. SS. R., *Lettere e scritti autografi del p. E. R.*; A. Capecelatro, *Il p. E. R.*, Napoli 1875; B. Longo, *I nostri intimi amici: il p. E. R. liguorino*, Valle di Pompei 1925; M. De Meulemeester, *Bibliografie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Lovanio 1935, p. 349; E. Spreafico, *B. Longo: la preparazione (1841-72)*, I, Pompei 1944, p. 139 sgg. Oreste Gregorio

RIBERA, FRANCISCO de. - Esegeta, n. in Villacastín (Segovia) nel 1537, m. a Salamanca nel 1591. Già sacerdote e dottore in teologia, si fece gesuita nel 1570; fu poi missionario e per 16 anni professore di S. Scrittura a Salamanca.

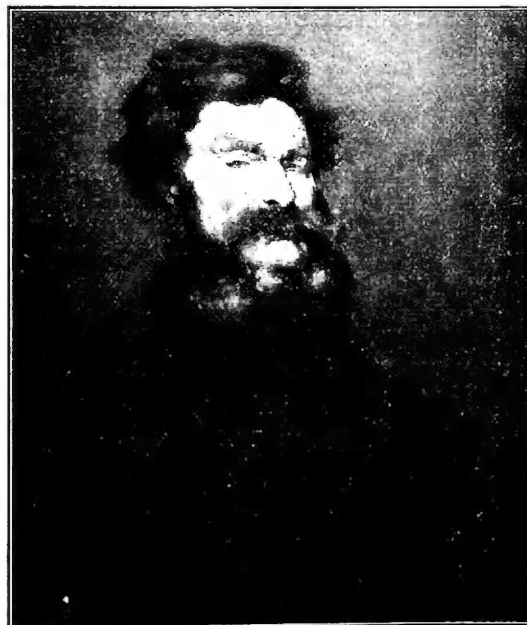
Essendo stato *colegial* poi *escritor* del Colegio de Arzobispo in Salamanca, e perfino rettore dell'Università, pensò di ritirarsi come eremita dal mondo, per essere libero per lo studio sacro, ad imitazione di s. Girolamo, di cui era grande ammiratore. Entrato nell'Ordine, diede esempi di squisita umiltà, obbedienza, zelo per le anime. Durante l'insegnamento della S. Scrittura cercava la soluzione delle *cruces* non soltanto nella sua vastissima erudizione (specialmente patristica), nella sagacità dei suoi principi ermeneutici (è quasi il solo che allora difendesse il senso letterale unico), ma anche nell'orazione, accompagnata da digiuni e penitenze. Il suo duro avversario, fra Luis de León, stigmatizzò in lui la poca stima in cui forse teneva l'esegesi giudaica del medioevo. Ammiratrice della sua esegesi è stata s. Teresa (v.) d'Avila, che ebbe su tale argomento un'apposita visione e lo fece suo confessore. R. l'accolse con venerazione, la chiamò « sua madre » e diventò il suo primo biografo. Però il generale Acquaviva (v.) non consentì alla pubblicazione di questa biografia, se non dopo un lungo carteggio, poiché la Compagnia di Gesù attraversava allora un momento difficile in Spagna.

Opere: *In librum XII prophetarum commentarii sensum... historicum moralem et persaepe etiam allegoricum complectentes* (Salamanca 1587 ecc.); *In librum XII proph. commentarii selecti historici* (ivi 1598); *La vida de la madre Teresa de Jesús* (ivi 1590 ecc.; molte versioni); *In ... Apoc. commentarii cum 5 indicibus*, unito a *De templo et de iis quae ad templum pertinent ll. 5* (ivi 1591; il *De Templo* solo: Lione 1592); *In Ep. ad Hebraeos commentarii* (Salamanca 1598); *In Ev. sec. Iohannem commentarii* (Lione 1623). Lasciò inoltre commenti manoscritti, nella Biblioteca universitaria di Salamanca, ad *Is.*, *Ps.*, *Apoc.*, *Epistole* di s. Paolo, 12 profeti.

BIBL.: Sommervogel, VI, coll. 1761-67; Hurter, III (1907), coll. 238-40; M. Tanner, *Soc. Iesu Apostolorum imitatrix*, Praga 1694, pp. 348-51; Luis de la Puente, *Vida del ven. p. Baltasar de la Cruz*, Madrid 1880, pp. 332-36; A. Astrain, *Hist. de la Comp de Jesús en la Asistencia de España*, IV, Madrid 1913, pp. 48-50; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LI (1929), p. 330 sg. (la « scheda personale » che fecero su di lui i superiori); L. Lopetegui, *Censura de la Orden de la Vida de Teresa de Jesús por el p. Fr. de R.*, in *Manresa*, 16 (1944), pp. 161-74; P. Luis Suárez, *El comentario de Fr. de R. a la Epístola a los Hebreos*, in *Ilustración del clero*, 37 (1944), pp. 90-100; J. Leal, in *Archivo teol. granadino*, 9 (1946), pp. 29-32 (commento sull'apparizione di Cristo a M. Maddalena); F. López López, *ibid.*, 10 (1947), pp. 395-419 (difensore del senso letterale unico). Su vari « relitti » letterari di R.: *Boletín de la R. Academia de la historia*, 66 (1915), p. 401 sgg.; 67 (1915), pp. 334 sgg., 394 sg., 412; 68 (1916), p. 491 sgg.; 74 (1919), p. 140 sg. Pietro Nober

RIBERA, GIUSEPPE: v. SPAGNOLETTO.

RIBERA, JUAN de, beato. - Arcivescovo spagnolo, n. a Siviglia il 20 marzo 1532 da Perafan de R., viceré di Catalogna e di Napoli, m. a Valenza il 6 genn. 1611.

Studiò filosofia, teologia e diritto canonico a Salamanca, e vi fu poi professore. Nel 1562, eletto vescovo di Badajoz, si adoperò per l'applicazione dei decreti tri-

(fot. Galleria Charpentier)

RIBOT, THÉODULE-ARMAND - Ritratto di J.-A. Barbey d'Aurevilly. Parigi, Galleria Charpentier.

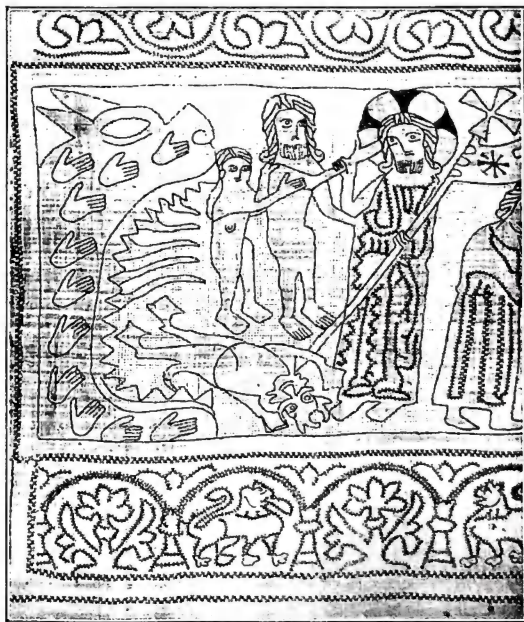
dentini. Promosso nel 1568 patriarca di Antiochia ed arcivescovo di Valenza, si trovò a fronteggiare il fermento moresco. Dapprima tentò invano opera di conciliazione e di conversione, istituendo anche collegi per l'educazione dei giovani; poi sollecitò ed appoggiò il decreto reale di espulsione dei *moriscos* (1609). Da Filippo III fu nominato viceré e capitano generale di Valenza. Per il retto governo della diocesi, celebrò sette sinodi, edificò chiese e fondò, per l'educazione del clero, il collegio *Corpus Christi* e ne dotò la Biblioteca con codici preziosi e libri rari; si conservano numerosi suoi manoscritti. Fu dichiarato beato da Pio VI il 18 sett. 1796.

BIBL.: J. de R., *Instancia para la expulción de los Moriscos*, Barcellona 1612; P. Boronat y Barrachina, *El b. J. de R. y el R. Colegio de Corpus Christi*, Valenza 1904; M. Cubi, *Vida del b. J. de R.*, Barcellona 1912. Piero Sannazzaro

RIBOT, THÉODULE-ARMAND. - Filosofo, n. a Guingamp il 18 dic. 1839, m. a Parigi il 9 dic. 1916. Fondò nel 1876 la *Revue philosophique*. Dal 1885 fu professore di psicologia alla Sorbona, dal 1888 al Collège de France.

Appartenne alla scuola positivistica, ma contro le intemperanze della psicofisiologia egli accentuò l'indipendenza della psicologia dalla metafisica, mirando a cogliere il fatto psichico nella sua irriducibile originarietà, da lui rinvenuta nella volontà anteriore all'atto intellettivo e preminente su di esso (v. SCHOPENHAUER). Dell'associazionismo inglese rilevò l'insufficienza, soprattutto nella spiegazione della vita affettiva.

Opere principali: *La psychologie anglaise contemporaine* (Parigi 1870); *L'hérédité psychologique* (ivi 1878); *La psychologie allemande contemporaine* (ivi 1879); *Les maladies de la mémoire* (ivi 1883); *Les maladies de la personnalité* (ivi 1885); *Psychologie de l'attention* (ivi 1888); *Psychologie des sentiments* (ivi 1896); *L'évolution des idées générales* (ivi 1897); *Essai sur l'imagination créatrice* (ivi 1900); *La logique des sentiments* (ivi 1905); *Essai sur les passions* (ivi 1907).

BIBL.: S. Krauss, *Th. R.s Psychologie*, Jena 1905; A. Lamarque, *R.: choix de textes et étude de l'oeuvre*, Parigi 1913; L. Dugas, *Th. R.*, ivi 1924; G. Dumas, *T. R.*, in *Rev. de philos. de la France et de l'Etranger*, 128 (1939), pp. 5-16; P. Janet, *Pour le centen. de T. R.*, in *Rev. de métaph. et de morale*, 46 (1939), pp. 647-57. Enrico De Mas

(per cortesia della dott.sa Emilia Durini)
RICAMO - Il cosiddetto « Hungertuch » del monastero di Lüne, r. in bianco. Cristo al Limbo (sec. XIII) - Hannover, Landesmuseum.

(fot. Alinari)
RICAMO - Lista di lino con santi disegnati a penna e in parte ricamati (sec. XIV), estratta dall'urna contenente le vesti del b. Pietro Parenti - Orvieto, Museo dell'Opera del Duomo.

RICAMO. - Lavoro ad ago sul fondo preesistente, nettamente distinto dalla trina o merletto, il cui fondo si esegue successivamente agli ornati per tenerli insieme. Il filo usato per il r. è di lino, lana, seta, cotone, argento, oro; i punti numerosissimi.

Il punto stesso (*point couché*), che copre la tela di fili d'argento e d'oro, fermandoli con la seta in modo appena visibile, è fra i più antichi e anche fra i più diffusi fino al 1100, insieme con il punto passato e il punto a catenella, quest'ultimo assai facilmente eseguibile e perciò usato per raffigurare le vesti, le architetture, gli animali. Nel '300 si usa stendere l'oro di fondo senza l'interruzione del filo di seta allo scopo di imitare l'effetto delle miniature creando una superficie liscia. Il punto diviso, in cui l'ago spartisce il filo, serve per rendere il modellato dei volti. Dalla metà del '300 in poi si usa un punto nuovo che i francesi chiamano *or nué*, usato per i r. più preziosi dove tutto il fondo della tela è ricoperto d'oro interamente velato da fili di seta così da ottenere il delicato effetto di attenuarne il luccicore. Di tale punto, da noi detto « velato », l'Italia offre un esempio mirabile nel parato di S. Giovanni nel Museo dell'Opera del duomo di Firenze. Alla fine del '300 è in uso il « punto serrato » che imita la tessitura e l'arazzo ed è di una grande perfezione e regolarità.

Dell'origine del r. mancano notizie sicure, ma ne documentano l'esistenza antichissimi scritti, sculture, graffiti, ecc. delle più grandi civiltà d'Oriente, l'assirobabilonese, la persiana, la siriaca, l'egizia. Fra i più antichi esempi noti è la benda egizia del Museo d'antichità di Torino, anteriore al sec. XII a. C.; di probabile provenienza greca e risalente forse al IV sec. a. C. è il r. figurato su lana color porpora all'Ermitage di Leningrado. Sia in Grecia che in seguito a Roma la tradizione, basatasi su Plinio, vuole che il r. giungesse tramite i Frigi. Fra i r. più antichi si contano pure quelli cinesi, a motivi simbolici; da essi deriva più tardi il r. giapponese, che dal sec. VII in poi si adorna di un'eccezionale varietà di motivi e vivacità di colori. Del sec. VI sono i r. copti, nei quali è manifesta l'influenza dell'arte classica, oggi sparsi un po' per tutti i musei d'Europa, provenienti in buona parte da Aḫmīm, la città che ha dato il maggior numero di questi celebri lavori d'ago. Importante, pure se esiguo, il gruppo del Museo sacro vaticano, donato dalle Missioni francescane d'Egitto.

Per l'arte del r. il medioevo segna il momento del maggiore sviluppo, documentato da opere mirabili; anche allora, come già ai tempi più remoti, l'Oriente è il più ricco centro di propagazione di quest'arte raffinatissima,

(fot. G. Lo Cascio)

RICAMO - Particolare di paliotto ricamato in corallo (sec. XVII) - Palermo, Museo nazionale.

e orientali sono per lo più anche le tinture tecnicamente perfette con le quali si coloravano le sete smaglianti. Gli esempi più importanti di r. bizantino si trovano tra i parati delle chiese; uno dei più noti il parato di S. Cesario ad Arles nella chiesa di Notre-Dame-de-la-Major (501-542). Tesori di quest'arte di derivazione nettamente bizantina sono i r. liturgici conservati in Moldavia, nel monastero di Putna, prezioso il r. rinvenuto nella tomba di Gunter, vescovo di Bamberga (1062), ora conservato nel Tesoro di quella Cattedrale, raffigurante Costantino sul cavallo bianco fra due simboliche figure di regine, in una composizione degna di un musaico bizantino.

In Italia nei secc. XII e XIII esperti ricamatori venuti d'Oriente crearono uno dei centri più vivi a Palermo, prima con i Saraceni poi con Ruggero II. Di provenienza siciliana il celebre manto imperiale di Vienna (1133) e i paramenti in diaspro ricamati in oro con pappagalli affrontati entro circoli (Anagni) di lavoro ciprense.

Di grande valore per la purezza di disegno che si ispira alla pittura, i lavori ad ago di altre regioni d'Italia; dell'Italia centrale il r. del Museo di Orvieto che segna con una tecnica rozza un delicatissimo disegno di probabile pittore senese; il mirabile paliotto del Tesoro di Anagni con la Vergine e storie di santi disegnato da pittore affine al Torriti o al Cavallini (Toesca); e del sec. XIV, ma ancora fortemente bizantineggiante e di una maestosa purezza di motivi, quel capolavoro dell'arte del r. che è la dalmatica di Carlomagno del Museo sacro vaticano.

Dall'Inghilterra nel '200 e '300 provengono i r. detti ad « opus anglicanum »; su stoffe di lino i r. in seta, oro e argento narrano episodi del Nuovo Testamento e vite di santi disegnando figure austere entro quadrilobi intrecciati (piviali di Sion e di Londra), entro circoli (piviale di Anagni), entro archi acuti (piviali di S. Giovanni in Laterano a Roma, di Pienza, Bologna, Toledo, ecc.). Un poco più tardo lo stile del piviale inglese del Victoria and Albert Museum di Londra in seta rossa con l'albero di Jesse, cui una ricca flora fa da sfondo alle figure, in sostituzione dei consueti motivi architettonici.

Nei r. della Germania detti « ad theuthonicum » sono caratteristici i contorni fortemente segnati in nero, l'uso di iscrizioni dedicatorie e didascaliche su lunghi nastri, l'abbondanza di minuti ornamenti. Il disegno è trattato in modo elementare senza ricerca di ombre o di rilievi. Si conservano molti preziosi esempi di questa maniera, in uso specialmente nelle « tobalae » (paramento d'altare del Museo di Cluny, Halberstadt, Rubesberg, Lüne, Wienhausen, Praga (paliotto di Anagni). Un esempio di singolare r. medievale è il manto detto di s. Enrico del Tesoro di Bamberga: incerta l'origine del ricamatore, un certo Ismaele.

Il lusso dei r. orientali si diffuse in Francia con le Crociate; il periodo più glorioso è il '200 e il '300 (paliotto dell'Hôtel-Dieu di Château-Therry), ma anche il '400 ha bellissimi esempi (r. della cattedrale di Angers). Dal '400 in poi si fanno frequenti i rapporti e gli scambi con l'Italia. Carlo VIII condusse con sé esperti ricamatori italiani e così Caterina de' Medici che chiamò in Francia il famoso autore di modelli per r., il veneziano Federico Vinciolo; con il '500 e il '600 fiorisce una vastissima produzione di volumi riguardanti il r. e si sviluppa sempre più quest'arte che dalla chiesa passa anche ai palazzi, mentre ai simboli sacri si sostituiscono soggetti profani, mitologici; si accentua l'uso di motivi floreali e non di rado si riaffacciano motivi classicheggianti di volti entro ornati. Uno degli esempi più importanti di arte profana rimane tuttavia il famoso r. medievale di Bayeux, in cui è narrata la storia della conquista dell'Inghilterra per opera dei Normanni, quasi settanta metri di tela ricamata con ingenuo realismo romanico, che la tradizione vuole eseguito interamente da Matilde, per lo sposo Guglielmo il Conquistatore.

Anche le Fiandre hanno dato opere mirabili, uscite specialmente dai laboratori di Bruges; particolarmente legate alle opere di pittura (piviale del Tesoro di Vienna, ispirato forse allo stesso Van Eyck; paramento di Grunbergen del Musée du Cinquantenaire di Bruxelles). La Spagna sotto l'influenza araba, si distingue per ricchezza di ornati, di ori e di perle; famoso il « manto della Vergine » del Sagrario.

Dal '400 in poi sono pervenuti numerosi nomi di celebri ricamatori, fra i quali Giacomo Rainaldo da Mantova, Geri di Lapo da Firenze (paliotto con storie di santi a Manresa in Catalogna, in « opus florentinum ») il veronese Paolo di Bartolomeo (paliotto di S. Giovanni a Firenze) Antonio di Giovanni Fiorentino, il veneziano Piero di Giovanni; fra le donne, Antonia Peregrina, Caterina Cantona, la venerabile Tommasina Fieschi. I ricamatori, come i maestri vetrai, ricorrevano ad altri artisti i cui disegni traducevano più o meno fedelmente; tra i più attivi disegnatori di modelli sono il Baldinucci, Alessandro Paganino, Niccolò di Aristotele, perfino Iacopo Bellini. Si devono i disegni di molti ricami a grandi artisti quali il Pollaiolo, il Botticelli, Raffaellino del Garbo, Raffaello, Nicolò dell'Abbate, Pierin del Vaga, Gian Lorenzo Bernini.

Con il '700 la Francia occupa il primo posto nell'arte del r.; le grazie minute del rococò compiono miracoli di preziosità soprattutto nell'abbigliamento femminile e maschile e nell'arredamento domestico: fra i più famosi i *petits points* de St-Cyr. La supremazia francese dura fino a l'Impero, poi l'Italia riprende il suo posto ripetendo motivi cinquecenteschi. Nell'800, nonostante questa arte si sia industrializzata con le macchine (la prima risale al 1830 a S. Gallo in Svizzera) rifioriscono scuole locali con particolare carattere regionale in Italia e fuori e il r. diviene lavoro esclusivamente femminile. - Vedi tavv. XLV-XLVI.

BIBL.: E. Ricci, s. v. in *Enc. Ital.*, XXIX, pp. 226-27; id., *R. ital.*, Firenze s. d.; F. Volbach, *I tessuti del Museo sacro vatic.*, Città del Vaticano 1942; V. Vatazianu, *L'arte bizant.*

in Romania. I r. liturgici, Roma 1945; F. Morris, *English embroidery*, in *Art News*, 15 (1945-1946), p. 17; G. Brett, *Some Elisabethan embroideries*, in *The Burlington Magazine*, 1947, p. 190.
Luisa Mortari

RICASOLI, famiglia. - Fu in origine un ramo dei Firidolfi, che prese il nome da un castello infeudato nel 1187 a Ranieri.

Nel sec. XIV Luca (m. nel 1383) appoggiò la sollevazione dei Ciompi. Angiolo (m. nel 1403) fu vescovo di Sora, poi di Aversa e nel 1370 di Firenze, carica alla quale dovette rinunziare nel 1383 perché interdetta ai magnati. Ebbe infine il vescovato di Faenza. Nel 1393 i R. dovettero farsi di popolo e lasciare il loro nome, chiamandosi Bindacci, poi Fibindacci; ripresero il nome nel 1434. In generale i R. seguirono le fortune dei Medici. Bettino (1433-86) combatté contro gli Aragonesi nella guerra del 1478 tra Firenze e Sisto IV. Simone (1460-1527) accompagnò a Roma il card. Giovanni de' Medici e fu da questi, divenuto Leone X, nominato tesoriere pontificio. Bindaccio (m. nel 1524) fu discepolo di Marsilio Ficino. Giovan Battista (1504-72), canonico nella metropolitana fiorentina, ebbe nel 1538 il vescovato di Cortona. Il duca lo mandò ambasciatore a Carlo V, a Enrico II e a Paolo IV, il quale, dopo essergli stato dapprima ostile, lo richiese poi come residente a Roma. Nel 1560 fu nominato vescovo di Pistoia, carica nella quale gli successe il consanguineo Simone (m. nel 1597). Pandolfo (1581-1657), uomo di vastissima cultura, ma di costumi dissoluti che cercò di coonestare con eretici travisamenti della dottrina cattolica, fu dall'Inquisizione condannato al carcere perpetuo (cf. G. Spini, *Ricerca dei libertini*, Roma 1950). Orazio Cesare (1604-74) fu tra gli scolari prediletti di Galilei. Giovanni Francesco (1618-73) fu capitano di galere e cavaliere dell'Ordine di Malta; Matteo (1626-71) ammiraglio dell'Ordine di S. Stefano. Antonio Giuseppe (1740-83) fu amico e collaboratore del vescovo di Pistoia e Prato, Scipione de' Ricci. Nel sec. XIX sono da segnalare Leopoldo, sostenitore della stampa cattolica, Orazio, che partecipò alle campagne del 1848 e 1849, Vincenzo, che oltre che in quelle, combatté in Crimea e nelle guerre del 1859-60, e infine il più celebre Bettino (v. appresso), ministro del Regno.

Bibl.: L. Passerini, *Genealogia e storia della famiglia R.* Firenze 1861.
Roberto Palmarocchi

(fot. Alinari)

Ricasoli, famiglia - Castello dei baroni R., fin dal 1141. Ricostruito nel 1484 - Brolio (Chianti).

Bettino R. – Statista toscano, n. a Firenze il 9 marzo 1809, m. nel castello di Brolio (Siena) il 23 ott. 1880.

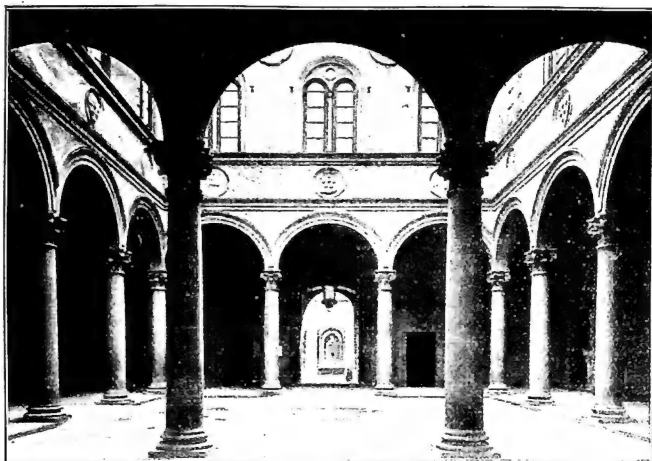
Uomo d'azione, più che di pensiero, di carattere autoritario, rigidissimo con sé e con gli altri; in politica fu sempre un liberale moderato; sinceramente religioso, ebbe tuttavia qualche tendenza non ben definita verso una « riforma » del cattolicesimo.

Da giovane si dedicò agli studi di scienze naturali, poi, ritiratosi a Brolio, diede mano a una completa trasformazione dei sistemi di coltura, mirando al tempo stesso alla elevazione delle condizioni morali e sociali dei propri contadini. Nel 1847 era già considerato uno dei capi del gruppo moderato toscano e con il Lambruschini e il Salvagnoli fondò *La Patria* con programma italiano e senza la consueta avversione al Piemonte. Nello stesso anno si recò in missione presso Carlo Alberto per la mediazione del conflitto diplomatico tra la Toscana e Modena. Gonfaloniere di Firenze nel 1848, lasciò l'ufficio alla fine dell'anno mentre vani erano riusciti i suoi tentativi dell'ag. e dell'ott. per costituire un ministero durante le frequenti crisi di governo. Nell'apr.-maggio 1849 partecipò alla Commissione governativa che aveva assunto i poteri dopo la caduta del Guerrazzi, ma l'occupazione austriaca, l'indirizzo del nuovo governo, l'atteggiamento del Granduca l'allontanarono dal restaurato regime. Recatosi in Svizzera, si consacrò tutto all'educazione della figlia; poi, dopo la morte della moglie Anna Bonaccorsi (1852), ritornò alle imprese agricole-industriali, specie in Maremma. È del 1855 un'aperta professione di fede nell'unità d'Italia sotto i Savoia. Con vedute nazionali collaborò al Comitato della *Biblioteca civile dell'italiano* (1857-59), ma alla vigilia del 27 apr. 1859 per timore di una rivoluzione demagogica partecipò agli estremi tentativi di salvataggio del gruppo moderato in favore della dinastia lorenese. Caduto il regime, divenne ministro dell'Interno nel maggio, e si diede con imperiosa volontà a vincere le incertezze dei colleghi per l'unione della Toscana al Piemonte. Assunta la direzione del governo dopo Villafranca, non mutò politica e giunse così all'auspicata unione con il plebiscito del marzo 1860.

Dopo la morte di Cavour, fu presidente del Consiglio e oltre ad occuparsi della riforma amministrativa, in senso accentratore, tentò la soluzione del problema romano. L'antipatia del Re per il rigorismo morale del R. e lo spirito anticlericale del tempo contribuirono a creare un'atmosfera di sfiducia intorno a lui. Si dimise nel 1862. Ritornato al potere ancora nel 1866, seguì ansioso la sfortunata campagna bellica, poi riprese le trattative per la Questione Romana, illudendosi di suscitare, con la soluzione del problema, un moto rigeneratore della Chiesa cattolica. Fallito ancora una volta il tentativo, si dimise definitivamente nel 1867.

Bibl.: fonti: M. Tabarrini - A. Gotti, *Lettere e documenti di B. R.*, 11 voll., Firenze 1887-96 (11 voll.). È in corso la nuova edizione dei *Carteggi* (finora 4 voll. fino all'anno 1852) a cura di M. Nobili e S. Camerani, Roma 1939-47. Cf. inoltre: *Dodici lett. di B. R. a Sansone D'Ancona*, Firenze 1895; *Trentacinque lett. politiche a Leopoldo Galeotti*, Bologna 1895; *Lett. politiche di B. R., U. Peruzzi, N. Corsini*, ecc., ivi 1898; A. Doria, *Carteggio ined. Salvagnoli-R.*, in *Il Risorg. ital.*, 18 (1925), fasc. III-IV; A. Colombo, *Il carteggio Lamarmora-R.*, *ibid.*, 21 (1928); A. Sapori, *Due gentildonne piemontesi e B. R., Lettere*, *ibid.*, 21 (1928); M. Nobili, *B. R. agricoltore, politico*, in *Rass. stor. Risorg.*, 27 (1941), pp. 841-56; *Diario livornese di B. R.*, in *Nuova Antologia*, 445 (1949, II), pp. 114-27. Studi: A. Gotti, *Vita del barone B. R.*, Firenze 1894; A. Valle, *Le idee di B. R. intorno alla Questione Romana*, Roma 1914; R. Della Torre, *L'evoluzione del sentimento nazionale in Toscana*, Milano-Roma 1915 (con ricca bibl.); N. Rodolico, *B. R. agricoltore*, in *Atti dell'Acc. dei Georgofili*, 1926; G. Gentile, *B. R. e il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa*, in *Gino Capponi e la cultura toscana* ecc., Firenze 1926; M. Puccioni, *L'unità d'Italia nel pensiero e nell'azione del barone B. R.*, ivi 1932; P. Gismondi, *Dottrina e politica ecclesiastica di R.*, in *Rass. stor. Risorg.*, 24 (1937), pp. 1071-1113 e 1256-1301.
Sergio Camerani

RICATTO: v. ESTORSIONE.

RICCA, Massimiliano. - Scienziato scolopio, n. a Novara il 2 nov. 1761, m. a Siena il 14 genn.

(fot. Alinari)
RICCARDI, FAMIGLIA - Cortile di Palazzo R., di Michelozzo Michelozzi - Firenze.

1835. Insegnò dapprima in Firenze e poi nel Collegio ducale di Correggio, dove tenne la cattedra di filosofia e matematica che lo rese celebre in tutto il Ducato di Modena. Nel 1789 fu trasferito al Collegio Tolomei di Siena.

Durante la sua dimora colà di oltre 40 anni insegnò filosofia, fisica, matematica e più tardi introdusse altresì lo studio della mineralogia, della geologia e della paleontologia; dal 1803 fu anche professore di matematica e di fisica sperimentale nella Università. Coltivò particolarmente le scienze geologiche e paleontologiche ed ebbe rapporti con molti scienziati italiani e stranieri. Alla fama di scienziato (sebbene non lasciasse produzioni scientifiche stampate) accoppiò in alto grado lo spirito di apostolo nella sua missione sacerdotale.

BIBL.: T. Pendola, *Elogio funebre del p. R. M. delle Scuole Pie*, Siena 1835; G. Antinori, *Biografie degli italiani illustri*, IV, Venezia 1836, pp. 108-10; A. Checcucci, *Commentario della vita ed opere di Pompilio Pozzetti, con vari elogi d'insigni scolopi*, Firenze 1858, pp. 283-93; L. Picanyol, *Lo scolopio M. R. e il suo elogio sul grande navigatore Alessandro Malaspina*, Roma 1935. Leodegario Picanyol

RICCARDI, FAMIGLIA. - Capostipite conosciuto è un ANICHINO di Riccardo che, forse proveniente da Colonia, si trasferì in Firenze nel sec. XIV. Durante la Repubblica i R. ebbero scarsa importanza, ma raggiunsero una notevole potenza economica con la mercatura. Maggiore autorità ottennero durante il principato mediceo, e alcuni di loro furono senatori.

FRANCESCO di Cosimo (1648-1719) fu incaricato di ambascerie a Clemente X e a Leopoldo I. RICCARDO ROMOLO (1558-1611) costituì il primo nucleo della Biblioteca che si chiamò Riccardiana e che nel 1815 fu dal comune di Firenze donata allo Stato. Nel 1629 Ferdinando II investì i fratelli COSIMO e GABRIELLO di Francesco del feudo di Chianni, con titolo marchionale. Nel 1659 lo stesso granduca vendette ai R. il Palazzo mediceo di Via Larga, che essi abbellirono e fecero affrescare da Luca Giordano.

BIBL.: E. Re, *La compagnia dei R. in Inghilterra e il suo fallimento alla fine del sec. XIII*, in *Arch. della R. Soc. rom. di Stor. patria*, 37 (1914), pp. 87-138. Roberto Palmarocchi

RICCARDO d'ANDRIA, santo. - Vissuto nel sec. XII.

Le leggende lo farebbero contemporaneo a Gelasio I (!) sotto il quale avrebbe retto la diocesi di Andria partecipando nel 493 alla dedicazione del tempio di s. Michele Arcangelo al Gargano. In realtà un R. resse la sede andriana non prima della seconda metà del sec. XII.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, II, Parigi 1867, pp. 245-251; N. Monteresi, *Leggenda e realtà intorno a s. Ruggero vescovo di Canna*, Trani 1905, pp. 5-12, 31-98; Lanzoni, I, pp. 294-302; R. Zagabria, *S. R. nella leggenda, nella storia, nella poesia...*, Andria 1929; G. Ruotolo, *Il volto antico di Andria*, Chieri 1946; *Martyr. Romanum*, p. 230. Alberto Ghinato

RICCARDO di CLUNY (di POITIERS). - Cronista e poeta, n. probabilmente in Aunis verso il 1120, m. dopo il 1188.

Dalle sue opere si può dedurre che fu monaco nel priorato cluniacense dell'Isola d'Aix accanto a Rochefort. Da un viaggio in Inghilterra, fra il 1143 e il 1154, trasse grande entusiasmo, come mostrano le sue poesie, ma la sua opera principale è una cronaca universale dalla creazione al 1171. È una compilazione di cronache anteriori, che servì in seguito a Martino di Troppau (*Chronicon Pontificum et Imperatorum*) e a Bernardo Gui (*Flores chronicorum*); se ne conoscono tre redazioni differenti che vanno rispettivamente fino al 1153, 1162 e 1171; l'ultima rimaneggiata da mano diversa fu continuata fino al 1174. In più restano un *Catalogus Romanorum Pontificum*, dall'apostolo Pietro a Alessandro III, dove si inseriscono notizie sugli abati di Cluny, e una cronaca dell'Aunis, che nello stile lacrimevole dei profeti narra la distruzione di Châtel-Aillon.

BIBL.: manoscr., ed. delle opere in A. Potthast, *Biblioth. hist. m. aevi*, II, Berlino 1896, p. 969 e in A. Molinier, *Sources de l'hist. de France*, II, Parigi 1902, n. 2202, pp. 315-16. V. anche J. Schnack, *R. v. Cl., seine Chronik u. s. Kloster*, in *Historische Studien*, 1921. Clemente Schmitt

RICCARDO di CNAPWELL (e non di CLAPWELL). - Teologo domenicano inglese, dei primi a introdurre il tomismo a Oxford, fra il 1284 e il 1286, non senza viva opposizione del confratello Roberto di Kilwardby (v.) e del francescano Giovanni Pecham (v.).

Autore d'un *Quodlibet* e di alcune *Quaestiones disputatae*, egli si dichiarò per la dottrina tomistica dell'unità della forma sostanziale nell'uomo, intorno alla quale ardeva in quegli anni un fiero e clamoroso dibattito; condannato come eretico dal Peckam, lasciò l'Inghilterra per Bologna, ove morì nel 1288. Par certo che si debba a lui il *Correctorium* « *Quare* », in risposta al *Correctorium fratris Thomae* di Guglielmo de la Mare.

BIBL.: P. Glorieux, *Le Correct. corrup.* « *Quare* », Parigi 1927; M. D. Chenu, *La première diffus. du thomisme à Oxford...*, in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 3 (1928), pp. 185-200; F. Pelster, *R. von Kn. O. P. Seine Quaestiones disp. u. s. Quodlibet*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 52 (1928), pp. 473-91; W. A. Hinnebusch, *The early English Friars Preachers*, Roma 1951 (v. ind. onomastico, e specialm. le pp. 389-91). Bruno Nardi

RICCARDO FITZRALPH (*Richardus Armacanus, Hibernicus*). - Teologo e arcivescovo, n. ca. il 1295 a Dundalk (contea di Louth), m. ad Avignone il 20 dic. 1360.

Cancelliere dell'Università di Oxford (1330-31), della cattedrale di Lincoln (1334), nel 1337 divenne decano del Capitolo cattedrale di Lichtfield. Nel 1147 fu nominato da Clemente VI arcivescovo di Armagh (Irlanda).

Prima di essere cancelliere dell'Università di Oxford fece un commento alle *Sentenze*, di cui si conserva una *ordinatio* (riveduta dall'autore) e una *reportatio* (il Gwynn ne preparava l'edizione) : ivi manifesta tendenze averroiste. Dopo il 1334 diede le dimissioni da cancelliere e partì per Avignone dove, venuto a contatto con i vescovi armeni ivi giunti per l'unione della loro Chiesa con la Sede Apostolica, si occupò delle loro opinioni teologiche redigendo la celebre *Summa in quaestionibus Armenorum*, in 19 ll. (Parigi 1511), particolarmente importante per la conoscenza degli *errores Armenorum* (soprattutto d'indole sacramentaria ed ecclesiologica), condannati da Benedetto XII (Denz-U, 532-49) e da Clemente VI (*ibid.* 308-24).

Tornato in patria, dopo la sua elevazione all'episcopato,

prese viva parte all'incresciosa lotta contro i privilegi dei Frati Mendicanti con discorsi e trattati (*Propositio... adversus Ordines Mendicantes*, inedito; *De pauperie Salvatoris libri 7* [i primi 4 ll. editi da Poole, *J. Wycliffi de dominio divino*, Londra 1800] : opera originale con qualche spunto erroneo, in seguito sviluppato da Wyclif; *Defensio curatorum contra eos qui privilegiatos se dicunt* [Parigi 1496]). Citato ad Avignone, morì prima che il processo avesse termine. In Inghilterra e in Irlanda fu ritenuto un santo. Delle opere inedite il Tanner (*Bibliotheca britannico-hibernica*, Londra 1748, p. 284) segnala i manoscritti. Particolarmente notevoli le *Quaestiones de imagine* (sulla *similitudo* dell'uomo con Dio), contenute nel cod. Vat. Ott. 179, ff. 76-87 e nel cod. A. 3, 508, ff. 98-103 della Bibl. naz. di Firenze.

Bibl.: Hurter, II, coll. 631-33; E. Amann, s. v. in DThC, XIII, coll. 266-68; A. Gwynn, *R. F., Archbish. of Armagh*, in *Studies*, 22 (1933), pp. 389-405; id., *Archbish. R. F. and the Friars*, *ibid.*, 26 (1937), pp. 50-67; G. Meersseman, *La défense des Ordres mendiants contre R. F. par B. de Bolsenheim*, in *Arch. Fratr. Praedic.*, 5 (1935), pp. 124-173; L. Hammerich, *The beginning of the strife between R. F. and the Mendicants*, Copenhagen 1938; M. De Wulf, *Storia della filos. mediev.*, trad. it., III, Firenze 1949, pp. 160-62, 186. Antonio Piolanti

RICCARDO I, re d'Inghilterra, detto Cuor di leone. - Quartogenito del re Enrico II Plantageneto e di Eleonora di Aquitania, n. ad Oxford l'8 sett. 1157, m. a Chalus nel Limosino il 6 apr. 1199. Morto in tenera età il fratello maggiore Guglielmo (1153-56), e morto senza eredi, nel 1183, il cadetto Enrico, R. salì senza difficoltà al trono nel 1189. Ma prima s'era ribellato parecchie volte, con la madre e i suoi fratelli, contro Enrico II ad istigazione dei re di Francia Luigi VI e Filippo-Augusto; e appunto nel 1189 il re d'Inghilterra era morto, vinto e abbandonato dai suoi.

R. attese a rinforzare l'ambizione veramente « imperiale » della sua dinastia e non rivolse la sua attenzione che ai suoi territori d'oltre mare e specialmente all'Aquitania; così sperava, come suo padre, di dominare un giorno la contea di Tolosa e di raggiungere il Mediterraneo. Sposò a Cipro, durante la Crociata, una spagnola, Berengaria, figlia del re Sancio VI di Navarra (maggio 1191); sognò anche di diventare re di Gerusalemme e di riprendere per proprio conto la corona imperiale di Enrico VI e le sue pretese su Costantinopoli. La megalomania di R. avrebbe potuto distruggere la sovranità capetingia, circondata da ogni parte, se la Francia, con Filippo-Augusto, non avesse avuto un re intelligente ed energico; R. riuscì però ad esaurire le risorse dell'Impero angioino e avrebbe potuto rovinare del tutto l'opera di Enrico II, se non avesse avuto buoni e fedeli servitori in Inghilterra, che, però, non si degnò di visitare se non in rare occasioni.

Enrico II era morto il 6 luglio 1189; R. andò a passare sei mesi in Inghilterra per farsi incoronare (3 sett.); ma già alla fine dell'anno partiva per la Crociata, dalla quale non ritornò che cinque anni dopo (1194).

(fot. Enc. Catt.)
Riccardo Fitzralph - *Incipit* della *Summa de quaestionibus Armenorum*. Cod. del 1380 - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 1034, f. 1r.

I re d'Occidente si erano stretti in lega per strappare a Saladino Gerusalemme, caduta nelle sue mani nel 1187. R. e Filippo-Augusto, legati da un'apparente amicizia, partirono insieme, s'indugiarono in Sicilia, poi si separarono per conquistare l'uno Cipro e l'altro raggiungere S. Giovanni d'Acri. Insieme ripresero la città agli infedeli, dopo un assedio che fu il più lungo e il più micidiale del medioevo (giugno 1189-luglio 1191), e R. vi si conquistò una fama leggendaria di valore. Guastatosi con Filippo, R. tentò, da solo, di riprendere Gerusalemme; ma invano, perché dovette negoziare con Saladino una tregua che permettesse i pellegrinaggi. Tornando in Occidente attraverso l'Europa centrale R. fu imprigionato dal duca d'Austria Leopoldo, consegnato all'imperatore Enrico VI e liberato pagando un riscatto.

Al suo ritorno, R. trovava i suoi Stati in condizioni precarie e pericolose; Filippo-Augusto aveva cercato di approfittare della sua assenza per smembrare l'Impero plantageneto, incoraggiando le ambizioni di Giovanni Senza-terra, fratello ingrato, che cercava di usurpare i beni e forse anche la corona del fratello assente; eccitava infatti il malcontento dei baroni e dei vescovi inglesi, sosteneva i cittadini di Londra, che si andavano costituendo in comune. Ma gli interessi di R. furono ben difesi e i suoi errori corretti da Walter Hubert, gran « giustiziere » e arcivescovo di Cantorbery, il quale governò l'Inghilterra dal 1193 al 1198 con un pugno di ferro. Grazie a lui, R. poté contentarsi di fare una breve apparizione nel suo Regno nel 1194 e poi riguadagnare i suoi possessi nel continente, dai quali non tornò più.

Se la Normandia, amministrata con ordine, rimase fedele, l'Aquitania fu continuamente teatro di sollevazioni feudali. R. s'imbatté anche in una forte resistenza da parte dei Bretoni, fedeli a suo nipote Arturo, che egli contava di spogliare. Dappertutto il Plantageneto incontrava l'ostilità dei Capetingi. Nell'assenza di R., Filippo s'era annesse le regioni orientali della Normandia (Vexin, la contea di Aumale e d'Eu). Dopo il ritorno del Re d'Inghilterra, la guerra devastò per cinque anni i confini del Berry e della Normandia; Filippo fu vinto parecchie volte, specialmente a Fréteval, nel 1194, e il suo avversario, per impedirgli l'accesso alla Normandia, costruì una serie di fortezze, di cui Château-Gaillard, nella vallata della Senna resta ancora la più importante testimonianza. R. gli suscitò anche nuovi avversari : Renaud di Boulogne e soprattutto il conte di Fiandra, Baldovino IX; e aggiunse ai propri alleati l'imperatore Ottone di Brunswick, a cui il re di Francia cercò di contrapporre Filippo di Svevia. Pareva, così, che R. dovesse trionfare; tutti invece dimenticarono la Crociata; e il Papa, richiamandola alla loro memoria, molto opportunamente per Filippo-Augusto, impose ai due nemici una tregua (1199). Qualche mese più tardi, l'ambizione e la gloria di R. crollarono a

cagione della sua morte oscura all'assedio del castello di Châlus (6 apr. 1199).

BIBL.: oltre le opere generali sulla storia dell'Inghilterra e della Francia, le fonti principali per la storia di R. C. di L. sono state pubblicate nella collezione delle *Rolls Series*. Opere particolari: T. A. Archer, *The Crusade of Richard I*, Londra 1888; A. Cartellieri, *Philipp II., August II. und III.*, Lipsia 1889; A. Gruhn, *Der Kreuzzug Richards I*, Berlino 1892; G. Paris, *Le roman de Richard Coeur de Lion*, in *Romania*, 26 (1897); J. H. Romsay, *The Angevin Empire*, Londra 1903; K. Norgate, *Richard, the Lion Heart*, ivi 1924; S. R. Packard, *The norman communes under Richard and John (1189-1204)*, in *Haskins anniversary Essays*, Boston 1924; A. Schreiber, *Drei Beiträge zur Gesch. der deutschen Gefangenschaft des Königs Richard Löwenherz*, in *Histor. Vierteljahrschrift*, 26 (1931), pp. 268-94; Ch. Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, Xe-XIIIe siècle*, Parigi 1933; R. Grousset, *Hist. des Croisades*, II, ivi 1935; G. Hill, *A history of Cyprus*, I: *To the conquest by Richard Lion Heart*, Cambridge 1940; G. Ambroise, *The Crusade of Richard Lion-Heart*, Nuova York 1941; B. Wilkinson, *The government of England during the absence of Richard on the Third Crusade*, in *Bull. of the J. Rylands Library*, 28 (1944), pp. 485-589.
Guglielmo Mollat

RICCARDO III, re d'INGHILTERRA. - N. il 2 ott. 1452 a Fotheringay, m. il 22 ag. 1485. Nel 1461 ebbe il titolo di duca di Gloucester. Appoggiò energicamente il fratello Edoardo IV contro Enrico VI, ma non ci sono prove di una sua responsabilità personale nell'uccisione di quest'ultimo. Edoardo IV, fidando nella lealtà fino allora dimostratagli, morendo nel 1483, lo costituì custode dei figli Edoardo V e Riccardo di York, ancora fanciulli.

R. fece rinchiudere Edoardo V nella Torre di Londra e costrinse la regina madre a consegnargli l'altro figlio; poi dichiarò usurpatore Edoardo IV e si fece proclamare re. Subito dopo ordinò l'uccisione dei due nipoti. Riconosciuto dal Papa e dalla Spagna, ebbe avversa la Francia, che aveva dato asilo agli esuli, tra i quali era il gallese Enrico Tudor, conte di Richmond, pretendente dei Lancaster. Nonostante i tentativi per risanare l'amministrazione dello Stato, per la sua crudeltà R. incontrò generale ostilità, che crebbe quando propose di sposare Elisabetta di York, sorella dei due fanciulli assassinati. I malcontenti delle due casate nemiche di York e di Lancaster fecero causa comune. Enrico Tudor, sbarcato nell'ag. 1485 sulle coste del Galles, riuscì con l'aiuto degli abitanti a formare un piccolo esercito. Nel durissimo combattimento del 22, nonostante il disperato coraggio, R. fu vinto ed ucciso.

L'anno seguente Enrico Tudor sposò Elisabetta; così, con la conciliazione degli York e dei Lancaster, terminava la guerra delle due Rose e aveva inizio la dinastia dei Tudor.

BIBL.: J. Ramsay, *Lancaster and York*, Oxford 1892; J. Gairdner, *Life and reign of R. III*, Cambridge 1898; J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, Parigi 1949, v. indice.
Roberto Palmarocchi

RICCARDO di MEDIAVILLA. - Filosofo e teologo francescano, denominato *doctor solidus*, n. ca. il 1249, m. ca. il 1307-1308. Scarse e incerte sono le notizie biografiche; si ritiene di origine inglese, però è ancora discussa l'identificazione di Mediavilla con Middletown in Inghilterra, in confronto con Menneville e Moynneville in Francia.

Studiò a Oxford; verso il 1278-80 lo si trova a Parigi. Nel 1283-85 fece parte della commissione costituita per l'esame degli scritti di Pier Giovanni Olivi (v.). Nel sett. 1284 ottenne la licenza di magistero, che svolse fino al giugno del 1287. Fu « magister et socius » di s. Lodovico di Tolosa a Napoli (cf. *Analecta franciscana*, 7 [1951], p. 14). Il 20 sett. 1295 fu eletto superiore della provincia di Parigi. È poco probabile che sia ritornato in Inghilterra.

Le opere autentiche di R. sono: il commento ai libri delle Sentenze (il l. I separato, Venezia 1479; i 4 ll. insieme, in due voll., ivi 1507-1509), svolto negli aa. 1282-84, ma redatto nel 1295; 45 *quaestiones disputatae*, a cui R. rimanda spesso negli altri scritti, redatte probabilmente nel 1284 (inedite, eccetto la XIII in *De humanae cognitionis ratione*, Quaracchi 1883, pp. 221-245; per i titoli cf. E. Hocedez, *Les quaestiones disputatae de R. de M.*, in *Recherches de science religieuse*, 6 [1916], pp. 500-13); tre *Quodlibet* (Venezia 1507), tenuti rispettivamente nel 1285, 1286 e 1287; *Quaestio de privilegio papae Martini IV* (Quaracchi 1925): è un ampia difesa del privilegio concesso agli Ordini Mendicanti di ascoltare le confessioni senza approvazione preventiva dei vescovi e dei parroci; *Quaestio de gradu formarum* (ed. R. Zavalloni, Lovanio 1951, nella collana *Philosophes médiévaux*); e quattro sermoni, tenuti ca. gli aa. 1281 e 1283.

(fot. Enc. Catt.)
RICCARDO di MEDIAVILLA - *Commentarius in librum II Sententiarum*. Codice del sec. XIV - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 863, f. 1r.

Tradizionalista rispetto alla scuola francescana, si rese spesso indipendente, riallacciandosi a posizioni tomiste o ammettendole semplicemente come probabili. Diede particolare rilievo alle scienze e al diritto canonico. In teologia R. fu fedele a s. Bonaventura in varie tesi: la teologia è scienza pratica, la Grazia e la carità non si distinguono realmente; la volontà è la base delle virtù soprannaturali; composizione di materia e forma negli Angeli e loro moltiplicazione nella medesima specie; dualità di filiazione in Cristo ecc. Si orientò verso il tomismo, senza accettarlo in pieno, nella negazione delle ragioni seminali, del peccato degli Angeli nel primo istante, della possibilità dell'Incarnazione del Verbo senza il peccato, e così pure sull'impeccabilità di Cristo, ecc.

Più indipendente dal tomismo e dall'aristotelismo si mostrò in filosofia, ove, pur mantenendosi generalmente sulla scia di s. Bonaventura, assunse posizioni proprie e diede particolare valore all'esperienza, orientando volentieri lo studio verso la natura. In ontologia fu realista moderato nella questione degli universali; negò l'univocità dell'ente in Dio e nella creatura, combatté la possibilità della creazione eterna. In psicologia ammise la pluralità delle forme; il principio di individuazione è dato dall'incomunicabilità dell'essenza e non dalla *materia signata quantitate*; attribuì alla volontà il primato sull'intelli-

genza, ammettendo, come fonte della libertà, l'autodeterminazione dell'atto volitivo.

Si può dire che R., più analitico che sistematico, è un bonaventuriano aperto al tomismo con frequenti vedute personali, perfino nella fisica, ove è ritenuto un precursore. Grande fu l'influenza che egli ebbe in seguito, anche fuori del campo strettamente scientifico, come in s. Bernardino da Siena. Oggi lo si ritorna a studiare con simpatia.

BIBL.: E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Lovanio 1925. Per la questione dell'origine: W. Lampen, *De patria R. de M.*, in *Arch. Franc. hist.*, 18 (1925), pp. 298-300; id., *War R. von M. Engländer?*, in *Franziskanische Studien*, 15 (1928), pp. 170-75; id., *R. de M.*, in *La France franciscaine*, 13 (1930), pp. 388-90; F. Pelster, *Die Herkunft des R. von M.*, in *Philos. Jahrbuch*, 39 (1926), pp. 172-178; id., *Das Heimatland des R. von M.*, in *Scholastik*, 13 (1938), pp. 399-406; P. Glorieux, *R. de M.*, in *La France franciscaine*, 19 (1936), pp. 97-113. Per le relazioni con s. Lodovico di Tolosa: W. Lampen, *Utrum R. de M. fuerit s. Ludovici T. magister*, in *Arch. Franc. hist.*, 19 (1926), pp. 113-16; id., *De R. de M. socio s. Ludovici T.*, *ibid.*, 23 (1930), pp. 246-48; M. R. Toynbee, *St Louis of Toulouse*, Manchester 1929, p. 104 sgg. Per il pensiero, cf. la bibl. citata da J. Lechner, s. v. in LThK, VIII, col. 875; E. Amann, s. v. in DThC, XIII, coll. 2669-75. Per l'influsso: W. Lampen, *De fama R. de M. apud FF. Praedicatores*, in *Arch. Franc. hist.*, 21 (1928), pp. 415-18; id., *De quibusdam R. de M. manuscriptis deperditis*, *ibid.*, pp. 412-15. Gaudenzio Melani

RICCARDO il PREMOSTRATENSE (*Anglicus*, da WEDINGHAUSEN). - Scrittore premostratense, con ogni probabilità di origine inglese, che scrisse nella seconda metà del sec. XII, forse identico con quel Riccardo da Wedinghausen (oppure Arnsberg) in Germania che vi morì ca. il 1190.

R. è autore di una interpretazione della Messa (*De canone Missae*: PL 177, 455-470) allora molto diffusa, che spiega il Canone in base ai segni di Croce fatti dal celebrante prima e dopo la Consacrazione, seguendo il principio: *virtus Missae Crux est*. Di fronte alle interpretazioni allegoriche della Messa, l'opera di R. rappresenta un progresso perché considera azioni e termini in sé. La sua paternità letteraria del *De computo Ecclesiae* è incerta, quella di una vita di s. Orsola (*Acta SS. Octobris*, IX, Parigi-Roma 1869, pp. 92 sg., 173 sgg.) è assai contestata

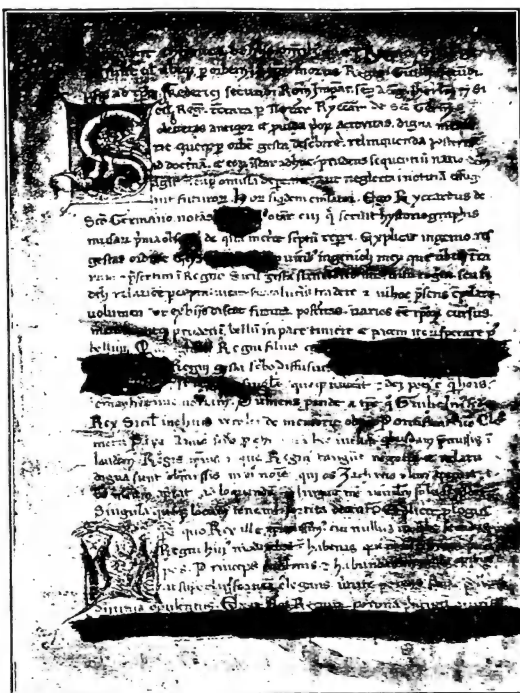
BIBL.: B. Hauréau, *Notice sur une exposition du Canon de la Messe*, Parigi 1876, p. 145 sgg.; A. Franz, *Die Messe im Mittelalter*, Friburgo in Br. 1902, p. 418 sg.; W. Lewison, *Das Werden der Ursulalegende*, in *Bonner Jahrbücher*, 132 (1927), p. 1 sgg.; A. Manser, *Richard von Wedinghausen*, in LThK, VIII, col. 872 sg. Agostino Huber

RICCARDO di SAN GERMANO. - Autore di una *Chronica* giunta in due redazioni integrantisi reciprocamente.

La prima, interrotta al 1226, iniziata per commissione dei monaci di Montecassino, avrebbe dovuto essere soltanto la continuazione degli *Annales casinenses* che arrivavano al 1212 e aveva come centro la storia del monastero nel quadro delle vicende del Regno. La seconda, scritta dal *notanda notans notarius* entrato ai servizi dell'imperatore Federico II, ha invece come suo oggetto la storia del Regno, in sé e per sé, di cui R. si sente e si proclama figlio, e si rifà alla morte di Guglielmo II, tipo ideale e perfetto di sovrano, e si interrompe al 1243, anno della morte di R. La cronaca, scritta nelle due redazioni con uguale diligenza, precisione ed onestà, ed intercalata di poesie ritmiche latine dello stesso R., è la guida più sicura per la conoscenza della storia di Federico II e delle province napoletane, grazie all'esperienza che l'autore ebbe della vita pubblica e alla sua possibilità di essere ben informato per conoscenza personale e diretta o attraverso documenti di carattere ufficiale, che volentieri inserisce nella cronaca: lettere papali e imperiali o testi legislativi, quali le Assise di Capua e di Messina.

BIBL.: *Ryccardi de S. Germano Chronica*, RIS, VII, nuova ed. a cura di C. A. Garufi (v. la recens. di G. P. Scarlata, in *Arch. stor. sic.*, 3ª serie, 1 [1946], pp. 288-93); G. Bertoni, *Il Duecento*, Milano 1947, passim. Gina Fasoli

RICCARDO di SAN LORENZO. - Teologo del sec. XIII, di cui manca quasi ogni dato biografico.

(*fot. Enc. Catt.*)

RICCARDO di SAN GERMANO - *Incipit* della *Chronica*, autografo dell'autore - Montecassino, Archivio, cod. R R 507, f. 1r.

N. in Piccardia, divenne canonico e decano del Capitolo di Rouen tra il 1239 e il 1245. Si è ritenuto che in seguito divenisse monaco cistercense, ma mancano prove sicure.

Scrisse varie opere: *Tractatus de versiculo « Quid est tibi mare »* (tra le opere di Riccardo di S. Vittore: PL 196, 1073-1116; *Mariale* o *De laudibus B. M. V. libri XII* (ed. anonimo a Strasburgo nel 1493, con il vero nome a Douai 1625, poi tra le opere di s. Alberto Magno; t. XXII: Jammy 1651; t. XXXVI: Parigi 1898), a cui è legata la sua fama. L'ampia opera svolge la teologia mariana secondo questo piano: spiegazione dell'*Ave Maria* (l. I); *Quomodo Maria servivit nobis in singulis membris suis* (l. II); privilegi, virtù, bellezza fisico-morale della Vergine (ll. III-V); titoli e simboli celesti, terrestri e acquatici di Maria (ll. VI-IX); simboli mariani desunti dalla vita umana e dall'arte bellica e nautica (ll. X-XI); il valore del titolo *hortus conclusus* (l. XII). A parte gli elementi fantastici e le questioni futili, il *Mariale* è da ritenere una solenne testimonianza del fervido amore di quell'età alla Vergine, un ampio repertorio delle questioni mariane in voga nel sec. XIII, ove non mancano le spiegazioni ingegnose e abbondano spunti teologici di qualche valore. R. è un convinto assertore dell'Assunzione di Maria.

BIBL.: P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, I, Parigi 1933, pp. 330-31; E. Amann, s. v. in DThC, XIII, coll. 2675-76; G. Quadrio, *Il trattato De assumptione B. M. V. dello pseudo-Agostino e il suo influsso sulla teologia assunzionistica latina*, Roma 1951, pp. 254-58.
Antonio Piolanti

RICCARDO di SAN VITTORE. - Teologo e mistico, n. probabilmente nella Scozia all'inizio del sec. XII, m. a Parigi il 10 marzo 1173. Entrato tra i Canonici Regolari di S. Vittore (Parigi) ai tempi dell'abate Gilduino, fu discepolo di Ugo di S. Vittore (v.) e probabilmente gli successe nell'insegnamento della teologia nella scuola monastica.

(per cortesia di mons. Piolanti)
RICCARDO di SAN VITTORE - Ritratto. Dipinto del sec. XVII. Lucca, chiesa di S. Frediano.

Sottopriore dell'abbazia prima del 1159, nel 1162 divenne priore, ritenendo l'ufficio fino alla morte. Nel 1164 ospitò a S. Vittore il papa Alessandro III e nel 1170 s. Tommaso Becket; si provò con successo in quasi tutti i campi della teologia. Tra le numerose opere, quelle esegetiche (*Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*; *In visionem Ezechielis*; *In Apocalypsim*; *De Emmanuele*, ecc.), sono di minor valore; invece i saggi dogmatici lo rivelano pensatore robusto e personale, soprattutto il *De Trinitate* in 6 ll. Dopo aver indicato il metodo, più sollecito della « profunda et subtilissima indagatio » che dei testi patristici (l. I), tratta prima della natura intima di Dio, mostrando il nesso intimo dei suoi attributi (l. II), poi della trinità delle Persone Divine (l. III), inoltrandosi in acute speculazioni per dimostrarne la non contraddizione con l'unità della natura (l. IV); da ultimo tocca il problema delle processioni divine (l. V) e ne illustra la differenza (l. VI).

Questo trattato è una delle sintesi più originali e più sorprendenti del sec. XII, che per la sua spinta ricerca delle « rationes necessariae », per mostrare la non ripugnanza intrinseca dell'alto mistero, fece sorgere in tempi più recenti (Pohle, Heitz) il sospetto di una tinta razionalistica della teologia riccardiana; oggi la critica gli è più favorevole, ma nell'età aurea della scolastica la sua speculazione, di tendenza greca, fu più ammirata che seguita (cf. A.-M. Ethier, *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor*, Parigi-Ottawa 1939); infatti, accolta da Alessandro di Hales, venne trascurata da s. Bonaventura e da s. Tommaso.

Ispirate allo stesso metodo delle *rationes necessariae*, alla maniera di s. Anselmo e senza tinta razionalistica sono: *De tribus appropriatis personis in Trinitate*; *Liber de Verbo Incarnato*; *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii*; *De superexcellenti Baptismo Christi*; *De potestate ligandi atque solvendi*; *Tractatus de Spiritus blasphemia*; *De differentia peccati mortalis et venialis*. Ma R. si affermò soprattutto nella mistica, in cui condivise con s. Bernardo un incontrastato primato in quasi tutto il medioevo, per una serie di opere che costituiscono una trattazione teoretica completa dell'argomento: *De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Beniamin minor*: indica nella mortificazione delle passioni e nell'esercizio delle virtù la via per giungere alla contemplazione; *De gratia contemplationis, seu Beniamin maior*: è il capolavoro di R., l'opera sua più celebre e più utilizzata dai posteri.

Della carità tratta negli opuscoli: *De gradibus caritatis, De quattuor gradibus violentae caritatis*. Importante l'ampio trattato sulla vita interiore: *De conditione interiori hominis*. Tra i numerosi opuscoli della stessa indole è da segnalare l'*Exit edictum* o *De tribus processionibus* (ed. I. Chatillon-W. J. Tulloch, in Richard de St-Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits*, I, Parigi 1951, a pp. XV-XVII bibl. completa). Sebbene R. si abbandonasse *more victorino*, ad un allegorismo spinto e il suo stile sia talora troppo carico di parole e di immagini, tuttavia il suo pensiero è limpido, sorretto da una straordinaria forza speculativa, che Dante gli riconobbe nel noto verso: « Che a considerar fu più che viro » (*Parad.*, X, 132).

BIBL.: opere: PL 196. Studi: E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de St-Victor*, St-Maximin 1924; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, Parigi 1928, pp. 179-92 (dottrina mistica); C. Ottaviano, *R. di S. V. La vita, le opere, il pensiero*, Roma 1933; G. Fritz, s. v. in DThC, XIII, II, coll. 2676-95; G. Manacorda, *R. di S. V.*, in *I contrafforti*, Brescia 1933, pp. 125-129; R. Lenglart, *La théorie de la contemplation myst. dans l'oeuvre de R. de St-Victor*, Parigi 1933; I. De Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII[e] siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1948, pp. 58-60; J. Chatillon, *Une ecclésiolog. médiév.: l'idée de l'Eglise dans la théol. de l'école de St-Victor au XII[e] siècle*, in *Irénikon*, 22 (1949), pp. 115-38, 395-411; A. Fliche - V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, XIII, Parigi 1951, pp. 118-22. Antonio Piolanti

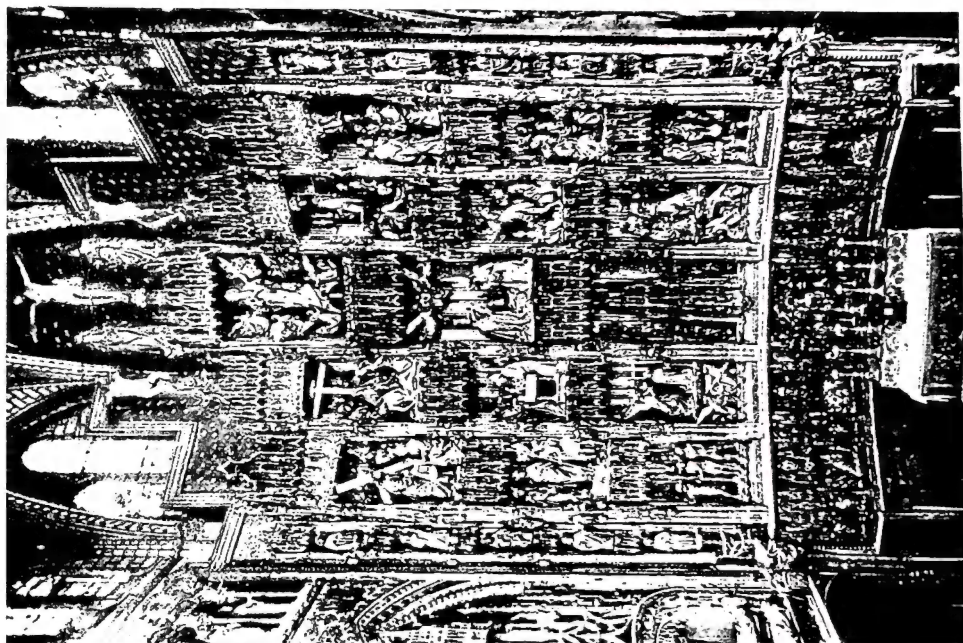
RICCARDO di WYCHE (di CHICHESTER), santo. - Vescovo di Chichester, n. a Droitwich (Worcestershire) ca. il 1197, m. a Dover il 3 apr. 1253.

Studiò ad Oxford e a Parigi, indi giurisprudenza a Bologna con somma riputazione d'ingegno e di dottrina. Tornato in patria, fu eletto cancelliere dell'Università di Oxford. Richiesto come cancelliere di fiducia, da s. Edmondo Rich, arcivescovo di Canterbury, lo seguì fedelmente anche nell'esilio a Pontigny e lo assistette fino alla morte. Mancato nel 1244 il vescovo di Chichester, fu dal Capitolo eletto a succedergli R.; ma il re Enrico III, indignato, vi intruse il suo favorito Roberto Passalewe e tolse a R. le temporalità della sede. Questi portò la questione dinanzi ad Innocenzo IV, allora a Lione, il quale abbracciò la sua causa, lo consacrò personalmente vescovo (2 marzo 1245) e lo rimandò in Inghilterra. Ma Enrico III non volle saperne; perciò R. dovette per ca. 2 anni rimanere ospite di una famiglia privata. Ciò nonostante nulla trascurò del suo ministero; promulgò statuti per regolare la vita del clero, il servizio divino, l'amministrazione dei Sacramenti, i privilegi della Chiesa; favorì l'incremento degli Ordini religiosi e la loro attività in mezzo al popolo. Nel 1246, il Re, indotto anche dalle minacce di pene spirituali del Papa, restituì a R. le temporalità, che gli servirono ad aumentare il tono delle elemosine ai poveri, vivendo egli in austera povertà.

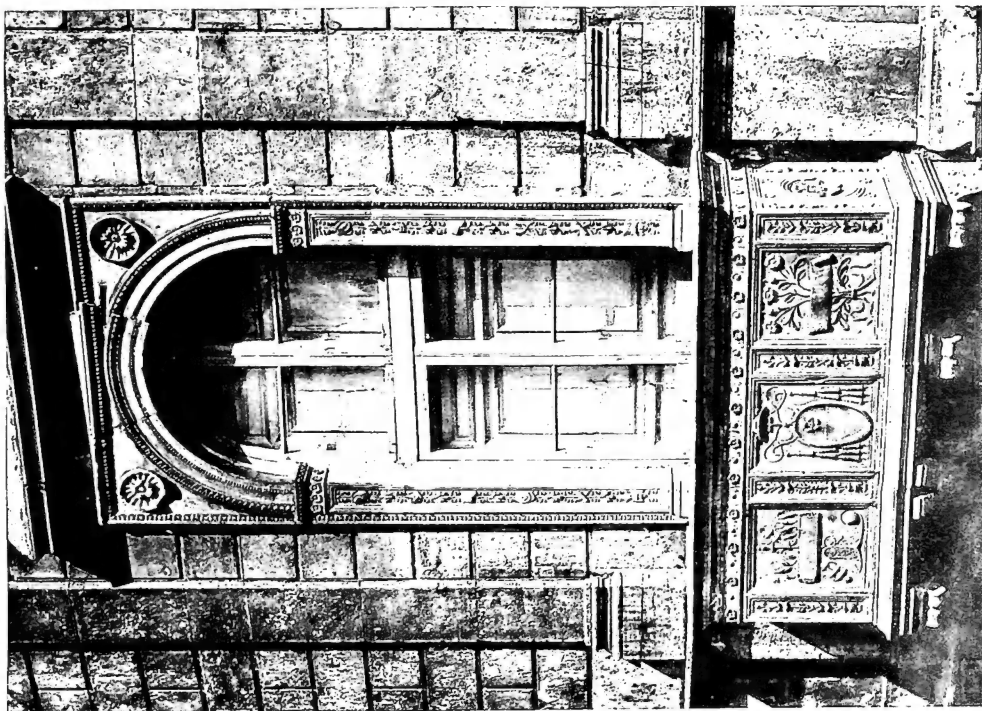
Nel 1250 fu nominato collettore dei sussidi per la Crociata e nel 1252 predicatore della Crociata a Londra. A Dover, dove si recò per consacrare una chiesa a s. Edmondo, lo prese una febbre mortale e, ricoverato nell'ospedale, chiamato « Maison Dieu », lo colse la morte.

Di suo rimane degna di nota una relazione del contrasto tra s. Edmondo e Riccardo III, a riguardo dei benefici delle sedi vacanti, pubblicato da M. Paris nella sua *Historia maior* (ed. Madden, in *Rolls series*, II e III, Londra 1266). Fu canonizzato solennemente a Viterbo da Urbano IV il 22 genn. 1262. Festa il 3 apr.

BIBL.: una breve vita di R. scrisse il suo confessore poco tempo dopo la canonizzazione, un'altra più breve ne pubblicò J. Capgrave in *Nova legenda Anglie*, Londra 1516, p. 269 sgg.; ambedue in *Acta SS. Aprilis*, I, Parigi 1865, pp. 282-316. Cf. inoltre: A. Baker, *Vie de st Richard, évêque de Chichester*, in *Revue des langues romanes*, 53 (1910), pp. 245-396 (poema anglonormanno composto da P. de Peckam ca. il 1270); R. Capes, *Richard of W.*, Londra 1913. Celestino Testore

(da F. Abbad Rios, La Seo y el Pilar de Zaragoza, Madrid s. a., p. 91)

(da J. Gudiol Ricart, La Catedral de Toledo, Madrid s. a., p. 48)

A sinistra: RETABLO dell'altare maggiore di La Seo. Opera di Pere Johan, Hans de Suabia e Gil Morlanes (sec. xv) - Saragozza. *A destra:* RETABLO della cappella maggiore nella cattedrale, terminato nel 1504: Opera degli architetti Enrique Egas e Pedro Guniel, e degli scultori Copin de Holanda, Sebastian de Almonacid e Felipe Bigarny - Toledo.

(fot. Alinari) (fot. Alinari)

A sinistra: MONUMENTO AL CARD. PIETRO RIARIO di Andrea Bregno. La Vergine col Figlio è di Mino da Fiesole - Roma, chiesa dei SS. Apostoli. *A destra:* FINESTRA CON BALCONE DEL PALAZZO DELLA CANCELLERIA (1483-1511) con l'arme della famiglia Riario - Roma.

(fot. G. Lo Cascio)

(fot. Gab. fot. naz.)

(fot. Gab. fot. naz.)

In alto: PALIOTTO RICAMATO IN CORALLO (sec. XVII) - Palermo, chiesa di S. Giuseppe dei Teatini. *In basso a sinistra:* LA COMUNIONE DEGLI APOSTOLI. Ricamo orientale in oro e argento (1100) - Castellarquato, Cattedrale. *In basso a destra:* ULTIMA CENA. Cappuccio di piviale. Ricamo fiammingo su broccato d'oro (sec. XVI) - Gubbio, Tesoro della Cattedrale.

(fot. Gab. fot. naz.)

(fot. Alinari)

(fot. Gall. e Musei Vaticani)

In alto: MANTO RICAMATO - Vienna, Tesoro imperiale. *In basso a sinistra:* LA VISITAZIONE. Ricamo eseguito su disegno di A. del Pollaiolo (sec. XV) - Firenze, Museo dell'Opera del Duomo. *In basso a destra:* L'IMMACOLATA. Coperta di Evangeliario ricamato in seta e oro (sec. XVII) - Orvieto, Museo dell'Opera del Duomo.

RICCARDO RUFO di Cornovaglia. - Teologo francescano, n. in Inghilterra, m. a Oxford nel 1260 ca.

Entrò nell'Ordine francescano, già *magister artium*, a Parigi ca. il 1238, ma nel 1239 si trasferì in Inghilterra. Ottenuto il baccellierato in teologia, commentò le *Sentenze* prima a Oxford (1250), poi a Parigi (1253), finché nel 1256 divenne maestro reggente dello Studio francescano di Oxford. Ruggero Bacone, forse per motivi personali, gli attribuisce parecchi errori, ma altri contemporanei, come Adamo Marisco e Tommaso Eccleston, ne parlano come di uomo pio e filosofo di grande fama. Gli scritti di R. confermano questo giudizio. A Oxford scrisse un commentario sui primi tre libri delle *Sentenze*, nel quale, con stile personale, critica gli scritti di Alessandro d'Hales (v.), Ugo di S. Caro e Riccardo Fishacre; a Parigi invece fece una abbreviazione critica del commentario di s. Bonaventura alle *Sentenze*. Scrisse inoltre varie *Quaestiones*.

Bibl.: F. Pelster, *Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura. Ein Werk des Rich. Rufus de Cornubia*, in *Gregorianum*, 17 (1936), pp. 195-223; F. Henquinet, *Autour des écrits d'Alexandre de Hales et Richard Rufus*, in *Antonianum*, 11 (1936), pp. 187-218; V. Doucet, *Prolegomena ad Summam Halesianam, i. e. Alexandri de Hales Summa theologica*, l. III, 1, t. IV, Quaracchi 1948, pp. ccxlii-ccxlv (con bibl. completa fino al 1948); F. Pelster, *Richardus Rufus Anglicus c. 1250, ein Vorläufer des Duns Scotus in der Lehre von der Wirkung der priesterlichen Lossprechung*, in *Scholastik*, 25 (1950), pp. 549-52; G. Gál, *Commen. in « Metaphysicam » Aristotelis cod. Vat. lat. 4538, fons doctrinae Richardi Rufi*, in *Arch. Franc. hist.*, 43 (1950), pp. 1-34. Gedeone Gal

RICCHEZZA. - Si dicono r. le cose utili, limitate e materiali. L'utilità e la limitazione della cosa s'intendono in senso soggettivo, rispetto ai bisogni dell'individuo. Le cose illimitate, per quanto utili, non sono r.

I. Aspetto economico-sociale. – La nozione di r. ha subìto, nel corso dei secoli, variazioni profonde, in relazione al sistema economico predominante.

Sostanzialmente esse si riconducono a tre fasi principali. Nell'età greco-romana, lo stato rudimentale della tecnica produttiva conferisce carattere di r. solo al possesso di beni immobili (case e terreni) e di quella particolare forma di capitale umano che è costituito dagli schiavi. L'attribuzione del carattere di r. alla terra, quale bene economico atto a produrre spontaneamente altri beni, si prolunga in tutto il periodo medioevale. Nei secoli più vicini all'età moderna, tuttavia, il diffondersi dell'artigianato manifatturiero con le sempre più progredite tecniche di lavorazione degli stessi prodotti naturali, operano un iniziale mutamento nella nozione di r. : essa si estende a comprendere anche i beni strumentali, cioè gli strumenti capaci di produrre o trasformare altri beni, nonché i materiali all'uomo occorrenti. Nell'età moderna, infine, la graduale e totale industrializzazione e meccanizzazione del processo produttivo ed i larghi margini di guadagno connessi a tale attività, trasferiscono in gran parte la nozione di r. dal possesso della terra a quello del capitale finanziario.

Ciò avviene tanto più decisamente quanto più detto capitale si trova accentrato e dotato di più elevata redditività in relazione al suo potere di controllo e di supremazia sul mercato. In tal senso si parla di concentrazione della r. come di aspetto caratteristico dell'economia capitalista. Tale concentrazione è un prodotto inevitabile delle successive rivoluzioni industriali che dal Settecento ad oggi hanno richiesto una sempre più forte disponibilità di mezzi finanziari, una loro rischiosa immobilizzazione, una progressiva eliminazione dei detentori di quote minime di essi a tutto vantaggio dei più forti monopolisti.

I mezzi invocati e posti in atto per ovviare a queste risultanze negative dell'assetto economico sono vari e spesso contrastanti. È generale, tuttavia, là ove si ritiene di dover contenere, neutralizzare o eliminare tali risultanze, l'orientamento verso un controllo sociale sull'attività economica che impiega e produce la r., controllo attuato o dai pubblici poteri, o dai gruppi economici e professionali dei cittadini.

Nella posizione estrema di questo atteggiamento critico si trova la dottrina marxista, con le sue conseguenze (v. proprietà).

È tuttavia possibile (e storicamente sperimentato) l'accostarsi sensibilmente ad un processo di formazione, distribuzione e impiego della r. che riduca al minimo le risultanze negative. Ciò avviene quando il reddito individuale e nazionale (cioè il flusso di beni e di servizi annualmente prodotto da una collettività ed espresso in moneta, il che equivale appunto alla nozione attuale più corrente di r.) si forma e si distribuisce nel quadro di una razionalizzazione della vita economica. I cardini di detta razionalizzazione, secondo la dottrina sociale cristiana, sono la continua riforma dei costumi e delle strutture : si tratta cioè di trovare strumenti e tecniche sempre più perfetti di produzione, distribuzione ed uso di beni e servizi (riforme di struttura e riforme dentro una determinata struttura) e di condurre gli uomini a usarne nel modo migliore a vantaggio della persona umana (riforma delle coscienze).

Ritornano qui, per quanto riguarda le riforme dentro le strutture e delle stesse strutture, tutti i problemi della produttività (dalla standardizzazione dei prodotti alle relazioni umane; alle varie forme di salario a incentivo, a squadre, proporzionale; partecipazione agli utili, ecc.), della riforma dell'impresa, sia mediante l'inserimento dei lavoratori nella proprietà dell'azienda (azionariato operaio, ecc.), sia mediante il trasferimento della proprietà ai lavoratori (varie forme di cooperazione, prestito del capitale, ecc.), sia mediante l'avvio di forme associative (ad es., l'associazione capitale-lavoro); inoltre tutti i problemi di riforma della stessa economia di mercato, con il passaggio dal liberismo economico all'economia diretta (economia di piano nelle sue diverse accezioni); e infine tutti i problemi di distribuzione della r. prodotta, sia sul piano aziendale (equa ripartizione della r. fra coloro che hanno concorso a produrla), sia sul piano nazionale (problemi di distribuzione del reddito nazionale, problema tributario, problema della sicurezza sociale ecc.), sia sul piano internazionale (problema delle materie prime, dello scambio di informazioni, delle zone depresse, ecc.).

Per quanto riguarda, invece, la riforma delle coscienze ritorna il problema delle esigenze del diritto naturale e del diritto rivelato (problemi dello sviluppo della filosofia e della teologia morale), con tutti i mezzi assodati dalla tradizione cristiana e offerti dal continuo progresso umano. Perciò « tornerà agevole scorgere – come dice Pio XII (Radiomessaggio per il cinquantenario della *Rerum novarum*) – che la r. economica di un popolo non consiste propriamente nell'abbondanza dei beni, misurata secondo un computo puro e pretto materiale del loro valore, bensì in ciò che tale abbondanza rappresenti e porga realmente ed efficacemente la base materiale bastevole al debito sviluppo personale dei suoi membri. Se una simile giusta distribuzione dei beni non fosse attuata o venisse procurata solo imperfettamente non si raggiungerebbe il vero scopo dell'economia nazionale; giacché per quanto soccorresse una fortunata abbondanza di beni disponibili, il popolo, non chiamato a parteciparne, non sarebbe economicamente ricco, ma povero ».

II. Aspetto religioso-morale. – Qui due punti sembrano interessare maggiormente il problema della r. : la connessione fra r. e vita morale nel Vecchio e nel Nuovo Testamento (dottrina della retribuzione nella Rivelazione cristiana); valore morale della r.

1) L'idea di retribuzione nei primi libri del Vecchio Testamento tende ad assumere un carattere immediato e terreno; l'affermazione che il bene sarà premiato e il male punito tende a tradursi in queste altre : il bene sarà premiato immediatamente, in questa vita, anzi addirittura materialmente; il male sarà punito immediatamente, in questa vita, anzi addirittura materialmente. Si vedano, ad es., il cap. 26 del *Lev.* e il cap. 28 del *Deut.* : « Se camminerete nei miei precetti e osserverete i miei comandamenti e li metterete in pratica, io vi manderò le piogge nei loro tempi, e la terra darà il suo prodotto... » (*Lev.* 26, 3-4; cf. anche la storia di Giobbe e i capp. 3 e 4 della

Sapienza). Da qui una singolare concentrazione della povertà e della r., come se quella fosse la controprova di una situazione di interna immoralità e questa, a sua volta, controprova di interiore bontà morale: il povero tende ad essere identificato con il cattivo e con l'abbandonato da Dio; il ricco tende ad essere identificato con il buono e con il protetto da Dio.

Le cose cambiano notevolmente man mano che ci si avvicina al Nuovo Testamento e, in ogni caso, con questo. L'idea della corrispondenza fra bene e premio, male e infelicità è fortemente sottolineata; non però necessariamente nel senso di corrispondenza immediata, tanto meno materiale (cf., per es., la parabola di Lazzaro e del ricco Epulone; il primo fa bene e pure in questa vita soffre; il secondo fa male e pure in questa vita non manca di nulla: *Lc.* 16, 20 sgg.). Viene così a poco a poco abbandonata l'idea della r. come premio del bene fatto e della povertà come castigo del male compiuto: l'una e l'altra sono presentate come condizioni che possono accompagnarsi tanto alla virtù quanto al vizio, situazioni di cui si può usare ed abusare.

2) Per il rapporto fra r. e morale occorre precisare maggiormente il concetto di r. ed esaminare quindi il comportamento storico del ricco. La r. potrebbe essere definita o in funzione dell'entità, tradotta oggi solitamente in moneta, dei beni che si posseggono, oppure in funzione dell'utile che ne viene al proprietario. Nel primo senso r. si identifica con una massa considerevole di beni; nel secondo senso si identifica con abbondanza di disponibilità economiche. In questa abbondanza di disponibilità economiche entrano due componenti: *a*) la quantità degli utili percepiti in un dato periodo di tempo (p. es., un mese, un anno); *b*) la capacità a perdurare nel tempo.

La seconda componente è la più importante. Anche un utile fortissimo può non rappresentare una r., se si hanno fondati motivi per ritenere che non durerà affatto o assai difficilmente; all'opposto anche un utile non eccessivo può rappresentare una vera e propria r. se si ha morale sicurezza di lunga durata. Ora, parlando in concreto, la r. nel senso indicato, si comporta sostanzialmente nei modi seguenti: *a*) *stimola più facilmente e più frequentemente all'ozio che al lavoro*. Che sia veramente così risulta ampiamente dalla storia; perché lo sia discende ovviamente dallo stato di r. Che stimolo al lavoro può avere il ricco? Comunque vadano le cose, essendo il suo *reddito sicuro*, avrà sempre più del necessario. Perché logorarsi l'esistenza per accrescere il proprio patrimonio e il proprio reddito? Né si opponga la figura dell'avaro con la sua insaziata brama di accrescere i beni: innanzi tutto egli non rappresenta la regola, ma l'eccezione; e poi intanto egli lo fa, in quanto (per malattia o per colpa) non si ritiene abbastanza sicuro, ossia non «ricco». Il suo atteggiamento nasce dalla convinzione di non essere ricco, non da un comportamento della r. diverso da quello descritto. In altro modo si potrebbe dire: la r. stimola fortemente alla ricerca e al godimento del piacere (cf. *Lc.* 12, 17-19). Ed è inevitabile che nella ricerca dei piaceri sia più forte il richiamo dei godimenti terreni (cf. *Mt.* 13, 17-22); *b*) *costituisce spesso un incentivo al vizio ed uno strumento di oppressione della libertà altrui*. Chi possiede l'oro in misura notevole può aprire quasi tutte le porte. La r. consente quindi, sempre concretamente e storicamente parlando, di fare anche quello che la morale e le leggi non sempre permettono. D'altra parte, per lo stesso motivo, la r. permette anche di dominare talvolta la volontà altrui, piegandola facilmente al proprio desiderio; *c*) *rende più difficile la fiduciosa confidenza in Dio*. È noto che il ricorso a lui è tanto più facile quanto maggiore è la percezione della propria insufficienza. Se ne ha una prova nella maggior religiosità del fanciullo e del vecchio in confronto con l'uomo adulto, dei popoli primitivi in confronto con i popoli civili, dei momenti di pericolo individuale (p. es.: malattie) o collettivo (p. es.: guerra) in confronto con i momenti di tranquillità. Altrettanto va detto per le condizioni economiche. Chi non ha la vita sicura è più portato a riconoscere che tutto dipende da Dio, che non possiamo far nulla senza il suo aiuto e la sua protezione. Per il ricco invece il necessario e addirittura il superfluo arrivano a scadenza fissa, spesso nella forma nota del biglietto di banca o dell'assegno, quasi con la regolarità dei fenomeni atmosferici e la sicurezza dei fenomeni fisici, onde ha l'impressione che per lui l'avvenire sia nelle sue mani. La controprova è in certa religiosità che si nota nei detentori della r. quando le nubi si profilano all'orizzonte e non si vede altro mezzo per allontanarle all'infuori dell'intervento divino: allora il sentimento religioso rinasce e l'invocazione a Dio diventa quasi spontanea. Si può quindi dire: pur non essendo in se stessa cattiva, la r. costituisce di fatto, concretamente e statisticamente parlando, un'occasione di male. In particolare la r. ha un comportamento antitetico ai motivi per cui si difende, nella tradizione cristiana, l'istituto della proprietà privata. Ne costituisce non un'incarnazione, ma una corruzione.

Essendo un pericolo per la vita morale, un incentivo a venir meno ai propri doveri, ognuno deve evitare di mettervisi dentro; deve cercare, per quanto gli è possibile, di uscirne, e, quando si avessero motivi per non farlo, si deve cercare in tutti i modi di neutralizzare le conseguenze cattive che la r. normalmente porta con sé. Ciò va detto soprattutto per coloro che nella r. si trovano senza fatica personale, in virtù di eventi più o meno fortuiti (sconvolgimenti sociali, guerre, discendenza, ecc.): essi in modo particolare dovranno ricordare che, se si trovano in una condizione «umanamente» invidiabile, sono «cristianamente» in una condizione pericolosa. In questo senso si debbono intendere i frequenti allarmi di Cristo contro la r. Gesù è vissuto in una struttura economico-sociale fondata sul regime di proprietà privata e non l'ha condannata; anzi ha condannato il furto (cf. *Mt.* 19, 18 e paralleli). Ha insegnato ripetutamente che la r. può essere uno strumento di bene e di vita eterna (cf. la parabola dei dieci talenti, l'episodio della Maddalena, ecc.). Le r. però non sono il bene più grande (cf. *Mt.* 16, 26). Anzi sono un pericolo talmente grave che è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno dei cieli (*Mt.* 19-24). L'accorato richiamo contro i pericoli della r. non significa quindi per ciò stesso esaltazione della povertà come tale (cf. *Prov.* 30, 8-9).

È possibile ora rispondere ad un'obbiezione che facilmente può sorgere, che l'atteggiamento cristiano contro la r. costituisce un ostacolo al progresso. Facciamo osservare innanzitutto che per noi il progresso è avvicinamento all'ideale umano e alle condizioni per poterlo attuare davvero; per tale ideale e per l'avvicinamento ad esso i beni sono una componente, non l'unica, né la più importante; e che la diffidenza cristiana verso la r. nasce proprio dal fatto che essa, anziché costituire uno stimolo al lavoro, costituisce un incentivo all'ozio, ossia dal fatto che, anziché agire in funzione produttivistica e progressista, operi in senso antiproduttivistico e addirittura regressista.

BIBL.: Leone XIII, encicl. *Rerum novarum*, in *Acta Leonis XIII*, XI, Roma 1892, pp. 97-144; Pio XI, encicl. *Quadragesimo anno*, in AAS, 23 (1931), pp. 177-228; O. Schilling, *Reichtum u. Eigentum in der altchristl. Lit.*, Friburgo in Br. 1908; B. Lipinski, *Divi Thomae de usu divitiarum doctrina*, ivi 1910; G. Boucaud, *St Grégoire le Grand et la notion chrét. de la richesse*, Lione 1912; L. Tondelli, *Povertà e r. nel Vangelo*, in *La Scuola catt.*, 20 (1921), pp. 26-42; A. Horwath, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aq.*, Graz 1929; A. Fanfani, *Le soluz. tomistiche e l'atteggiamento degli uomini dei secc. XIII e XIV di fronte ai problemi della r.*, in *Riv. intern. di sc. sociali*, 39 (1931), p. 81 sgg.; I. Pirod, *Jésus et la richesse*, Marsiglia 1944; A. Fanfani, *Colloqui sui poveri*, Milano 1950.
Giovanni Battista Guzzetti

RICCI, CORRADO. - Archeologo e critico d'arte, n. a Ravenna il 18 apr. 1858, m. a Roma il 5 giugno 1934.

Studente all'Università di Bologna (dove si laureò in legge il 5 luglio 1882), cominciò il suo lavoro di erudito e di archeologo con l'esplorazione della cripta della basilica ravennate di S. Pietro Maggiore o S. Francesco, che condusse nel 1877 insieme con Edoardo Gardella. La prima edizione della sua guida di *Ravenna e i suoi dintorni* (a dispense negli anni 1877-88) è opera giovanile, ma sotto molti aspetti ancora utilissima e non superata

(da *In memoria di C. R.*, a cura dell'Ist. di Arch. e St. dell'Arte, Roma 1935)
RICCI, CORRADO - Ritratto.

dalle altre 5 edizioni sino al 1923. Nel nov. 1882 entrò come alunno-assistente presso la Biblioteca nazionale di Firenze, iniziando quella vita di lavoro e di studio che doveva portarlo al grado, prima di direttore generale delle Belle Arti (1906) poi, nel 1929, a quello di presidente del Consiglio superiore delle Antichità e Belle Arti. È anche opera sua la fondazione e l'organizzazione dell'Istituto di archeologia e storia dell'arte. Nel 1923 fu nominato senatore del Regno. La sua attività si estese alle principali pinacoteche italiane di Parma, Modena, Brera, che riordinò nel 1903, alle Gallerie fiorentine, alla Capitolina. Il suo nome è anche legato alla sistemazione dei Fori imperiali e delle grandi vie, che in Roma adducono al Colosseo. Ma a Ravenna monumentale dette sempre il meglio della sua attività; ne ripristinò e restaurò le basiliche e gli altri edifici monumentali, lavoro che iniziò coraggiosamente sin dal nov. 1897, quale sovrintendente ai monumenti. Di questo suo spirito di ricerca e di studio amoroso rimane oggi quella che può considerarsi l'opera sua principe: le *Tavole storiche dei musaici di Ravenna*.

Volle che la sua salma riposasse nel cimitero della sua città e che tutti i suoi libri, il carteggio di ca. 80.000 lettere a soggetto artistico, storico o letterario, e le sue schede venissero conservate nella Biblioteca Classense.

BIBL.: S. Muratori, *C. R.*, in *Felix Ravenna*, 44 (1934), pp. 130-37; id., *C. R., la vita e le opere*, in *Il Comune di Ravenna*, 1934, pp. 23-48; R. Istituto d'archeologia e storia dell'arte, *In memoria di C. R.*, Roma 1935. Quest'ultimo contiene l'elenco delle pubblicazioni (n. 906) del R. alle quali devono aggiungersi, uscite postume: *Tavole storiche dei musaici di Ravenna*; VI, *S. Vitale*; VII, *S. Apollinare in Classe*; VIII, *S. Giov. Evangel., S. Michele in Africisco, S. Agata, La Basilica Ursiana*, Roma 1935-37. Mario Mazzotti

RICCI, GIOVANNI. - Cardinale, n. a Montepulciano ca. il 1497, m. il 3 maggio 1574 a Roma.

Andò a Roma nel 1515 al servizio del card. Antonio Del Monte, stette poi al servizio della Camera Apostolica (1534-39); ebbe in seguito da Paolo III incombenze politiche presso Carlo V, finché nel giugno 1544 fu inviato nunzio in Portogallo ed eletto arcivescovo di Siponto; di là nell'ott. 1549 passò quale nunzio e collettore in Spagna. Creato tesoriere della Camera Apostolica nel genn. 1551 tornò in Italia e fu creato cardinale da Giulio III il 20 nov. 1551. Ebbe in amministrazione il vescovato di Montepulciano e nel 1567 l'arcivescovato di Pisa. Concorse alle elezioni di cinque papi ed in quella del 1566 ebbe avversario alla propria Carlo Borromeo. Costruì il Palazzo Ricci a Montepulciano, il Palazzo ora Sacchetti in Via Giulia a Roma e la Villa Medici sul Pincio. Fu anche raccoglitore di oggetti d'arte e d'antichità. Nell'apr. 1573 divenne vescovo di Sabina.

BIBL.: Pastor V-IX, v. indici; H. Jedin, *Kard. G. R.*, in *Misc. Paschini*, II, Roma 1949, pp. 269-358. Silvio Furlani

RICCI, LORENZO. - Gesuita, 18° generale dell'Ordine, n. a Firenze il 2 ag. 1703, m. a Roma in Castel S. Angelo il 24 nov. 1775.

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1718, insegnò retorica e filosofia a Siena (1725-31), teologia a Roma (1743-49); indi fu direttore spirituale degli alunni nel Collegio Romano (1751-55), poi segretario del generale L. Centurione (1755-58) e infine generale (25 maggio 1758).

Ebbe un generalato di continue ansie e martirio. Appena eletto papa Clemente XIII, il R. presentò una supplica contro le ingiustizie commesse dai cardd. Saldanha e Atalaja nella visita alle case dei Gesuiti in Portogallo e ne ricevette, con le più care dimostrazioni di affetto, tre raccomandazioni per quei tempi procellosi: silenzio, pazienza, preghiera, che il R. a sua volta raccomandò in successive circolari ai suoi sudditi. Clemente XIII si diede ogni cura per aiutare il Generale e segno di benevolenza fu la bolla *Apostolicum pascendi* del 7 genn. 1765. Ma questo non sopì la tempesta scatenata dagli avversari: nel 1759 i Gesuiti furono cacciati dal Portogallo; nel 1763 dalla Francia, nel 1767 dalla Spagna, finché venne il breve di soppressione (1773). Il R. fu chiuso prigioniero prima nel Collegio Inglese, poi a Castel S. Angelo, dove languì fra i peggiori trattamenti per oltre due anni. Cinque giorni prima di morire, nell'atto di ricevere il Viatico, ripeté alla presenza del vicecastellano la protesta, già posta per scritto, dichiarando l'innocenza sua e di tutto l'Ordine (cf. E. Rosa, *op. cit.* in bibl., pp. 437-39). Allora gli fu resa giustizia con solenni funerali a S. Giovanni de' Fiorentini, con il beneplacito di Pio VI.

Il R. venne notato di troppa debolezza e remissività, anche da parecchi suoi religiosi, come solo capace di pregare e pazientare e non di agire in difesa dell'Ordine, ma in realtà non mancò né di prudenza né di attiva operosità, solo che dovette agire occultando ogni passo, anche agli intimi, come appare dai documenti conservati. Quanto alla favola che due gesuiti abbiano avuto dal R. l'ordine di avvelenare Clemente XIV, cf. B. Duhr, *I Gesuiti, favole e leggende*, I, Firenze 1908, pp. 62-75. Riguardo poi alla celebre frase: *Sint ut sunt aut non sint*, è da notare che essa non è del R., bensì di Clemente XIII, pronunziata contro la proposta del governo francese di nazionalizzare la parte francese dell'Ordine, separandola dalle altre (cf. F. X. de Ravignan, *op. cit.* in bibl., I, p. 105).

BIBL.: Sommervogel, VI, pp. 1785-92; IX, 805; J. Crétineau-Joly, *Clément XIV et les Jésuites*, Parigi 1847; G. Boero, *Osservaz. sopra l'ist. del pontificato di Clemente XIV, scritta dal p. A. Theiner*, 2 voll., 2ª ed., Monza 1854; F.-X. de Ravignan, *Clément XIII et XIV*, 2ª ed., Parigi 1856; A. Carayon, *Le p. R. et la suppression de la C. de J. en 1773*, ivi 1869; B. Duhr, *L. R.*, in *Stimmen der Zeit*, 114 (1927-28), pp. 81-92; G. C. Cordara *De suppressione S. I. Commentarii*, ed. a cura di G. Albertotti, Padova 1923; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deut. Zunge*, IV, 1, Monaco-Ratisbona 1928, pp. 6-15; E. Rosa, *I Gesuiti dalle origini ai giorni nostri*, 2ª ed., Roma 1930, pp. 383-440; G. C. Cordara, *De suis ac suorum rebus... usque ad occasum S. I. Commentarii*, ed. a cura di G. Albertotti, Torino 1933, p. 400 sgg.; Pastor, XVI, 1 e II (v. indici). Celestino Testore

RICCI, MATTEO. - Gesuita, pioniere delle missioni cattoliche di Cina, n. a Macerata il 6 ott. 1552, m. a Pechino l'11 maggio 1610.

Frequentato il Collegio dei Gesuiti in patria, attese a Roma allo studio del diritto per due anni, dopo i quali entrò nella Compagnia di Gesù il 15 ag. 1571. Durante i corsi di filosofia al Collegio Romano, seguì le lezioni di matematica (intesa nel senso assai più ampio di quei tempi) del celebre p. Clavio. Imbarcatosi il 5 marzo 1577 a Lisbona, raggiunse, nel 1578, Goa, dove compì i suoi studi e fu ordinato sacerdote, e nel 1582 Macao di Cina, dove si applicò allo studio della lingua e letteratura cinese, perché destinato, con il p. M. Ruggieri, a infrangere la barriera di quel grande Impero, che impediva l'entrata ai missionari e alla fede e a raggiungere come ultima tappa Pechino, la Corte e lo stesso Imperatore. Tale lo scopo assegnato ai due missionari dal visitatore dalle ampie vedute moderne, p. A. Valignano; ma a raggiungerlo ci vollero 18 anni di lavoro e di attesa. Il R., infatti, entrò nella Cina nel 1583 e poté fissare la sua dimora a Sciaochin, dove entrò presto in relazione e in gran fama con i dotti del luogo, a cui mostrò i vari oggetti recati dall'Europa, tra cui un mappamondo e una statua della Vergine con il Bambino in braccio, che collocò sull'entrata della casa, e fece le prime conversioni.

Cambiato il prefetto di Canton, da cui dipendeva Sciaochin, fu espulso dalla sua sede e si portò nel 1589

(per cortesia del Superiore della Residenza del Gesù)
RICCI, MATTEO - Ritratto eseguito immediatamente dopo la morte da fr. Emanuele Jennenhoei o Pereira, S. I. e portato a Roma nel 1614 dal p. Nicola Trigault, S. I. - Roma, Residenza del Gesù.

a Sciaoceu; indi nel 1595 a Nanchino e poi a Nanciam; nel 1598 di nuovo a Nanchino, poi a Pechino, indi ritornò a Sciaoceu. Nel 1601 si fissò definitivamente a Pechino. Nel 1597 era stato eletto superiore della missione, dove si conquistò il favore e la stima della Corte e dell'Imperatore Wanli.

Alla sua morte, la cristianità contava 2000 convertiti, di cui 400 a Pechino; tra di essi molti della nobiltà e della classe dirigente. Si devono ricordare Paolo Siu, collaboratore del R. nella redazione dei suoi libri cinesi e futuro cancelliere dell'Impero, fondatore della cristianità di Sciangai (diede il suo nome al sobborgo di Zi-Kawei), Leone Li, che ottenne poi dalle autorità il dono di un terreno per la sepoltura del R., e Michele Yang, che ospitò, a costo della sua vita, i Padri durante la persecuzione. Sul suo sepolcro, a Sciala (fu il primo straniero non ambasciatore ad essere sepolto in Cina), fu collocata una pietra tombale (dove si ricordava la memoria del defunto) e forse anche l'iscrizione del prefetto di Pechino, Uainiüscia, e finalmente nel 1650 l'iscrizione lapidaria attuale.

I principi sui quali il R. impostò la sua opera straordinaria furono semplici, conformi allo spirito delle direttive lasciate da s. Ignazio e agli ordini dati dal p. A. Valignano: massima simpatia e rispetto dei valori spirituali e intellettuali dei Cinesi, conoscenza la più perfetta possibile della lingua, uso della scienza per un fine apologetico, apostolato della penna e della conversazione, cura delle classi colte, da cui dipende il governo del popolo, primato concesso alle virtù soprannaturali (cf. P. D'Elia, *L'uomo più strano della Cina*, in *Ecclesia*, 11 [1952], pp. 477-81). Se ne ha una chiara testimonianza nella sua attività letteraria; oltre alle lettere numerose e alle memorie, egli compose più di 20 opere, in cinese, di apologia, matematica, astronomia (cf. l'elenco in P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, III [indice], pp. 239-43); di cui si citano le principali: *Dell'amicizia, Conversazioni catechistiche, Solido trattato di Dio, Dottrina cristiana, Dieci paradossi, Trattato dei quattro elementi, Trattato sul cielo e sulla terra*, ecc.; soprattutto vanno ricordate le varie edd. sempre più perfezionate di mappamondi (cf. P. D'Elia, *Il mappamondo cinese del p. M. R., tradotto e annotato*, Roma 1938) e la sua storia della missione cinese rimasta inedita fino ai nostri giorni e pubblicata da P. Tacchi Venturi sotto il titolo: *Opere storiche del p. M. R.* (2 voll., I, *Commentari della Cina*, Macerata 1911; II, *Lettere*, ivi 1913) e da P. D'Elia, sotto il titolo: *Fonti Ricciane: Storia della introd. del Cristianesimo in Cina* (3 voll., Roma 1942-49) con ampio uso delle fonti cinesi, aggiornata bibliografia, appendici e indici; cui seguiranno altri volumi per le lettere e le altre opere.

Sulla leggenda che il R. fosse un pio conciliatore delle credenze nel senso di patrocinare una specie di sincretismo a detrimento del dogma, cf. P. D'Elia, *Il domma cattolico integralmente presentato da M. R. ai letterati della Cina*, in *Civ. Catt.*, 1935, II, pp. 35-53. Per la questione del nome di Dio e dei riti, v. RITI, QUESTIONE DEI. - Vedi tav. XLVII.

BIBL.: Sommervogel, VI, 1792-95; IX, 805; Streit, *Bibl.*, IV e V, v. indici; J. Brucker, *Le p. Mathieu R., fondateur des Missions de Chine (1552-1610)*, in *Etudes*, 124 (1910), p. 20 sgg.; P. Tacchi Venturi, *L'apostolato del p. M. R.*, Roma 1910; id., *Il così detto confucianesimo del p. M. R.*, Macerata 1911; H. Bosmans, *L'oeuvre scientif. de Mathieu R.*, in *Rev. des questions scientif.*, 3ª serie, 29 (1921), pp. 135-51; L. Pfister, *Notices biogr. et bibliogr. sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine*, I, Sciangai 1932, pp. 21-42; H. Bernard, *Aux portes de la Chine*, Tientsin 1933; id., *L'apport scientif. du p. Mathieu R. à la Chine*, ivi 1935; P. D'Elia, *Sonate e canzoni italiane alla Corte di Pechino nel 1601*, in *Civ. Catt.*, 1935, I, pp. 158-65; H. Bernard, *Le p. Mathieu R. et la Société chinoise de son temps*, 2 voll., Tientsin 1937; P. D'Elia, *Missionari artisti in Cina*, in *Civ. Catt.*, 1939, I, pp. 61-72, 130-39; id., *Le origini dell'arte cristiana cinese (1583-1640)*, Roma 1939; id., *Poeti cinesi in lode dei missionari gesuiti italiani del Seicento*, in *Civ. Catt.*, 1947, IV, pp. 560-69.
Celestino Testore

RICCI, MAURO. - Scrittore, n. a Firenze il 14 giugno 1826; scolopio il 17 sett. 1843, m. a Roma il 27 genn. 1900.

Fu in relazione con i maggiori letterati del tempo; Leone XIII lo volle professore di letteratura italiana nella Scuola superiore da lui istituita in Roma. Fu generale delle Scuole Pie dal 1886 alla morte. Della sua vasta opera si ricordano: *Vita della s. Madre Teresa di Gesù*, Firenze 1874; *Vita di cari defunti*, ivi 1875; *L'Iliade travestita alla fiorentina*, voll. 23, Firenze 1884-97; *Dante Alighieri cattolico apostolico romano*, ivi 1885; *I riposi di Compiobbi*, ivi 1894; *Prose sacre, morali e filosofiche*, ivi 1895; *L'allegra filologia*, ivi 1898.

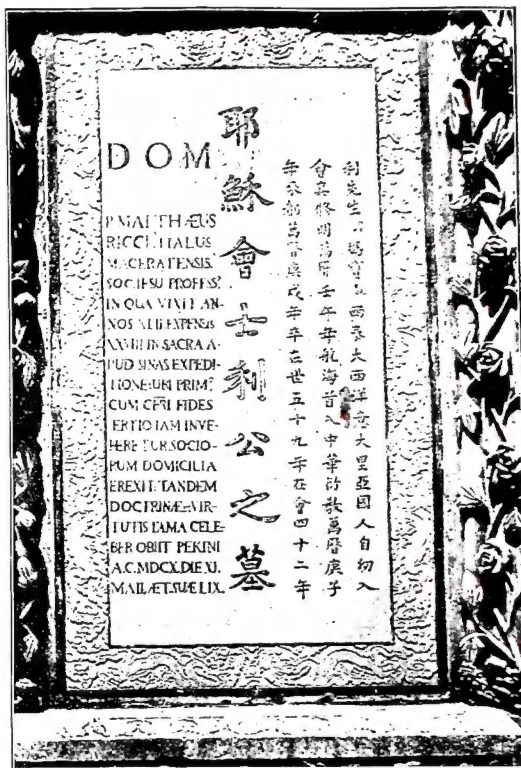
BIBL.: L. Pietrobono, *M. R.*, Firenze 1900; Th. Viñas, *Index biobibliographicus Scriptorum Scholarum Piarum*, I, Roma 1908, pp. 287-92; G. Manni, *P. M. R.* (con bibl.), in *Prose varie*, Pistoia 1925, pp. 185-201; *N. Tommaseo - M. R., Carteggio dal 1860 al 1874*, a cura di V. Viti, Firenze 1943.
Leodegario Picanyol

RICCI, SCIPIONE de'. - Vescovo di Pistoia ed il più insigne rappresentante del giansenismo italiano; n. a Firenze il 9 genn. 1741, m. in confino

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
RICCI, MATTEO - L'imperatore cinese Wanli, protettore del R. durante la sua permanenza in Cina.

ecclesiastico e politico a Rignana presso Firenze il 27 dic. 1809.

La sua formazione giansenistica deriva in parte dall'ambiente in cui passò la sua giovinezza: prima a Roma, dove nella casa ospitale di mons. Giovanni Bottari strinse relazione ed amicizia con i principali giansenisti, illuministi ed eruditi italiani; poi a Pisa dove l'indirizzo filosofico-scientifico risentiva l'influenza cartesiana e naturalistica, e quello teologico, tutto permeato dalla dottrina dei celebri agostiniani Norsi e Berti (insegnanti in quella Università), era, insieme all'insegnamento del diritto e della storia ecclesiastica, aperto alle novità dello storicismo illuministico e del gallicanesimo degli appellanti francesi; a Firenze, infine, dove il de' R., nel 1772 coadiutore canonicale in S. Maria del Fiore e poi vicario generale della arcidiocesi, completò la sua educazione per contatto spirituale ed epistolare non solo con l'abate francese conte Dupac de Bellegarde, aderente alla Chiesa scismatica di Utrecht, ma con l'illuminista Giovanni Lami, di cui leggeva *Le novelle letterarie*, e con i rigoristi toscani e gli anticurialisti della Corte granducale fiorentina. Quando nel 1780, il 15 ag., fece il suo solenne ingresso come vescovo delle diocesi riunite di Pistoia e Prato, aveva già preparato, su disegno degli amici appellanti francesi e dei vescovi scismatici di Utrecht, il suo programma di riforma. L'aiutarono in questo lavoro alcuni professori del Portico teologico di Pavia, fra i quali Pietro Tamburini, che aveva conosciuto a Roma presso il Bottari, e Vincenzo Palmieri. Ma si può dire che tutti i giansenisti italiani e i simpatizzanti del giansenismo, o semplicemente tutti gli spiriti inquieti e desiderosi di novità al di fuori dell'obbedienza romana, si misero in contatto personale o epistolare con il vescovo di Pistoia, rendendosi suoi collaboratori. Amico di Leopoldo, ambizioso e pressato da insistenti sollecitazioni in Italia e all'estero, mise mano ad una riforma radicale della disciplina e degli studi. Riforma incredibile, che abbraccia insieme l'amministrazione dei beni ecclesiastici mobili e immobili e la revisione liturgica del Breviario e del Messale; l'istituzione di una accademia ecclesiastica dedicata a s. Leopoldo in omaggio al sovrano, e traduzioni di opere e di opuscoli religiosi, scritti per lo più da appellanti francesi spesso anonimi; e infine una innovazione di testi catechistici con l'istituzione di riviste, di pubblicazioni periodiche e fondazione di case editrici.

Tutta questa attività riformatrice che egli attuò e cercò di attuare nelle sue diocesi si ritrova nei 57 punti di riforma ecclesiastica, i quali costituirono la base del Sinodo ch'egli celebrò a Pistoia (v.). Ma già da tempo il popolo con il suo buon senso insieme al clero delle due diocesi di Pistoia e Prato e delle altre diocesi toscane (i vescovi toscani Sciarelli e Pannilini appoggiavano più o meno apertamente l'opera del de' R.) aveva iniziato una opposizione così forte e violenta alle riforme, che il vescovo pistoiese dovette, dopo una serie di memorabili tumulti nella città e nelle campagne, fuggire da Pistoia nottetempo (1790) e infine dimettersi (1791). La partenza di Leopoldo dalla Toscana per l'Austria aggravò la situazione del vescovo e dette modo alla controriforma di preparare un piano di condanna. Tale condanna venne il 28 ag. 1794 con la bolla *Auctorem Fidei* redatta dal card. Gerdil, con l'aiuto di illustri e prudenti teologi e giuristi della Curia romana. Questa bolla costituisce la pietra tombale del giansenismo italiano ed europeo. Ma già i tempi sono cambiati; la Rivoluzione Francese fa tabula rasa di tutte le controversie anche di carattere religioso, e il giansenismo resta appena latente nelle anime di alcuni spiriti inquieti ed insoddisfatti. Anche quella provvisoria fiducia che de' R. pose nel clero costituzionale francese, quasi in una rivincita morale delle sue riforme ecclesiastiche, ben presto fallì. Grégoire, Mouton, Clement, preti costituzionali e suoi personali amici ed ammiratori, non riuscirono che a concedergli un benservito durante l'invasione delle armate francesi in Italia. In un tumulto popolare del 1799 subisce la prigionia: relegato prima nel monastero di Passignano, poi nel convento di S. Marco dove gli piace assimilare la sua sorte a quella del Savonarola, nel 1801 è, infine, confinato

(fot. Fides)

RICCI, MATTEO - Tomba del p. M. R. - Pechino.

a Rignana nel Chianti. Qui trascorre gli ultimi anni di vita nello studio dei Padri, raccogliendo il suo voluminoso epistolario, componendo alcuni libretti di devozione e le sue *Memorie*. Si sentiva un superstite delle « ruines du Port-Royal », un confessore esiliato, un martire; e riandava con il pensiero a Quesnel, a Saint-Cyran, ad Arnauld, alle grandi figure del giansenismo francese quasi per conformarsi a loro anche nella morte. Uno dopo l'altro i suoi amici erano scomparsi nella morte o sopraffatti dalla violenza degli avvenimenti politici. Pressato dalle amorevoli sollecitazioni dell'arcivescovo fiorentino, dei suoi parenti, degli amici, e della stessa corte granducale, il 9 maggio 1805 s'incontrò con Pio VII a Firenze, nelle cui mani rimise una sottomissione. Se non avesse in quegli anni scritto le *Memorie* si sarebbe forse creduto alla sincerità di tale sottomissione; invece bisogna riconoscere che l'ambizione, l'ipocrisia e la doppiezza dello studente romano e del canonico fiorentino lo accompagnarono sino ai margini del sepolcro. Firmò l'abiura ma « puramente e semplicemente » com'ebbe a scrivere nelle *Memorie*. Dirà di non aver voluto « dichiararsi reo di una colpa che non aveva commesso », di « non aver condannato che errori ed eresie quali erano le proposizioni secondo le qualifiche ». Fu dunque una sottomissione ipotetica, un « sacrificio grammaticale ». Per questo, dopo la morte, godé simpatie tra gli epigoni del Risorgimento italiano come « veggente » e quindi martire degli « intrighi » romani, e antipatie anche troppo mordaci tra gli storici ecclesiastici. Ebbe quindi varia e discutibile bibliografia. Certo la sua figura morale non si leva su da una onesta mediocrità.

Privo di una soda formazione teologica, s'abbandonò più a riforme liturgiche, disciplinari ed ecclesiastiche che a novità teologiche, avvelenando

di uno spirito scismatico ed ereticale anche riforme, allora premature, ma che in seguito il tempo doveva giustificare e la Chiesa favorire ed attuare, come il ritorno ad una pietà liturgica attraverso le traduzioni del Messale e di preghiere riguardanti particolari funzioni, una maggiore semplicità del culto in tempi in cui si minacciava di ridurre le chiese in teatri, un senso di illuminata pietà che doveva dirigere tutte le azioni della vita in una più adeguata attuazione dei doveri ecclesiastici e religiosi. Così il comune voto di riforma del Breviario e di revisione della agiografia sacra, il desiderio di un culto purificato da elementi superstiziosi e di un più oculato e critico senso della storia, il favore dato alla cultura e alla educazione intellettuale della gioventù, una adeguata e giusta distribuzione di beni e di onorari ecclesiastici, il sentimento vivo della parrocchialità, della Comunione « infra Missam » ecc. costituiscono oggi l'aspirazione e il lavoro fecondo della Chiesa. Ma il de' R., anteponendosi al Papa, peccò di episcopalismo. Dando ai suoi parroci diritti di giurisdizione divina, peccò di parrochismo. Dette poi a Cesare quello che aveva sottratto a Dio e avulso dalla Chiesa, inaridì ogni sua benefica attività.

BIBL.: opere: *Memorie di S. de' R. vescovo di Pistoia e Prato scritte da lui medesimo e pubblicate con documenti*, a cura di A. Gelli, 2 voll., Firenze 1865. Studi: J. Carreyre, *Pistoie, Synode de*, in DThC, XII, coll. 2134-2230; N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di S. dei R.*, Firenze 1920; B. Matteucci, *S. de' R. Saggio storico teologico sul giansenismo italiano*, Brescia 1940 (contiene un esauriente ed aggiornato indice bibliografico).

Benvenuto Matteucci

RICCI, VITTORIO. - Missionario domenicano, n. a S. Maria a Cintoia (presso Firenze) il 18 genn. 1621, m. a Parian (sobborgo di Manila) il 17 febbr. 1685.

Studiò a Fiesole, poi a Roma, ove nel 1643 incontrò G. B. Morales. Nel 1648 partì missionario nelle Filippine. Dopo anni di apostolato tra i cinesi di Parian, nel luglio 1655 sbarcò ad Amoy (Fukien, Cina). Per oltre un decennio attese all'evangelizzazione della Cina meridionale e di Formosa tra difficoltà d'ogni genere e iniziando a favore di bambini abbandonati quella che due secoli più tardi verrà detta l'opera della S. Infanzia. Fu vicario provinciale di Cina, prefetto apostolico di Formosa e Cina meridionale, ed ebbe anche delicate missioni politiche tra la Cina e Formosa e Formosa e le Filippine. Trascorse gli ultimi tre lustri nell'arcipelago, spesso alla direzione dei conventi e raccogliendo memorie. Principale la *Istoria della missione de' FF. Predicatori nel regno de China... dal 1676*, utilizzata dagli storici posteriori.

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 667-68; J. Ferrando, *Historia de los pp. Dominicos en las Islas Filippinas y en sus misiones del Japon, China, Tung King y Formosa*, III, Madrid 1871, passim, specie pp. 531-42; T. M. Gentili, *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, I-II, Roma 1887-88, passim; [H. Ocio], *Reseña biográfica de los religiosos de la provincia del S.mo Rosario, de Filipinas*, I, Manila 1891, pp. 461-64; Streit, *Bibl.*, V, passim specie p. 823; M. S. Gillet, *Il p. V. R. O. P. (1621-85)*, in *I grandi missionari*, 1ª serie, Roma 1939, pp. 177-205.

Abele Redigonda

RICCIARELLI, DANIELE: v. DANIELE DA VOLTERRA (DANIELI RICCIARELLI).

RICCI-PARACCIANI, FRANCESCO. - Cardinale, n. a Roma l'8 giugno 1830, m. ivi il 9 marzo 1894. Di nobile famiglia, si dedicò al ministero ecclesiastico, specialmente nelle scuole serali e a favore della gioventù.

Fu, inoltre, uno dei più assidui confortatori nell'arciconfraternita di S. Giovanni Decollato, per assistere i condannati a morte. Pio IX, che lo stimava assai, lo chiamò a far parte dell'Anticamera pontificia, in qualità di cameriere segreto partecipante, finché lo nominò maggiordomo (1875). Governatore del Conclave del 1878, Leone XIII, il 13 dic. 1880, lo creò cardinale riservandolo *in pectore* e ne pubblicò la nomina il 27 marzo 1882. Successe al card. Carlo Laurenzi quale segretario dei memoriali e divenne (1892) arciprete della Basilica Vaticana. Fu inoltre gran priore in Roma dell'Ordine di Malta e protettore delle Conferenze di S. Vincenzo de' Paoli. Acquistò insigni benemerenze verso le associazioni cattoliche romane ed incoraggiò grandemente Filippo Tolli, già suo discepolo nelle scuole serali, all'istituzione della Società antischiavistica italiana.

BIBL.: *Album illustrato della vera Roma*, a cura di E. Filiziani, Roma 1894, p. 13.

Mario de Camillis

RICCIUTO, IL: v. AGRESTI, LIVIO.

RICE, EDMOND IGNATIUS. - Fondatore dell'Istituto dei « Fratelli delle Scuole cristiane d'Irlanda » (v.), n. a Callan (contea di Kilkenny) il 1° giugno 1762, m. a Waterford il 29 ag. 1844.

Educato cattolicamente in famiglia e poi nelle scuole clandestine, perché la persecuzione durava ancora contro l'Irlanda, a 17 anni si recò a Waterford presso uno zio che lo volle avviare al suo commercio e lasciarlo suo erede. Il commercio prosperò nelle sue mani, ma profondamente colpito dalla perdita della giovane sposa piegò a propositi di vita religiosa, finché, mosso a compassione dei tanti fanciulli sbandati, posto ordine agli affari, aprì nel 1802 a Ballybricken, quartiere povero di Waterford, la prima scuola per essi, dando così origine alla sua grande e nuova opera di apostolato. Presto abbandonato dai due maestri stipendiati, che si era unito nel lavoro, dové affrontare da solo il compito della istruzione ed educazione dei ragazzi; ma altri maestri non tardarono a presentarsi e si fondò la prima comunità religiosa di Waterford (1806), che così poté aprire anche altre scuole. Nel 1808 si fecero i primi voti e si ebbe aumento di case: Corke, Dublino, Limerick, ecc. Pio VII approvò la nuova Congregazione nel 1820; nel 1822 il R. fu eletto superiore generale e rimase in carica fino al 1838, quando volle ritirarsi nella casa del noviziato di Mount Sion per prepararsi nella preghiera alla morte.

Lasciò organizzate molte scuole in Irlanda e nell'Europa. La statistica del 1951 dà: 6 province (Irlanda, India, Nordamerica, Australia, Inghilterra e Sudafrica) e due case separate: Roma e Buenos Aires, con 2496 religiosi professi, distribuiti in 237 comunità e con 102.192 alunni.

BIBL.: anon., *E. I. R. and the Christian Brothers*, Dublino 1926; J. D. Fitzpatrick, *E. R.*, ivi 1945.

Celestino Testore

RICERCHE RELIGIOSE. - Rivista mensile di studi storico-religiosi fondata da E. Buonaiuti nel 1925 (e nell'anno stesso condannata), dopo che nel 1924 il fondatore fu irretito di censura. Accanto ad argomenti di contenuto storico-critico, figurano in essa anche spunti di carattere polemico e prospettive di tipo mistico conforme all'orientamento mentale del Buonaiuti.

Nel 1934 mutò il titolo in quello di *Religio*, già appartenuto ad altro periodico di studi ierografici che ebbe effimera vita (1919-20). La pubblicazione delle *R. r.* fu interrotta per le vicende della seconda guerra mondiale e dopo la morte del fondatore (1947), fu ripresa figurando come organo trimestrale di un'« Associazione Ernesto Buonaiuti » diretta da un comitato di professori universitari, con il dott. M. Niccoli come segretario di redazione. Scopo precipuo dell'Associazione, fuori di ogni polemica e di particolari visuali mistiche, è di « diffondere la conoscenza scientifica della storia del cristianesimo nel quadro delle religioni del mondo mediterraneo e di suscitare un sempre più vivo interesse per gli studi storico-religiosi in genere ». Ne sono uscite finora (1952), tre annate.

Nicola Turchi

RICETTIZIE, CHIESE. - *Receptitiae* furono dette quelle chiese, nelle quali un tempo potevano essere *recepti*, ossia ammessi al governo e alla parte-

(fot. Felici)
RICHARD, FRANÇOIS-MARIE-BENJAMIN. Ritratto.

cipazione dei relativi frutti di massa comune, solo coloro che erano originari del luogo, in cui sorgevano tali chiese. Partecipanti furono perciò detti i *recepti* e partecipazione il relativo diritto di percepire la quota parte dei frutti di massa.

Le r. furono anche denominate *patrimoniali* (in quanto non potevano essere *recepti* se non gli originari *a patria*, nella quale sorgevano dette chiese), *matrici* (nel senso che tali chiese venivano considerate come madri e i suoi partecipanti come figli patrimoniali), *consorziali*, *comunìe* o *communerìe* (giacché i partecipanti formavano un *consortium* e avevano in origine comuni diritti e doveri). Poiché tutti gli originari del luogo potevano per sé essere *recepti* nella chiesa di quel luogo, le r. in origine furon *innumeratae*; in seguito però fu fissato un *numerus clausus* nella misura di un partecipante per ogni mille abitanti. *Curate* sono dette le r. aventi cura d'anime esercitata *actualiter* e *in solidum* prima da tutti i partecipanti, poi *per turnum*, infine *actualiter* da un vicario curato e *habitualiter* dal collegio dei partecipanti; vi sono pure r. *non curate*. La r. è unica persona morale collegiale, giacché le dignità in essa esistenti erano puramente nominali o *ventosae*, *quoad honores tantum*, senza erezione in titolo; e perciò la r. si distingue essenzialmente sia dai Capitoli cattedrali e collegiali che dalla parrocchia.

Incerta è l'origine delle r. Esclusa una diretta derivazione storico-giuridica sia dall'antico *presbyterium* e dalla *paroecia*, sia dall'*Eigenkirche* (*ecclesia propria*) e dal giuspatronato, si può con solida probabilità ritenere che in Italia la r. sia sorta sullo stampo delle antiche corporazioni al tempo dei Comuni e si sia sviluppata poi prevalentemente nel Regno delle Due Sicilie per l'influsso della dominazione spagnola, essendo state le chiese patrimoniali assai diffuse anche in Spagna. Con la venuta di B. Tanucci alla Corte di Napoli le r. subirono indebite ingerenze da parte dell'autorità civile, auspice il giureconsulto napoletano sac. Diego Gatta, che tentò una ricostruzione storico-giuridica delle r. in senso giurisdizionalista. Ma dopo il Concordato di Terracina (16 febbr. 1818) la situazione giuridica della r. fu riveduta a norma delle leggi canoniche con il breve *Impensa* (13 ag. 1819) integrato da « Istruzioni e dilucidazioni per la formazione dei piani » e da uno « Statuto modello » delle r.

La legge 15 ag. 1867, n. 3848 art. 2 soppresse le r., i cui beni vennero incamerati, salvo solo, per quelle curate, un unico beneficio, cui veniva attribuita come dote una quota, detta curata, stralciata dalla massa dei beni della r. e spettante al vicario curato, mentre agli altri partecipanti veniva assegnata una pensione vitalizia: alla morte dell'ultimo pensionista i beni delle r. dovevano passare ai Comuni, che però avrebbero dovuto assegnare una dotazione per la manutenzione e per l'officiatura della c. r. e costituire il supplemento di congrua al parroco della stessa r. In seguito, per soddisfare le aspettative dei Comuni, si stabilì a loro favore, con la legge 4 giugno 1899 n. 191, l'anticipata consegna delle rendite delle soppresse r., senza attendere la morte dell'ultimo pensionista.

La S. Sede, che non poteva approvare l'illegittima soppressione delle r., regolò i nuovi rapporti economici creatisi tra vicario curato e partecipanti pensionisti con il decreto *Ad dirimendas* (22 febbr. 1876). Il CIC non ha trattato esplicitamente delle r., che canonicamente e *de iure* devono ritenersi ancora esistenti, anche se non sempre e *de facto* funzionino regolarmente. Quanto alla loro regolamentazione, la S. Congr. del Concilio ha dichiarato ancora efficace il breve *Impensa, salvis CIC praescriptionibus, si et in quantum eidem Brevi derogaverint* (*Melphien. et Rapollen. Circa Breve: Impensa, 17 Maii 1919*). Neanche il Concordato Lateranense si occupò delle r., sebbene nel progetto Gentili (1925) per la riforma della legislazione ecclesiastica fosse stata proposta la restituzione alle r. dei beni già appresi dai Comuni in forza delle leggi eversive.

La sistemazione sia giuridica che pratica, tanto canonica che civile, delle r. rimane uno dei problemi più gravi da risolvere nel Mezzogiorno d'Italia.

BIBL.: F. Romita, *Le c. r. nel dir. can. e civ. dalle origini ai giorni nostri*, Roma 1947. Fiorenzo Romita

RICHARD, FRANÇOIS-MARIE-BENJAMIN. - Cardinale, n. il 1º marzo 1819 a Nantes, m. il 28 genn. 1908 a Parigi.

Studiò al Seminario di S. Sulpizio, fu vicario generale di Nantes dal 1850 al 1869. Consacrato vescovo di Belley nel febbr. 1872, ebbe tre anni dopo la nomina a coadiutore dell'arcivescovo di Parigi, Guibert, con diritto di successione e con il titolo di arcivescovo di Larissa. Divenuto l'8 luglio 1886 arcivescovo di Parigi, fu creato nel maggio 1889 cardinale. Nel marzo 1891, dopo il noto discorso di Algeri del card. Lavigerie, che prospettava la possibilità di una collaborazione dei cattolici con la Repubblica, pubblicò l'opuscolo dal titolo *Réponse de son ém. le card. archevêque de Paris aux catholiques qui l'ont consulté sur leur devoir social*, in cui fece un appello all'unità dei cattolici francesi e divenne così l'ispiratore di quella *Union de la France chrétienne*, sciolta l'anno successivo a richiesta del governo, perché considerata di tendenze legittimiste.

BIBL.: H. Odelin, *Le card. R. Souvenirs*, Parigi 1908; E. Lecanuet, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII*, ivi 1930, passim; id., *Les signes avant-coureurs de la séparation*, ivi 1930, passim; id., *Les premières années du pontificat de Léon XIII, 1878-94*, ivi 1931, passim. Silvio Furlani

RICHELIEU, ARMAND-JEAN du PLESSIS de. - Cardinale e primo ministro di Francia, n. a Parigi il 9 sett. 1585, m. ivi il 4 dic. 1642. Di piccola nobiltà del Poitou, la morte prematura del padre, nel '90, costrinse la madre a una vita assai ristretta a Richelieu (castello tra Poitiers e Tours), che il ragazzo, di salute assai delicata, lasciò nel '94 per il Collegio di Navarra a Parigi, donde, compiuti brillantemente gli studi di grammatica e filosofia, a 16 anni passò all'Accademia, destinato alla vita militare; ma pochi mesi dopo la lasciava per conservare alla famiglia il godimento del vescovato di Luçon, con cui re Enrico III aveva ricompensato i servigi del padre, essendosi il fratello secondogenito fatto certosino. R. si dedicò con ardore agli studi teologici, aiutato da una formidabile memoria, e a 21 anni, designato vescovo dal Re, si recò a Roma per sollecitare la nomina e la dispensa per l'età; ivi fu apprezzato anche dal papa Paolo V e fu ordinato il 17 apr. 1607; dopo un nuovo soggiorno a Parigi, nel dic. del 1608 si istallava nel suo misero vescovato, dove, con l'abituale energia, visitò la diocesi, restaurò la Cattedrale e cercò di creare un clero istruito e combattivo per la lotta, a cui egli stesso si dedicava, contro i protestanti.

Non dimenticava però Parigi; l'attività episcopale era una preparazione per il potere a cui lo spingeva la sua ambizione, cosciente delle proprie capacità; nel 1614 diveniva l'eletto del clero del Poitou agli Stati Generali e ne era l'oratore, per designazione della Reggente, nella seduta di chiusura; molto egli doveva alla presenza a corte del fratello primogenito Enrico. Il frutto di tanta

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
RICHELIEU, ARMAND-JEAN DU PLESSIS de - Ritratto in tre pose da servire per un busto in scultura. Dipinto di Filippo di Champagne - Londra, Galleria nazionale.

abilità, e, deve pur dirsi, di tanto servilismo anche verso il ministro Concini, favorito della Regina, lo si ebbe il 25 nov. 1616, con la nomina a ministro. Ma l'uccisione del Concini al Louvre, per ordine di re Luigi XIII, che, con l'aiuto del Luynes, si liberava dalla tutela della madre e la mandava in esilio, rimandava il R. al suo vescovato, e anzi, per un anno, all'esilio di Avignone. Senonché nel 1619 si ebbe bisogno di lui per una riconciliazione con la Regina madre, rifugiatasi presso i nobili ribelli; il premio della sua abilità, fu la promessa del cappello cardinalizio, che però ebbe solo il 5 sett. del 1622, dopo la morte del Luynes, geloso della sua superiore capacità. Vincendo con l'aiuto della Regina madre la intima ripugnanza del Re, entrava il 19 apr. 1624 nel Consiglio e in ag., quale capo di esso, iniziava la sua grandiosa opera politica.

La finalità prima di R. è di riparare gli errori di politica estera e « riportare - come egli dice - il nome del re fra le nazioni straniere al punto a cui doveva essere »; e subito interviene nella Valtellina per tagliare le comunicazioni dirette fra Austria e Spagna, ma ha un ostacolo nelle condizioni interne. Egli non esita ora a schierarsi contro le direttive della Regina madre, a cui pure tutto deve, e Maria de' Medici finirà con l'essere la nemica più accanita dell'uomo che ha collocato presso il figlio e che non vuol più servirla. R. dominò il Re appagando la coscienza profonda della grandezza reale che Luigi XIII aveva. La volontà del Re è debole ed oscillante e R. deve continuamente rafforzarla e suggerire le decisioni per il bene dello Stato e mostrarne la dura necessità. Il programma del R. verso l'estero, generico all'inizio, si sviluppa via via secondo le circostanze, le necessità e soprattutto gli ostacoli esterni ed interni, così intrecciati fra loro che, solo stroncati gli Ugonotti, le congiure di Corte e le ribellioni nobiliari, egli potrà volgersi liberamente contro il nemico esterno. L'opera del R., con i suoi difetti e le sue asprezze va vista in mezzo alle difficoltà ed ai pericoli, anche personali, fra cui si svolse.

Neppure un mese dopo il suo avvento, il R. chiede con un *ultimatum* lo sgombero delle truppe papali che occupano, come forza neutrale, la Valtellina e nel nov. 1624 lo impone con la forza, creando con questo inaspettato gesto uno scompiglio in Europa, a cui non seguì però un'azione proporzionata, perché una rivolta ugonotta, sussidiata dalla Spagna, e una congiura in cui era mescolato il fratello del Re, imbarazzarono R., che dovette subire, solo emendandolo, il Trattato per la Valtellina con la Spagna, combinato a Monzon dall'ambasciatore francese su direttive della Regina madre (firmato il 2 maggio 1626). R. però, approfittando di questa distensione con la Spagna, preparò la soppressione degli Ugonotti come partito politico con l'assedio di La Rochelle (luglio 1627-30 ott. 1628) che condusse con tenacia ed abilità dopo aver represso una congiura di corte che costò la vita allo Chalais e al maresciallo D'Ornano. Con una diga di 1500 m. aveva chiuso il porto e resi vani gli attacchi della flotta inglese. Caduta per fame la città e ristabilitovi il culto cattolico, l'anno dopo represse l'ultima rivolta ugonotta in Linguadoca e con la « grazia » di Alais (28 giugno 1629), confermando le clausole religiose dell'Editto di Nantes, placava i dissidenti ed eliminava la loro minaccia. Dalla vittoria di La Rochelle si può datare la vera potenza del R. Durante l'assedio era scoppiata la crisi di Mantova (dic. 1627) con la successione del duca Gonzaga-Nevers, osteggiato da Spagna e Austria, perché francese. Solo nel dic. 1628 R. induce Luigi XIII ad intervenire contro il parere della madre e, nel marzo 1629, il Re forza il passo di Susa e sblocca Casale assediata. La lotta a Corte però è sempre dura, ma R. il 14 sett. 1629, offrendo le sue dimissioni, ottiene la creazione a ministro principale. Dopo di che, essendo Mantova e Casale assediate da imperiali e spagnoli, R. e il Re occupano Pinerolo (marzo 1630) e Saluzzo (luglio dello stesso anno) e piegano Carlo Emanuele I alla pace. Al ritorno in Francia vi è a Corte l'ultima battaglia; il Re è moribondo a Lione e già è dato l'ordine d'arresto del R. appena sia morto il Re, ma questi si rimette e il 10 nov. del 1630 a Parigi, dopo una terribile scena della Regina contro R., davanti al Re silenzioso, tutto pareva finito: invece era « la journée des dupes », Luigi conferma a R. la sua fiducia, la Regina è confinata a Compiègne, fugge nei Paesi Bassi e morrà in esilio; in seguito a una nuova rivolta, vengono giustiziati il maresciallo Louis de Marillac e il duca di Montmorency (1632).

R. è ora più forte all'interno, ma si avvicina fatale l'urto aperto con la casa d'Austria dei due rami, perché egli ha finora solo mandato aiuti in denaro agli Olandesi e ai protestanti e, non senza molta esitazione, aiutato Gustavo Adolfo di Svezia pacificandolo con la Polonia; ora si allea con lui (13 genn. 1631) ottenendo così che gli imperiali sgombrino l'Italia e riconoscano la successione francese a Mantova: egli aveva imposto però al Re protestante il rispetto del culto cattolico nelle terre occupate. Ma presto i trionfi di Gustavo Adolfo e le sue crescenti ambizioni politiche dovettero preoccupare R., che poi, quando il Re di Svezia cadde sul campo di Lützen (6 nov. 1632), fu preso dalla preoccupazione opposta per il risorgere della potenza imperiale, che lo spinse a far intervenire la Francia apertamente nella guerra di Germania. Decisione grave sotto l'aspetto politico e religioso, ma soprattutto pericolosa per quello militare, perché la Francia aveva truppe appena sufficienti alle modeste lotte interne, e non pari, tecnicamente, agli eserciti che vent'anni di guerra avevano creato in Germania e Fiandra. L'occupazione spagnola di Treviri, il cui Elettore si era unito alla Francia, decise R. e Luigi XIII a intervenire, con il risultato che la Francia fu invasa da sud e dalla Fiandra, creando un vero panico a Parigi; una pronta reazione cacciò gli invasori e la guerra si combatté da allora fuori della Francia, con lenti ma continui progressi in Alsazia e Fiandra, mentre la Spagna era attaccata anche in Italia e doveva fronteggiare le rivolte della Catalogna e del Portogallo. Nel 1642 veniva espugnata Perpignano, ma la vittoria era ancora lontana quando il R. veniva a morte, e non trovava miglior continuatore della sua politica da indicare al Re che un italiano, Giulio Mazzarino, i cui servigi si era assicurati togliendolo alla diplomazia papale.

Tre mesi prima aveva sventato la Congiura del Cinq-Mars, gran scudiere del Re, che con altri grandi si era accordato con la Spagna.

L'opera vera del R. fu di preparare la potenza della monarchia in Francia e la sua conseguente posizione primaria in Europa, ma le difficoltà di esecuzione di questi propositi gli fecero trascurare altri importanti còmpiti da lui pur sentiti. Così egli fu solo l'iniziatore della potenza navale francese che non esisteva del tutto

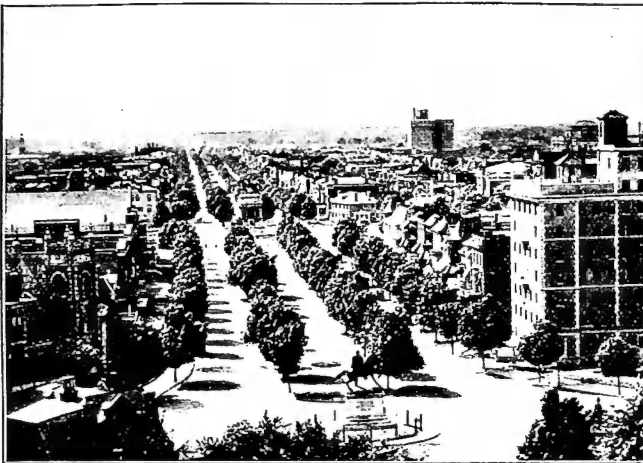
al tempo di La Rochelle. Sentì pure la necessità di un riordinamento amministrativo e fiscale: si hanno, con lui, i primi intendenti, ma quando nel 1630 apparve la fatalità di una guerra generale, egli deliberatamente vi rinunciò. Si occupò delle colonie, di compagnie mercantili, ma le necessità militari spegnevano ogni sua iniziativa. L'uomo che fondò l'*Académie Française* (1635) e il *Jardin des Plantes*, ricostruì la Sorbona ove volle essere sepolto, avrebbe, nella pace, mostrato in misura maggiore il suo amore per la cultura e l'arte. La figura e l'opera del R., specie nella politica interna con il ristabilire l'autorità del Re sulla riottosità nobiliare, non poteva essere ben vista né al suo tempo, né poi, qualunque fossero i suoi meriti verso la Francia. La nobiltà non perdonava all'uomo che l'aveva sottoposta alla legge (tra l'altro, pur non avendo creato le misure contro i duelli, le faceva finalmente rispettare con fredda severità); e neppure Luigi XIII poteva esaltare un così duro collaboratore. Del resto alcuni tratti dell'uomo si prestavano a calcare le tinte: l'inesorabile durezza della repressione che, pur necessaria, era spesso fatta da giudici straordinari, lo sfarzo regale e le immense ricchezze procuratesi con l'occupazione di numerose abbazie, il grandioso servizio segreto di spionaggio sono realtà che mettono molte ombre attorno alla memoria di lui. Non si deve però dimenticare che egli servì con passione ardente e sincera la Francia, mentre i suoi avversari erano pronti sempre ad accordarsi con lo straniero.

Anche nei rapporti ecclesiastici con Roma R. porta uno spirito « laico »: egli è stato un vescovo serio e zelante ma con uno spirito di conciliazione verso i dissidenti; espertissimo nella scienza teologica, intorno al 1636 iniziava quel *Traité de la perfection du chrétien*, raffinata, anche se non originale, esposizione sull'orazione e la contemplazione; ministro, anche se cardinale, vede preminenti gli interessi dello Stato. Spesso egli parla minaccioso e duro con i nunzi, ma evita sempre ogni conflitto aperto: ebbe la fortuna di aver a trattare solo con papa Urbano VIII, inclinato alla Francia dopo la sua nunziatura di Parigi e convinto che essa fosse un contrappeso necessario alle pretese spagnole ed austriache; perciò il Papa reagì debolmente alla brusca espulsione delle sue truppe dalla Valtellina, ma non poteva certo compiacere il R. fino a schierarsi contro l'Impero nella guerra di Germania. In Francia vi era poi, nei Parlamenti e alla Sorbona, una vivace corrente di ostilità contro il papato, e R. agì più volte come mediatore per impedirne gli eccessi, né è giusto credere che egli stesso prima la aizzasse, per fare il mediatore dopo aver raggiunto i propri fini; anche al ministro non poteva garbare l'eccessivo agitarsi dei Parlamenti e spesso le sue decisioni erano solo espedienti per superare gravi difficoltà. Abate supremo dei Benedettini, avrebbe voluto avere in Francia anche i poteri di legato, e questo combina con la sua smania di piegare ogni resistenza all'assolutismo regio e suo, unico rimedio, per lui, al disordine della Francia. Nelle strettezze finanziarie che lo attanagliavano e che lo spingevano a durezze inaudite per far denaro, usò pochi riguardi ai beni del clero. Ma il rimprovero più grave che Roma aveva il diritto di fare a R., era che l'intervento francese in Germania, sia pure a fine politico, aveva impedito colà la restaurazione cattolica che in certi momenti era apparsa possibile con la vittoria delle armi imperiali; ma per R. era un dogma politico che la sicurezza francese escludesse necessariamente l'unità politica dei due paesi confinanti, Germania e Italia.

BIBL.: dei *Mémoires* di R. è discussa l'autenticità; sono però di sua ispirazione; di essi, oltre edizioni del secolo scorso, vi è una nuova edizione della *Société d'histoire de France* iniziata nel 1907 a Parigi; sulla loro autenticità v. P. Bertrand, in *Revue historique*, 141 [1922], pp. 40-65, 198-227. Per il testamento politico cf. W. Mommsen, *R.s politisches Testament*, Berlino 1926; L. André, *Testament politique de R.*, in *Revue historique*, 73 (1949), pp. 55-71; sue lettere ecc. sono in G. D'Avenel, *Lettres... de R.*, 8 voll., Parigi 1853-74, e E. Griselle, *Louis XIII et R. Lettres*, ivi 1911. Fra le numerose opere su R. cf. (oltre le storie generali di Francia e fra esse soprattutto il Lavisse) G. Hanotaux e La Force (duc de), *Histoire du card. de R.*, 6 voll., ivi 1893-1947 (fondamentale). Cf. inoltre G. D'Avenel, *R. et la monarchie absolue*, 4 voll., ivi 1880-87. Su specifici momenti: E. de Vaux de Foletier, *Le siège de la Rochelle*, ivi 1931, passim; L. Batiffol, *R. et Louis XIII*, ivi 1934; B. Baustaedt, *R. und Deutschland*, Berlino 1936; C. J. Burckhardt, *R., der Aufstieg zur Macht*, Monaco 1937; L. Batiffol, *Autour de R.*, Parigi 1937; G. Pagès, *Autour du grand Orage. R. et Marillac : deux politiques*, in *Revue historique*, 179 (1937), p. 63 sgg.; A. Leman, *R. et Olivarès*, Lilla 1938; W. Andreas, *R.*, Lipsia 1941; J. Canu, *Louis XIII et R.*, Parigi 1944. Per la politica italiana: R. Quazza, *La guerra per la successione di Mantova e del Monferrato*, 2 voll., Mantova 1926, passim; S. Foà, *Vittorio Amedeo I*, Torino 1930, passim; R. Bergadani, *Carlo Emanuele I*, ivi 1932, passim. Per i rapporti con Roma: A. Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635*, Lilla 1921; Pastor, XIII, v. indice. Per la parte amministrativa: G. Pagès, *La monarchie d'ancien régime en France*, Parigi 1928; G. zu Mecklemburg, *R. als merkantilistischer Wirtschaftspolitiker und der Begriff des Staatsmerkantilismus*, Jena 1929; H. Hauser, *La pensée et l'action économique du card. de R.*, Parigi 1944; R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit R.s*, Colonia 1951. Sulla spiritualità: P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, Parigi 1944, pp. 486-91. Luigi Simeoni

RICHER, Edmond. - Giurista gallicano, n. a Chaource il 15 sett. 1560, m. a Parigi il 29 nov. 1631.

Sindaco della Sorbona (1602-18), fu difensore delle « libertà della Chiesa gallicana » e delle « prerogative »

(da E. Richer, *Histoire de la Pucelle d'Orléans*. Dal ms. fr. 10448 della Bibl. naz. di Parigi, a cura di P. H. Dumand, Parigi 1911)
RICHER, EDMOND - Ritratto. Incisione del sec. XVII.

RICHMOND, DIOCESI di - Veduta della città di R. (fot. Usis)

dell'Università, attaccando violentemente gli Ordini religiosi, specialmente i Gesuiti. Destituito, difese in molteplici scritti il suo punto di vista, rifiutando ogni ritrattazione. La sua attività letteraria è multiforme, da opuscoli rettorico-grammaticali all'edizione delle *Opere* di Gersone (Parigi 1606) da lui commentate con intenti gallicani. La sua opera principale è il *De ecclesiastica et politica potestate libellus* (ivi 1611), dove espone le tesi del gallicanesimo politico sul potere divino dei re e dei regni e sull'indipendenza assoluta del potere civile. L'autorità della Chiesa sarebbe puramente spirituale e dipenderebbe dal sovrano nelle materie miste e temporali, come nella convocazione dei concili generali e nell'amministrazione dei beni. Il sommo pontefice quale capo ministeriale della Chiesa dovrebbe sottostare al concilio generale, al quale solo spetta, come rappresentante della Chiesa universale, la pienezza del potere e l'infallibilità. Nei vescovi la giurisdizione deriverebbe immediatamente da Dio. L'opera del R. fu condannata da Paolo V (1612) e dall'Assemblea generale del clero francese.

BIBL.: A. Puyol, *E. R.*, Parigi 1876 (fondamentale); J. Carreyre, s. v. in DThC, XIII, coll. 2698-2702; V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme cathol.*, Parigi 1919, p. 361 sgg.; id., *Le gallicanisme polit. et le clergé de France*, ivi 1929, v. indice.
Piero Sannazzaro

RICHMOND, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Virginia (U. S. A.). Suffraganea di Baltimora, ha una superficie di 34.008 migliaq. con 2.837.297 ab., dei quali 84.338 cattolici. Vi sono nella diocesi 221 sacerdoti, dei quali 85 religiosi di 14 congregazioni diverse, 84 parrocchie e 38 missioni, 20 congregazioni femminili con 504 religiose, 37 seminaristi, 1 collegio, 4 orfanotrofi e 2 ospedali.

La diocesi fu eretta da Pio VII (breve *Inter multiplices*, 11 luglio 1820). Il territorio, smembrato da Baltimora, comprende tutto lo Stato di Virginia, eccetto parecchie contee (diocesi di Wheeling, eretta il 23 luglio 1850, e di Wilmington, eretta il 3 marzo 1868), e comprende anche qualche contea nello Stato della Virginia dell'ovest. Il primo vescovo, mons. Patricio Kelley, consacrato il 24 ag. 1820, venne trasferito nel luglio 1822 alla sede di Waterford e Lismore (Irlanda) e la sede di R. tornò sotto la giurisdizione di Baltimora fino al 1841, quando fu consacrato il secondo vescovo di R., R. V. Whelan.

La storia cattolica della diocesi risale al 1526, quando una colonia spagnola, con missionari domenicani, si stabilì nella Virginia, là dove nel 1607 gli Inglesi fondarono Jamestown. Ma già l'anno seguente gli Spagnoli si ritiravano a causa dello scoppio di una rivoluzione e dell'inimicizia degli indigeni. Una seconda spedizione con missionari gesuiti ebbe luogo nel 1570; ma gli Spagnoli non ressero e tornarono ad Ascacan, donde erano partiti nel 1571; i missionari furono trucidati dagli Indiani. Da quel tempo fino alla erezione della diocesi non si ebbero che tentativi isolati di evangelizzazione, tra cui quello del sacerdote Jean Dubois, futuro vescovo di Nuova York, che venne a Norfolk nel 1791 e vi rimase qualche mese, dicendo la prima Messa a R. verso la fine del 1791.

BIBL.: F. J. Magri, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 50-52; J. Gilmary Shea, *History of the Catholic Church in the United States*, III, Nuova York 1892, pp. 76-83; *The Official catholic directory, 1950*, ivi 1950 pp. 497-500.
Gastone Carrière

RICHTER, EMIL LUDWIG. - Canonista, n. a Stolpen (Dresda) il 15 nov. 1808, m. a Berlino l'8 maggio 1864. Addottoratosi in diritto, storia e filologia nell'Università di Lipsia, vi divenne nel 1836 professore di diritto ecclesiastico e procedura civile. Successivamente insegnò a Marburgo (1838) e infine a Berlino (dal 1846 alla morte).

Oltre a svolgere attività scientifica fece parte del Concistoro della Chiesa evangelica tedesca e del Ministero prussiano dei culti. Fondò e diresse i periodici: *Kritische Jahrbücher für deutsche Rechtswissenschaft* (Lipsia, dal 1837), *Der Staat um die Deutschkatholiken* (ivi, dal 1846) e *Zeitschrift für das Recht und die Politik der Kirche* (ivi, dal 1847). Sebbene protestante, tutta la sua opera e il suo insegnamento furono pervasi da un'obbiettività rigorosa e contribuirono a far conoscere in Germania il diritto e la prassi curiale cattolica romana. Oltre la celebre edizione del *Corpus iuris canonici* (Lipsia 1833-39) e dei *Canones et Decreta Concilii Tridentini* (ivi 1839), sono da citare: *Beiträge zur Kenntniss der Quellen des canonischen Rechts* (ivi 1834); *De emendatoribus Gratiani* (ivi 1835); *De inedita Decretalium Collectione Lipsiensi* (ivi 1836); *Eine Marburger akademische Schrift vom Jahr 1844*; *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts* (ivi 1842; 8ª ed. 1886).

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Liter. des canon. Rechts*, III, Stoccarda 1880, pp. 210-25; R. W. Dove, s. v. in *Realenc. für protest. Theol. u. Kirche*, XVI, pp. 754-62.
Augusto Moreschini

RICKERT, HEINRICH. - Filosofo, n. a Danzica il 25 maggio 1863 e m. il 28 luglio 1936 in Heidelberg, dove era stato professore (dopo Friburgo). Insieme con il Windelband (v.), da cui deriva i suoi temi filosofici fondamentali, è il rappresentante più originale ed acuto della cosiddetta « Filosofia dei valori » (v.).

Gli scritti principali che svolgono e approfondiscono la sua dottrina sono: *Der Gegenstand der Erkenntnis* (Friburgo 1892); *Die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung* (ivi 1896-1902); *System der Philos.* (I, Tubinga 1921); *Grundprobleme der Philos.* (ivi 1934).

Conoscere è giudicare, cioè riconoscere un valore; e il valore riconosciuto deve valere per tutti in tutti i tempi. Pertanto, nell'atto di giudicare, si presuppone un valore universalmente ed eternamente valido, anche se il giudizio (v.) è dato su rappresentazioni particolari e passeggeré. Il giudizio ha una « obbligatorietà », una necessità (diversa da quella causale), è imperativo: in questo suo « dover essere » (che trascende ogni singola coscienza empirica e appartiene a una coscienza universale e impersonale) consiste la verità del giudizio. La filosofia deve distinguere il mondo della realtà (« giudizi di realtà », descrittivi e classificatori dei fenomeni, propri della scienza) e il regno dei valori, i cui giudizi sono appunto propri della filosofia. La relazione reciproca dei due mondi è data dall'« atto del valutare » che esprime il senso del valore e costituisce un terzo regno, quello del « significato ».

Il R., difensore, a volte anche polemico (*Die Philos. des Lebens*, Tubinga 1920) dell'eternità dei valori, contro le « filosofie della vita » e le varie forme di storicismo (v.), ne rivendica a ragione la superstoricità : il valore è presupposto alla storia, che non lo crea. Pertanto lo storico « riconosce » il valore degli avvenimenti e l'attività spirituale umana non « pone », ma « scopre » i valori.

BIBL.: F. Federici, *La filosofia dei valori di H. R.*, Firenze 1933 (con bibl.). Altre indicazioni in Überweg, IV, p. 714; W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lex.*, II, Berlino 1950, pp. 346-50; G. A. De Brie, *Bibl. philos. 1934-45*, I, Utrecht-Bruxelles 1950, p. 565. Michele Federico Sciacca

RICOGNIZIONE. - Il termine r. indica due istituti totalmente diversi per la loro funzione e la loro finalità. L'uno, comune alla legislazione della Chiesa ed alle altre legislazioni, di natura strettamente processuale, è un mezzo istruttorio informativo, che tende a consolidare i mezzi di prova acquisiti al processo; l'altro invece, affermato nel Codice civile italiano e di natura sostanziale, ha lo scopo di confermare l'esistenza di una obbligazione o di un diritto in genere, o quanto meno di impedire che tale diritto si prescriva.

L'istituto della r. o accesso giudiziale, che ha avuto la sua completa definizione nelle *Regulae* della Rota e successivamente nel CIC (cann. 1806-11), veniva confusamente identificato con la perizia nella precedente legislazione canonica.

La r. giudiziale, detta anche *inspectio ocularis*, si ha quando il giudice ritiene necessario esaminare i luoghi e le cose, che formano oggetto di controversia (can. 1806). La valutazione della necessarietà, come si desume dalla dicitura del canone, è demandata al prudente apprezzamento del magistrato.

Sia le cose mobili che gli immobili possono formare oggetto di r. : le une possono essere anche esaminate nella sede del tribunale; alla r. delle altre deve procedersi, invece, come è ovvio, mediante l'intervento del magistrato territorialmente competente in base ai principi generali della giurisdizione contenziosa. Qualora infatti l'ispezione rifletta luoghi appartenenti al territorio di altro giudice, deve essere a quest'ultimo domandato l'espletamento dell'incombente per rogatoria. L'accesso giudiziale è accompagnato qualche volta dall'audizione di testi, qualora « id expedire videatur ad pleniorem probationem aut ad removenda dubia ob quae recognitio decerni debuit » (can. 1810); come anche il giudice può avvalersi dell'opera di periti (v.) « si necessaria vel utilis videatur » (can. 1809).

L'ispezione può essere compiuta direttamente dal giudice, ovvero da un adiutore o da un delegato. Agli effetti della validità dell'incombente devono essere verbalizzati il giorno e l'ora della *recognitio*, come anche le persone che vi parteciparono, ed anche tutto ciò che sia stato detto o fatto ovvero decretato dal giudice (can. 1811 § 1); l'autenticità, poi, di tale relazione scritta viene fornita dalla sottoscrizione da parte del giudice e del notaro (can. 1811 § 2).

Una forma particolare di r. giudiziaria è quella delle spoglie di un servo di Dio, la quale, a norma del can. 2096 deve avvenire « antequam absolvatur processus apostolicus super virtutibus in specie ».

Il CIC nel cap. 5 *De probatione per instrumenta* parla poi di r. (can. 1815) ogni qual volta in un giudizio debba procedersi al riconoscimento di una scrittura; come anche nello stesso CIC viene usata la parola *recognitio* per significare la specifica competenza della Congregazione del Concilio nel riconoscimento dei concili particolari (can. 250 § 4).

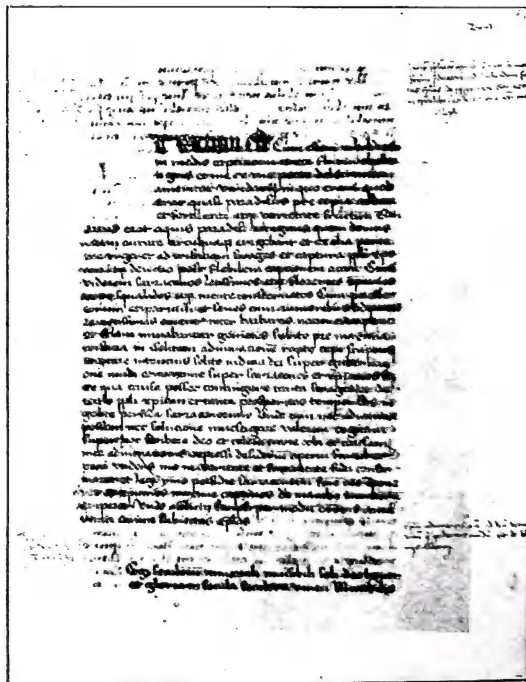
Anche nelle legislazioni civili esiste l'istituto della ispezione di luoghi, cose e persone. Sia nel corso di un procedimento penale come in quello civile il magistrato può ravvisare non solo la opportunità, ma addirittura la necessità ed indispensabilità di un diretto accertamento personale o reale, perché nulla giova maggiormente all'esattezza della decisione che la visione diretta dell'oggetto della contesa. Il Cod. di procedura civ. ital. dispone le modalità di tale accertamento negli artt. 258-62; all'ispezione il giudice procede personalmente, assistito, quando occorre, dal consulente tecnico; il Cod. di procedura pen. ital. negli artt. 309-13 detta analoghe disposizioni circa le ispezioni giudiziali in genere, ed in particolare relativamente a quella corporale (v. PERQUISIZIONE).

Nella accezione rientra anche l'atto con cui il debitore riconosce l'esistenza di una precedente obbligazione a suo carico e ne rinnova la dichiarazione; tale atto fa piena prova delle dichiarazioni contenute nel documento originale se non si dimostra, producendo quest'ultimo, che vi è stato errore sulla r. e nella rinnovazione (art. 2720 Cod. civ.). Tali atti ricognitivi possono essere richiesti all'obbligato dal titolare di una rendita ultradecennale (art. 1870) o dal concedente nell'enfiteusi (art. 969).

Finalità precipua della r. è quella d'impedire il decorso di una prescrizione, la quale, in base ad esplicita disposizione normativa (art. 2944), viene interrotta dal riconoscimento del diritto da parte di colui contro il quale il diritto stesso può essere fatto valere.

Le r. tuttavia non possono essere considerate come cause obbligatorie per se stanti, ma l'efficacia di esse dipende dalla validità del titolo principale.

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, p. 91; V. Del Giudice, *Istituzioni di diritto canonico*, Milano 1936, p. 254; V. Abiuso, *Diritto e pratica processuale civile*, Genova 1942, p. 240 sgg.; V. De Villa, *R. di debito*, in *Nuovo digesto italiano*, XI, p. 646 sgg. Giuseppe Spinelli

RICOLDO da MONTECROCE. - Viaggiatore e apologista domenicano, n. a Firenze ca. il 1243, m. ivi il 31 ott. 1320. Religioso in patria nel 1267, per vari anni insegnò arti liberali a Pisa (1272-87), a Prato (1287-88), Firenze (1288). Nel 1288 iniziò, per ordine di Niccolò IV, il suo viaggio in Oriente. Percorse la Palestina (a ricordo della quale si chiamò da Montecroce), la Piccola Armenia, la Turchia, la Persia, lavorando per l'unione dei giacobiti in Mossul

(fot. Enc. Catt.)

RICOLDO da MONTECROCE - *Incipit* della *Confutatio alcorani*. Codice del sec. XV restaurato - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 7317, f. 249.

e dei nestoriani a Bagdad; disputando pure con i musulmani. Spaventato per la caduta di S. Giovanni d'Acri (18 maggio 1291), fuggì da Bagdad; assalito e spogliato si travestì da cammelliere e fu a Mossul e a Bagdad. Dopo dieci anni lo si ritrova a Firenze (10 ott. 1301).

Del suo viaggio R. lasciò una relazione, il *Liber peregrinationis*, in cui descrive con particolari i luoghi toccati in Terrasanta, mentre è più breve nelle indicazioni topografiche del resto del viaggio fino a Bagdad. In questa seconda parte si ferma di più a descrivere la storia, gli usi, i caratteri e le credenze religiose delle popolazioni dei paesi visitati. Parla specialmente dei Mongoli, dei Tartari e dei Sabei, dei quali è il primo a fornire ampie notizie. Il *Liber peregrinationis* fu edito da C. M. Laurent, in *Peregrinationes medii aevi quattuor* (Lipsia 1864, pp. 101-41); edd. italiane di V. Fineschi (Firenze 1793), mutila, e di F. L. Polidori-F. Grottarelli-L. Bianchi (Siena 1864). Notizie del viaggio di R. si trovano pure nelle sue *Epistolae V ad Ecclesiam triumphantem* (ed. R. Röhricht, in *Archives de l'Orient latin*, 2 [1884], pp. 258-96). Importante è pure, di R., l'*Improbatio Alcorani* (Siviglia 1500), uno studio sull'islamismo, redatto a Firenze nel 1320. Tradotta in greco da Demetrio Cidone (ca. il 1360) e dal greco ritradotta in latino da B. Picerno (Roma 1506), questa ritraduzione ebbe molte edizioni e fece dimenticare l'originale; fu usata anche dal Migne (PG 144, 1035-1152).

Bibl.: V. Fineschi, *Memorie istoriche degli uomini illustri del convento di S. Maria Novella*, Firenze 1790, passim; P. Mandonnet, *Fra R. de M., pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*, in *Revue biblique*, 2 (1893), pp. 44-61, 182-222, 584-607; A. Barge, *Der Dominikanermönch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient*, in *Allgemeine Missionszeitschrift*, 43 (1916), pp. 27-40; U. Monneret de Villard, *Il libro della Peregrinazione nelle parti dell'Oriente di frate R. da M.*, Roma 1948.

Alfonso D'Amato

RICONCILIAZIONE DELLA CHIESA : v. chiesa, B., II, iv.

RICONVENZIONE. - È l'azione che il convenuto propone contro l'attore, diventando così attore nella r. stessa. Secondo questo concetto generale, si verifica la conseguenza che nel processo promosso dall'attore viene ad inserirsi un giudizio diretto all'accertamento, alla discussione e alla definizione della domanda riconvenzionale.

Ma, naturalmente, non è ammissibile una concezione della domanda riconvenzionale così ampia da consentire al convenuto la proposizione di qualsiasi altra domanda contro l'attore. Chi, p. es., è citato in giudizio dalla moglie per declaratoria di nullità di matrimonio non può riconvenire l'attrice per restituzione di una somma mutuata, né chi è stato citato per sfratto può proporre una causa di disconoscimento di paternità. Evidentemente non basta che il convenuto abbia da far valere una qualunque pretesa contro l'attore, ma occorre altresì che la pretesa di cui alla r. sia connessa ad un elemento obiettivo della domanda attrice, abbia cioè in comune con la medesima non pur le persone (attore e convenuto) ma anche il *petitum* o la *causa petendi* o entrambi.

Questo è il concetto di r. oggi accolto dalla dottrina canonistica, onde sostanzialmente la r. è un caso di connessione obiettiva di cause, rispettivamente proposte dall'attore e dal convenuto (can. 1567). Veramente il can. 1690, nel definire la r. come « actio quam reus coram eodem iudice in eodem iudicio instituit contra actorem ad submovendam vel minuendam eius petitionem », sembra restringere il concetto di r. alla eccezione di compensazione e relativa riconvenzionale. Ma questo è un caso solo, un caso tipico, che non esclude la r. anche per altre ragioni di connessione obiettiva delle azioni.

Il legislatore canonico, pensoso della brevità dei giudizi, ovvia al perpetuarsi delle liti vietando la *reconventio reconventionis* (can. 1690 § 2).

La r. si ammette in tutte le cause contenziose, fatta eccezione delle cause di spoglio, in base al principio : *spoliatus ante omnia restituendus*. Il can. 1691, con l'escludere la r. nelle cause criminali, dice qualche cosa che può avere soltanto un significato storico, ma non certo scientifico, poiché ormai tutti sanno che l'azione criminale è pubblica, cioè del promotore di giustizia e non delle parti lese e denuncianti, e che quindi una *reconventio criminalis* è semplicemente inconcepibile. Ostinandosi, però, nel ricordo storico e confondendo ancora la r. con la compensazione, il can. 1691 fa riferimento al can. 2218 § 3, *in re criminali*, onde *mutua iniuria* – ma per i soli reati di ingiuria e diffamazione – *compensatur*.

Gli effetti processuali della r. sono, anzitutto, che il convenuto assume rispetto ad essa la parte di attore, con i relativi obblighi processuali. La competenza del giudice, anche se *ad unam causam* delegato, è automaticamente prorogata, a meno che la controversia, portata in sede riconvenzionale, non competa, per limiti assoluti, ad un giudice superiore; nel qual caso tutta la causa deve essere a quest'ultimo devoluta.

La domanda riconvenzionale può essere proposta, ai sensi del can. 1630, in qualunque stadio del giudizio di primo grado, ma prima della sentenza : e questo pure è un grave inconveniente, che può essere però temperato dalla applicazione del secondo paragrafo di quello stesso canone, e cioè « Cognoscantur autem simul cum conventionali actione, hoc est pari gradu cum ea, nisi eas separatim cognoscere necessarium sit aut iudex opportunius existimaverit ». In grado di appello, invece, la r. è inammissibile (can. 1891). Qualora sorga questione sulla ammissibilità della domanda riconvenzionale, sarà sollevata e trattata una *quaestio incidens*, nella ordinaria forma degli incidenti (can. 1837 e sgg.).

Bibl.: Wernz-Vidal, VI, 1, p. 280 sgg.; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma 1940, p. 705 sgg.; F. Della Rocca, *Istituz. di dir. process. canon.*, Torino 1946, p. 79 sgg. Corrado Bernardini

RICORSO. - Il termine è usato nei vari diritti con diversi significati, che però possono riassumersi in uno solo, cioè a mezzo di impugnazione di diritto sostanziale. Infatti il r. differisce profondamente dall'appello, che è il mezzo di impugnazione di diritto processuale e che ha come presupposto una sentenza appellabile. Il r., quale mezzo di impugnazione di diritto sostanziale, non ha, di norma, effetto sospensivo, mentre ha invece, generalmente, effetto devolutivo.

I. Il r. nel diritto processuale. – Contro le sentenze che non ammettono appello, la parte può ricorrere al tribunale supremo per eventuali vizi di diritto contenuti nella sentenza. Infatti, in quasi tutti i sistemi processuali civili (p. es., vaticano, italiano, francese) è concesso un solo riesame di merito e, dopo la sentenza di secondo grado, si costituisce il giudicato. Il supremo tribunale degli ordinamenti giuridici succitati ha il compito di verificare che nei processi di merito siano state osservate le norme del diritto sia sostanziale che processuale. Data la funzione regolatrice di questo tribunale supremo, appare evidente che non si tratta di appello, in quanto esso non ha la facoltà necessaria per esaminare la causa nel merito, ma di r., onde avere una pronuncia sugli eventuali errori contenuti nella sentenza del giudice di merito.

Anche al Supremo Tribunale della Segnatura apostolica si ricorre e non ci si appella; è vero che questo tribunale ha anche facoltà decisorie di merito, come, p. es., nel caso del can. 1603 § 1 n. 1° CIC, ma in linea di massima la Segnatura apostolica è tribunale di diritto e non di merito. Prima dell'entrata in vigore del CIC si poteva appellare non solo contro le sentenze dei giudici, ma anche contro i decreti dei giudici o dell'Ordinario, che potessero in qualche modo gravare la parte, e questo appello era detto stragiudiziale. Il CIC, invece, usa la parola appello solamente nel caso di impugnativa di sentenza, mentre chiama r. ogni impugnativa contro decreti. Vi sono quattro casi in cui il r. ha effetto sospensivo e pertanto ha elementi comuni con l'appello. Di questi quattro casi uno riguarda il diritto processuale (can. 1709 : r. contro la reiezione del libello).

II. IL R. NEL DIRITTO AMMINISTRATIVO. – Benché nella Chiesa non vi sia la cosiddetta divisione dei poteri, tuttavia anche nel diritto canonico si trova l'autorità giurisdizionale, quella cioè di cui fanno parte i tribunali e l'Ordinario, e quella amministrativa, di cui fanno parte le S. Congregazioni e l'Ordinario. Nel diritto amministrativo non è ammesso nessun gravame, al di fuori del r. Contro una decisione dell'Ordinario, sia dopo un regolare processo amministrativo, sia al di fuori di questo, si deve ricorrere alla S. Congregazione competente. Infatti il CIC al can. 1601 dispone che: contro i decreti degli Ordinari non vi sia appello o r. alla S. Rota, ma che a conoscere dei r. contro tali decreti sono competenti esclusivamente le SS. Congregazioni. Il r., pertanto, presuppone una decisione amministrativa dell'Ordinario ed è rivolto contro di essa; però, salvo i casi di cui ai cann. 647, 1465, 2153, 2243 e 2287, il r. non ha l'effetto di sospendere la decisione del vescovo. Negli altri casi il r. ha solamente effetto devolutivo. Quanto ai processi amministrativi di cui il CIC parla nel l. IV, parte 3ª, sarà opportuno ricordare che contro il decreto definitivo vi è il solo rimedio del r. alla Sede Apostolica e che, pendente il r., l'Ordinario non può validamente conferire ad altri in modo stabile la parrocchia o il beneficio del quale il chierico sia stato privato (can. 2146 §§ 1 e 3). Da questo canone risulta che nei casi di processi amministrativi, il r., pur non avendo effetto sospensivo, tuttavia impedisce all'Ordinario di far occupare con carattere di stabilità il posto occupato dal ricorrente rimosso.

BIBL.: Wernz-Vidal, V, II, pp. 903-30; F. Roberti, *De processibus*, Roma 1941, p. 388 sgg.; M. T. Zanzucchi, *Dir. process. civ.*, Milano 1947, p. 150 sgg. Per riferimento al r. nel diritto amministrativo e nel diritto contenzioso, cf. O. Ranelletti, *Le guarentigie della giustizia nella pubblica amministrazione*, 4ª ed., Roma 1934; L. Ragnisco, *Sui requisiti del r. al Consiglio di Stato in sede giurisdizionale*, estratto da *Riv. di dir. pubbl.*, II, Roma 1937; id., *I ricorsi amministrativi*, ivi 1937. Giorgio Franco

RIDOLFI, FAMIGLIA. - Famiglia entrata in Firenze nel sec. XIII, iscritta nell'Arte della lana. Si arricchì con la mercatura ed ebbe una parte grandissima nella storia della Repubblica fiorentina. Conseguì per 21 volte la suprema dignità del gonfalonierato e 52 volte il priorato.

Anteriormente al predominio mediceo, primeggia in essa il nome di LORENZO di Antonio (1362-1442), uno dei maggiori fiorentini del tempo suo, paragonato dal biografo Vespasiano da Bisticci per le sue civili virtù « a quelli antiqui romani », savio politico adoperato dalla Repubblica in innumeri cariche e ambascerie, professore di diritto civile e canonico nello Studio fiorentino, autore di opere giuridiche più volte ristampate nel sec. XV, come il trattato *De usuris*. Per il Concilio di Pisa scrisse, richiestone, un *Consilium pro collegio cardinalium contra antipapas*.

Durante il predominio mediceo, anche in questa famiglia vi fu chi si schierò contro i Medici, come GIOVAMBATTISTA di Luigi (1448-1514), uno dei principali seguaci del Savonarola, e chi parteggiò per loro, come NICCOLÒ (1444-97), fratello del suddetto, decapitato per aver preso parte a una congiura per rimettere i Medici in patria dopo la cacciata del '94. PIERO di Niccolò ebbe in moglie Contessina figlia di Lorenzo il Magnifico, e da questi nuovi vincoli di sangue trassero i R. nuova grandezza. Oltre i personaggi ora nominati, e quelli trattati qui sotto in articoli particolari, sono principalmente da ricordare di questa famiglia: ANTONIO di Lorenzo, molto adoperato negli uffici e nelle ambascerie; BERNARDINO di Lorenzo (m. nel 1575), cavaliere di S. Stefano, combatté a Lepanto e fu ammiraglio della flotta toscana; il card. OTTAVIO (1586-1624). Nel sec. XIX, COSIMO di Luigi (1794-1865) fu benemerito delle scienze agrarie, presidente del Consiglio dei ministri di Toscana nel 1848, poi senatore del Regno d'Italia.

BIBL.: G. Carocci, *La famiglia R. di Piazza*, Firenze 1889. Cf. inoltre: Eubel, III, passim. Su Cosimo: S. Camerani, *Cosimo R. e l'avvento al potere del ministero Guerrazzi-Montanelli*, in *Arch. stor. ital.*, 102 (1944), pp. 114-21; id., *I diari inediti di Cosimo R.*, in *Leonardo*, 16 (1947), p. 289 sgg.; R. Cessi, *La mis-

(*per cortesia del marchese Ridolfi*)
RIDOLFI, NICCOLÒ - Ritratto. Opera di Sebastiano del Piombo. Firenze, Palazzo Ridolfi.

sione di Cosimo R. a Parigi e a Londra nel 1848, in *Rendiconti Accad. Lincei, Classe scienze morali*, 8ª serie, 2 (1947), pp. 459-72; R. Ciampini, *Due campagnoli dell'800: Lambruschini e R.*, Firenze 1947. Pio Paschini

RIDOLFI, NICCOLÒ. - Cardinale, n. a Firenze il 16 luglio 1501, da Piero e da Contessina de' Medici figlia di Lorenzo il Magnifico, fu avviato alla carriera ecclesiastica subito che il card. Giovanni de' Medici, suo zio, fu assunto al papato col nome di Leone X.

Nel 1517, a soli 16 anni, ebbe la porpora cardinalizia col titolo dei SS. Vito e Modesto, che cambiò in seguito nella diaconia di S. Maria in Cosmedin e finalmente nell'altra di S. Maria in Via Lata. Nel 1518 ebbe la prepositura di Prato, il vescovato di Orvieto nel 1520; ma fu sotto il pontificato dell'altro suo consanguineo, Clemente VII, che cominciò per lui la pioggia dei benefici: al vescovato di Orvieto si aggiunsero quelli di Vicenza nel '24, di Forlì nel '26, di Viterbo nel '32, di Imola nel '33; gli arcivescovati di Firenze nel '24 e di Salerno nel '33. Questi benefici, e altri minori, assicurarono enormi entrate al R., che ne fece larga parte ai letterati di cui amava circondarsi. Eletto legato del Patrimonio (1524), fu poi inviato a tener fermi gli animi dei Fiorentini (1527); ma la sua andata sortì contrario effetto ai desideri del Papa, perché il R., per parentele, per amicizie, per inclinazione alle antiche libertà, mostrò piuttosto favore che rigore verso chi operava contro il principato mediceo e l'inviso governo del card. Passerini. Ribellatasi la città ai Medici, dopo il sacco di Roma, il R. fu del ristretto numero dei cardinali che a Parma, essendo il Papa assediato in Castel S. Angelo, si occuparono degli affari della Chiesa. Come cardinale e come parente, durante l'assedio di Firenze da parte degli eserciti papali e imperiali, fu dalla parte del Papa, essendo anche sdegnato contro la sfrenata fazione che aveva in mano la città. Ma quando questa venne sotto la tirannide di Alessandro, si schierò contro il duca con i patrioti esuli, tacitamente mentre il Papa visse, apertamente dopo la morte di lui. Ucciso Alessandro e suc-

(da p. Guillermo Furlong Cardiff, Cartografia Jesuitica del Rio de la Plata, Buenos Aires 1936, vol. 69-71, tav. 16)

RIDUZIONI - Carta delle missioni della Compagnia di Gesù nel Paraguay con le r., compilata da I. Quiroga (1749).

cessogli Cosimo, insieme ai cardd. Salviati e Gaddi mosse con un esercito verso Firenze per opporsi a tale elezione, facendo valere, coi Salviati e con gli Strozzi, i suoi diritti di ultimo discendente legittimo di quel ramo de' Medici che aveva signoreggiato la patria. Ma mentre egli, per tradizioni familiari e per le idee repubblicane che gli venivano dai suoi studi umanistici, voleva sinceramente rendere a Firenze la libertà e il Consiglio grande, il Salviati pensava ai vantaggi che gli potevano derivare dalla sua parentela con Cosimo. Così, essendo i cardinali disuniti, la spedizione fallì. Non per questo il R. si arrese, e da Roma, sotto i benevoli occhi di Paolo III, continuò ad insidiare il principato di Cosimo. Dopo la morte di Paolo III, il R. fu tra i papabili, nonostante l'opposizione imperiale. Favorito dai cardinali di parte francese, sarebbe stato facilmente eletto se i Farnese, arbitri del conclave, avessero seguito le raccomandazioni del defunto Pontefice. Invece parvero volgere al R. soltanto dopo che questi fu uscito di conclave per una indisposizione. Richiamato con promesse certe, si accingeva a rientrare quando una subita morte lo colse il 31 genn. 1550 « nel momento il più prossimo alla sua elevazione » (Galluzzi, *Storia*, I, 7). Si parlò naturalmente di veleno, datogli da Cosimo o « da chi non aveva altro modo a impedirgli il papato » (B. Segni, *Storie*, XII). Ma ciò è per lo meno dubbio, anche se il famoso medico Realdo asserì pubblicamente, notomizzato il corpo, che se il veleno glielo avesse dato lui non ne sarebbe stato più certo.

Il R. fu d'animo grande e d'indole buona; quanto alla liberalità, il più degno nipote di Lorenzo il Magnifico e di Leone X. Discepolo del Lascaris, fu dottissimo, specie nelle lettere greche; di antichi codici greci e latini adunò una libreria, la più copiosa e famosa che fosse messa insieme ai suoi tempi. La sua casa, piena di artisti e di letterati, da lui provvigionati, fra cui Donato Giannotti che gli dedicò il trattato *Della Repubblica fiorentina*, fu detta la casa della sapienza. Il Molza, il Flaminio, il Bonfadio, il Tolomei, il Berni ne cantarono le lodi. A lui indirizzò il volume delle sue *Rime* il Trissino, che gli era amico come la poetessa Gambara e come Michelangiolo, che per lui scolpì, non senza significato, il suo busto di Bruto. Dalla sua libreria uscirono gli autografi del Machiavelli per le famose edizioni prìncipi del Blado. Per lui incise gemme Valerio Belli e cesellò argenti il Cellini, che lo ricordò nella *Vita*. In una corte non certo castigata fu di costumi nettissimi. Tanto splendore di virtù ci appare maculato da certe cessioni, non tutte disinteressate, che fece di alcuni fra gli innumeri e pingui suoi benefici; ma sembra che egli, che pur seppe mostrarsi immune da tanti vizi e abusi del tempo, da questo non sapesse del tutto affrancarsi.

BIBL.: G. Pieraccini, *La stirpe de' Medici di Cafaggiolo*, III, Firenze 1925, p. 292 sgg.; R. Ridolfi, *La Biblioteca del card. N. R.*, in « *La Bibliofilia* », 31 (1929), pp. 173-93; id., *Opuscoli di storia lett. e di erudiz.*, Firenze 1942, pp. 104-411.

Roberto Ridolfi

RIDOLFI, NICCOLÒ. - Al secolo Lucantonio, maestro generale dei Frati Predicatori, diplomatico e scrittore ascetico, n. a Firenze nel 1578, m. a Roma il 25 maggio 1650. Ricevette l'abito domenicano (1592) in S. Maria sopra Minerva dalle mani di s. Filippo Neri, suo direttore. Fu successivamente maestro degli studenti (1609), baccelliere nel Collegio di S. Tommaso (1611), maestro in teologia (1614), docente di filosofia alla Sapienza, provinciale romano (1619-21), maestro dei SS. Palazzi Apostolici (1622), infine maestro generale del suo Ordine.

Combatté la vita privata (1629), promosse la riforma religiosa e istituì a Parigi un noviziato nazionale di formazione (1631). Per il suo spagnolismo, per aver favorito il matrimonio della principessa Olimpia Aldobrandini con Paolo Borghese e per aver parteggiato per il card. R. Ubaldini, avverso ai Barberini, cadde in disgrazia di Urbano VIII che, sotto generiche accuse, lo sospese dall'ufficio (breve *Alias a nobis*), lo relegò in S. Pietro in Vincoli (1542) e lo sottopose ad un processo interminabile. Lo difesero Anna d'Austria, il Mazzarino, il duca d'Orléans, Filippo IV di Spagna. Riabilitato da Innocenzo X, morì alcuni giorni prima che potesse avvenire la probabile rielezione a Generale. Scrisse molte lettere encicliche al suo Ordine, di cui notevole quella che inizia *Videte vocationem vestram* (1° genn. 1631), data alle stampe; *Breve modo di far l'orazione mentale*, Roma 1642.

BIBL.: Quétif-Echard, II, Parigi 1721, pp. 457-58; A. Mortier, *Hist. des maîtres gén. de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, VI 1903-20, pp. 282-442.

Antonino Silli

RIDOLFI, ROBERTO. - N. a Firenze il 18 nov. 1531, da Pagnozzo e da Maddalena Gondi, m. ivi nel 1612. Trasferitosi a Londra intorno al 1562, fu a capo di una prospera ragione bancaria; ma il suo ingegno, le sue relazioni, le sue notevoli qualità diplomatiche lo volsero presto a cose maggiori.

Aveva il R., per i traffici del banco, comodità di corrispondere con l'estero senza destare sospetti. A lui fecero capo quei nobili inglesi che volevano restituire la patria loro alla fede cattolica, e lo elessero loro intermediario presso il Pontefice; il quale, chiaritosi della capacità sua (Adriani, *Istoria dei suoi tempi*, XXI, 4), lo dichiarò nunzio segreto: pericoloso incarico in quei tempi travagliosi. Già nel 1569, accusato di complicità nella ribellione dei Conti del nord, per avere loro pagato grosse somme, fu

incarcerato e strettamente esaminato; ma poté, con la sua fermezza e con l'aiuto delle amicizie potenti tra i consiglieri della regina Elisabetta, persuadere i giudici della sua innocenza e giustificare i pagamenti fatti come ordinarie operazioni commerciali. Prosciolto dalle accuse, strinse legami ancora più stretti con Cecil e con Walshingham, convinti che egli fosse devotissimo ad Elisabetta. Ciò lo animò a maggiori ardimenti.

A partire dal 1570, infatti, il R. fu l'anima della congiura che porta il suo nome (« the R. plot »), avente per fine la deposizione di Elisabetta e l'assunzione al trono di Maria Stuart, regina di Scozia, la quale avrebbe sposato il Duca di Norfolk. E fu il R. ch'ebbe da Pio V il rischioso incarico di pubblicare in Inghilterra la famosa bolla del 25 febbr. 1570, con la quale il Papa dichiarava deposta Elisabetta e scioglieva i sudditi dai loro obblighi di fedeltà. Ricevutone da Roma ben 80 esemplari fra stampati e manoscritti, ne curò la diffusione in Londra e in vari luoghi del Regno. Riscaldatisi gli animi dei cattolici inglesi per tale pubblicazione, coloro che n'erano a capo sollecitarono la conclusione delle pratiche dal R., che faceva da intermediario fra loro, il Papa, Filippo II e il Duca d'Alba. Il 24 marzo 1571, per commissione ricevuta dal Duca di Norfolk e dalla Regina di Scozia, lasciò l'Inghilterra per perfezionare gli accordi con il Papa e con il Re di Spagna. A Bruxelles, presso il Duca d'Alba, il quale avrebbe dovuto essere il braccio militare della congiura, non trovò che una grande freddezza. Il R., condottosi poi a Roma, ebbe grandi e gioiose accoglienze da Pio V. Ottenuto facilmente dal Papa quanto i suoi mandatari richiedevano, il R. passò con il carico di nuove fervide commissioni papali in Spagna. Ebbe quindi l'ordine di recarsi ancora in Fiandra presso il sempre ostile e temporeggiatore Duca d'Alba; ma quivi lo raggiunse la notizia che i principali cospiratori erano stati arrestati, compreso il Duca di Norfolk. Questi pagò con la vita, il R. con la confisca di tutti i suoi beni, ch'erano cospicui, lo sfortunato ardimento. Ridottosi nuovamente a Roma per dare relazione del suo operato, ebbe da Pio V ampio riconoscimento. Ivi il granduca di Toscana lo usò come suo agente presso la Corte papale, prima di mandarlo, nel 1574, suo ambasciatore straordinario in Spagna e in Portogallo. Tornato finalmente in patria, v'ebbe non poche cariche pubbliche e nel 1600 fu nominato senatore.

Dagli storici inglesi protestanti fu chiamato « l'arcicospiratore »; il Froude lo disse « il più acceso tizzone d'Europa »; da altri venne bollato addirittura di tradimento. Ma votare la vita e gli averi al trionfo della propria fede, per il R., cattolico e non inglese per giunta, non sembra fosse tradire, se le parole hanno un senso; e piace notare che egli fu, come si ha per più riscontri, devoto alla memoria di fra' Girolamo Savonarola. Fu pure accusato di avere il genio dell'intrigo e di essersi governato con doppiezza, ma « substantially honest » lo disse il Pollen; né devono dimenticarsi le difficoltà e i continui mortali pericoli fra cui egli dovette muoversi.

BIBL.: Pastor, vol. VIII [ivi erroneamente è chiamato Ridolfo anziché Roberto], v. indice; C. Roth, *R. R. e la sua congiura*, in *Riv. stor. degli Archivi toscani*, 2 (1939), pp. 118-32; J. E. Neale, *Queen Elisabeth*, Londra 1934.
Roberto Ridolfi

(*da G. E. Peramas, De vita et moribus tredecim virorum Paraguaycorum. Faenza, 1793, tav. tra p. 16 e 17*)

RIDUZIONI - Tipo di r. *Descriptio oppidi Beatae Mariae Virginis a Candelaria, apud Indos Guaranios.* Stampa del 1767 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

RIDUZIONI. - Già dall'inizio della colonizzazione spagnola in America entrò in vigore il sistema delle r., in seguito all'istruzione emanata dal Re di Spagna nel 1503, in cui si ordinava che gli indiani nomadi fossero raccolti in villaggi per ridurli così alla civiltà, ad un sistema di vita stabile e al cristianesimo. Ovunque gli spagnoli incontrarono tribù nomadi non unite in una sede fissa, come gli Aztechi nel Messico, gli Incas nel Perù, i Muiscas nella Colombia. Perciò i missionari tentarono di raccoglierle in villaggi e abituarle ad un sistema di vita stabile.

Nella regione de la Plata e del Paraguay i Francescani erano stati i primi a predicare il Vangelo con successo, come s. Francesco Solano e Luis Bolaños, e specialmente quest'ultimo aveva fondato r. di indiani Guarani. I Gesuiti, arrivati nel 1585 nel Tucuman, nel 1587 nel Paraguay, al principio lavorarono con scarso successo tra gli indiani sia delle commende, sia nomadi. Allora il preposito generale Claudio Acquaviva e il visitatore Esteban Paez prescrissero di sostituire la pratica di missionari volanti con quella di domicili fissi per gli Indiani sottraendoli a tutti i fattori estranei. Il progetto fu approvato dalla corte spagnola con ordinanze reali di Filippo III del 1606, del 1607 e soprattutto del 1609. Il governatore del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra, affidò ai Gesuiti tre territori da cristianizzare: uno all'ovest di Asunción tra i Guaycuru, un secondo nel Paraná tra i Guarani, il terzo al nord del Paranapané tra i Guayra. La prima missione fallì. Tra le tribù dei Guarani e dei Guayra invece i Gesuiti riuscirono, fondando nel 1610 le prime r. Tra i Guayara del nord, fino al 1628, 11 r. erano stabilite, 9 delle quali però dal 1628 al 1631 furono distrutte dai Paolisti. In seguito i Gesuiti con 12.000 indiani emigrarono verso sud. Qui i Gesuiti avevano fondato dal 1610 numerose r. presso i Guarani, specialmente tra i fiumi Paraná e Uruguay e dal 1628 pure sull'altra riva dell'Uruguay tra i Tapi. Quest'ultime, pure, furono distrutte nel 1636 e 1638 dai Paolisti, dimodoché anche questi indiani si ritirarono verso ovest nelle r. dei Guarani. Così il territorio delle r. gesuitiche del Paraguay ebbe i suoi confini definitivi, che rimasero stabili fino all'espulsione dei Gesuiti. A scopo di difesa contro le incursioni dei Paolisti il Re di Spagna permise l'armamento degli indiani delle r., i quali dal 1641 con successo seppero difendersi contro di essi. Al loro apogeo nel 1731 le r. gesuitiche del Paraguay contavano 141.242 indiani cristiani.

La grande forza delle r. gesuitiche era il loro isolamento e la loro speciale organizzazione: la terra era proprietà del comune, escludendo tutti i non-indiani, anche gli impiegati spagnoli; la proprietà privata delle famiglie era ridotta ad un minimo. Il nutrimento, il vestito e l'alloggio erano uguali per tutti. La suprema direzione nel temporale e nello spirituale e la giurisdizione erano in mano dei missionari; per l'amministrazione temporale inferiore furono deputati organi scelti dal comune. I pro-

dotti superflui dell'agricoltura e dell'allevamento del bestiame venivano trasportati al mercato nelle città degli spagnoli per fare le provvisioni occorrenti di metalli, sale, ecc., e per poter pagare le contribuzioni, in sé esigue, alla corona. La pianta delle singole r. era uniforme: al centro la piazza principale con la chiesa, la casa dei missionari, la scuola, i laboratori e il magazzino comune. Di là partivano in tutte le direzioni le vie rettilinee e lungo di esse erano costruite le case, di cui ogni famiglia era provvista. La religione dominava la vita pubblica come la privata. Funzioni sacre principiavano e concludevano la giornata. I giorni festivi erano celebrati con grande apparato, musica, canti sacri, dopo pranzo rappresentazioni teatrali sacre e profane. Così ogni r. formava una comunità compatta di indiani cristiani diretta dai missionari, con una certa organizzazione teocratica e comunista.

Alcune imperfezioni delle r., come l'esagerata tutela esercitata, spiegabile considerando i tempi e lo stato culturale degli indiani, il formalismo religioso esteriore e quello civile, già nel sec. XVIII furono molto esagerate dai nemici dei Gesuiti e poi riprese nel sec. XIX da scrittori protestanti come il Gothein e il Pfotenhauer. Ad onta di qualche difetto, le r. ebbero ottimi risultati nel campo dell'educazione religiosa e morale, sempre posta in prima linea, nel campo della stabilità dei popoli, della colonizzazione e della cultura. Per la Spagna le r., nonostante la relativa indipendenza, non formavano uno stato a parte; ma erano membri dell'Impero coloniale.

Consimili r. furono dai Gesuiti fondate nel corso dei secc. XVII e XVIII presso i Chiquito, Chiriguani e Mojo nella Bolivia, presso i Mayna sul fiume Marañon e presso gli Otomachio sul fiume Orinoco. Nel Brasile pure si trova il sistema della r. introdotto dai Gesuiti, specialmente nel nord del Maranhão, ove nei secc. XVII e XVIII furono stabilite fiorenti r.

Seguendo l'esempio dei Gesuiti, anche i Cappuccini nel sec. XVIII fondarono r. isolate dall'ambiente estraneo tra i fiumi Orinoco e Caroni nel Venezuela. Verso la fine del secolo esistevano nella regione ca. 30 r. con ca. 25.000 indiani cristiani.

Il sistema delle r. fu parimenti introdotto dai Francescani nella California, dove dal 1769 fino al 1823 avevano fondato 21 stazioni con 30.000 indiani cristiani.

Il sistema delle r. ebbe in certo qual modo un rinascimento nelle missioni africane dei secc. XIX e XX, non però nella forma strettamente isolazionista delle r. gesuitiche. Così nelle missioni dei Padri dello Spirito Santo, sia nell'Africa occidentale che nell'orientale, si sono fondati villaggi cristiani; nell'Africa orientale come ripari e baluardi contro la schiavitù, nell'Occidente contro il prepotente paganesimo e l'influsso stragrande dei capi pagani. Simile fu il sistema dei Gesuiti nel Congo e nella Zambesia. Nel Congo si stabilirono prima le cosiddette « Fermes-Chapelles », stazioni in vicinanza delle dimore degli indigeni come centri di scuole missionarie e di agricoltura con lo scopo di educare la gioventù al lavoro e sottrarre le nascenti comunità cristiane all'influsso e al potere dei capi pagani. Dopo che il governo belga ebbe proibito le « Fermes-Chapelles », le famiglie cristiane si raccolsero di preferenza in villaggi speciali cristiani. Nella missione della Zambesia pure si adoperò il sistema di fondazione di villaggi cristiani.

Con il progresso delle missioni, però, questo sistema fu dappertutto abbandonato a causa delle deficienze e delle difficoltà del sistema stesso, quali le frequenti scissioni nel seno delle tribù, la mancanza di zelo dei cristiani per la conversione del popolo, e i sospetti più o meno giustificati da parte dei capi e delle autorità coloniali.

BIBL.: P. Pastells - F. Mateos, *Historia de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay*, 7 voll., Madrid 1912-48; P. Hernandez, *Organisación social de las doctrinas Guaranies*, 2 voll., Barcellona 1912; L. A. Muratori, *Il cristianesimo felice delle missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Venezia 1743; E. Gothein, *Der Staat der Jesuiten in Paraguay*, Lipsia 1883; J. Pfotenhauer, *Die Missionen der Jesuiten in Paraguay*, Gütersloh 1891-93; Froilano da Rionegro, *Relaciónes de las Misiones de los PP. Capucinos en Venezuela*, 2 voll., Sevilla 1918; Z. Engelhardt, *Missions and Missionaries in California*, 4 voll., S. Francisco 1908-15; E. Engel, *Die Missionsmethode der Missionäre vom Heiligen Geist auf dem afrikanischen Festland*, Knechtsteden 1932; I. De Pierpont, *Les Fermes-Chapelles au point de vue économique et civilisateur*, in *Bulletin de la Société belge d'études coloniales*, maggio 1912; C. Lugon, *La république communiste chrétienne des Guaranis*, Parigi 1949 (con bibl.).

Giovanni Rommerskirchen

RIEDER, KARL JOSEPH. - Storico della Chiesa tedesca, n. a Ermendingen il 9 febbr. 1876, m. a Reichenau-Niederzell il 4 sett. 1931.

Sacerdote nel 1899, divenne nel 1908 parroco a Scherzingen, donde passò nel 1911 a Bonndorf e nel 1924 a Reichenau-Niederzell. Si laureò in filosofia nel 1902 ed in teologia nel 1909. Dal 1910 al 1919 redasse l'Archivio diocesano di Friburgo (*Freiburger Diözesan - Archiv*). Scolaro di Heinrich Finke, fu incaricato nel 1901 di proseguire i regesti dei vescovi di Costanza (*Regesta episcoporum Constantiensium*) che continuò fino al 1480. Dimorò a Roma negli aa. 1904-1905 e poté pubblicare le fonti romane sulla storia del vescovato di Costanza (*Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte zur Zeit der Päpste in Avignon*, 1908). Pubblicò molte opere a carattere vario, su problemi del giorno (p. es., *Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus*, 1910) e argomenti pastorali.

BIBL.: W. Andreas, *Necrologio*, in *Historische Zeitschrift*, 146 (1932), p. 195.

Silvio Furlani

RIEDUCAZIONE MINORILE: v. MINORENNI, CORRUZIONE dei. 2. *Correzione dei m.*

RIEGGER, PAUL JOSEPH RITTER von. - N. a Friburgo in Brisgovia il 29 genn. 1705, m. a Vienna il 2 dic. 1775.

Fu professore di diritto pubblico e internazionale all'Università di Innsbruck, nella quale fu pure decano della Facoltà giuridica e rettore magnifico, poi professore di diritto canonico all'Università di Vienna. Seguace della scuola del diritto naturale, nel suo insegnamento e nei suoi numerosi scritti portò la nota di un costante orientamento verso il regalismo e l'episcopalismo febroniano, il cui indirizzo favorì pure efficacemente alla Corte di Vienna, nella sua qualità di consigliere aulico, aprendo così la via, in Austria, a quel movimento neo-regalista che si consolidò in seguito sotto il nome di giuseppinismo e del quale il R. può essere giustamente ritenuto il padre e l'antesignano.

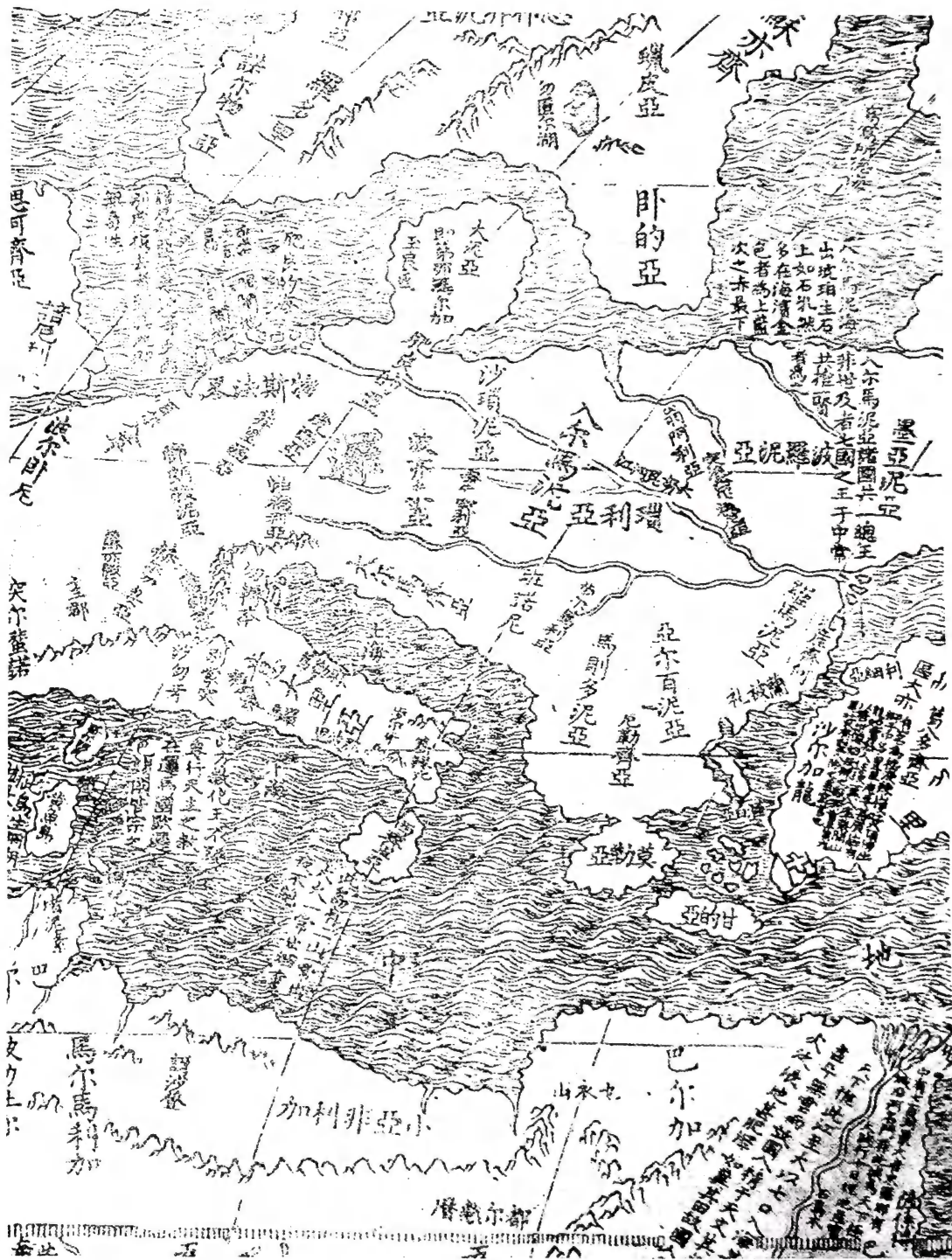
Sono degne di nota, benché meno raccomandabili quanto ad ortodossia, le seguenti sue opere: *Corpus iuris publici et ecclesiastici Germaniae academicum* (Vienna-Praga 1757-60); *De collectionibus iuris eccl. antiqui* (ivi 1757); *Introductio in universum ius ecclesiaticum* (in 1758), edita pure in *Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae* (ivi 1768-1772); *De Decreto Gratiani* (ivi 1760); *Corpus Iuris ecclesiastici* (Vienna 1764); *De poenitentiis et poenis ecclesiasticis* (ivi 1774-75); *Synopsis iuris ecclesiastici publici et privati* (ivi 1776, postumo).

Il figlio JOSEPH ANTON STEPHAN fu anch'egli canonista, e fanatico promotore del giuseppinismo con l'opera e gli scritti, di cui i principali sono: *Prolegomena ad ius ecclesiasticum* (Vienna 1764); *De collectione Decretalium Honorii III* (ivi 1769); *Conspectus iuris ecclesiastici* (ivi 1769).

BIBL.: I. Wunder von Grünwald, *Biogr. der beiden Ritter von R.*, Praga 1797; J. F. von Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Literatur des kan. Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 208 sgg., 261 sgg.; Hurter, V, coll. 211-13, 215 sgg.; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 536, 566.

Zaccaria da San Mauro

RIEHL, ALOIS. - Filosofo, n. a Bolzano il 27 apr. 1844, m. presso Berlino il 21 nov. 1924. Insegnò a Graz (1873), Friburgo i. B. (1887), Kiel (1896), Halle (1898) e Berlino (1905-19).

R. muove dalla filosofia di Herbart (*Realistische Grundzüge*, Graz 1870) ma poi si volge al criticismo (*Über Begriff und Form der Philos.*, Berlino 1872). Nella sua

(fot. Alinari)

(fot. Bacci)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: L'AUTUNNO E L'INVERNO. Particolare del rilievo del secondo arco del portale di S. Marco (primi del sec. XIII) - Venezia. *In alto a destra.* GESÙ LAVORATORE. Opera di Enrico Manfrini (1951). Presso la «Pro Civitate Christiana» di Assisi. *In basso a sinistra:* LAPIDAZIONE DI S. EMERENZIANA. Opera di E. Ferrata (ca. 1670) - Roma, chiesa di S. Agnese a Piazza Navona. *In basso a destra:* L'UCCISIONE DI ABELE. Scultura di Jacopo della Quercia (sec. XV). Formella della Porta Maggiore della basilica di S. Petronio - Bologna.

opera più importante, *Der philosoph. Kritizismus u. seine Bedeut. für die positive Wissenschaft* (I, Lipsia 1876; II, parte 1ª 1879, parte 2ª 1887) afferma: « è giusto dire che Kant con il suo metodo ha determinato la parte del soggetto nell'esperienza e nella conoscenza, ma è più giusto e certamente più importante dire che ha dimostrato in primo luogo la parte degli oggetti nella possibilità della conoscenza reale, cioè di valore universale e necessario » (pref. alla 2ª ed., 1907). Per R. soltanto la teoria della conoscenza e le scienze speciali sono giustificate; la dottrina del valore non è propriamente scienza, ma saggezza e arte della vita, che scopre nuovi fini per la volontà.

Altre opere: *Moral und Dogma* (Vienna 1871); *Beiträge zur Logik* (Lipsia 1892; 2ª ed. 1914); *Zur Einführung in die Philos. der Gegenwart* (ivi 1903; 6ª ed. 1921); *Logik u. Erkenntnistheorie* (Berlino 1907; 3ª ed. 1921), ecc.

BIBL.: E. Jaensch, *Zur Gedächtnis von A. R.*, in *Kantstudien*, 30 (1925), pp. III-XXXVI; C. Siegel, *A. R.*, Graz 1932; E. Spranger, *A. R.*, in *Forsch. u. Fortschritte*, 20 (1944), pp. 129-30. Andrea Ferro

RIEMANN, KARL WILHELM JULIUS HUGO. - Musicologo, n. a Gross Mehlra il 18 luglio 1849, m. a Lipsia il 10 luglio 1919.

Studiò a Berlino, Tubinga e Lipsia; insegnò a Bamberga (1880-81), ad Amburgo (1882-90), a Sonderhausen e Wiesbaden (1892-95), poi a Lipsia dal 1901, dove fu direttore del « Collegium musicum » dal 1908.

Fondò, con la sua multiforme attività di studioso e di ricercatore, di storico e di filologo, quella che i tedeschi chiamano la «Musikwissenschaft» vale a dire «scienza musicale ». Di questo è testimonio il suo volumetto *Grundriss der Musikwissenschaft* pubblicato nel 1908. Tra le sue più importanti pubblicazioni vanno ricordate: *Handbuch d. Harmonielehre* (Lipsia 1887), *Geschichte d. Musiktheorie im 9.-19. Jahr.* (ivi 1898), *Handbuch d. Musikgeschichte* (4 voll., ivi 1901-13), ecc. a cui va aggiunto il famoso *Musiklexikon* del 1882, aggiornato fino al 1929 (2 voll., 11ª ed.) da A. Einstein, Berlino 1929.

BIBL.: *R.-Festschrift*, Lipsia 1909; H. Grabner, *Die Funktionstheorie H. R.s*, Monaco 1923. Luisa Cervelli

RIESSLER, PAUL. - Esegeta cattolico, n. il 16 sett. 1865 a Stoccarda, nel 1898 parroco a Blaubeuren, dal 1907 al 1933 professore di Vecchio Testamento all'Università di Tubinga, m. ivi il 10 sett. 1935.

Si distinse per le qualità stilistiche della sua versione del Vecchio Testamento. Suo studio preferito fu la critica testuale, nella quale elaborò una teoria originale, ma non accettata dagli esegeti, secondo cui i più antichi testi del Vecchio Testamento sarebbero stati scritti in tavolette cuneiformi accadiche, con qualche « nota » aramaica; dopo l'esilio queste tavolette sarebbero state tradotte da Esdra in aramaico, ed in aramaico si sarebbero aggiunti libri più recenti. Dopo il 300 a C. quei libri si sarebbero tradotti in greco (cosiddetta « presettanta »); nel rinnovamento nazionale inaugurato dai Maccabei, durante gli anni di Ircano (135-105 a. C.), si sarebbero ritradotti nel dialetto sacro del Tempio di Gerusalemme, cioè l'ebraico classico; da tale traduzione sarebbe emanata la Settanta (v.). Questa teoria azzardata spiega ciò che nelle versioni di R. può sembrare arbitrario.

Le sue opere sono ricche di erudizione ebraistica: *Das Buch Daniel. Textkrit. Untersuchung* (Stoccarda 1899); *Das Buch Daniel erklärt* (Vienna 1902); *Kleine Propheten...* (Rottenburg 1911); *Der Untergang des Reiches Juda* (Münster 1912); *Der Prophet Jeremias* (ivi 1914); *Die hl. Schrift des Alten Bundes* (Magonza 1924 sgg.; 4ª ed. [in collaborazione con R. Storr che tradusse il Nuovo Testamento], 1934); *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augusta 1928); *Erklärung von Textschwierigkeiten des Alten Test.*, ed. F. Stier, Magonza 1939.

BIBL.: F. Stier, s. v. in LThK, VIII (1936), col. 892. Pietro Nober

(fot. Gab. fot. naz.)

RIETI, DIOCESI di - Codice del sec. XIV contenente le *Decretali* - Rieti, Biblioteca comunale.

RIETI, DIOCESI di. Nel Lazio e nell'Abruzzo, in provincia di R., confina con le diocesi di Terni, Sabina e Poggio Mirteto, Tivoli, L'Aquila e Ascoli Piceno. Misura una superficie di 2700 kmq., con 125.000 ab., tutti cattolici, ripartiti in 172 parrocchie, con 155 sacerdoti secolari e 35 regolari, 10 congregazioni maschili e 24 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 338). Ha il seminario minore in R. e quello maggiore in Assisi, comune alle diocesi dell'Umbria.

R., detta dai Latini *Reate*, è situata nel centro della valle che da essa prende il nome e vanta di essere anche il centro geografico d'Italia; in una rozza lapide della piazzetta della chiesa di S. Rufo si legge: « Medium totius Italiae ». Antica capitale dei Sabini, fu poi municipio romano, e, dopo le incursioni barbariche, castaldato longobardo e contea franca. Sotto Adriano I entrò a far parte dello Stato pontificio e quando Pio VII istituì le delegazioni, R. fu sede di quella omonima che comprendeva tutta la Sabina. Fino alla divisione delle province, decretata nel 1927, R. con il suo circondario dipendeva dall'Umbria.

I documenti che pretendono di far risalire la predicazione evangelica a R. con la conseguente sede vescovile all'età precostantiniana, non hanno alcun fondamento serio. È leggendaria la missione di s. Prosdocimo, preteso protovescovo di Padova, da parte del Principe degli Apostoli. Una traduzione latina (BHL, 2450) del *Martirio* greco di s. Eleuterio, riferisce che questi sarebbe venuto a Roma e vi avrebbe subito il martirio con la madre Anzia e che i loro corpi rapiti sarebbero stati portati a R. e

(fot. Enit)
RIETI, DIOCESI di - Palazzo Vincentini attribuito al Vignola (1596), oggi la Prefettura - Rieti.

sepolti un miglio distante dalla città, lungo la Via Salaria in un poderetto del vescovo Primo, ove fu costruita una chiesa. La traduzione suddetta è molto probabilmente del sec. VI. Nel *Martirologio geronimiano*, al 24 nov. e al 6 sett. è commemorato un vescovo Eleuterio a R. e s. Gregorio Magno (*Dial.*, IV, 12) attesta la venerazione a R. di un s. Eleuterio nella metà ca. del sec. VI. Di fatto esistette in R. una basilica di S. Eleuterio, intorno alla quale furono rinvenute iscrizioni cristiane. Ma nessuno dei ricordati testimoni dice che questo s. Eleuterio venerato a R. abbia tenuto la sede reatina.

Il primo dei vescovi reatini certamente noto è Ursus che intervenne ai Sinodi romani del 499, 501 e 502. Così è fuori di discussione l'esistenza della diocesi di R. per la fine del sec. V. Nel sec. VI si ha notizia dell'esistenza della cattedrale reatina dedicata alla Vergine. Una lettera di s. Gregorio Magno (*Reg.*, I, 9, 49), del 598, dice che « Paulus Ecclesiae Reatinae diaconus » domanda al Papa reliquie dei ss. Ermete, Giacinto e Massimo per il fonte battesimale della basilica (cattedrale), di S. Maria. Come attesta un'iscrizione murata nella sagrestia della Confraternita delle Stimmate, la basilica attuale fu iniziata nel 1109 dal vescovo Benincasa e venne solennemente consacrata dal papa Onorio III nel 1225. Ma le primitive linee romaniche del tempio scomparvero con il restauro barocco del 1639. Nonostante i rimaneggiamenti, conservano invece la loro fisionomia romanica la cripta e il portico della Cattedrale, il campanile e il Palazzo vescovile che, per le vicende politiche dei tempi, nei secc. XII e XIII accolse, non poche volte, nelle sue sale i vescovi di Roma. Verso la fine del sec. XI a R. fu unita la diocesi di Amiterno (v.) fino al 1257, quando questa fu unita alla diocesi dell'Aquila (v.). Nel 1502 Alessandro VI tolse a R. Città Ducale che creò diocesi ma, sei anni dopo, Giulio II ristabiliva le cose.

Le carte conservate negli Archivi comunale e vescovile di R. non sono anteriori al 1225, poiché l'incendio del 1217 bruciò tutte le precedenti. Nella diocesi di R. sono da ricordare gli antichi monasteri di S. Salvatore Maggiore, dei SS. Quirico e Giulitta a Introdoco; di S. Eleuterio; di S. Giorgio; di S. Michele; dei SS. Pastore e Matteo. Riferendosi al più antico ed importante di detti monasteri, Pio XI, il 3 giugno 1925, unì a R. il titolo abbaziale di S. Salvatore Maggiore. Un carattere di misticismo hanno impresso alla valle di R. i santuari francescani di Greccio, Fonte Colombo, La Foresta e Poggio Bustone, che formano una croce ideale, e da loro prende il nome di Valle Santa. Tutti collegano la loro origine alla presenza di s. Francesco che scelse questi luoghi elevati per le sue ascensioni mistiche. Sono tutti ricordati nella primitiva letteratura francescana e hanno una parte notevole nella storia della spiritualità dell'Ordine dei Frati Minori. Greccio viene considerato dai devoti di s. Francesco come la Betlemme del francescanesimo, avendo il Santo, nella grotta del bosco sacro, fatto rivivere al mondo cristiano, in una forma plastica, l'idillio di Betlemme. Il conventino, iniziato dallo stesso Santo, fu continuato a costruire da s. Bonaventura di Bagnoregio, ma il restauro del sec. XVI vi ha impresso una semplicità e povertà che lo rende caratteristico ed inconfondibile come la sua visione panoramica di nido di rondine.

Fonte Colombo è considerato come il Sinai dell'epoca francescana, soprattutto dalla letteratura spiritualistica dell'Ordine, che vi ha visto la *Regola* data al fondatore come la Legge data a Mosè. Il suo nome viene forse da « Fons columbarum » come era detta la collina al tempo del Santo. Nel complesso edilizio del santuario si distinguono l'epoca di s. Francesco, di s. Bernardino da Siena e principalmente i rifacimenti del sec. XVI.

La Foresta, per la sua posizione dominante, aperta al sole e riparata dai venti, dovette essere scelta dal Santo per il riposo, oltre che dello spirito, anche del corpo. Quando vi giunse s. Francesco vi era una chiesina dedicata al papa s. Fabiano. Nel 1947 è stata scoperta l'abside di detta chiesina ed in seguito la parete destra e l'intero perimetro. I resti di pitture sono stati giudicati del sec. XIV. Attualmente il complesso edilizio è sotto restauro che tende a rendere visibili i tempi delle diverse strutture. Poggio Bustone ricorda la penitenza di s. France-

(fot. Gab. fot. naz.)
RIETI, DIOCESI di - Fonte battesimale dei primi del sec. XVI. Rieti, Battistero della Cattedrale.

sco e le promesse fattegli da Dio per lui e per i suoi frati. Il conventino è dedicato a s. Giacomo delle Marche e porta impressa la caratteristica del '400, anche se rifacimenti posteriori abbiano tentato di deturparla, grazie soprattutto al restauro compiuto nell'ag. 1952.

Detti santuari sono anche oggi custoditi dai Frati Minori della provincia romana, che particolarmente dal 1946, per opera di mons. Cristoforo Terzi della stessa provincia, hanno curato con amore il restauro edilizio e la sistemazione delle vie di accesso, ridonando la vita a questi luoghi di riposo spirituale, tanto cari ai devoti del santo d'Assisi.

La diocesi di R. è immediatamente soggetta alla S. Sede e ha il suo tribunale ordinario d'appello nella curia vescovile di Spoleto.

BIBL.: Marianus Victorius, *De antiquitatibus Reatis libri IV* (sec. XVI), cod. Vat. Barb. lat. 2406 e 2553; P. Angelotti, *Descrizione della città di R.*, Roma 1635; F. A. Maroni, *Commen. de Ecclesia et episcopis Reatinis*, ivi 1763; G. Cappelletti, V, pp. 293-353; Moroni, LVII, pp. 210-38; P. Desantis, *Notizie stor. sopra il tempio cattedrale, il capitolo, la serie dei vesc. ed i vetusti monasteri di R.*, Rieti 1887; Eubel, I, p. 428; II, p. 244; III, p. 301; IV, p. 293; S. Marcucci, *Notizie di R. e i suoi dintorni*, Rieti 1908; P. F. Kehr, *Italia Pontif.*, IV, Berlino 1909, pp. 21-28; V. Facchinetti, *I santuari francescani*, III: *Valle Reatina*, Milano 1927; Lanzoni, pp. 356-58; A. Sacchetti-Sassetti, *Guida illustrata di R.*, Rieti 1930. Benedetto Pesci

RIEUX. - Cittadina e antica diocesi nel dipartimento dell'Alta Garonna in Francia.

La diocesi fu creata nel 1337 dal papa Giovanni XXII quale suffraganea di Tolosa. L'antica cattedrale, S. Maria, presenta un presbiterio del sec. XIII, con stalli artistici del 1651; la navata è della seconda metà del sec. XIV con aggiunte del sec. XVII. Il portale adorno di statue fu danneggiato prima dai protestanti e poi durante la Rivoluzione Francese; sul lato nord si eleva per 43 m. la torre campanaria ottagona in mattoni. Dell'antico episcopio resta una torre del sec. XV e un portale della fine del sec. XVII. La diocesi fu unita a Tolosa nel 1801.

BIBL.: Eubel, II, p. 246; III, p. 304; IV, p. 296; G. Musser, *Les églises romanes de R.*, Caen 1906; E. Harot, *Armorial des évêques de R.*, Tolosa 1908; J. Adler, *Le diocèse de R. au XVIIIe siècle*, ivi 1912. Enrico Josi

RIEZ. - Antica diocesi nel dipartimento delle Basse Alpi, in Francia. Città ligure, fu poi la capitale dei Reii, donde il nome « Regium », da cui l'attuale. Fu colonia di diritto latino sotto Augusto. Il primo vescovo noto è Prospero, predecessore di s. Massimo (434-60); a cui successe Fausto (462-95), già abate di Lerins.

R. fu saccheggiata dai Sassoni nel 572; gli abitanti e il vescovo abbandonarono la città che ancora soffrì nelle incursioni saracene dal 793 all'875; il vescovo Edolo trasferì poco dopo la sede sulla collina nella cappella di S. Massimo, dove si trasferirono anche gli abitanti. Tra i suoi presuli si ricordano i cardd. Pietro Després nel 1318 e Guido Bentivoglio. La diocesi, suffraganea di Aix, fu soppressa nel 1790; nel 1801 il suo territorio fu unito alla sede di Digne, il cui vescovo dal 1916 porta anche il titolo di R. Il vescovo Augier (1096-1130) fece ricostruire la Cattedrale e il Battistero; la prima, Notre-Dame-de-la-Sède, andò in rovina nel sec. XV; presso la chiesa attuale restano alcune campate gotiche. Il Battistero era sul tipo provenzale e ligure, un edificio quadrilatero all'esterno, sormontato da una torre ottagona crollata durante le incursioni saracene. L'interno è un ottagono di m. 9,25 × 8,40 con quattro absidine e un deambulatorio circolare; otto colonne romane di granito del Varo sostengono la cupola. Il piano è stato rialzato posteriormente e le basi delle colonne sono in parte interrotte. Il Battistero fu abbandonato alla fine del sec. XVI e gli abitanti lo chiamarono Pantheon; ceduto alla Confraternita dei sarti, venne consacrato al loro patrono s. Chiaro; poi passò ai Penitenti Bianchi; attualmente è ridotto a museo archeologico. Sul colle S. Massimo la cappella, rifatta nel 1857, conserva una abside romanica con deambulatorio sostenuto da sei colonne corinzie. Dalle carte di Peiresc risulta che nel musaico pavimentale della cattedrale di R. era l'immagine di Costantino a cavallo passante sul corpo di un vinto; la scena era accompagnata dal distico: *Rex Constantinus, leprosus, virque benignus, est factus sanus, sacro baptismate tactus.* Si ricordava cioè la leggenda dell'Imperatore mondato dalla lebbra attraverso il Battesimo (R. Mowat, *Mosaïque de R. offrant l'image de Constantin*, in *Bull. de la Soc. des antiquaires de France*, 1885, pp. 68-71).

BIBL.: Eubel, I, p. 420; II, p. 246; III, pp. 301-302; IV, p. 294; M. Provence, *Catalogue du musée lapidaire de R.*, Riez 1932; J. Hubert, *Rech. sur la topographie religieuse des cités de la Gaule du IVe au IXe siècle*, in *Comptes-rendus de l'Acad. des inscript. et belles lettr.*, 1945, p. 314; E. Donnadieu, *Le baptistère de R. (Basses-Alpes), ses dispositions intérieures et les influences orient. de sa coupole, ibid.*, 1950, pp. 159-67.

Enrico Josi

RIFLESSIONE. - È l'atto per cui il pensiero prende esplicita coscienza di sé, considerando le proprie attività, i propri oggetti e contenuti. La r. opera pertanto un « ritorno » (*reflectere*, ripiegare) della vita cosciente su di sé.

Come definita, la r. è attività specifica della conoscenza intellettiva (cf. s. Tommaso, *De verit.*, q. 1ª, a. 9: solo le sostanze spirituali « redeunt ad essentiam suam reditione completa »); tuttavia essa non sembra del tutto assente dalle forme inferiori di coscienza, in quanto una iniziale r. va congiunta con la stessa attenzione (v.); Leibniz definisce appunto la r. « une attention à ce qui est en nous » (*Nouv. Ess.*, pref., ed. Flammarion, Parigi s. d., p. 13). Ma, mentre nelle funzioni della vita sensitiva r. è piuttosto il semplice *persistere* dell'attenzione cosciente sui dati, ha carattere prevalentemente passivo e direzione oggettiva cioè volta ai soli contenuti, nella vita intellettiva invece la r. si presenta come attività nuova, ha carattere di spontaneità e si volge, oltre che agli oggetti, alle strutture del soggetto in quanto tali. La r. intellettiva si qualifica pertanto secondo le varie direzioni e i diversi contenuti dell'esperienza immediata, che ne costituiscono l'oggetto. Se si volge alle forme e ai processi della coscienza, per determinarne le leggi psichiche, la r. è detta propriamente *introspezione* (« retrospezione » se prende in considerazione gli elementi passati della coscienza): l'introspezione (o r. *psicologica*) esamina gli atti e le strutture della coscienza: delle sensazioni, dei sentimenti, del pensiero; il sorgere, l'evolversi, il cessare delle varie funzioni; le loro condizioni, cause, circostanze, modalità, finalità, rapporti, ecc. Se invece si esplica nella direzione dei contenuti mentali, la r. è detta *oggettiva* (cf. Ch. Wolff, *Psychologia empirica*, § 257; la terminologia non è però universalmente costante: da alcuni il termine r. si vorrebbe riservato al ripiegamento della coscienza sui propri *atti*: r. *soggettiva*; cf. A. Lalande [*op. cit.* in bibl.]). La r. oggettiva è analisi e penetrazione del pensiero nelle strutture logico-ontologiche degli *oggetti*. Essa ricerca gli elementi e il significato, sul piano dell'essere, dei dati di coscienza (il loro valore di necessità-contingenza, principio-causa-effetto, esistenza-possibilità, ecc.: r. *ontologica*); oppure le condizioni e proprietà dei contenuti mentali in quanto oggetti del pensiero (il loro valore di universalità-singolarità, opposizione, contraddittorietà, soggetto-predicato, ecc.: r. *logica*): è alla r. logica che sono dovute le « secundae intentiones » della scolastica, « quae non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur » (s. Tommaso, *In Met. Arist.*, lect. 4ª, ed. Cathala, n. 547).

Oltre il significato filosofico va notato l'uso corrente di r. come esame previo a un giudizio (v.) o a un'azione, per valutarne, sul piano pratico o morale, l'opportunità, le conseguenze, gli effetti. È in questo senso, principalmente, che si parla di carattere e temperamento « riflessivo », opposto a « impulsivo ».

Nella storia del pensiero r. ha avuto ulteriori riferimenti sistematici. In Locke (v.) r. « è la conoscenza che l'anima acquista delle proprie diverse operazioni e dei loro procedimenti » (*Essay*, l. II, cap. 1, § 4): ad essa sono dovute tutte le idee concernenti gli stati interni del

soggetto: pensare, percepire, dubitare, ecc.: più che r. propriamente detta, la r. lockiana equivale quindi all'esperienza interna. Hume (v.) chiama « impressioni di r. » gli stati di coscienza (desiderio, avversione, timore, ecc.) derivanti non da cause esterne ma dalle idee già presenti in noi (*Treatise on human nature*, parte 1ª, sez. 2ª). In Kant (v.) la r. mira a scoprire le condizioni soggettive della conoscenza: « r. trascendentale » è pertanto « l'atto con cui, confrontando le rappresentazioni con la facoltà conoscitiva, si determina se esse appartengono all'intelletto puro o all'intuizione sensibile » (*Kritik d. r. Vernunft*, parte 2ª, l. II, cap. 3, *Append.*). In Hegel (v.) r., con significato metafisico, è « la relazione dello spirito a sé » e la coscienza costituisce il grado della r. dello spirito (*Enzyclop.*, § 413). In Gioberti (v.) r. è il secondo momento della conoscenza umana che fa proprio l'oggetto dell'intùito (« l'ente crea l'esistente »), attivamente lo esprime, e lo attualizza e sviluppa nella conoscenza delle cose (cf. *Protologia*, I, Torino-Parigi 1858, p. 153). In Husserl (v.) r. è « la condizione universale del metodo fenomenologico ». Per essa gli avvenimenti interiori (*Erlebnisse*, presenti, passati e anche futuri) cadono sotto lo « sguardo » e l'« osservazione » dell'io. L'intera corrente di *Erlebnisse* (e anche la r. in quanto essa stessa *Erlebnis*) può a questo modo venir sottoposta a studio scientifico, diventa « afferrabile » e « analizzabile » e si rivela innanzitutto appartenente all'« io puro », in quanto questo può dirigere su essa il suo sguardo (E. Husserl, *Ideen zu ein. reiner Phänomenologie*, I, sez. 3ª, cap. 2, § 77 sgg.; trad. it., Torino 1950, pp. 231-50).

Indipendentemente da queste accezioni sistematiche, la r. ha un significato essenziale nella vita dello spirito. È per essa che si afferma, sul piano fenomenologico, l'attualità dell'io (v.) come soggetto autocosciente: soltanto attraverso la r. la vita interiore si fa oggetto di una cosciente contemplazione, e gli stati psichici si chiariscono e definiscono nelle loro strutture, significato, relazioni, entrando nel dominio attivo del soggetto (l'esperienza immediata ha una propria intrinseca presenza all'io, come sua attuazione ed attività, ma è presenza non pienamente posseduta). La r. è pertanto la via per cui lo spirito realizza la vera autorivelazione e il possesso di sé. Essa è quindi condizione essenziale della filosofia come scienza del soggetto e dell'oggetto, e di ogni altro sapere teoretico che si ponga oltre l'immediatezza dell'esperienza. Il valore della r. in una teoria della conoscenza (v.) era già rilevato da s. Tommaso che riferisce l'unica possibile conoscenza della verità, come conformità del pensiero all'essere, alla r. che l'intelletto opera su di sé e sulle condizioni soggettivo-oggettive dei suoi atti: « secundum hoc cognoscit veritatem intellectus secundum quod supra seipsum reflectitur » (*De verit.*, q. 1ª, a. 9; cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 85, a. 2; q. 12, a. 2, ad 1).

In rapporto poi all'azione, la r., come previa considerazione e deliberazione sul valore morale dell'atto, è elemento da cui si commisura il suo stesso significato etico-personale. In questo senso la r. si pone quindi, nei gradi vari della sua intensità e profondità, come intrinseca condizione dell'operare umano. Di qui anche il suo significato pedagogico: il richiamo alla consapevolezza e responsabilità dei propri atti, base della formazione umana del fanciullo, non è se non richiamo a una r. cosciente sui principi dell'azione, sulla sua conformità alla norma (v.) e sulle sue risonanze individuali, personali, sociali.

BIBL.: oltre le opere citate, v., per indicazioni generali: S. H. Hodgson, *The philosophy of reflexion*, 2 voll., Oxford 1878; R. Eisler, *Überlegung*, in *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, III, 4ª ed., Berlino 1930, pp. 289-91; A. Rosmini, *Nuovo saggio*, sez. 5ª, cap. 3, § 488 sgg., ed. naz., IV, Roma 1934, p. 63 sgg.; C. Ranzoli, s. v. in *Dizion. di scienze filos.*, 4ª ed., Milano 1943, pp. 1093-95 (bibl.); A. Lalande, *Réflexion*, in *Vocab. technique et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 884-86; A. Guzzo, *L'io e la ragione*, parte 3ª, cap. 5, Brescia 1947, pp. 152-66. V. anche PSICOLOGIA.

Ugo Viglino

RIFORMA CATTOLICA. - La R. c. del sec. XVI è il ritorno della Chiesa a un ideale di vita cristiana mediante l'intimo rinnovamento. Essa è premessa alla restaurazione cattolica, con cui la Chiesa intimamente rinnovata si rivolge al mondo esteriore, per sostenersi contro il protestantesimo e riguadagnare il terreno perduto a causa di esso. La riforma protestante non ha prodotto la R. c., ma la ha favorita indirettamente contro la propria volontà.

I. ORIGINE DELLA R. C. – Dopo i vari tentativi dei Concili di Costanza e di Basilea, di realizzare la riforma della Chiesa ritenuta necessaria da molto tempo, mutandone la costituzione e specialmente tenendo periodicamente concili generali che avessero superiorità sul papato, parecchi pontefici del sec. XV, Pio II, Sisto IV, Alessandro VI disposero una riforma della Curia Romana e della Chiesa in generale ma senza effetto. La vera R. c. non cominciò *in capite* ma *in membris*, quindi non dall'alto, ma dal basso, cioè attraverso l'autoriforma dei suoi membri. Specialmente gli Ordini dei Mendicanti lavorarono a ripristinare la severità della Regola nei loro conventi, ed essendo essi i grandi curatori di anime, operarono sulle masse con i loro grandi predicatori. Dall'Ordine dei Francescani uscirono Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano e Giacomo della Marca; inoltre Francesco di Paola fondò i Minimi; dalla Congregazione domenicana di S. Marco uscirono Antonino da Firenze e il Savonarola; fra i Tedeschi dello stesso Ordine ebbero grande efficacia gli scrittori popolari Nider e Herold; presso gli Agostiniani sorgono le Congregazioni per la Riforma a Lecceto, a S. Giovanni a Carbonara e la Congregazione lombarda; presso i Carmelitani la Congregazione mantovana. Nell'Ordine dei Benedettini si formarono le Congregazioni di S. Giustina, Valladolid, Chézal-Benoît e Bursvelde, presso i Canonici Agostiniani la Congregazione di Windesheim, dalla quale uscì lo Standonck, il riformatore di S. Vittore a Parigi. Tutte queste riforme degli Ordini del tardo medioevo sono state molto importanti per la conservazione del vero spirito cristiano tanto nei conventi che al di fuori di essi. In particolare la Certosa di Colonia fu il punto di partenza della R. c. in Germania.

Non mancarono i vescovi zelanti che lavoravano con tutte le forze nelle loro diocesi contro gli abusi più radicati. L'episcopato italiano presenta uomini come Lorenzo Giustiniani, Antonino da Firenze, Bertini di Foligno, Barozzi di Padova; in Francia i sinodi provinciali di Sens nel 1485 e il convento riformato di Tours nel 1493 iniziarono la riforma del clero secolare. Dagli atti delle visite alle diocesi inglesi si ricava che anche colà la vita religiosa non languiva affatto; l'episcopato tedesco presenta una lunga schiera di vescovi riformatori, come Hewen e Randegg a Costanza, Ramung a Spira, Scherenberg a Würzburg, Zollern ad Augusta; e alcuni principi tedeschi usarono privilegi papali per favorire la riforma della Chiesa, come, p. es., i duchi di Sassonia per la riforma dei conventi nel 1485. Il sec. XV non fu affatto un periodo di decadenza religiosa come volle rappresentarlo il primo protestantesimo, bensì un'epoca religiosamente viva, anzi inquieta. E la riforma protestante usò tale irrequietezza per i propri scopi.

La *devotio moderna* fondata nei Paesi Bassi da G. Groote tendeva a modellare la vita religiosa sull'esempio di Cristo, e da essa uscirono i *Fratres vitae communis*, comunità di pii laici senza voti, che si diffusero nei Paesi Bassi e nella Germania del nord.

Il rinnovamento ebbe perciò le sue origini nelle basi sovrannaturali della Chiesa stessa. L'impulso decisivo partì dall'Italia e dalla Spagna. La terribile fine del Savonarola non impedì che il suo invito a penitenza fosse ascoltato da molti. Indipendentemente da lui si formarono

in Italia centri di riforma: Bernardino da Feltre fondò a Vicenza nel 1494 l'oratorio di S. Girolamo. A Genova lo seguì il laico Ettore Vernazza con l'oratorio del Divino Amore (v. COMPAGNIA DEL DIVINO AMORE).

L'Oratorio al principio del sec. XVI si stabilì a Roma, e da esso uscirono Gaetano da Thiene e Gian Pietro Carafa, fondatori dell'Ordine dei Teatini. A Venezia un gruppo di giovani nobili, quasi tutti laici, si diede a vita severamente religiosa; due di essi, il Quirini e il Giustiniani, entrarono a Camaldoli, e nel 1513 redassero per Leone X un vasto memoriale sulla riforma, il più importante del periodo precedente alla R. c. propriamente detta. Apparteneva a quel gruppo anche Gasparo Contarini (v.) che, nel 1516, ancora laico, scrisse il *De officio episcopi* che presentava l'ideale del vescovo apostolo. All'inaugurazione del V Concilio Lateranense, il generale agostiniano Egidio da Viterbo sostenne come base della R. c. che: *Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines.*

L'autosantificazione e l'apostolato furono i principi basilari su cui in anni di guerra e di miseria Girolamo Miani (v.) e Anton Maria Zaccaria (v.), ambedue ancora laici, fondarono gli Ordini dei Somaschi e dei Barnabiti.

La R. c. fiorì nella Spagna dallo slancio di tutto il popolo, che aveva combattuto vittoriosamente per la liberazione del paese dai Mori, vittoria coronata dalla conquista di Granata sotto Ferdinando e Isabella. Con l'appoggio di Isabella spiegarono il loro zelo di riforma Ximenes de Cisneros e Talavera; a Valladolid, ad Alcalá ed a Salamanca fiorirono gli studi religiosi e specialmente scolastici; dalla scuola di Francisco de Vitoria uscirono i grandi teologi, che la Spagna inviò a Trento. La conversione del gentiluomo basco Iñigo de Loyola a Manresa e i suoi *Exercitia Spiritualia* erano destinati a dare il più grande impulso alla R. c.

II. INIZI DELLA R. C. A ROMA (1534-63). – Le singole riforme si possono paragonare a rivoletti che, scorrendo da vari lati e tendenti alla stessa meta, non si potevano riunire in un unico fiume finché il Papato, raggiunto da essi, non li coordinasse. Da parte cattolica si desiderava la riforma, prima ancora che nel nord cominciasse l'apostasia. Però è innegabile che quest'ultima contribuì a che la necessità di una riforma radicale della Chiesa nel suo stesso cuore, a Roma, non solo venisse riconosciuta, in teoria, ma anche attuata praticamente. Adriano VI, pieno di zelo, regnò troppo poco, perché il suo pontificato potesse arrecare un mutamento effettivo. Clemente VII, sebbene personalmente irreprensibile, non fece nulla di serio per la R. c. e il Concilio. Soltanto Paolo III inquadrò la riforma nel suo programma e cominciò a realizzarla chiamando nel S. Collegio alcuni inflessibili fautori del partito della riforma, come il Contarini, il Carafa, il Pole, il Sadoleto, e più tardi il Cervini, il Morone, il Cortese ed altri, iniziando così la trasformazione del Collegio stesso. Poiché il Concilio tardava a riunirsi per ragioni specialmente politiche, il Pontefice, influenzato dalla deputazione per la R. c. convocata alla fine del 1536, e dal suo *Consilium de emendanda Ecclesia*, riformò le autorità curiali: pur non raggiungendo i risultati voluti dai migliori, eliminò man mano i maggiori inconvenienti con una più grande severità anzitutto nella scelta dei cardinali e dei vescovi. L'attività di Gian Matteo Giberti a Verona fu presa ad esempio da altri vescovi; si sentiva ora quali gravi abusi fossero la trascuratezza dell'obbligo di residenza e la *cumulatio beneficiorum*; e se non si ebbe subito l'abolizione piena, questa venne nondimeno riconosciuta indispensabile. L'incremento alla R. c. nell'Ordine dei Mendicanti, dato da superiori come Seripando e Audet, e specialmente l'approvazione della Compagnia di Gesù, furono passi ulteriori verso la R. c.

Vennero in seguito ad accelerare la R. c. i decreti del Concilio di Trento; in special modo quello sull'obbligo di residenza dei vescovi e dei parroci (sess. VI) combatté una serie di gravi inconvenienti, ma il loro effetto dapprima fu limitato, perché non andavano in vigore mancando la convalida pontificia. E i tentativi dei vescovi di Spagna e di Portogallo, di applicare spontaneamente singoli decreti come quello sulla riforma dei capitoli esenti, fecero sì che Giulio III pensasse di dare esecuzione ai decreti del Concilio di Trento con una grande bolla sulla R. c.; e per conseguenza come leggi papali sulla R. c. Però Giulio III morì prima della pubblicazione della bolla *Licet ab initio.*

Il pontificato di Paolo IV diede decisivo impulso alla R. c. a Roma-città e nella Curia romana: l'elemento riformatore nel Collegio dei cardinali venne rafforzato con l'elezione di uomini religiosissimi come il Ghislieri, lo Scotti e il Reumano; la prassi delle dispense fu più rigidamente regolata, si procedette severamente contro gli « apostati » degli Ordini religiosi e negli oltraggi alla religione.

La reazione al regime del Carafa sotto Pio IV non mise più in pericolo la vittoria delle idee di riforma. Pio IV continuò le direttive di Paolo III, convocando nel 1561-63 per la terza volta il Concilio di Trento.

La R. c. fu favorita non soltanto dalla promulgazione dei decreti a Trento, ma dall'aver il papato stesso curato l'esecuzione dei decreti, impedendo ciò che era successo nel V Concilio Lateranense, che essi rimanessero lettera morta.

III. REALIZZAZIONE DELLA R. C. (1563-1620). – La volontà dei pontefici di realizzare la R. c. si mostrò non soltanto nel fatto che Pio IV sanzionò i decreti del Concilio di Trento senza farvi mutamenti (con la bolla *Benedictus Deus* del 26 genn. 1564), ma anche nell'insediamento di una congregazione di cardinali che doveva sorvegliare le esecuzioni dei decreti e dar ad essi, dal 2 ag. 1564, l'interpretazione autentica nei casi dubbi, cosa prima riservata alla S. Sede. Non fu meno importante che il nipote del Pontefice, Carlo Borromeo, nella sua attività apostolica come arcivescovo di Milano, avesse dato l'esempio di un vescovo riformatore ed avesse fornito con i decreti dei Sinodi provinciali di Milano del 1565 e 1569 un modello di applicazione pratica dei decreti di Trento ai bisogni concreti delle diocesi. L'esempio vivente del Borromeo non fu meno importante ai fini della R. c., dei decreti stessi.

I successori di Pio IV, Pio V e Gregorio XIII curarono inflessibilmente l'effettuazione della R. c. e ne fecero una *consuetudo.* Pio V specialmente adempì ai compiti affidati dal Concilio al Papato: nel 1567 apparve il *Catechismus Romanus*, manuale dogmatico-morale per i parroci; nel 1568 il *Breviarium Romanum* riformato, nel 1570 il *Missale Romanum*, opere tutte che posero fine all'arbitrio nel campo liturgico e dettero una maggiore unità. Numerosi sinodi provinciali e diocesani in Italia, nella Spagna, in Francia, in Germania, in Polonia curarono l'applicazione dei decreti di Trento: a creare sacerdoti sorsero i seminari, primo di tutti quello di Rieti nel 1564, seguito dal *Seminarium Romanum* nel 1565; nel 1584 sorse il *Collegium Romanum*, una università centrale diretta dai Gesuiti. I nunzi apostolici curarono sempre più, accanto ai loro còmpiti diplomatici, l'incremento della R. c.: il loro numero fu accresciuto, le nunziature di Colonia, Brüssel e Graz furono conseguenze della R. c. Accanto ai nunzi regolari ci furono quelli straordinari, come Ninguarda e Porzia nella Germania del sud e in Austria.

Sisto V seguì i suoi predecessori e completò l'opera riformando l'amministrazione ecclesiastica, di cui a Trento si era taciuto, a bella posta, e fondando 15 congregazioni fisse di cardinali, come supreme autorità amministrative.

Mentre il Papato si poneva alla testa della R. c., esso riuniva al tempo stesso e coordinava tutte le tendenze cattoliche esistenti, così che formassero un sol fiume possente. Tale interno incremento fu utile alla posizione stessa del papato e ne accrebbe l'autorità morale. Nel 1600,

al culmine della R. c., il Pontefice era assai più influente e aveva una potenza assai più grande che cento anni prima. Roma era adesso al centro del mondo cattolico: nel tardo medioevo vi accorrevano i cacciatori di prebende alla ricerca di benefici, adesso vi giungono giovani di tutti i paesi, per prepararsi alla cura delle anime, e per studiare nelle università e nei collegi nazionali sorgenti via via. Una nuova fioritura della scolastica a Roma, a Salamanca, a Coimbra, con nomi come Bellarmino e Suárez, si aggiunge ai primi grandi successi della teologia positiva e della storia della Chiesa: vedi, p. es., Melchior Cano e Baronio.

Truppe ausiliarie del papato nell'esecuzione della R. c. sono gli Ordini religiosi con a capo la Compagnia di Gesù, i collegi della quale invadono l'intero mondo cattolico come una fitta rete, e divengono semenzai di zelanti laici cattolici; i Teatini, da cui provengono molti valenti vescovi; i Cappuccini che operano sulle masse come missionari; non si devono dimenticare gli antichi Ordini adesso profondamente rinnovati, che non la cedono ai nuovi per zelo e per successo. Il nuovo spirito della R. c. si manifesta in un grande numero di animosi vescovi, fra i quali Carlo Borromeo, Tommaso di Villanova e Francesco di Sales salirono agli onori degli altari. Accanto ad essi i grandi curatori di anime Filippo Neri, Giovanni d'Avila e Pietro Canisio; Teresa di Avila e Giovanni della Croce uniscono all'attività apostolica la contemplazione mistica. Questi Santi infusero spirito vivificante alle leggi e dettero forza alla R. c.

La R. c. continuò viva e operante sino al sec. XVII e XVIII, specialmente nei paesi invasi dal protestantesimo. Il suo massimo fiorire tuttavia si ebbe nel '600. Rafforzata intimamente, la Chiesa contrattaccò il protestantesimo e tentò di riguadagnare a sé i paesi sottratti; dalla R. c. uscì così la Controriforma, detta anche spesso restaurazione cattolica.

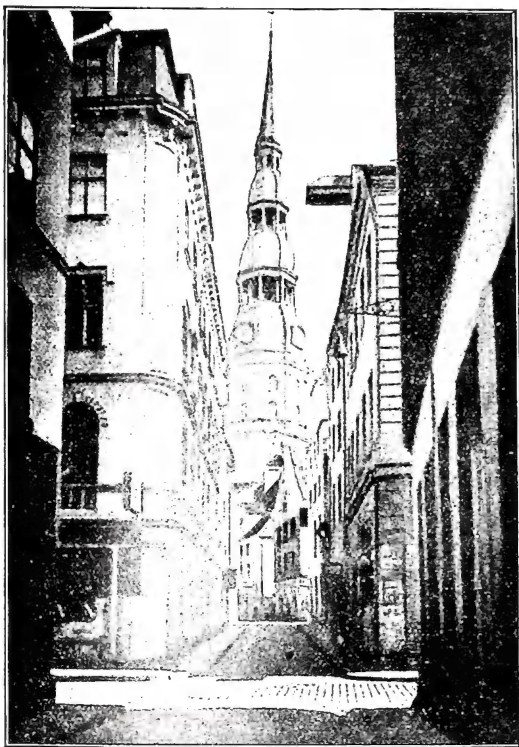
BIBL.: sul concetto: H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, Lucerna 1947. Sguardo d'insieme: L. Cristiani, *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente*, Parigi 1948; K. Eder, *Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus*, Vienna 1949. Sulle origini: H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949. Ricco materiale nel Pastor, V-X. Ricerche speciali: R. Post, *De moderne devotie*, Amsterdam 1940; H. Nottarp, *Die Brüder vom gemeinsamen Leben*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung*, 32 (1943), pp. 384-418. Per l'Italia: P. Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945; P. Brezzi, *Le riforme cattoliche dei secc. XV e XVI*, ivi 1945; M. Petrocchi, *La Controriforma in Italia*, ivi 1947; A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948; P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, I, Roma 1950; I, II, ivi 1950; II, I, ivi 1949; II, II, ivi 1951. Per la Spagna, le note di P. Leturia negli *Estudios eclesiásticos*, 8 (1929), pp. 97-114; M. Bataillon, *Erasme en Espagne*, Parigi 1937; V. Beltrán de Heredia, *Historia de la Provincia de España, 1450-1550*, Roma 1939; id., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la prima mitad del siglo XV*, Salamanca 1941. Per la Francia: A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris*, Parigi 1916; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, II, 2ª ed., Melun 1944. Per l'Inghilterra: F. A. Gasquet, *The eve of the Reformation*, Londra 1900; Ph. Hughes, *Rome and the counterreformation in England*, ivi 1942. Per la Germania: J. Greven, *Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Münster 1935; J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2ª ed., I, Friburgo in Br. 1941, p. 69 sgg.; II, ivi 1941, p. 82 sgg.; W. Lipgens, *Kard. Johannes Gropper und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Münster in V. 1951. Sulla R. c. a Roma: St. Ehses, *Kirchliche Reformarbeiten unter Paul III. vor dem Trienter Konzil*, in *Röm. Quartalschrift*, 15 (1901), pp. 153 sgg., 397 sgg.; H. Jedin, *Kirchenreform und Konzilsgedanke, 1550-59*, in *Historisches Jahrbuch*, 54 (1934), pp. 401-31; id., *Concilio e riforma nel pensiero del card. B. Guidiccioni*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 2 (1948), pp. 33-60. Hubert Jedin

RIFORMA PROTESTANTE: v. PROTESTANTESIMO.

RIFORMISMO. - Il r. non è una teoria né si appoggia a una particolare ideologia, ma un atteggiamento pratico, che riguarda il metodo da seguire nel promuovere il progresso delle istituzioni sociali. In opposizione alle tendenze rivoluzionarie, le quali considerano l'ordine esistente come sorpassato o cattivo in tutti i suoi elementi e quindi si propongono di rovesciarlo con la violenza, per crearne uno del tutto diverso, il r. lo ritiene sostanzialmente buono, sebbene difettoso in parecchi aspetti, e conseguentemente si prefigge di ottenerne il miglioramento mediante riforme graduali e metodiche. Preso in questo senso, esso è un atteggiamento coevo allo spirito umano, il quale nelle correnti moderate rifugge dagli estremi del conservatorismo angusto e del rivoluzionarismo sovvertitore. Può pertanto riferirsi a qualsiasi istituzione sociale, in seno alla quale l'ansia del progresso e la volontà di correggerne i difetti conduce a promuovere riforme di struttura, lasciando sussistere quanto di buono esse contengono. Si sono avute, p. es., vivaci correnti riformiste nella Chiesa stessa, particolarmente nei tempi di decadenza disciplinare o del costume ecclesiastico, quali furono quelle diramatesi da Cluny e il movimento che si contrappose alla « riforma » protestante, che sotto Paolo III portò alla convocazione del Concilio di Trento.

Tuttavia dal sec. XIX in poi il r. ha acquistato un significato schiettamente politico. Storicamente si può considerare come riformista il movimento ideologico e sociale azionato dall'illuminismo (v.), che tanto influì sull'atteggiamento spirituale e pratico del sec. XVIII. La proclamazione e la divulgazione dei cosiddetti principi riformatori scatenò, è vero, una delle più grandi rivoluzioni mondiali, e nondimeno, se si eccettua il settore religioso, la loro applicazione non sovvertì del tutto l'ordine sociale, avendo tanto la dichiarazione dei diritti dell'uomo quanto la susseguente costituzione repubblicana mantenuto, sia pure sopra un piano razionalistico e agnostico, i diritti fondamentali dell'individuo, compreso quello di proprietà. Contro quest'ordine, in parte vecchio e in parte nuovo, si scagliarono le correnti rivoluzionarie.

Il secolo del r. fu il sec. XIX. Il Bentham ne introdusse il termine nella scienza politica e da allora si denominarono riformiste le correnti moderate dei più disparati indirizzi politici. Durante il Risorgimento italiano furono tali i neoguelfi e il Gioberti, che diede al r. una base storicista, mentre al lato opposto, con atteggiamento rivoluzionario, si schierarono i radicali e i mazziniani. La tendenza penetrò nello stesso socialismo, operandovi la divisione tra comunismo rivoluzionario, al quale rimasero legate le correnti più accese e più ligie ai principi del puro marxismo, e socialismo riformista, alieno dall'uso della violenza. La lotta tra le due tendenze ebbe riflessi non solo sulla politica interna ma anche sul piano esterno nelle varie internazionali (v. INTERNAZIONALE). Dalla storia si deduce, dunque, che il r. non è legato a nessuna particolare ideologia, ma può penetrare in tutte indistintamente o come elemento moderatore o come principio propulsore. È moderatore nelle correnti a tendenza rivoluzionaria, diventa propulsore in quelle conservatrici.

L'atteggiamento della Chiesa di fronte al problema sociale potrebbe molto bene essere definito riformista, sebbene il termine non sia di uso. Essa, infatti, riconosce che l'ordine sociale esistente non è perfetto e ha quindi bisogno di profonde innovazioni, che lo rendano più adatto a rispondere alle esigenze della vita moderna, con la creazione di nuove istituzioni e l'adozione di più adeguati provvedimenti, particolarmente riguardo all'organizzazione e retribuzione del lavoro e alla distribuzione più razionale della proprietà, per attenuare nei limiti del possibile le disparità sociali. Tuttavia ritiene che i miglioramenti auspicati non debbano essere conseguiti con la rivoluzione, ma con una sana e progressiva evoluzione. Autorevole espressione di questo atteggiamento è l'insegnamento di Pio XII nel discorso agli operai del 13 giugno 1943: « Non nella rivoluzione, ma in una evo-

(*da A. Spekke, Storia sintetica del popolo lettone, in Il mondo d'oggi. Lettonia, Roma 1939, tav. 3, figg. 5-6*)

RIGA, ARCIDIOCESI di - Una via della vecchia città.

luzione concorde sta la salvezza e la giustizia ». La violenza non fa che accumulare odi e rovine; « solo una evoluzione progressiva e prudente, coraggiosa e consentanea alla natura, illuminata e guidata dalle sante norme cristiane di giustizia e di equità, può condurre al compimento dei desideri e dei bisogni onesti dell'operaio » (AAS, 35 [1943], pp. 174-75).

BIBL.: v. DEMOCRAZIA; LIBERALISMO; QUESTIONI SOCIALI; SOCIALISMO. Antonio Messineo

RIFUGIO, CITTÀ di. - Una delle leggi mosaiche riferite all'epoca della permanenza nelle « steppe di Moab » (*Num.* 21, 1 sgg.; 35, 1 sgg.) prescrive per il futuro insediamento d'Israele nelle sue terre la scelta delle « città levitiche » (*ibid.* 35, 1-5) e tra esse di sei città, tre a est e tre a ovest del Giordano, che avessero il diritto di asilo (v.) per i responsabili di omicidio involontario (*ibid.* 35, 9 sgg.). Chi trovandosi in tale condizione fosse riuscito a entrare nel recinto di dette città libere, doveva essere protetto e sottratto alla vendetta del sangue, « in modo che non morisse prima di comparire in giudizio » (v. 12). Si tratta di omicidio involontario : in caso diverso la legge stessa sanciva la pena di morte (vv. 16-18), regolandone l'applicazione per il caso della vendetta, che, dovendo essere applicata previo giudizio, veniva in sostanza a essere solo una esecuzione della sentenza (v. 19 sgg.).

Nel *Deuteronomio* si narrano le prime applicazioni della legge : per la regione a est del Giordano furono fissate le città di Bosor (v.) in Ruben, Ramoth Galaad in Gad e Golan in Manasse (*Deut.* 4, 41-43). Mosè ricordò poi l'obbligo di scegliere altre tre città nella parte ovest del Giordano (*ibid.* 19, 1-14), soggiungendo nuovi casi pratici di applicazione della legge : le città scelte di qua del Giordano furono Cedes in Nephthali, Sichem in Ephraim e Hebron in Giuda (*Ios.* 20, 1-9).

Questa disposizione è una delle singolarità ammirabili che elevano la legge mosaica, per spirito di moderatezza e umanità, al disopra di tutti gli altri codici dell'antichità. L'istinto della vendetta del sangue, così potente nei popoli primitivi e in particolare tra i Semiti (anche oggi tra certe tribù beduine essa è come un dovere, che sarebbe viltà non adempiere) non poteva essere subito sradicato : Mosè in certo modo lo disciplinò, prescrivendo che essa avvenisse previo giudizio. Istituendo l'asilo presso l'altare per l'epoca del deserto (*Ex.* 21, 12-14), e, resosi questo insufficiente, nelle c. di r., vi pose un freno, che molte volte ne annullava gli effetti (cf. *Num.* 35, 25; ecc.).

BIBL.: J. Weismann, *Talion und öffentliche Strafe im mos. Recht*, in *Festschrift Ad. Wach*, Lipsia 1913, pp. 64-86; E. N. Hadad, *Die Blutrache in Palästina*, in *Zeits. deuts. Pal. Vereins*, 40 (1917), pp. 225-35; N. M. Nikolsky, *Das Asylrecht in Israel*, in *Zeitschr. f. altt. Wissensch.*, 48 (1930), pp. 146-75; M. Löhr, *Das Asylwesen im Alt. Test.*, Halle 1930; in generale cf. R. Thurnwald, in *Reallex. der Vorgesch.*, I, pp. 250-55. Giovanni Rinaldi

RIGA, ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e città capitale della Lettonia sulle rive della Daugava.

Ha una superficie di 64.000 kmq. con una popolazione di 1.950.502 ab. dei quali 476.963 cattolici; conta 126 parrocchie e 166 chiese; ha 1 seminario (*Ann. Pont. 1952*, p. 338).

Sullo stato attuale di devastazione dell'arcidiocesi v. LETTONIA.

Fondata nel 1201 dal vescovo Alberto di Livonia fu subito creata sede vescovile e nel 1255 sede arcivescovile; dopo essere decaduta nel 1522 per il passaggio al protestantesimo, fu ristabilita il 22 sett. 1918, separandola dall'arcidiocesi di Mohilev. Con decreto della S. Congr. Concistoriale del 25 ott. 1923 fu eretta ad arcivescovato e il papa Pio XI con la cost. apost. *Plurimum sane* dell'8 maggio 1937 la erigeva a metropolitana, assegnandole quale suffraganea la diocesi di Liepaja, smembrata dall'arcidiocesi di R. con la cost. apost. *Aeternam animarum salus* dell'8 maggio 1937 ed elevando la Cattedrale alla dignità di metropolitana.

R. è sede dell'Università lettone (Latvijas Universi-

(*da S. Grande, Russia Europea, Finlandia, Estonia, Lettonia, Lituania, in Terra e Nazioni, Milano 1936, p. 325*)

RIGA, ARCIDIOCESI di - Facciata della Cattedrale.

tate), fondata nel 1919; conta 11 facoltà; la Biblioteca universitaria contiene oltre 200.000 voll.; vi è pure la Biblioteca statale (1919) con ca. 500.000 voll. e quella civica (1524) con molti manoscritti e incunaboli. Vi è inoltre il Museo civico d'arte (1816) e il Museo storico (1920) con materiale archeologico, etnografico, storico e numismatico.

BIBL.: AAS, 15 (1923), pp. 585-86; 29 (1927), pp. 387-88; anon., s. v. in *Cath. Enc., Suppl.*, p. 640. Enrico Josi

RIGAUD (*Rigaldus*), EUDES (*Odo*). - Teologo francescano e arcivescovo di Rouen, n. a Brie-Compte-Robert o a Courquetain (Ile-de-France), m. a Rouen il 2 luglio 1275. Fu discepolo di Alessandro di Hales (v.), baccelliere ca. il 1240-45, maestro reggente della Scuola francescana di Parigi (1245-48).

Collaborò alla *Expositio regulae quatuor Magistrorum* (1242), scrisse un commentario sui primi tre libri delle *Sentenze* del Lombardo (il quarto a lui attribuito è spurio), un buon numero di *Quaestiones disputatae* e diverse prediche. Le sue opere teologiche, ancora inedite, sono di grande importanza ed ebbero notevole influenza. Dal 1248 al 1275 governò l'arcidiocesi di Rouen con saggezza e zelo pastorale. Era amico e consigliere di s. Luigi, re di Francia, e lo accompagnò anche a Tunisi, durante la Crociata del 1270. Nel 1274 partecipò al II Concilio di Lione. Il suo diario, ossia il *Regestum visitationum* (ed. Th. Bonnin, Rouen 1852), oltre ad essere la testimonianza della sua molteplice attività è anche lo specchio della vita spirituale dell'epoca e per questo di grande valore storico.

BIBL.: R. Ménindes, *E. R., frère mineur*, in *Rev. d'hist. francisc.*, 8 (1931), pp. 157-68; O. Lottin, *Une question disputée d'O. R. sur le libre arbitre*, in *Rev. thomiste*, 36 (1931), pp. 886-895; B. Pergamo, *Il desiderio innato nelle questioni inedite di O. Rigaldi*, in *Studi francesc.*, 32 (1935), pp. 414-36; 33 (1936), pp. 76-108; F. Pelster, *Beiträge zur Erforschung des schriftl. Nachlasses O. Rigaldis*, in *Scholastik*, 11 (1936), pp. 518-42; B. Pergamo, *De quaestionibus ineditis O. Rigaldi*, in *Arch. Francisc. hist.*, 29 (1936), pp. 1-54, 308-64; P. Andrieu-Guitrancourt, *L'archevêque E. R.*, Parigi 1938; F. Henquinet, *Eudes de Rosny, E. R. et la Somme d'Alexandre de Hales*, in *Arch. Francisc. hist.*, 33 (1940), pp. 3-54; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècle*, I, Lovanio-Gembloux 1942; II, ivi 1948 (v. indice); Alexandri de Hales, *Summa theologica*, IV, *Prolegomena*, Quaracchi 1948, pp. CCXXVIII-CCXXXIV con ampia bibl.; K. Lynch, *The alleged fourth book on the Sentences of Odo R.*, in *Franciscan studies*, 9 (1949), pp. 87-145; L. Oliger, *Expositio quatuor Magistrorum super regulam Fratrum Minorum*, Roma 1950.
Gedeone Gál

RIGAUD (*Rigaldi*), JEAN (*Johannes*). - Teologo francescano, n. nella diocesi di Limoges, m. ad Avignone prima del 16 sett. 1323. Entrò nell'Ordine quando, come riferisce lui stesso, erano ancora in vita molti frati che conobbero s. Antonio di Padova. Fu penitenziere apostolico; il 21 febbr. 1317 venne nominato vescovo di Tréguier (Bretagna).

Scrisse: *Vita b. Antonii*, una delle fonti principali della vita del Santo (ed. F. M. d'Araules [Delorme], *La vie de st Antoine de Padoue*, Bordeaux-Brive 1899; trad. it., Quaracchi 1902), *Formula confessionum*, dedicata a B. Frédol, vescovo di Frascati; *Compendium theologiae pauperis*, ed. a Basilea 1501, sotto il nome di s. Bonaventura, senza la lunga serie degli schemi di sermoni domenicali e quaresimali che lo seguono nei manoscritti. L'opera è una compilazione basata principalmente sul *Compendium theologicae veritatis* di Ugo di Strasburgo. R. nel suo *Compendio* rimanda alla sua *Expositio Missae* e dice di avere scritto anche sermoni domenicali. Queste due opere non sono ancora state ritrovate.

BIBL.: C. Eubel, *Bull. Francisc.*, V, Roma 1898, n. 250, p. 107; B. Kruitwagen, *Narratiuncula de indulgentia Portiunculae ex libro « Compendium Theologiae pauperis » deprompta*, in *Arch. Francisc. hist.*, 2 (1909), pp. 407-11; L. Oliger, *Chronica, ibid.*, 15 (1922), p. 245 sgg.; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Monaco 1926, pp. 179-81; A. Teetaert, *La « Formula Confessionum » du frère mineur J. R.*, in *Misc. A. de Meyer*, II, Lovanio 1946, pp. 651-76. Gedeone Gál

RIGENERAZIONE (TEOLOGIA). - Principale effetto positivo della giustificazione, attuantesi nel Battesimo (v. BATTESIMO; MISTERI; ORFICI MISTERI; PALINGENESIA; SINCRETISMO).

RIGENERAZIONE (SCIENZA). - Una delle proprietà generali degli organismi viventi è la regolazione (v.), proprietà che permette la preservazione dell'unità dell'organismo, ovvero dell'individuo. I fenomeni di r. sono uno degli aspetti di questa proprietà.

Durante le fasi di sviluppo di un organismo e nel successivo periodo dell'adulto e della senescenza, sino alla morte, continuamente vengono fisiologicamente a distruggersi cellule e parti, e di continuo l'organismo le ricostituisce mediante una r. fisiologica sempre adeguata allo stadio del ciclo vitale. Così pure cause accidentali o traumatiche possono ledere più o meno profondamente un organismo, e questo, se la lesione ne permette la vita, in grado più o meno grande secondo la posizione per gli animali nella scala zoologica, rigenera la parte o, con un processo rigenerativo più limitato, la ripara con la cicatrizzazione.

Vanno pertanto distinte le r. fisiologiche da quelle traumatiche. R. e cicatrizzazione sono due aspetti di uno stesso processo di riparazione, e anche la cicatrizzazione, come la r., comporta la r. di connettivo e di epitelio; tuttavia, negli organismi dotati di grande proprietà rigenerativa la cicatrizzazione rappresenta un processo antagonista della r. dell'organo: se ad una salamandra acquaiola si taglia la coda essa viene rigenerata, ma se, dopo l'amputazione, si cuciono i lembi cutanei, così da accelerare la cicatrizzazione, non si ha più la r. di una nuova coda.

Pur essendo i processi rigenerativi degli animali, in linea generale, tanto maggiori quanto più in basso si trovano nella scala zoologica, pur vi sono notevoli eccezioni per cui animali di gruppi inferiori, sia degli invertebrati come dei vertebrati, ne presentano assai scarsi. Così si osserva che le forme dotate di vaste proprietà rigenerative, ad es., della coda e degli arti, sovente presentano una grande facilità di autotomia di questi organi, come gli arti dei decapodi o la coda delle lucertole.

I fenomeni rigenerativi, che portano alla reintegrazione dell'individuo minorato, appaiono come tipicamente finalistici. Tuttavia alcune condizioni possono apparentemente porre in dubbio questo concetto. Note a questo proposito sono le r. multiple, per cui al posto di un organo asportato se ne rigenerano più d'uno, così che la funzionalità rimane fortemente compromessa. Ben noti sono i casi di r. multipla degli arti di anfibi, della coda di lucertole, della lente cristallina dell'occhio di tritoni, ecc.

Nella r. fisiologica, quale può essere considerata come esempio la continua formazione dell'epidermide (anche nell'uomo), man mano che gli strati più esterni corneificano e si disquamano, si trova nel tessuto uno strato o una zona con carattere embrionale che continuamente, mediante riproduzioni cellulari, riforma il nuovo tessuto. Si chiamano, queste, zone germinali o cambiali.

Nella r. traumatica si considerano, secondo gli ormai classici concetti del Morgan, due condizioni: l'epimorfosi e la morfallassi. Nel primo caso si attiva nella regione cruenta del moncone un tessuto a carattere embrionale, che, per moltiplicazione cellulare, riproduce l'organo asportato; nel secondo caso, invece, sono le cellule vecchie che si riordinano, si differenziano e riacquistano proprietà riproduttive. In ogni caso, l'organo che si riproduce con tali processi non risegue il meccanismo embrionale con cui si è formato la prima volta. Un caso particolare della r. è quello della eteromorfosi per cui al posto di un organo se ne rigenera un altro; tipico esempio è quello dei gamberi (Palemon) che al posto di un occhio rigenerano una antenna.

Come si è detto, più si sale la scala zoologica, più limitati sono i processi rigenerativi; questo va messo in relazione alla condizione antagonista tra differenziamento e r., differenziamento che è sempre maggiore salendo la scala zoologica.

Nei mammiferi e nell'uomo tali processi sono ridotti

a r. fisiologiche a carico dei tessuti labili, quali gli epiteli, alcune ghiandole e il sangue, mentre la r. traumatica si riscontra solo per il tessuto osseo, a carico del periostio, dei connettivi in genere e degli epiteli con processi di cicatrizzazione. A carico del tessuto nervoso non si ha la r. di cellule, mentre invece possono rigenerare le fibre, specie quelle a percorso periferico nei nervi. Nei centri si ha r. di nevroglia.

I processi rigenerativi di alcuni animali e di molte piante collegano questo processo con la riproduzione e precisamente con la riproduzione vegetativa. Tali sono i casi di divisione o di scissiparità dei protozoi, degli anellidi, di molti celenterati, ecc. Questo può essere un processo naturale con cui alcune forme si riproducono, oltre che col meccanismo sessuale (v. RIPRODUZIONE), come può verificarsi anche traumaticamente e accidentalmente. Così se tagliamo in due un lombrico, una parte rigenera la testa e l'altra la parte caudale e si « regolano » due individui completi. Un altro caso di r. è la ricostituzione. È stato descritto da Wilson nelle spugne: se si passa una spugna al setaccio, isolando così le varie cellule, e si raccolgono su un supporto, esse si riaggregano, in gran parte muoiono, ma quelle che sopravvivono, dotate di potenze multiple, ricostituiscono il nuovo corpo animale.

BIBL.: Ch. Child, *Individuality in organism*, Chicago 1915; A. Perroncito, *R. e trapianti*, Torino 1917; M. Abeloos, *La régénération et les problèmes de la morphogenèse*, Parigi 1922; E. Korschelt, *Regeneration und Transplantation*, Berlino 1927; G. Cotronei, *Biologia e zoologia generale*, Roma 1942.

Alberto Stefanelli

RIGHETTI, IGINO. - Promotore, fondatore e primo presidente (1933) del Movimento laureati di Azione Cattolica (v.), n. a Riccione il 3 marzo 1904, m. a Roma il 17 marzo 1939.

Fu uno dei più valorosi rappresentanti della rinnovata attività del laicato cattolico nel periodo che vide l'affermazione del fascismo in Italia e l'opposizione del regime alle organizzazioni giovanili cattoliche. Reggente della FUCI (v.) nel 1925, in un momento di gravi difficoltà per la Federazione dopo il Congresso di Bologna, e poi presidente, non solo diede largo impulso all'attività della FUCI ma le impose, con feconda azione personale, quel carattere che ha poi qualificato la FUCI stessa per il suo impegno culturale e formativo. Fra le sue opere vanno ricordate, oltre al Movimento laureati, l'organizzazione della Pasqua universitaria, i Convegni dei laureati, che per un certo periodo hanno tenuto il luogo delle settimane sociali dei cattolici italiani, le Settimane di cultura religiosa a Camaldoli, l'editrice *Studium*; fra le idee, l'affermazione della necessità e la promozione di attività culturali qualificate e impegnative da parte dell'A. C. Queste idee sono ampiamente illustrate nei suoi scritti che arricchiscono il foglio ufficiale della FUCI, *Azione fucina*, da lui fondato nel 1928, e la rivista *Studium* (v.) da lui portata ad autorevole voce della cultura cattolica.

BIBL.: G. Dore, *Giandomenico Pini*, Todi 1936, passim; *Il Movimento laureati di Azione Cattolica, notizie e documenti*, Roma 1947; A. Baroni, *I. R.*, Roma 1948. Silvio Golzio

RIGNANO FLAMINIO. - Al XXVI miglio della Via Flaminia, adagiato ai piedi del Soratte, si distende R. F. che, con la denominazione di *Castrum Rinianum*, è ricordato in un documento del 962; nel 1116 figura quale territorio appartenente alla chiesa di S. Cecilia in Trastevere.

R. F. ha due insigni monumenti paleocristiani: un cimitero sotterraneo ad occidente dell'abitato e una antica chiesa ad oriente. Il cimitero cristiano venne in luce nel 1651 sulla sinistra della Via Flaminia in un'area detta di S. Laurenziano, appartenente alla chiesa collegiata di R., dedicata ai ss. Vincenzo e Anastasio. Vi si rinvennero allora tre gallerie cimiteriali cristiane con sepolcri intatti, come risulta da un manoscritto dell'Archivio

(per cortesia del prof. E. Josi)

RIGNANO FLAMINIO - Pianta del cimitero sotterraneo (sec. IV). Da un disegno del sec. XVIII, conservato nell'Archivio di R. F.

di detta collegiata. Nel 1702 vi si recò il custode delle reliquie mons. M. A. Boldetti il quale vi osservò « una cappella rotonda piena di sepolcri e... alcune sagre pitture ». Il cimitero venne poi sterrato nel 1745 dal vicario foraneo G. B. Tomai e nel 1746 dai fossori del Sacrista. Alla fine del sec. XVIII, fu sacrificata una parte del cimitero per costruire un oratorio in onore di s. Teodora patrona della famiglia Savelli, e un piazzale antistante. Nel 1857 vi si recò G. B. De Rossi il quale trascrisse e pubblicò le iscrizioni datate graffite sui loculi ormai aperti e violati, contenenti le date dal 336 al 424. Una relazione del Sacrista è nel cod. Vat. lat. 9023, f. 38. Nel 1908 e nel 1946 il cimitero fu restaurato dalla Pont. Commissione di archeologia sacra. Ad oriente dell'abitato, alle scoscese pendici di un colle, si erge la chiesa in onore dei ss. Abbondio e Abbondanzio. L'edificio si compone di due parti distinte: la prima è a grossi blocchi di tufo squadrati provenienti da un precedente edificio; la seconda è in muratura a cortina; in ciascuna delle due parti sono inseriti frammenti marmorei, cippi, basi, capitelli e un arco di tabernacolo con la caratteristica decorazione del sec. VIII a treccia. Un cippo posto da un'Atilia Marcella alla memoria del marito C. Clodio Fabato (CIL, XI, 1, 3963) contiene tre esametri di singolare concetto che sono stati ritenuti da alcuni come cristiani e che si vedono ripetuti in un cippo trovato a Niebla, presso Siviglia in Spagna (CIL, II, suppl., p. 856, n. 591). Nella congiunzione delle due parti si elevò un alto campanile a tre piani con bifore, del sec. XI. L'interno è ad unica navata; tre pilastri con capitelli ornati con una croce greca sostengono tre archi acuti; le pareti furono ricoperte di pitture.

Nel presbiterio sopraelevato sono la mensa e i sedili in pietrame. Nell'arco è dipinto nel centro l'agnello divino con nimbo crucigero tra i simboli dei quattro Evangelisti e i sette candelabri. In basso, nel mezzo, il busto del Redentore tra cherubini alati e cori di angeli. Nella zona inferiore ai due lati si appressano dodici per parte i 24 seniori dell'Apocalisse, secondo il tipo già fissato nell'arco di S. Paolo e ripetuto in S. Prassede, a Ferentillo, a Castel S. Elia e a S. Giovanni a Porta Latina a cui si ricollegano specie per la stessa datazione alla fine del sec. XII. Al disotto si apre una cripta. Quanto ai martiri Abbondio e Abbondanzio, essi non ricorrono negli antichi calendari e martirologi; figurano al 26 ag. nell'edizione di Colonia del 1515 del *Martirologio di Usuardo*.

I Bollandisti indicano (*Acta SS. Septembris*, V, Parigi 1868, p. 293 sgg.) una prima *Passio* da un manoscritto Budecense e una seconda stampata nel 1584 dal gesuita F. Cardolo il quale si servì di tre manoscritti, di cui il più antico, del sec. XII-XIII, è nell'Archivio Liberiano. I martiri Abbondio prete e Abbondanzio diacono sarebbero stati decapitati al XIV miglio della Via Flaminia, e sepolti da Teodora nella sua proprietà al XXVIII miglio della stessa

(per cortesia del prof. E. Josi)
RIGNANO FLAMINIO - Oratorio dei SS. Abbondio e Abbondanzio con affreschi del sec. XII, prima dei restauri.

via. La *Passio* sembra composta prima del 1000; non dà alcun accenno al cimitero; ma viene ricordata solo la « ecclesia quae est iuxta montem Soractis ». Non è sicura la provenienza da questo gruppo o dal cimitero dell'iscrizione: « Abundio prb. martyri sancto dep. VII idus dec. » oggi nel Museo Lateranense (CIL, XI, 4076).

BIBL.: M. A. Boldetti, *Osservazioni*, Roma 1720, p. 577; G. B. De Rossi, *Inscr. christ.*, I, Roma 1857-61, nn. 55, 58, 75, 76, 77, 81, 86, 90, 165, 166; id., *I monum. antichi crist. e loro distribuz. geograf. nel territorio dei Capenati*, in *Bull. arch. crist.*, 4ª serie, 2 (1883), pp. 115-59; CIL, XI, 1651, 4012, 4028-32, 4043, 4036, 4038-39, 4042-47, 4076; G. Tomassetti, *La campagna romana*, III, Roma 1913, p. 344; P. Toesca, *Stor. dell'arte ital.*, Torino 1927, pp. 928 e 1025; A. Serafini, *Torri campanarie di Roma e del Lazio nel medio evo*, Roma 1927, p. 108 sgg.

Enrico Josi

RIGOLEUC, JEAN. - Missionario, scrittore spirituale, n. a Quintin (Côtes-du-Nord) il 24 dic. 1595, m. a Vannes il 27 febbr. 1658. Entrato nella Compagnia di Gesù a Rouen (1617), e compiuto il terz'anno di probazione sotto il p. L. Lallemant (v.), divenne anch'egli un espertissimo direttore di spirito.

Essendogli stato assegnato il campo delle missioni, fu qualche volta compagno del b. Maunoir, e fondò col p. V. Huby la Casa per esercizi spirituali a Vannes, dove si dedicò completamente a questo genere di ministeri, prendendosi particolare cura dei sacerdoti per i quali scrisse parecchie opere spirituali, raccolte in seguito in due volumi: *Instructions ecclésiastiques sur les principaux devoirs des confesseurs et des catéchistes... et sur l'usage du sacrement de Pénitence avec une retraite de 8 jours* (Caen 1749). Alcune rimasero manoscritte: *Abrégé des principaux devoirs des évêques*; *Mémoires sur l'état des paroisses, dévoirs des prêtres et des recteurs*; *Abrégé de la doctrine du b. Jean de la Croix et du traité du card. de Bérulle de l'abnégation intérieure.*

Il R. ha il merito di aver raccolto e conservato la dottrina del Lallemant (v.). Analogamente farà per lui il p. P. Champion, il quale scrivendo la vita del R. riporterà parecchi capi della sua dottrina eminentemente cristocentrica, specialmente nei capitoli: *L'aimable Jésus ou exercice d'amour envers N.-S. Jésus-Christ*; *L'homme d'oraison*; *Le pur amour ou les moyens d'y arriver et ses effects.*

BIBL.: Sommervogel, VI, coll. 1850-52; P. Champion, *La vie du père J. R. avec ses Traitez de dévotion et ses Lettres Spirituelles*, 4ª ed., Lione 1739; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, V, Parigi 1923, pp. 69-81.

Arnaldo M. Lanz

RIGORISMO. - Eccessiva severità, smodata aderenza, tenacia e fedeltà nello stabilire, nell'interpretare e nell'applicare costituzioni, statuti, leggi, regole generali e speciali, come anche un eccessivo attaccamento a dogmi, principi e teorie nel campo artistico, scientifico, filosofico, teologico, ecc. che si sono abbracciati.

In arte il r. diviene manierismo, accademismo, tecnicismo e formalismo. In grammatica e retorica, diventa purismo e pedanteria. In diritto aborre dalla epicheia e dall'equità (v.), sino a tradire la giustizia secondo la nota formola del *summum ius summa iniuria*. In morale, oltre che l'epicheia e l'equità, ignora le cause scusanti, deobbliganti ed esimenti, l'impotenza, l'ignoranza, l'errore, l'inavvertenza, le dispense ed i privilegi. Nella vita religiosa, il rigorista aderisce al concetto di un Dio giudice rigido e inflessibile nella sua giustizia, a tutto discapito della paternità e della misericordia; giudica strettissima la via che conduce al cielo; rende pesante il giogo di Cristo, vede innumerevoli peccati commessi, in confronto con gli atti di virtù compiuti, ed è quanto mai pessimista sul numero di coloro che si salvano. Il r. inoltre proietta ombre sinistre sui problemi delle conseguenze del peccato originale della predestinazione, della remissione dei peccati, del modo di trattare i penitenti, sulla liceità delle nozze e delle seconde nozze, sul diritto di proprietà, sulla povertà e carità cristiane, sulle devozioni ma soprattutto sui problemi della pedagogia, della vita spirituale, ascetica e mistica e sulle questioni dibattute in teologia morale intorno alla coscienza (v.), in quanto regola prossima degli atti umani.

I. CENNI STORICI. - Sembra che manchi una storia del r. in tutte le sue forme in questo campo, ma in ogni tempo non sono mancati eretici che hanno tentato di turbare la dolce e filiale confidenza del cristiano verso Dio suo padre e di tarparne i voli verso le mete più alte della perfezione. Così posizioni, tendenze e pratiche più o meno rigoriste, dovute magari alle più disparate giustificazioni e ad errori di ogni genere in campo teologico e filosofico, si riscontrano in eretici come i manichei, gli gnostici, gli encratiti o astinenti, i messaliani, i priscillianisti, i catari, i patarini, i valdesi, gli albigesi, i fraticelli, i wicleffiti, gli ussiti, i fratelli moravi, i protestanti in genere (quaccheri, puritani, ecc.), i baiani, i quesnelliti, e soprattutto i giansenisti, i quali non hanno cessato di influire in vario modo su una grande parte di cristiani, se non di cattolici. Con le loro dottrine sulla giustizia originale, sul peccato di Adamo, sulla Grazia efficace, sulla libertà, sulla predestinazione, e con l'idea che si sono andati formando di Dio, i giansenisti hanno tentato di avvelenare le fonti stesse della pietà cristiana, gettando su tutto uno spesso velo di tetro e pesante pessimismo.

II. R. MORALE E TEOLOGICO. - Dal punto di vista morale, il r. - come il lassismo che è all'eccesso opposto - si può considerare come un abito, una mentalità, dovuti a tutto un insieme di principi errati, o come uno dei sistemi morali, sorti dal sec. XVI in poi intorno alla coscienza in stato di dubbio e di probabilità. Nel primo caso si potrebbe parlare della coscienza che alcuni moralisti chiamano stretta, o rigida, mentre il r., in quanto sistema morale distinto dagli altri, assume spesso il nome di tuziorismo (v.).

III. MORALITÀ. - Il termine r., preso così in generale, ha in sé qualche cosa di riprovevole e incriminato, in quanto indica mancanza di comprensione, di onesto accomodamento, di umanità: è austerità, ma smode-

rata e inopportuna. Il r. quindi non ha nulla a che fare con la sensibilità di coscienza, con lo zelo illuminato dei diritti di Dio, con la costanza cristiana, che a tempo e luogo sa rinunciare in parte alla propria fermezza. Siccome in genere il r. non tiene il giusto mezzo e pecca contro di esso per eccesso, si può senz'altro dire che si oppone alle virtù della prudenza e della moderazione (v.). Le conseguenze del r. sono facilmente prevedibili. La storia insegna, che rendendo troppo pesante il proprio giogo, il rigorista finirà quasi sempre con lo scuoterlo del tutto, passando all'eccesso opposto del libertinaggio o cadrà nella disperazione, a motivo dello spegnersi di ogni confidenza e amore filiale nei confronti di Dio e della feroce crudeltà di cui si arma verso se stesso e il prossimo. Si distinguano infine il sistema, l'*habitus* rigorista, ed alcune decisioni ispirate al r., che possono essere indipendenti tra loro, per cui spesso si incontrano decisioni lassiste presso rigoristi di professione, e viceversa.

BIBL.: per il r. nella vita spirituale v. le opere di A. Portaluppi, *Dottrine spirit. attraverso la stor. della religiosità crist.*, Brescia 1928; le opere del Pourrat, del Bremond ecc. Inoltre: E. Baudin, *La philosophie de Pascal, Pascal, les Libertins et les Jansénistes* (parti 1ª e 2ª), *Pascal et la casuistique*, Neuchâtel 1947. Sul r. in morale, v. tutti i manuali di teologia morale nel trattato *De conscientia*.
Luigi Macali

RIG-VEDA (RGVEDA): v. VEDA.

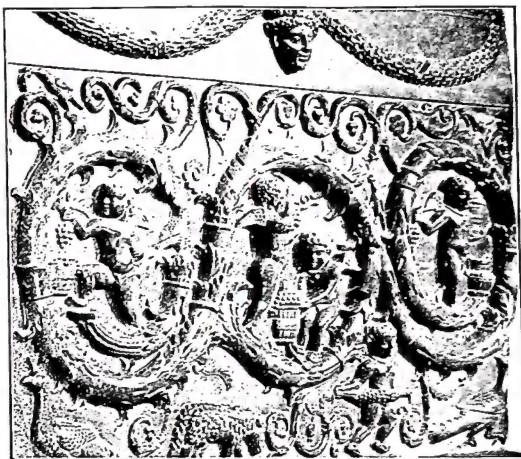
RILIEVO. - Si distingue, nelle arti figurative, dal gruppo statuario, per essere legato ad un piano di fondo dal quale emergono figure, architetture, paesaggi: si può suddividere in altorilievo o tutto r. o r. intero, in mezzo r., in basso r. e in r. schiacciato o stiacciato.

L'altorilievo non ha riduzione di piani prospettici: esso rappresenta un solo ordine di piani mentre quelli posteriori sono sovrapposti o trattati convenzionalmente come nel bassorilievo, con riduzione prospettica. Il mezzo r. ha invece implicita già un'esigenza di prospettiva e le zone del secondo piano sono occupate in parte, secondo il punto di vista, da quelle del primo piano. Il bassorilievo e lo stiacciato in maggior misura non presentano più figure o volumi mezzi tondi. V'è il disegno preciso e un rilievo assai basso rispetto alla superficie del piano di fondo. Questa distinzione dei generi, fatta dal Vasari e poi ripetuta dal Baldinucci, corrisponde alla pratica di ogni scultore dall'età antica ai nostri giorni.

L'altorilievo è assai frequente nei sarcofagi romano-cristiani a partire dal sec. II e continuò per tutto l'alto medioevo nella cospicua messe di decorazioni scultoree delle chiese, sia nelle membrature architettoniche come nei cibori, amboni, iconostasi e balaustre. Prevalse tuttavia in massima parte il bassorilievo. Nell'età bizantina, il calligrafico gusto decorativo dell'arte orientale ben corrispose a questo genere di scultura sia nel marmo o nella pietra che in altri materiali per le arti industriali, come l'avorio, l'alabastro e i metalli pregiati.

Nell'età romanica il bassorilievo trionfò assolutamente in ogni luogo, interpretando uno degli elementi più caratteristici e singolari dell'architettura di quel periodo. Si ricordino le sculture di Wiligelmo e dell'Antèlami, dei marmorari romani, di Bonanno Pisano a Pisa e a Monreale, quelle di tanti anonimi intagliatori.

L'altorilievo prevalse invece nella scultura pisana del Trecento, soprattutto con Nicola che raggiunse effetti di sorprendente vivacità, dinamismo e tensione nei suoi pulpiti di Pisa e di Siena. Anche Giovanni Pisano seppe mantenere uguale vigore nell'altorilievo e così Arnolfo di Cambio.

Il Rinascimento, con i suoi canoni di rigidissima esigenza prospettica e con la preferenza di soluzioni pittoriche, limitò l'uso dell'altorilievo; ma il Ghiberti nelle figure iscritte nelle cornici mistilinee della porta meridionale del Battistero fiorentino, come già aveva fatto nella prima porta Andrea da Pontedera, sentì ancora il vigore dell'altorilievo. Così pure Donatello nella cantoria di S. Lorenzo e i della Robbia nei molti fregi di terracotta

(fot. Alinari)
RILIEVO - Particolare del sarcofago di S. Costanza (sec. IV). Città del Vaticano, Museo pio-clementino.

invetriata. Nella seconda porta però il Ghiberti preferì il r. schiacciato che gli fece conseguire una grande delicatezza pittorica negli sfondi delle dieci formelle. Attento seguace delle norme del bassorilievo fu anche Jacopo della Quercia, specie nelle storie del Vecchio Testamento scolpite sul portale del S. Petronio a Bologna, e Donatello nelle opere della maturità, fra cui i r. dell'altare del Santo nella Basilica padovana. Da lui trassero esempio tutti gli altri scultori della Rinascenza.

Nel Cinquecento, con l'imporsi della grande architettura, fu preferito in genere l'altorilievo e molto spesso sculture a tutto tondo assunsero l'aspetto di veri e propri altorilievi, concepite come furono in netta funzione architettonica. Il bassorilievo fu confinato in decorazioni di paraste, candelabri, architravi, portali, ed ebbe squisite affermazioni in opere del Cellini e del Giambologna.

Nell'età barocca si intese ugualmente l'esigenza dell'uno e dell'altro genere come ornamento di scenografiche e complesse architetture. Nel Bernini, ad es., la statuaria anche a tutto tondo implicò soluzioni collegate agli effetti del r., come si rileva particolarmente nel gruppo plastico dell'*Estasi di s. Teresa* a S. Maria della Vittoria a Roma.

Al gusto neoclassico piacquero certe lineari soluzioni a bassorilievo, quasi stiacciato, come nelle stele funerarie del Canova (si veda, ad es. il monumento a Giovanni Volpato nei SS. Apostoli a Roma) e il fondo fu levigato e ridotto ad un semplice piano d'appoggio dal quale presero corpo le figure. In grande uso fu l'altorilievo nelle sculture commemorative (arco di trionfo a Parigi). Nell'arte contemporanea il r. è trattato spesso dagli scultori: generalmente la preferenza va al bassorilievo. - Vedi tav. XLVIII.

BIBL.: A. Breysig, *Essai sur la perspective des reliefs*, s. l. 1782; M. C. T. Auger, *Analitische Darstellung der Basrelief-Prospective*, Danzica 1834; G. Ratto, *La visione binoculare applicata alla prospettiva lineare con alcuni cenni della sua applicazione al bassorilievo*, Genova 1886; L. Venturi, *Pretesti di critica*, Milano 1929, p. 96 sgg.; A. Venturi, *Pietro Lombardi e alcuni bassor. veneziani del Quattrocento*, in *L'arte*, nuova serie, 1 (1930), pp. 191-205; P. Verzone, *Note sui r. in stucco nell'alto medioevo nell'Italia settentr.*, in *Le arti*, 1941-42, n. 2; D. K. Hill, *Ancient metal reliefs*, in *Hesperia*, 12 (1943), n. 2; A. Boeckler, *Elfenbeinreliefs der ottonisc. Renaissance*, in *Phoebus*, 2 (1945), pp. 145-55.
Giovanni Carandente

RILKE, RAINER MARIA. - Poeta boemo di famiglia tedesca, n. a Praga il 4 dic. 1875, m. a Muzot (Svizzera) il 29 dic. 1926. Di antica famiglia carinziana, studiò nella natia città, poi a Monaco e a Berlino; viaggiò molto in tutta Europa, fin in Russia, in Egitto, in Algeria, in Tunisia. Visse a lungo in Germania e a Parigi, dove fu per 10 anni segretario di Rodin (donde il volume *Auguste Rodin*, 1913).

Nelle prime liriche di R., tra il 1894 e il 1899, sono già chiari gli spunti della sua futura poesia; ma ancora si avverte fortemente l'impronta ricevuta nell'adolescenza dalla Praga austriaca e la sua particolare sensibilità al mondo slavo: decisivo in questo senso fu il suo soggiorno in Russia, e il *Das Stundenbuch*, comprendente « Il libro della vita monastica », « Il libro del pellegrinaggio », « Il libro della povertà e della morte », pubblicato poco dopo (1905), dimostra appunto una religiosità più slava che germanica, piena di fervore, di affetto, ma in cui manca qualunque accenno dogmatico.

Nella *Geschichte vom lieben Gott* (1900), tredici parabole piene di serenità, in cui chiaro è l'influsso tolstoiano, dovuto sempre al suo soggiorno in Russia, l'inquietudine, la ricerca in Dio, che trapelano dai *Frühe Gedichte* (1899), sembrano appagate; ma riappaiono nel *Buch der Bilder* (1912); a questo libro si ricollega, per il mondo poetico e per lo stile, la *Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*, a cui dové in gran parte la sua fama il poeta.

I *Neue Gedichte* (1907-1908), scritti durante il suo soggiorno parigino, contengono un mondo più vasto, con spunti culturali, su temi difficili e vari. Nel 1912 R. scrive il *Requiem*, tre poemetti in morte di un'amica; nel 1913, *Das Marienleben*, in cui interpreta in 15 liriche, analoghe alle scene dei pittori primitivi, varie scene della vita della Vergine: la nascita, la presentazione al Tempio, l'annunciazione, ecc. Dopo il lungo silenzio della prima guerra mondiale, nel 1923, le sue ultime opere sono le *Duineser Elegien* e i *Sonette an Orpheus*: il canto del cigno, forse, ma anche un vertice della poesia di R. Nella prosa son da notare *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910), in cui il poeta si trasforma, in una proiezione lirica e fantastica, nel personaggio.

I temi principali della critica rilkiana sono stati la religiosità e il misticismo del poeta, personali e solitari. Ma R. è religioso in quanto sente la poesia della religione e del Vangelo, in modi a volte infantili, a volte estetizzanti, ma non per questo meno lirici. Perfino i miti greci (Alcesti, Orfeo ed Euridice, la nascita di Venere) sono sentiti con quella religiosità intima e pudica, propria di tutta la sua poesia. Religione che si unisce ad una linearità classicista, quasi ellenizzante. La ricerca religiosa è espressa in tutte le sue opere, soprattutto nelle *Elegie di Duino* in cui tratta i più profondi problemi dell'esistenza. Ma nonostante la sua ricerca di Dio e i suoi forti legami con l'atmosfera cattolica, e soprattutto nonostante il tentativo di posizione cattolica delle sue opere, R. non giunge mai a un vero e proprio « rapporto » con la religione. Malgrado questa incompletezza religiosa, R. ha avuto una grande influenza sulla lirica moderna cattolica e non cattolica.

BIBL.: opere: *Gesamm. Werke*, 6 voll., Lipsia 1927, tradd. it. V. Errante, Firenze 1929-30; L. Traverso, Milano 1949; G. Pintor, Torino 1942. Studi: E. Olivero, *R. M. R.*, ivi 1929; V. Errante, *R. Storia di un'anima e di una poesia*, Milano 1930; F. A. Hünich, *R. Bibliogr.*, Lipsia 1935; W. Günther, *Weltinnenraum. Die Dichtung R.'s*, Berna 1943; D. Bassermann, *R.'s Vermächtnis für unsere Zeit*, Berlino 1946. Per i suoi rapporti con la religione, v. F. Casnati, *R. poeta anticristiano*, in *Vita e pensiero*, 33 (1950), pp. 32-38.

Costanza Pasquali

RIMBAUD, Jean-Arthur. - Poeta francese, n. a Charleville il 20 ott. 1854, m. a Marsiglia il 10 ott. 1891.

Costretto a crescere in un ambiente piccolo-borghese e austero, privo di affetti familiari, reagì violentemente fin dall'adolescenza; a 16 anni fuggì di casa; più tardi, a Parigi, si arruolò nei franchi tiratori della Comune. Nel 1871 raggiunse a Parigi Verlaine (v.) con il quale si era legato di stretta amicizia, portando la tragedia nella vita familiare di quest'ultimo. Con lui fuggì in Inghilterra e in Belgio, vivendo miseramente, fino a quella drammatica separazione in cui R. fu ferito dall'amico. Pubblicata nel 1873 *Une saison en enfer*, uno dei capolavori della prosa francese moderna, R. iniziò una vita di vagabondaggio in tutta l'Europa, a Sumatra, poi in Africa e particolarmente in Etiopia. Tornato in Francia nel 1891 per il male che l'aveva colpito (un cancro al ginocchio), morì a Marsiglia, dopo una lunga agonia, assistito dalla sorella. Sembra che negli ultimi giorni sia tornato alla Fede.

Il R. « poète maudit » fu presentato da Verlaine nel 1883: le *Illuminations* uscirono nel 1886, le *Poésies complètes*, postume, nel 1895. Dopo i primi versi, di tono parnassiano, egli volle creare « un verbe poétique accessible un jour ou l'autre à tous les sens », scrivere « des silences », « noter l'inexprimable » (*Alchimie du verbe*). Tentò, come aveva già fatto Baudelaire, di « dare » il senso più profondo della realtà, ma non vi riuscì: fu allora che, deluso, R. abbandonò la letteratura per i viaggi.

Alla sua poesia, « esplosione di un temperamento lirico personalissimo » che giunge talvolta ad altissime vette, prodigiosamente creata fra i 16 e i 19 anni, si avvicinarono, durante e dopo la prima guerra mondiale, i surrealisti francesi, primo fra tutti Guillaume Apollinaire.

BIBL.: *Oeuvres complètes, vers et proses*, Parigi s. a.; P. Verlaine, *Les poètes maudits*, ivi 1884; I. Raimbaud, *Reliques, R. mourant. Mon frère Arthur*, ivi 1922; J.-M. Carré, *La vie aventureuse de J.-A. R.*, ivi 1926; J. Rivière, *R.*, ivi 1930; E. Delahaye, *La part de Verlaine et de R. dans le sentiment religieux contemporain*, ivi 1935; R. Goffin, *R. vivant*, ivi 1937; G. Izambard, *R. tel que je l'ai connu*, ivi 1946; H. D. Rops, *R.*, trad. ital. di G. Pizzolari, 2ª ed., Brescia 1947; E. Starkie, *R. poeta maledetto*, trad. ital. di L. Storoni, Milano 1950.

Costanza Pasquali

RIMBERT (Reimbert, Rembert), santo. - Benedettino, seguace e biografo di s. Anscario (v.), n. in Fiandra, m. l'11 giugno 888. Studiò nel monastero di Torhout (Turholt). Su desiderio di Anscario, R. ricevette l'abito ecclesiastico e la tonsura, e divenne suo compagno.

Dopo la morte di Anscario, R., diacono, fu eletto dal clero e dal popolo a suo successore nella sede di Brema e Amburgo (ag. 865); fu consacrato dall'arcivescovo di Magonza, Liutbert, e ricevette lo stesso anno il pallio dal papa Niccolò I. A Korvey entrò nell'Ordine di S. Benedetto. Visitò la Danimarca e la Svezia (866, 876), prese parte al Sinodo di Worms (maggio 868) e all'Assemblea dell'Impero a Francoforte s. M. (genn. 873). Il suo sepolcro è nella parete esterna orientale del duomo di Brema. Festa l'11 giugno; traslazione delle reliquie il 4 febbr.

BIBL.: fonti: *Vita Rimperti archiepiscopi Hammaburgensis*, in MGH, *Script.*, II, pp. 764-75; *Vita Anskarii auct. Rimberto. Accedit Vita Rimberti*, ed. di G. Waitz, *ibid.*, *Scriptores rerum German. in usum schol.*, LV (1884), pp. 81-100; *Leben der Erzb. Anskar u. Rimbert*, testo rielaborato da W. Wattenbach (*Geschichtsschr. d. dt. Vorzeit*, 22), 3ª ed. immutata, Berlino 1939; *Acta SS. Februarii*, I, Parigi 1863, pp. 564-71; BHL, p. 1052, *Suppl.*, p. 268. Studi: L. Bril, in *Revue d'hist. eccl.*, 12 (1911), pp. 231-241; B. Erichsen - A. Krarup, *Dansk historik Bibliografi.*, I, Copenhagen 1917, nn. 10799-809; W. M. Peitz, *Rimberts Vita Anskari in ihrer ursprüngl. Gestalt*, in *Zeitschr. d. Vereins f. hamburg. Gesch.*, 22 (1918), pp. 135-67; W. Levison, *Die echte u. verfälschte Gestalt v. Rimberts Vita Anskarii*, *ibid.*, 23 (1919), pp. 89-146; O. H. May, *Regesten der Erzb. v. Bremen*, I, Brema 1928, pp. 15-19; G. Meersseman, *Rembert van Torthout*, Bruges 1943.

Ermanno Ries

RIMEDIO PENALE. - Per r. p. si intendono tutti quei mezzi che la competente autorità ecclesiastica usa allo scopo di prevenire un delitto, nel quale i fedeli, chierici o laici, si trovano in prossimo pericolo di cadere (can. 2307), o di supplire un giudizio criminale che altrimenti andrebbe operato a carico loro (cann. 1947, 2309 §§ 3-4), o di rendere più gravosa una pena inflitta a chi già commise il delitto, soprattutto se il delinquente è recidivo (cann. 2309 § 4, 2311 § 2).

I. Nozioni. – Il CIC non dà una definizione del r. p. in genere, ma, dopo averne enumerate al can. 2306, quattro diverse specie, passa a descrivere gli elementi dei singoli r. p. ai cann. 2307-11. Da questi elementi e dalla giurisprudenza anteriore e posteriore al CIC stesso si deduce con relativa sicurezza cosa si debba intendere con questo termine. E prima di tutto, è ammesso unanimamente che il r. p. non è affatto una pena ecclesiastica in senso stretto,

né medicinale né vendicativa, benché sembri avere ed effettivamente abbia con essa alcune somiglianze; né d'altra parte il r. p. è una semplice penitenza, benché anche con questa abbia alcuni elementi in comune. Infatti il r. p. non suppone né punisce un delitto vero e proprio come invece fa la pena (can. 2215), né serve, almeno per sé, al fine di far evitare al delinquente la pena vera e propria o di sostituirsi alla pena assolta o dispensata come fa la penitenza (can. 2312 § 1). In secondo luogo la giurisprudenza senza eccezioni di sorta ammette che il r. p., benché non sia né una pena né una penitenza, contiene in ogni caso una penalità o meglio importa il senso di una generica punizione; di qui l'attributo di penale che viene unito a rimedio. Questo senso di penalità, che il r. p. contiene, è dovuto al fatto che esso in ogni caso comporta, nella persona che a quello viene sottoposta, la perdita o almeno la diminuzione della fama presso gli altri e l'intervento della competente autorità in seguito a colpa morale del soggetto, cui viene applicata. Infatti il r. p. suppone o una trasgressione della legge, eventualmente anche grave, che tuttavia, per difetto dell'uno o dell'altro elemento, non arriva a formare un delitto in senso giuridico pieno; oppure, ed è il minimo, suppone nel soggetto una condizione oggettiva tale che è vicina immediatamente al delitto o al delitto ordinariamente spinge e conduce. Nel primo caso il r. p. ha lo scopo di non lasciare completamente trascurata la mancanza, anche se non vero delitto; nel secondo ha il fine di prevenire l'occasione o il pericolo del delitto stesso. Tuttavia il r. p. può pure essere applicato allo scopo di eliminare il sospetto del delitto, soprattutto se unito allo scandalo attuale per gli altri fedeli. È tradizionale nei canonisti l'esempio del chierico o del religioso che visita frequentemente persone di diverso sesso, provocando sospetti o occasione di scandalo in atto presso i fedeli; i sospetti e l'occasione dello scandalo vengono troncati mediante i r. p. dalla competente autorità.

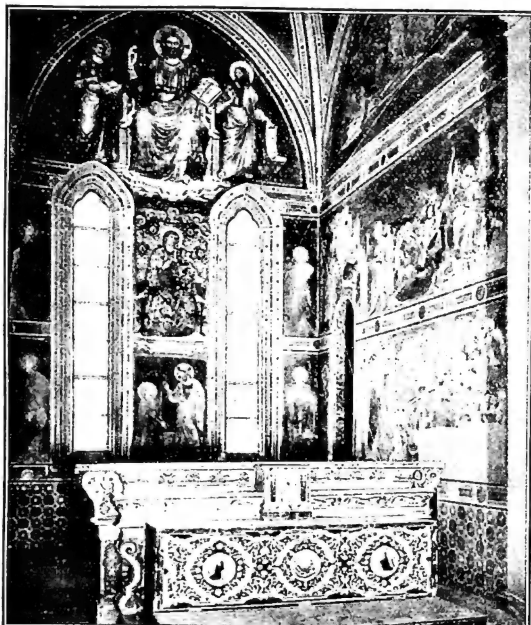
II. Varie specie di r. p. e loro applicazione. – Già nel periodo precedente al CIC erano noti vari r. p. Di questi anzi aveva già espressamente parlato il Concilio Tridentino (sess. XIII, cap. 1, *de ref.*), nell'invito rivolto agli Ordinari dei luoghi di tener lontano i propri sudditi dai delitti per mezzo di ammonizioni, ossia di ammonimenti particolari. E più recentemente, la S. Congr. dei Vescovi e dei Regolari aveva rivolto l'invito ai medesimi Ordinari di usare verso i rispettivi chierici, loro sudditi, dei rimedi canonici. Tuttavia fino al CIC non si era d'accordo sul nome e sul numero dei r. p. Il CIC invece al can. 2306 nomina espressamente quattro specie diverse di r. p., ossia l'*ammonimento*, la *correzione*, il *precetto*, la *vigilanza*. Ognuno di essi ha un fine specifico, benché generalmente tutti siano diretti a prevenire il delitto o a rintuzzare qualche mancanza. Per questo molti canonisti li chiamano pure rimedi o misure preventive. Si disputa oggi ancora se l'enumerazione del CIC sia, come si dice, tassativa, ossia costitutiva dei soli ed unici r. p., che il CIC stesso vuole riconoscere nella legislazione attuale; oppure sia solo esemplificativa, di modo che altri se ne possano aggiungere, a discrezione degli Ordinari. In realtà, esclusi pochi che seguono quest'ultima opinione, la maggioranza ritiene che i r. p., enumerati nel CIC al can. 2306, siano i soli giuridicamente esistenti agli effetti legali. A questo proposito è anche bene tener presente che nella legislazione antecedente al CIC non sempre la giurisprudenza era unanime nel distinguere i r. p. tra loro e questi dalle pene in senso stretto o dalle semplici penitenze. Di ciò deve essere tenuto conto nello studio degli scrittori antecedenti al CIC. Oggi queste incertezze sono del tutto eliminate; e pertanto non è possibile alcuna confusione, benché, come talora accade, il fedele possa essere contemporaneamente sottoposto a pena ecclesiastica in senso stretto, a penitenze e a r. p.

Venendo ora ai singoli r. p.: 1) il primo è l'*ammonizione* (v.). 2) Segue la *correzione*, che si definisce una disapprovazione fatta dal vescovo ad un fedele, la cui condotta lascia seriamente a desiderare, a motivo di uno scandalo o di un grave disordine verificatosi. Essa differisce dall'ammonizione per il fatto che la correzione suppone l'ordine sociale già compromesso o lo scandalo già causato. È dunque certamente più grave dell'ammonizione, perché questa può essere motivata da un semplice sospetto, mentre la correzione viene data per mancanze più gravi, come la bigamia od il concubinato, a causa d'ignoranza teologica o di una pigrizia inveterata. Come l'ammonizione, la correzione può essere *segreta* o *pubblica*. Questa seconda si deve usare solamente se il colpevole è reo confesso del suo delitto o almeno ne è stato convinto (can. 2309 § 3). Il metodo prescritto d'applicazione è uguale a quello dell'ammonizione, con la seguente differenza: se la correzione viene inflitta prima di un processo criminale, allora essa riveste un carattere giudiziario e come tale serve alle volte a rimpiazzare una pena propriamente detta o a rendere la sanzione più severa (can. 2309 §§ 3-4). Dev'essere fatta secondo determinate regole enunciate dai cann. 1947-53.

3) Il *precetto* può essere considerato qui come una specie di ammonizione, ma quest'ammonizione comporta la minaccia d'una pena stabilita. Il precetto deve indicare al suddito un atto preciso da farsi o da evitarsi (can. 2310). Costituisce quindi, in realtà, un r. p. più grave dei precedenti. Ha un po' il valore d'una sentenza condannatoria con condizione sospensiva (can. 2310). Come regola generale si devono usare i due precedenti rimedi, prima di arrivare al precetto, perché il CIC permette di ricorrervi solamente quando invano si siano adoperate le ammonizioni e le correzioni o si preveda la loro inefficacia. Questo secondo punto non deve presumersi facilmente. Inoltre, prima di infliggerlo, occorre raccogliere prove sufficienti per stabilire la gravità dello scandalo dato, dell'occasione prossima del delitto o l'esistenza di un disordine sociale assai grave (cf. can. 2307). Quanto alla procedura per imporre un precetto, il CIC non ne suggerisce alcuna. Essa dovrà essere identica a quella della correzione o al metodo seguito in casi analoghi.

4) La *vigilanza* è un r. p. completamente nuovo, come dicono gli autori. Il CIC ne tratta al can. 2311 e lascia intendere che esso non deve essere di frequente adoperato. È il più severo dei rimedi enunciati ed il più difficile a tradursi in atto. Vi si deve ricorrere soprattutto quando si tratta di recidivi; e con questo mezzo si vuol prevenire una ricaduta e si aggiunge così una nuova sanzione ad una colpevolezza già castigata. Questo rimedio comporta, a seconda dei casi, una restrizione di libertà, l'ordine di vivere in compagnia d'una persona prudente o di non assentarsi senza permesso.

Trattandosi di istituti giuridici è indispensabile nell'applicazione dei r. p. usare quel procedimento che il CIC ha appositamente determinato per i singoli casi, senza scambiare l'uno con l'altro. Gli Ordinari e gli altri eventuali Superiori competenti possono bensì procedere in ogni caso *paterno modo* e con ogni mezzo non contrario alla legge, allo scopo di eliminare nei sudditi il pericolo del delitto o di reprimere una mancanza. Ma se essi intendono ottenere gli effetti specifici del r. p. devono osservare le formalità relative stabilite dal CIC. Qualora le formalità richieste non siano state osservate, sarebbe nullo ogni ulteriore procedimento giuridico che dipendesse dai r. p.

III. Cessazione dei r. p. – Per natura di cose i primi due r. p., ossia l'ammonizione e la correzione, consistendo in fatti transitori, cessano immediatamente con la loro applicazione. Il precetto invece, benché strettamente parlando non cessi per se stesso, pure può, a un determinato momento, venire sospeso o definitivamente eliminato, per quanto contiene di imposizione e osservanze obbligatorie da esso stabilite. La vigilanza, infine, essendo di sua natura protratta nel tempo, cessa col passare del tempo per il quale fu stabilita o per libera determinazione del competente superiore ecclesiastico: tuttavia a questo proposito va ricordato che il fedele o il chierico, sottoposto a vigilanza, vi rimane obbligato, anche se nel frattempo egli abbia eliminato le cause che la provocarono, fino a quando effettivamente il superiore non l'avrà tolta; il che analogamente vale per quanto è stato detto del precetto.

(fot. Alinari)
RIMINI, DIOCESI di - Abside della chiesa di S. Agostino, con affreschi di scuola riminese del sec. XIV. In alto Cristo benedicente tra i due ss. Giovanni, sotto la Madonna col Bambino in trono e più in basso Cristo e la Maddalena.

BIBL.: I. Noval, *De ratione corrigendi ac puniendi sive iudicio sive extra iure CIC*, in *Ius pontif.*, 1-2 (1921-22), pp. 147-56; 3 (1923), pp. 36-40, 204-10; e i trattatisti di diritto penale canon., ad es.: J. Sole, *De delictis et poenis*, Roma 1920, nn. 196-97; Wernz-Vidal, VII, nn. 369-70; Matteo da Coronata, *Instit. iur. can.*, IV, Torino 1948, nn. 1837-39. Lorenzo Simeone

RIMINI, DIOCESI di. - È delimitata a oriente dal Foglia, a occidente dal Rubicone. Ha 228 sacerdoti secolari, 48 religiosi, 136 parrocchie, 2 delle quali ed una curatia in territorio della Repubblica di S. Marino. La città è posta all'estremo capo della Via Flaminia e al principio della Via Emilia.

La Chiesa riminese ha origini antiche. Nel 313 un suo vescovo, Stemnio, è a Roma (Ottato di Milevi). Anteriormente a tale data è probabilmente da collocare s. Gaudenzio, che secondo un'antica tradizione sarebbe venuto da Efeso a Roma e dal Papa mandato a R. protovescovo di questa chiesa; mentre un'altra tradizione lo vuole contemporaneo del Concilio. Questo rappresenta uno degli episodi più importanti della lotta ariana in Occidente. L'imperatore Costanzo, per dirimere le controversie secondo le sue mire, volle riuniti l'episcopato occidentale a R., quello orientale a Seleucia. I vescovi che si trovarono radunati a R. nel luglio 359 in numero di più che 400 erano in maggioranza fedeli alla dottrina di Nicea; Roma però non vi era rappresentata, mentre v'era Restituto di Cartagine; una ottantina di dissidenti s'adunarono a parte e quattro di loro furono scomunicati come eretici. Ciascuna delle due parti inviò una delegazione a Costanzo che stava in Tracia ed i cattolici, che non volevano saperne della formola dogmatica proposta a Sirmio il 22 maggio, si adattarono a firmarne una nuova, detta di Nice, il 10 ott., la quale piacque anche ai loro avversari. I Padri del Concilio però non l'accettarono e, alla fine, sopraffatti dalle minacce e dalle lusinghe di Tauro, prefetto del pretorio, quasi tutti si lasciarono indurre ad accettare la formola già sottoscritta dai loro delegati; formola che divenne, in seguito, simbolo di fede dei barbari convertiti all'arianesimo.

Edifici cristiani, già supposti dalla stessa presenza del Concilio, vengono positivamente attestati nel sec. V; una *ecclesia beati Gaudentii* fra il sec. VII e l'VIII; ma di essi nulla rimane. Le più antiche chiese giunte a noi conservate, almeno in parte, sono pievi estraurbane: la pieve di S. Giovanni in Compito sorta nel luogo indicato nell'*Itinerario gerosolimitano* quale *mutatio Conpetu* risale nella sua forma attuale al sec. X, ma ha elementi del sec. VI-VIII, quando la sua vasta giurisdizione è largamente documentata; la pieve di S. Michele *in Acerbulis*, presso S. Arcangelo, viene ricordata in documenti del sec. IX e nella sua forma attuale non risale oltre il Mille: però recenti scavi archeologi la fanno molto più antica; la pieve di Verucchio in territorio sammarinese, ricordata nel sec. XI con il titolo di S. Giovanni, a cui più tardi si è aggiunto quello di S. Martino, con parti architettoniche assai antiche e avanzi importanti. L'antica Cattedrale, dedicata a s. Colomba vergine e martire, dopo ripetuti danneggiamenti e restauri è stata abbandonata (1798) e demolita, e divenne cattedrale prima S. Giovanni Ev. quindi il Tempio Malatestiano. Di martiri locali non si hanno notizie sicure. Hanno avuto i natali nella città o nella diocesi i Santi: Paola di Roncofreddo (sec. IX), Arduino prete (sec. X), Aldebrando (sec. XIII); i bb. Simone Balacchi (sec. XIII), Giovanni Gueruli (sec. XIII-XIV), Gregorio Celli (sec. XIV), Chiara da R. (1302-46), Amato Ronconi (sec. XIII-XIV), Galeotto Roberto Malatesta e Alessio di Riccione (sec. XV). Vi hanno fatto dimora e opera di apostolato s. Marino e s. Leo, s. Francesco d'Assisi, s. Antonio da Padova. Tra i santuari vanno ricordati: S. Chiara di R. nella quale si venera l'immagine della B. V. della Misericordia che nel maggio 1850 mosse miracolosamente gli occhi e sollevò manifestazioni di fede nelle moltitudini accorse da ogni parte; B. V. delle Grazie di Fiumicino, Cella di Bonora, Madonna S.ma di Montegridolfo, Crocifisso di Coriano, Beato Amato di Saludecio. La storia della Chiesa riminese, dopo la crisi ariana, non si segnala per avvenimenti straordinari, nonostante il furore delle fazioni e lotte politiche che qui, come in tutta la Romagna, hanno imperversato in ogni tempo.

Il Seminario risale a poco dopo il Concilio di Trento. Sono stati celebrati 24 sinodi diocesani, l'ultimo dei quali nel 1924. R. è stata alla diretta dipendenza della S. Sede; solo nel 1745 divenne suffraganea di Ravenna. La cattedra di S. Gaudenzio è stata illustrata da pastori insigni per pietà, zelo e dottrina, molti dei quali sono stati elevati alla porpora cardinalizia e a sedi metropolitane. Tra il clero si sono segnalati i riminesi: Sebastiano Vanzi, dotto canonista che fu vescovo d'Orvieto e definitore del Concilio Tridentino; Alessandro Tonti (1566-1622), cardinale e confondatore con s. Giuseppe Calasanzio del Collegio Nazareno di Roma, Giuseppe Garampi (v.), Alessandro Serpieri (1823-85) insigne studioso di fisica e astronomia il sammarinese Giovanni da Serravalle (1360-1445), vescovo di Fermo, noto soprattutto quale commentatore della *Divina Commedia* da lui tradotta in latino per i Padri del Concilio di Costanza; i santarcangiolesi: Lorenzo Ganganelli poi papa Clemente XIV, Gaetano Marini (v.); il sammaurese P. A. Giorgi (1711-97) orientalista e filologo di chiara fama; i savignanesi: G. C. Amaduzzi (1740-92) che fu il primo segretario della Congregazione di Propaganda Fide, in dotta relazione con gli uomini più illustri dell'epoca; Luigi Nardi bibliotecario della Gambalunghiana e autore di eruditi volumi di storia locale.

Tra le chiese di R. per valore storico-artistico sono da segnalarsi: S. Agostino, sorta nel sec. XI con il titolo di S. Giovanni Ev. e passata nel sec. XIII agli Eremitani di s. Agostino onde il suo titolo successivo; S. Giuliano, antica abbazia benedettina intitolata agli apostoli Pietro e Paolo, con dipinti relativi al Martire omonimo; la chiesa che fu primieramente di S. Maria in Trivio, poi di S. Francesco e quindi universalmente nota come Tempio Malatestiano. La seconda guerra mondiale che ha distrutto edifici sacri notevolissimi, quali l'oratorio di S. Gerolamo e la chiesa della Madonna della Colonnella, ha abbattuto anche il Malatestiano. Questo è stato però completamente e sapientemente restaurato e riconsacrato nell'estate 1950, quinto anniversario del geniale rifaci-

mento di L. B. Alberti, rimasto peraltro incompiuto. - Vedi tav. XLIX.

BIBL.: G. Garampi, *Mem. della b. Chiara di R.*, Roma 1776; L. e C. Tonini, *Stor. civ. e sacra riminese*, 6 voll., Rimini 1848-88; F. P. Kehr, *Italia Pontif.*, IV, Berlino 1909, pp. 157-77; Lanzoni, pp. 705-16; B. De Gaiffier, *L'office de st Julien de R.*, in *Anal. Bolland.*, 50 (1932), p. 311 sgg.; A. Mercati-E. Nasalli Rocca-P. Sella, *Rationes decimarum Italiae dei secc. XIII-XIV: Aemilia* (*Studi e testi*, 60), Città del Vaticano 1933, pp. 39, 97, 110, 160; Cottineau, II, coll. 2166-67; D. Garattoni, *Il Tempio Malatestiano*, Bologna 1951. Angelo Scarpellini

RIMMÔN : v. ADADREMMON.

RIMOUSKI : v. SAN GERMANO DI RIMOUSKI.

RIMOZIONE. - In senso generico indica l'allontanamento autoritativo di alcuno da un ufficio o beneficio; in senso stretto la r. è propria dei parroci, siano essi inamovibili che amovibili (v. AMOVIBILITÀ; INAMOVIBILITÀ).

Il CIC prescrive che per rimuovere un parroco inamovibile si richiede una di quelle cause che, prescindendo dalla colpevolezza o meno, rendono il ministero parrocchiale o inefficace o, addirittura, nocivo al bene delle anime (can. 2147 § 1). Le principali di queste cause sono le seguenti: una permanente infermità di mente o di corpo per cui non sia più fisicamente idoneo, neanche con l'aiuto di un vicario adiutore, ad ottemperare agli obblighi del ministero; l'odiosità dei fedeli di cui è oggetto, anche se sorta senza sua colpa; la perdita della stima da parte dei suoi parrocchiani, causata per qualsiasi motivo, anche se per cattiva condotta dei suoi familiari; l'eventualità che un delitto occulto commesso dal parroco possa essere reso di pubblica ragione, con la conseguenza di suscitare uno scandalo in mezzo ai fedeli; infine la cattiva amministrazione dei beni temporali della parrocchia (decreto *Maxima Cura* della S. Congr. Concistoriale del 20 ag. 1910, in AAS, 2 [1910], p. 636 sgg.).

Accertata l'esistenza di una di queste cause, l'Ordinario, ascoltato il parere di due esaminatori, inviterà il parroco, in scritto o a voce, a rinunziare alla parrocchia entro un tempo determinato. Nell'invitarlo alla rinunzia, l'Ordinario, sotto pena di nullità, dovrà manifestargli i motivi per i quali si è visto spinto a prendere quel provvedimento (can. 2148). Il parroco può, accettando di fare la rinunzia, opporre delle condizioni, che però devono essere accettate dal vescovo per avere vigore (can. 2159).

Se il parroco lo ritiene opportuno, può anche dimostrare con testimonianze che la causa addotta dall'Ordinario non risponde a verità (can. 2151), ma se l'Ordinario non ritiene fondate le deduzioni del parroco, ascoltato il parere dei due esaminatori, emetterà il decreto di r. (cann. 2149, 2152). Contro tale decreto, il parroco ha il diritto di ricorrere allo stesso Ordinario e questi non può confermare il decreto, se prima non avrà vagliato attentamente le nuove ragioni addotte dal parroco e ascoltato il parere di due parroci consultori (can. 2153).

Da un decreto definitivo di r. si dà come unico il ricorso alla S. Sede, pendente il quale l'Ordinario non può conferire il beneficio (can. 2146). Per la r. dei parroci amovibili, la procedura è più semplice, ma si richiede sempre la giusta causa (cann. 2149, 2158, 2159-61).

Ai parroci rimossi, secondo il caso, può essere assegnato o un altro beneficio o una pensione. A pari condizione è da favorirsi maggiormente chi rinuncia che chi viene rimosso (can. 2154). Dopo il decreto definitivo di r. il parroco ha l'obbligo di lasciar libera la casa parrocchiale, eccetto il caso di infermità, e di rimettere tutto al nuovo parroco (can. 2156). Di per sé gli è imposto dal diritto comune di lasciare la parrocchia, ma l'Ordinario lo può comandare espressamente.

BIBL. : oltre i commenti al CIC, cf. : F. Cappello, *De administrativa remotione parochorum*, Roma 1911; A. Villien, *Le déplacement administratif des curés*, Parigi 1913; O. Cannor, *The administrative removal of pastors*, Washington 1937. Michele Federici

RIMPROVERO GIUDIZIALE : v. AMMONIZIONE.

RINALDI (*Raynaldus*), ODORICO. - Oratoriano. n. a Treviso nel giugno 1594 (cf. A. Marchesan, *op. cit.* in bibl., p. 7), m. a Roma il 22 genn. 1671.

Dopo aver studiato nella sua città natale e a Parma, entrò nel 1618 nella Congregazione dell'Oratorio a Roma e ne fu due volte superiore (1650-56). È il più importante continuatore degli *Annales ecclesiastici* che il Baronio (v.) aveva condotto fino al 1198. Il R., servendosi sia di schede lasciate dal Baronio sia di documenti dell'Archivio Vaticano, pubblicò a Roma, tra il 1646 e il 1662, 8 voll. in-fol. (tt. XIII-XX della collezione), giungendo all'anno 1534. Il vol. IX (XXI della collezione), diviso in due parti, comparve a Roma postumo a cura della Congregazione e arriva all'anno 1565. Esso porta due date: quella di stampa 1676-77 e quella dell'approvazione ecclesiastica 1685-86. Il R. pubblicò anche in italiano un compendio degli *Annali* del Baronio in 3 voll. (1ª ed., Roma 1641-43), ed uno dei suoi (1ª ed., ivi 1667). Numerose edizioni furono fatte in Italia e all'estero e commentate da vari eruditi; si trovano pubblicati a parte anche copiosissimi indici. Il R. scrisse altre opere, specialmente sermoni, che si conservano manoscritte alla Biblioteca Vallicelliana di Roma, della quale fu munifico mecenate. Lasciò anche un ampio legato all'Arciconfraternita dei pellegrini di Roma.

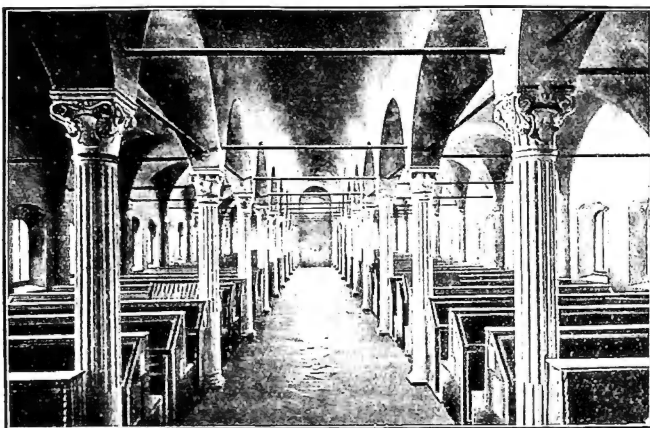
BIBL.: la prefazione dell'ed. degli *Annales* fatta da G. D. Mansi, I, Lucca 1740; C. Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, Napoli, 1837, p. 199; A. Marchesan, *Lettere inedite di O. R.*, Treviso 1896. V. anche P. Aringhi, *Vite dei padri e fratelli dell'Oratorio di Roma*, ms. O. 59, al n. 29 della Biblioteca Vallicelliana, e *Memorie di O. R.* a ff. 5-19ᵛ del ms. N. 55 della stessa Biblioteca. Renata Orazi Ausenda

RINALDO di DASSEL. - Arcivescovo di Colonia e cancelliere imperiale, n. ca. il 1120, m. presso Roma il 14 ag. 1167.

Ebbe la nomina a cancelliere nel 1156 e ad arcivescovo nel 1159, prendendo possesso della carica prima di aver ricevuto la conferma pontificia. Avendogliela Adriano IV rifiutata, R. si unì agli avversari papali più accaniti. Conservò lo stesso contegno con Alessandro III e non tralasciò fatica per assicurare il successo dell'antipapa Vittore IV; e la sua qualità di arcicancelliere d'Italia gli permise di dargli un successore nella persona di Pasquale III. Inviato ambasciatore in Inghilterra, guadagnò alla sua causa il re Enrico II. Nel 1167 marciò su Roma alla testa di un'armata imperiale e riportò piena vittoria sui Romani (24 maggio); ma la peste scoppiata a Roma dopo l'entrata dei Tedeschi fu causa della sua morte.

BIBL.: J. Ficker, *Rainald von Dassel, Reichskanzler und Erzbischof von Köln (1157-67), nach den Quellen dargestellt*, Colonia 1850; Hefele-Leclercq, V, pp. 910, 1011-24.
Guglielmo Mollat

RINASCIMENTO. - Il concetto designato dalla parola « R. » (o rinascita) va comunemente applicato al periodo della storia italiana che si stende all'incirca dagli ultimi decenni del Trecento alla prima metà del Cinquecento.

I. CONCETTO DI R. – Presso gli uomini vissuti tra il '400 ed il '500 detto termine implica il significato di una più o meno netta opposizione tra questa età e il tempo precedente. Per lo più, secondo questo concetto, l'epoca rinascimentale significa un ritorno alle fonti dell'antico sapere e dell'arte antica, e segna una ripresa degli studi abbandonati durante il millennio che trascorre tra la caduta dell'Impero romano ed il Quattrocento. Questa che si chiamerà più tardi « media aetas » è contrassegnata secondo gli uomini del R. da tenebre e ignoranza. Per L. Bruni l'inizio della decadenza culturale si riallaccerà alla perdita della libertà civile sotto i Cesari, alla traslazione della capitale dell'Impero a Costantinopoli e alle susseguenti invasioni barbariche. La stessa visione si rintraccia presso M. Palmieri e presso F. Biondo. Lorenzo Valla per conto suo inferisce specie contro i giuristi medievali (quali Accursio, Baldo, Bartolo da Sassoferrato), i quali, con i loro intricati commenti, con la loro verbosità e con l'inutile contorcimento dei testi, hanno soppiantato

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
RINASCIMENTO - Interno di una biblioteca rinascimentale: la Biblioteca Malatestiana (sec. xv) - Cesena.

i chiari e limpidi ingegni dei giuristi antichi, quali Ulpiano, ecc. Anche artisti e storici d'arte non mancano di inveire contro la barbarie medievale e di lagnarsi della distruzione di monumenti antichi e di « tanta et egregia e gentile arte », dovuta in gran parte, afferma L. Ghiberti (*Commentarii*), allo zelo intempestivo della nuova religione. Giotto, per il primo, seppe rinnovare l'arte spenta durante il millennio, liberandola dalla « roçeza dei Gregi » (Bizantini). Lo pseudo-Manetti ravvisa, più ancora che in Giotto, in Brunelleschi il vero rinnovatore della « buona arte » antica, mentre il Filarete scaglia le sue frecce contro l'aborrito « stile gotico ».

Questa apologia dell'antichità non va mai disgiunta in tutti questi uomini da una commossa esaltazione della propria età e dall'orgogliosa fiducia nelle proprie forze, dalla fiera coscienza di saper non solo imitare, ma superare i superbi modelli tramandati dagli antichi. C. Salutati dichiara il suo maestro Petrarca superiore agli stessi Cicerone e Virgilio, per aver saputo raggiungere le vette della perfezione tanto in prosa quanto in poesia. Lo stesso L. Valla saluta il proprio secolo come quello in cui tutti gli studi sono rinati a migliore vita, e di pari passo procede F. Biondo. Non minore entusiasmo per il « secolo d'oro », ove gli accade di vivere e di operare, è in M. Ficino. Che tutti questi uomini non attribuissero minor peso alla propria personalità e alla potenza del proprio ingegno, dimostra lo pseudo-Manetti (*Vita di Ser Filippo Brunellesco*), il quale ricorda che al suo eroe non avrebbe servito a nulla l'aver scoperto e studiato a Roma monumenti antichi, se non gli fossero venuti in aiuto l'ispirazione divina ed il suo spirito pronto e fertile, che gli suggerirono di creare opere nuove, potenti e originali, anzi che pallide, grette e sterili imitazioni degli antichi. Occorre aggiungere che molti degli uomini del R. non furono così totalmente sprovvisti di senso critico da non saper distinguere, anche tra le fitte tenebre in cui era avvolto il « medioevo », epoche diverse e che seppero anzi riconoscere il progresso lento della civiltà compiuto tra la restaurazione dell'Impero ad opera di Carlomagno e il primo timido risorgere, dopo il Mille, della vita cittadina.

II. Fortuna del R. – Quanto più ci si allontana dalle sorgenti vive del primo umanesimo, tanto più si vede il concetto del R. tendere ad irrigidirsi in certi canoni e dogmi infallibili, estetici e letterari, e meno si avvertono i legami di questa età con il medioevo, che cadde così fino al sec. xix in profondo disprezzo. Dall'opera di Vasari in poi, Raffaello e Michelangelo sono considerati come le vette più alte della Rinascita, mentre tutti i loro precursori sono guardati con una indulgenza un po' sprezzante, perché recano ancora le stimmate di una età gotica e barbara. Con tale criterio è giudicato il R. artistico da Leandro Alberti (*Descrittione dell'Italia*, 1553), da R. Borghini, da architetti del tardo Cinquecento quali S. Serlio e V. Scamozzi (*L'idea dell'architettura universale*, pubblicato solo nel 1616). Un filologo, Chr. Keller (Cellarius), scorge in Bruni, Guarino, Poliziano, ecc. i veri e propri restauratori della lingua latina, corrotta e deturpata durante l'età di mezzo (*Dissertatio de fatis latinae linguae*, ed. 1706), mentre uno storico della filosofia, G. Horn, afferma che la dottrina cristiana, diventata barbara nel periodo che va da Alberto Magno ad Occam, fu rilevata dalla sua decadenza ad opera dei platonici fiorentini, opera continuata poi da Erasmo, L. Vives, P. Ramo, Fr. Patrizi ed altri. L'entusiasmo del Settecento per il R. proviene anzitutto dalla cieca fiducia di questo secolo nell'imminente trionfo dei lumi della ragione. Questa tesi, pur nella sua varietà da scrittore a scrittore e da nazione a nazione, rimane però immutata nella sostanza negli uomini come Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Gibbon, l'ab. Lanzi, S. Bettinelli, L. A. Muratori, Robertson, W. G. Tennemann e J. Brucker. Son note infine le simpatie rinascimentali di Goethe (*Ital. Reise*, prefaz. alla *Vita* di B. Cellini) la sua ammirazione per Lorenzo il Magnifico, Palladio, la sua avversione per la « barbarie giottesca ». Una più serena valutazione del R. è subentrata solo nel sec. xix con l'opera di J. Burckhardt (*La civiltà italiana all'epoca della Rinascenza*, 1859): lo storico di Basilea cercò per il primo di riavvicinare diverse manifestazioni di quest'epoca in una visione d'insieme, organica ed unitaria. Il maggior difetto della sua opera fu però di anteporre in maniera troppo rigida il medioevo e il R., di modo che ebbe ragione un suo critico, E. Gebhardt, di osservare che il nesso tra il primo e il secondo appare « appena visibile ». Tale nesso credettero poi scoprire Henry von Thode (*Francesco d'Assisi e gli albori del R.*, *Michelangelo e il tramonto del R.*) e poi C. Burdach, il quale fa risalire le vere origini della Rinascita non solo all'epoca medievale (Dante, s. Francesco, Gioacchino da Fiore, ecc.), bensì pure all'èra paleocristiana e a certe religioni misteriosofiche dei primi secoli.

Occorre dire che tale discussione attorno al « concetto del R. » sta continuando anche ora: è stato anzitutto fatto il tentativo, che non è poi nuovo, di chiamare « rinascimento », anziché il Quattrocento italiano, i secc. xii e xiii, ove, specie in Francia e nei Paesi Bassi, si nota difatti un risveglio delle scienze naturali e della filosofia (C. J. Haskins, Fr. Funk-Brentano, J. Nordström), il rigoglio artistico (cattedrali gotiche, ecc.). Sulle orme di L. Courajod, il quale credette di vedere nell'età del R. una fonte di contaminazione della genuina arte francese e nordica, diversi scrittori d'oltralpe si sforzarono di veder il « vero R. » in Francia, anziché in Italia. Accanto a queste tendenze nazionalistiche s'è affermata anche in Italia una corrente che, scartando giustamente razionalismo, scetticismo, ecc. attribuiti agli uomini del R. da Burckhardt, non vede altro nell'opera culturale loro se non una reazione dell'ortodossia cattolica contro l'« eretico » ed « averroistico » Trecento e il trionfo della dotta « pietas » che sarebbe un cattolicesimo rinnovato permeato dallo spirito classico ed antico. Se poi alcuni scrittori cattolici e non cattolici (Chesterton, Berdjaev) hanno cercato di esaltare i valori spirituali del medioevo ravvisando invece nel R. una fonte di perversione morale e il principio di un nefasto individualismo scientifico (anche a J. Maritain il R. è inviso per i medesimi motivi), G. Papini al contrario scorge nel R. il « ritorno al Padre » e il trionfo del vero e più completo cristianesimo su quello « astratto » del medioevo (su questi dissensi ci si può far una certa idea, sfogliando la raccolta di studi: *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV^{e} el XVI^{e} siècles*, Parigi 1950; la più completa bibl. sull'argomento si trova in C. Angeleri, *cit.* in bibl.). Alcuni scrittori tedeschi (L. Woltmann,

C. Neumann) hanno cercato di interpretare e di spiegare il fenomeno R. con l'infiltrazione del « fresco sangue germanico » (invasioni, ecc.) nelle vene essiccate dell'antica civiltà mediterranea; alcuni di essi giunsero persino a offrire una dimostrazione « fisiologica » di questa tesi, esibendo sagome « nordiche » di Dante, di Michelangelo, ecc. A tutto ciò conviene forse aggiungere che, secondo un insigne storico francese tuttora vivente (L. Febvre), non ci è stato mai nessun « R. italiano », e ciò che va annoverato sotto il nome di diversi R. dipende da considerazioni soggettive, da illusioni, da capricci di vari scrittori, che rivestono di tale nome fenomeni assai dissimili tra di loro (secondo L. Febvre fu specialmente J. Michelet [v.] a inventare il mito del R.).

Ora, tenendo in debito conto ciò che fu acquisito in questo campo da diversi storici, filosofi, letterati del passato, scartando esagerazioni, inesattezze, errori di prospettiva, in cui più d'uno d'essi è incappato, si può ritenere che la Rinascenza non fu certo un « miracolo », quasi sorto dal nulla (come vuole Vasari), né un'epoca in qualche modo « privilegiata » e stante a sé (J. Burckhardt), ma non fu neppure una mera continuazione dell'idea e della forma di vita ad essa antecedente. Se si è d'accordo nell'incorniciare il R. entro certi limiti cronologici e di farne il teatro principale un paese determinato (l'Italia), anziché far un semplice concetto astratto all'infuori dei tempi e che varia secondo epoche, luoghi, persone, ecc., si devono anzitutto ricercare le sue origini storiche.

III. Il mondo ideale del R. – Se l'Italia è stata durante tutto il medioevo sede dell'Impero e del Papato, la « terra d'elezione » di entrambi i pilastri della cristianità, ed anche la prima vittima della loro perenne discordia, ora verso il '400 essa è praticamente terra di nessuno, si vede abbandonata a se stessa, o meglio alle iniziative, imprese e cupidigie di singoli prìncipi, città e repubbliche. Se in altri paesi, fino a tutto questo secolo, fervono lotte nazionali e feudali, e l'unità dinastica guadagna sempre più il sopravvento sul « separatismo » medievale, se anche la Spagna è impegnata in una indefessa lotta contro l'Infedele (la *reconquista*) – e si ravviva il senso dell'unità nazionale, religiosa e territoriale –, l'Italia ignora questo « nazionalismo » dinastico, guerriero, fanatico, che dà alle sopravvivenze epiche e « romantiche » un'impronta di attualità; l'Italia si dedica ai problemi di interesse locale e regionale, come l'accrescere un territorio, spogliare un vicino irrequieto e stendere il proprio commercio e via dicendo, tenendo a quell'« equilibrio » politico nella Penisola che non sarà raggiunto a grande stento che dopo la pace di Lodi (1454) e l'arbitrato di Lorenzo de' Medici (che tenne allora, al dire di Guicciardini, « l'ago della bilancia »). Tutte le guerre italiane del '400 aventi questo preciso obbiettivo hanno il carattere di piccole scaramucce e guerriglie, senza mai recare decisivi risultati (ivi compresa la famosa battaglia di Fornovo), e tornano, ad intervalli regolari, a ristabilire lo « status quo ante ». E poiché nessuno degli staterelli italiani è abbastanza forte per imporre la propria volontà a tutti gli altri e meno ancora per unificare la Penisola sotto la propria egida (lo scacco in questo senso di C. Borgia sarà constatato con amara delusione dal Machiavelli), il vantaggio di tutti essi consiste precisamente non nel guerreggiare, ma nel negoziare, non tanto nell'uso dell'arte di guerra (diventato ormai compito speciale di milizie mercenarie) quanto di quello dell'arte della diplomazia, e a tale scopo sono richieste: prudenza, avvedutezza politica, pazienza, astuzia e soprattutto l'arte oratoria, il dono della parola forbita, calcolata, persuasiva, « elegante », che suppone infinite risorse di un ingegno pronto, capace d'abbracciare le situazioni più diverse e più imbrogliate.

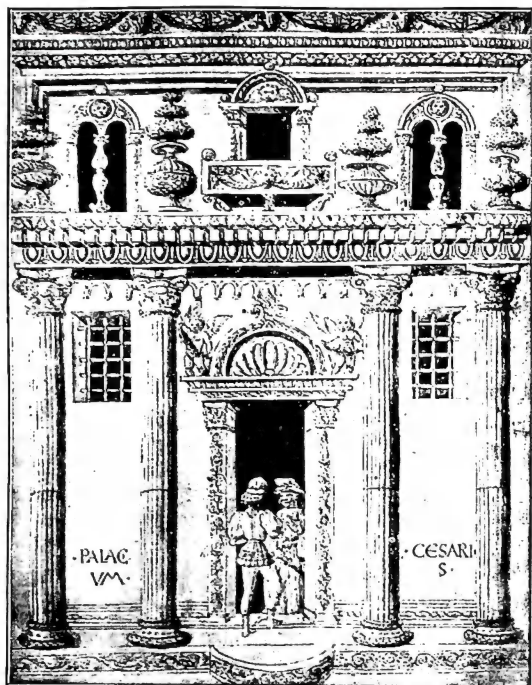
Non potendo valersi di nessuna tradizione monarchica, nazionale, ecc. e di nessun principio di « legittimità », questi « uomini nuovi » si vedono costretti a cercare nelle risorse del proprio spirito e del proprio braccio le basi della loro potenza e la garanzia della sua durata. E qui, almeno in parte, va cercato ciò che Burckhardt chiamò « individualismo » della Rinascita. Non che individualità potenti siano mancate al medioevo: tuttavia il senso

(da L. De Gregori, La stampa a Roma nel sec. XV, Roma 1933, tav. 10)

Rinascimento - Frontespizio di incunabolo, con simboli geometrici e fregio a candelabro. Ed. Freitag, Roma, 1492-93. Esemplare della Biblioteca Alessandrina - Roma.

della propria forza non era mai in essi disgiunto dalla coscienza di una missione superiore e divina; essi uomini si consideravano sempre quali strumento della Provvidenza ed apparivano altrettante incarnazioni sia del bene che del male. Ciò che invece è proprio del R. è un certo egocentrismo che si esplica presso i « potenti » nella politica del successo e dei risultati (cui manca ogni valutazione morale), mentre presso gli artisti assume la forma di una sconfinata fiducia nella propria opera (L. B. Alberti, L. da Vinci).

Si potrebbe chiedere fino a che punto fossero giustificate le accuse di immoralità mosse alla Rinascita. Certo questa epoca non manca di esempi anche fin troppo crudi di spregiudicatezza morale ma, in conclusione, si potrebbe affermare che essa non fu né più né meno immorale di qualsiasi altra e che se si lasciano da parte certe figure sgargianti di insigni scellerati (B. Visconti, C. Borgia) che però hanno il loro pari anche in pieno medioevo (Ezzelino da Romano, Foulque d'Anjou) si trova anche nel clima della Rinascita molta gente pia e persino di costumi austeri, esemplari madri di famiglia, figli affezionati, amici fedeli ecc. (basta citare una Lucrezia Tornabuoni, una Alessandra Macinghi-Strozzi e più tardi la buona Elisabetta Gonzaga), per non parlare della santità che prelude alla Riforma cattolica (v.).

Ci fu chi volle riallacciare la « rilassatezza » morale del R. alla presunta intrusione del paganesimo, ma spesso la vena paganeggiante non fu altro che esercizio retorico, una fraseologia libresca, uno sfoggio d'erudizione mitologica. La cultura classica era nella Rinascita privilegio di una infima minoranza di cittadini più ricchi e colti di Firenze, di Venezia, ecc., mentre le masse d'artigiani, di mercanti trovavano il loro cibo spirituale soprattutto presso i predicatori popolari (s. Bernardino di Siena, Roberto di Lecce, ecc.) che intonarono beninteso i loro sermoni alle esigenze dei tempi nuovi.

(da C. Hülsen, La Roma antica di Ciriaco d'Ancona, Roma 1907, tav. 3)
RINASCIMENTO - *Palatium Caesaris*. Disegno architettonico di Ciriaco d'Ancona (sec. XV) - Parma, Biblioteca Palatina.

Complessità del R.! Se nel filone che parte dall'Alberti domina il « realismo », nessun affievolimento della fede religiosa presso altri artisti, dal Beato Angelico a Piero della Francesca, a Raffaello, a Bartolomeo della Porta, a Michelangelo.

Tuttavia l'eterna letizia e serenità attribuite, ad es., al R. da Goethe, non sono che un « mito » : la realtà è più complessa di questi facili modelli; né pessimismo, né ottimismo assoluto sono appannaggio di un'epoca. V'è nella poesia del R. una varietà d'atteggiamenti, d'espressioni e d'ispirazioni : v'è, accanto a quei dolorosi rimpianti, a quella angoscia soffocata, l'alito della brezza primaverile nelle stanze di Poliziano, v'è l'incanto delle fiabe meravigliose di Boiardo. M. Ficino esalta (*De Theol. Plat.*) nell'uomo un redivivo Dedalo; Pico vanta (*De Hominis dignitate*) la mirifica potenza dell'esser umano superiore, per la sua natura proteiforme, alla stessa mente angelica, e lo stesso dicasi di B. Fazio e di G. Manetti e dello stesso N. Machiavelli, che fa leva sulla « virtù » umana per combattere il mondo cieco della « fortuna ». Però tutte queste apologie non hanno a che fare con diverse moderne esaltazioni del « superuomo », della vita inimitabile, ecc. giacché tale capacità superiore dell'uomo è strettamente collegata al suo senso del divino, e se l'uomo è fatto per signoreggiare la natura, gli è perché è « figlio di Dio » (« ... l'uom fattura tua meravigliosa » : *Altercazione* di Lorenzo de' Medici).

Ora, la cultura del R. non si esaurisce né in esercizi letterari e stilistici, né in fatue credenze e superstizioni astrologiche, e lo stesso « ciceronianismo » non è che un lato del tutto secondario del nuovo umanesimo, le cui fortune sono legate alla scoperta di codici antichi, grazie all'intelligente incoraggiamento di alcuni papi (come Niccolò V) e di alcuni ricchi patrizi (Cosimo de' Medici, Palla Strozzi, ecc.). Una delle più importanti scoperte dell'epoca fu quella dei manoscritti greci di Platone e di Plotino (quest'ultimo fu del tutto sconosciuto nel medioevo, mentre del primo non si ebbero che alcune versioni infedeli storpiate dai glossatori medievali). La scoperta di Platone non avrebbe però in se stessa una tale importanza, se i pensatori del R. non avessero sollevato vari problemi d'indole metafisica, concernenti il rapporto tra l'uomo, la natura e Dio. E proprio le controversie di diversi Concili (1430 e 1439) hanno dato l'abbrivio a tale speculazioni. Così il card. Cusano prende le mosse dalla disputa attorno al problema di supremazia del Papa e dei Concili per svolgere la sua dottrina sulla « complicatio et implicatio » (*De docta ignorantia*), che ebbe però in Italia pochissime risonanze.

Invece le dispute tra Greci e Latini al Concilio di Firenze (1439), sui rispettivi meriti di Platone e di Aristotele, provocarono nella stessa città una grandissima effervescenza determinando Cosimo il Vecchio a fondare la cosiddetta « Accademia Platonica ». Il pensiero dominante del Ficino è di provare, con l'ausilio di Platone e di Plotino nonché di varie teologie precristiane, l'unità fondamentale della fede e della « ragione fondata sulla rivelazione mosaica », il cui significato esoterico sarebbe rivelato e confermato, secondo Pico, nei libri cabalistici. Nel pensiero del R. circola pure la dottrina sulla « doppia verità », che, già propagata da averroisti patavini, fu sostenuta da P. Pomponazzi, seguace del « vero Aristotele », già riscoperto da E. Barbaro. Si notano di fronte a questi « novatori » anche alcuni conservatori, partigiani di s. Agostino e di s. Tommaso, nemici di ogni specie di paganesimo (G. Dominici, s. Antonino, card. Adriano da Corneto, ecc.).

La storiografia del R. abbandona decisamente i vecchi schemi medievali, volgendo tuttora l'attenzione alle origini ed allo sviluppo di singole città e repubbliche italiane ed alla fortuna di diverse prosapie principesche. Roma, pur conservando il suo prestigio, non sta più, p. es., al centro delle preoccupazioni di un L. Bruni o di un Poggio Bracciolini : è la città loro, Firenze, che pur essendo figlia minore di Roma, è chiamata ora a rinnovare la cultura e a tramandare ai posteri opere illustri, il cui decoro e lo stile non sono meno della dottrina e del contenuto morale.

In svariate manifestazioni del R. vi è pure una tendenza all'accordo, all'armonia, alla riconciliazione : accordo tra fede e ragione (Ficino, Pico), tra la virtù contemplativa ed attiva (C. Landino, *De disputationibus Camaldulensis*), tra la bellezza plastica d'un'opera d'arte e la sua divina euritmia nella stessa creazione cosmica (L. B. Alberti, L. Pacioli), tra l'amore delle creature e quello del Creatore nella dottrina dell'« amor platonico » di Ficino, propagatosi poi con *Il Cortegiano* di B. Castiglione, i *Dialoghi d'Amore* di Leone Ebreo, gli *Asolani* di P. Bembo, in breve tra le cose divine ed umane (al dire del card. Sadoleto). Per l'ultima volta l'equilibrio del R. sarà illustrato, sotto il pontificato di Leone X, da Raffaello (Stanze del Vaticano). Verso la metà del Cinquecento, si inizia un'altra epoca, epoca di drammatica tensione e di conflitti acuti, epoca che darà la sua impronta ad una nuova forma di religiosità, ad un nuovo indirizzo nell'arte, ad una nuova sensibilità nella letteratura, in brevi parole, ad un nuovo stile e ad una nuova civiltà.

Per la filosofia del R., oltre ai singoli autori v. ARISTOTELISMO; PLATONISMO. V. pure ITALIA, V. *Letteratura*; UMANESIMO.

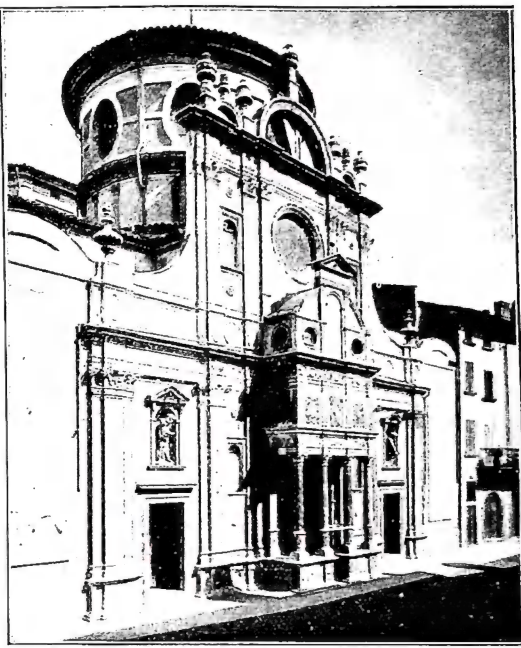
BIBL.: F. Fiorentino, *Il Risorgim. filosofico nel Quattrocento*, Napoli 1885; id., *St. e ritratti d. Rinascenza*, Bari 1911; E. Gebhardt, *La Renaissance et la philosophie de l'histoire*, Parigi 1886; G. Voigt, *Il Risorgim. dell'antichità classica*, 3 voll., Firenze 1897; R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secc. XIV e XV*, Firenze 1905-14; F. Olgiati, *L'anima dell'umanesimo e del R.*, Milano 1924; V. Zabughin, *Storia del R. cristiano in Italia*, ivi 1924; J. Burckhardt, *La civiltà del R. in Italia*, trad. it., 2 voll., Firenze 1927; W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal R. al sec. XVIII*, trad. it., 2 voll., Venezia 1927; E. Walser, *Gesammelte Studien zur Geistesgesch. der Renaissance*, Basilea 1932; C. Burdach, *Riforma, R., Umanesimo*, trad. it., Firenze 1935; E. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del R.*, trad. it., ivi 1935; N. Festa, *L'umanesimo del R.*, Milano 1935; J. Huizinga, *Autunno del medioevo*, trad. it., Firenze 1940. Per altre indicazioni bibliografiche cf. F. Chabod, *Gli studi di storia del R.*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana*, I, Napoli 1950, pp. 125-207 (con indicaz. delle opere dello stesso autore) e C. Angeleri, *Il problema religioso del R.*, Firenze 1952 (con l'indicazione degli scritti di E. Garin). Eugenio Anagnine

IV. Arte. – La definizione del R. dal punto di vista delle arti figurative e la determinazione dei limiti entro i quali può essere legittimo parlare di R. subiscono le stesse incertezze che si rivelano nel campo della storia del pensiero e della cultura. Come in queste, anche per quanto riguarda l'arte, il termine di R. ha subìto le più diverse definizioni.

Quanto alla possibilità di rintracciarne le origini, gli studiosi si dividono in due schiere principali: alcuni vedono sorgere il R. fino dal Duecento e ricollegano il fenomeno della rinascita delle arti al sorgere dei Comuni o alla grande civiltà francese del sec. XIII che impresse vivissimo impulso attraverso l'architettura e la scultura a tutta la produzione artistica: altri, più giustamente, assegnando al concetto di R. un preciso valore storico oltre che qualitativo, riconoscono che soltanto con l'inizio del sec. XV, e più precisamente con il Quattrocento fiorentino, si determinano quelle condizioni di particolare armonia tra le arti e tra queste e il mondo culturale, per le quali furono possibili la fortissima e singolare spinta creativa e la formazione del nuovo concetto di autonomia artistica che per due secoli almeno si diffusero in Europa ed ebbero, anche in seguito, profonde ripercussioni nel mondo fino alle soglie dell'età moderna.

1. *Caratteri.* – Quando si voglia assegnare al termine R. quel valore che consapevolmente gli dettero umanisti e artisti contemporanei o immediatamente successivi allo sviluppo delle nuove idee, bisogna considerare l'arte e la cultura artistica del Quattrocento come cosa nuova, sia pure prodotta dalla sempre più intensa e libera creazione artistica dei secoli precedenti e soprattutto dall'alta coscienza del fenomeno dell'arte testimoniata da Dante, da Giotto, dal Petrarca. Per intendere la novità di quel tempo basterebbe leggere alcune delle pagine di quegli artisti-umanisti che oltre ad operare nel vivo dell'età come architetti, scultori, pittori, furono spinti dalla curiosità del sapere e dalla maturità della loro cultura ad assumere quell'atteggiamento di autocoscienza e di esigenza teorica che è tipico del R. Si veda, p. es., la dedica a Filippo di Ser Brunellesco premessa al trattato «De pictura» da L. B. Alberti il grande architetto umanista, che, giungendo dall'esilio di Venezia, si accorge con stupore precisamente di quel «tempo nuovo» che noi chiamiamo R. Egli ne intende appieno il valore universale e le sue pagine, nelle quali sono citati i maggiori artisti della Firenze quattrocentesca, vanno considerate come il «Manifesto» della Rinascita. In esse non soltanto egli riconosce l'originalità creativa di quegli artisti, ma li considera come esemplari della nuova generazione che, dal confronto con gli antichi, non giunge ad una prosecuzione e ad un successivo sviluppo dell'arte classica, ma si pone «a paragone» dell'arte antica conservando la piena autonomia della creazione artistica. Di qui, nelle parole dell'Alberti, la definizione di R. come età «autonoma» di fronte all'antico, concetto da tener ben presente per non ricadere nell'errore culturale di vedere il R. soltanto come rinascita dell'arte classica. Se anche il termine, creato in sede umanistica, vuole indicare soprattutto un nuovo rampollare dell'arte classica, ciò che più importa è di intendere questo classicismo come atteggiamento polemico contro l'arte medievale e (come si dirà più tardi nel Cinquecento) «barbara».

Del resto, volendo rintracciare la fortuna dell'arte classica prima del R. si giungerebbe (per vie sottili ma chiarite dalla critica moderna) fino alla stessa arte classica, in quanto la tradizione del classicismo non si è mai spenta, pur spostando il suo terreno attraverso i secoli. È più ragionevole, dunque considerare il R. come il raggiungimento di una particolare e rara armonia fra le arti e tra queste e la speculazione scientifica e filosofica, la quale si specchiò nella civiltà greca e romana riconoscendosi, e, perciò, definendo chiaramente il proprio carattere speculativo ed espressivo.

A definire ancor meglio il valore del R. di fronte alla tradizione medievale, si pensi a ciò che gli artisti fiorentini del primissimo Quattrocento si trovavano innanzi, immediatamente precedente o contemporaneo alle loro nuove speculazioni: la fine del Trecento e i primi decenni del Quattrocento avevano visto affermarsi come un'infiorescenza fantastica, donde il termine di «gotico fiammeggiante» che indica bene gli aspetti del tardo stile gotico.

(fot. Alinari)
Rinascimento - Esterno della chiesa di S. Maria dei Miracoli (sec. XV-XVI) - Brescia.

Le condizioni ambientali e, più assai, quelle intellettuali ed etiche degli artisti fiorentini del primo Quattrocento, i quali avevano avuto nella loro tradizione un pittore come Giotto, un architetto e scultore come Arnolfo di Cambio (artisti già preoccupati di una particolare chiarezza espressiva che spesso confina con la geometricità degli spazi e la cadenza musicale dei ritmi), nella forte spinta verso una realtà più semplice e naturale opposta alle aristocratiche complicazioni dell'ultimo gotico, permisero l'avvento mirabile di un'arte fondata sulla chiarezza e la verità della rappresentazione sorretta da una fortissima esigenza di sintesi e razionalmente equilibrata con l'architettura, espressione di un nuovo metro della fantasia (che già aveva costituito il fulcro dell'arte classica), l'*uomo*. Non è difficile, infatti, riconoscere nel rinnovato valore dell'uomo come misura delle cose il maggior potere di autonomia e di originalità all'arte del R.: anche nel campo del pensiero e nella formulazione della filosofia rinascimentale, centro della speculazione è l'uomo dalla cui esaltazione sorge la nuova visione artistica. Una delle conquiste fondamentali dell'arte del R. ha appunto origine dalla posizione dominante dell'uomo di fronte alla natura: essa è la prospettiva.

2. *Valore della prospettiva.* – Alla «scoperta» o meglio riscoperta delle leggi ottiche e geometriche che presiedono alla visione prospettica contribuiscono molti fattori, né bisogna credere che il medioevo fosse digiuno di qualsiasi nozione prospettica: soprattutto Giotto, come dimostrano alcuni particolari degli affreschi di Assisi e, meglio, di Padova, aveva affrontato e risolto alcuni problemi della visione illusionistica, che aumenta l'effetto spaziale dell'ambiente in cui si dipinge; ma bisogna giungere ai primi del Quattrocento, e precisamente a Filippo di Ser Brunellesco, per trovarci di fronte ad una piena consapevolezza delle regole prospettiche usate

(da W. Waetzoldt, Dürer, Vienna 1935, fig. 193)
RINASCIMENTO - Studi fisionomici. Disegno a penna di A. Dürer (1513) - Berlino, Gabinetto dei rami.

per la rappresentazione della realtà, secondo una chiara organizzazione, preferibilmente secondo la « prospettiva centrale ».

Giorgio Vasari parla con incertezza della riscoperta delle leggi di prospettiva e l'attribuisce ora al Brunellesco ora a Masaccio o a Paolo Uccello, ma i moderni studi critici hanno concentrato sul Brunellesco l'interesse prospettico che passò immediatamente agli artisti della sua generazione e trovò i più entusiastici sviluppi nella scultura, nella pittura, persino nell'arte degli intarsiatori fino a che, con Piero della Francesca, esso ebbe una sistematica trattazione nel libro : « De prospectiva pingendi ».

Per comprendere il valore speculativo fondamentale della concezione prospettica bisogna ricordare che non si tratta soltanto di un fatto figurativo, ma questo è l'espressione di una visione totale del mondo rispetto all'uomo, in quanto sorge dalla presa di possesso che l'uomo stesso fa nella realtà circostante dal suo « punto di vista » considerato autonomo e centrale. Di qui l'esaltazione della personalità individuale e il bisogno di attuare una visione sintetica della realtà in tutto padroneggiata dall'uomo : come filosofo, come politico, come uomo d'azione, come artista. Una simile concezione era estranea al medioevo perché vi si opponeva l'immanente trascendenza del mondo, perciò il medioevo non conobbe la prospettiva in senso rinascimentale, cioè come elemento dominante e accentratore della visione.

La prospettiva informò di sé il carattere delle arti figurative del Quattrocento, nonostante che permanesse contemporaneamente la tradizione veristico-decorativa del gotico internazionale, ed ebbe efficacia grandissima sullo sviluppo del R. anche fuori d'Italia, attraverso il moltiplicarsi dei trattati sulle arti o le traduzioni di celebri trattati italiani. A confermare tale fede nella prospettiva e nelle regole proporzionali delle cose, e soprattutto dell'uomo, giunse opportuno e fervido di risultati lo studio dei trattati classici talvolta interpretati con libertà intuitiva, comunque sempre invocati ad esempio della coerenza e della razionalità dello spirito classico.

Questo atteggiamento singolare che tende a razionalizzare l'intuizione artistica e a stabilire dei principi oltre le regole formulate nelle pagine dei trattati sull'arte è sintomatico dello spirito rinascimentale, anche se, fin dall'alto medioevo, venivano raccolti ad uso dei pittori alcuni principi di tecnica e di stile. La differenza tra questi centoni o « summae » e i veri « trattati » del R. consiste nello spirito totalmente diverso con cui viene affrontata la fatica di compilare simili raccolte. Fino al « Libro dell'Arte » di Cennino Cennini, ancora in molta parte medioevale, nella mescolanza di principi teorici e consigli pratici (spesso di commovente ingenuità) tali pubblicazioni riguardavano la didattica dell'arte e, in certo senso, il mondo concettuale dell'artista in stretto rapporto con i temi religiosi da lui affrontati, mentre con i trattati del R. dei quali gli esempi più singolari sono offerti da L. B. Alberti, natura squisitamente umanistica e pedagogica, si passa su di un piano nettamente diverso dove l'artista è nello stesso tempo creatore e indagatore di sottili speculazioni geometriche e matematiche e dove è per la prima volta ampiamente discusso il rapporto tra le arti, la poesia, la musica, la filosofia.

Un altro dei caratteri distintivi della personalità dell'artista nel R. è quello della sua poliedricità, da non confondere con l'eclettismo. Non c'è dubbio che anche nel medioevo esistessero artisti che praticavano contemporaneamente varie attività nel campo figurativo e basterebbe, ancora una volta, l'esempio di Giotto, pittore, architetto e autore di modelli in plastica per le sculture del suo campanile di Firenze, ma se ciò nasceva dalla unicità nativa della manifestazione artistica (tanto più valida quanto più originale e autonoma) nel R. il fenomeno frequentissimo dell'artista poliedrico viene inteso come saggio di compiutezza della personalità mentre indubbiamente è stimolato e nutrito dalla tendenza a riportare a principi teorici, ugualmente validi per tutte le arti, la singolarità delle espressioni artistiche. Brunellesco (architetto e scultore), Donatello (scultore e architetto), Leon Battista Alberti (architetto, scultore, pittore, trattatista), Piero della Francesca (pittore, architetto, trattatista), ed altri fino a Leonardo da Vinci, che raggiunge il massimo della complessità nei rapporti tra arte e pensiero, e lo stesso Michelangelo sono appena alcuni esempi, tra i maggiori della poliedricità dell'artista del R. anche se ciascuno ha poi esercitato in modo particolare una delle attività artistiche a lui note.

Da questa, che potrebbe sembrare soltanto una considerazione relativa alla ricchezza interiore di tali personalità artistiche, sorge la deduzione importante che il R. artistico, nella sua vitale dialettica tra naturalismo e idealismo, tra esperienza e teoria, fra arte e scienza, abbia raggiunto quell'equilibrio raro e quasi ignorato da altre civiltà artistiche (eccettuata forse l'antica Grecia) appunto perché in uno stesso artista si elaboravano e trovavano la loro soluzione problemi espressivi propri alle singole manifestazioni dell'arte stessa : d'onde la convizione, ad es., che, come diceva Michelangelo, di architettura non possa intendersi chi non s'intende di anatomia.

Premesso che, nel tentare di definire i caratteri tipici delle singole arti nel R. si compie opera di generalizzazione e di astrazione di fronte alla vitale consistenza delle personalità artistiche, si possono comunque indicare alcuni aspetti costanti delle arti nel R. per contribuire alla conoscenza di questo periodo artistico.

3. *Le arti in particolare.* – L'architettura reagisce alle complicazioni planimetriche e decorative del gotico, giunto alla sua decadenza, ma da questo eredita lo spirito costruttivo e la sottile esperienza tecnica, riportando i volumi e le superfici ad una geometrica e pur viva semplicità, giovandosi dello studio appassionato degli edifici antichi.

Anche se il medioevo ebbe conoscenza dell'antico e spesso ne interpretò genialmente alcuni caratteri, ciò non è paragonabile all'entusiasmo consapevole e alla profondità di ricerca con cui i nuovi architetti del R. affrontarono lo studio dei monumenti antichi misurandoli, rintracciandone i rapporti proporzionali, impadronendosi dei moduli decorativi con ben diversa coerenza e razionalità, appunto perché già pronti, nei loro ideali di armonia e di proporzione, a sfruttare l'esperienza dell'antico come elemento operante nella fantasia. Il naturale desiderio di semplicità e di misura che si opponeva polemicamente alle ultime complicazioni dell'architettura gotica, favorì

l'accettazione di modi decorativi, di particolari preziosi che la decorazione architettonica romana aveva in parte ereditato dall'architettura ellenistica e dal classicismo greco: riappaiono, attorno agli archi a pieno centro, le cornici dalle sagome eleganti e nitide, tornano, sotto gli sporti e i cornicioni degli edifici, mensole delicatamente scolpite e dentelli marmorei: lungo le superfici distese si rilevano paraste e pilastri semplici o strigilati, coronati da capitelli di raffinatissimo gusto.

Tra gli esempi più alti di questo nuovo stile architettonico sono gli edifici disegnati da Filippo di Ser Brunellesco, da Michelozzo, da Leon Battista Alberti, da Luciano Laurana, dal Cronaca, da Giuliano da S. Gallo.

Nella scultura, partendo dalle esperienze del maturo Trecento che, soprattutto con Andrea Pisano, aveva portato la semplificazione formale, a contatto con l'arte classica, ad un livello di altissimo stile (si vedano le formelle del campanile di Giotto e gli scomparti della prima porta del Battistero di Firenze) gli artisti nuovi, assumendo dal gotico quello spirito di intima vitalità, che anche nell'architettura era di vivo insegnamento, si riaccostano alla figura umana con maggior desiderio di plasticità e di larghezza compositiva: l'uomo, soprattutto l'uomo nella perfezione della sua nudità, interessa gli artisti più della fiorita decorazione. Anche l'ambiente circostante, nel bassorilievo, risente della più acuta e razionale esperienza naturalistica, attraverso la prospettiva usata in modo diverso, ma contemporaneamente, da artisti come Lorenzo Ghiberti e Donatello.

L'individualità dell'artista, esaltata come fonte di autonomia nella creazione, suscita quello « spirito di gara » che sarà tipico del mondo rinascimentale, mentre nuovi motivi, sorti anch'essi dalla civiltà del R. stimolano la fantasia degli scultori. Il « Ritratto », ad es., già riapparso nel Trecento attraverso la scultura funeraria o commemorativa, od anche nella pittura, ma in aspetto umile e dimesso, assume nel Quattrocento importanza fondamentale: da Donatello a Francesco Laurana, a Mino da Fiesole, a Desiderio da Settignano, via via fino al Pollaiolo, al Verrocchio, i busti-ritratto entrano nelle case, accanto alla persona vivente che si compiace di tramandare ai posteri la sua effigie, spesso in terracotta policroma, per maggior effetto di verità. Contemporaneamente i rari esempi di statue equestri del medioevo, legate allo spirito cavalleresco ed araldico (si pensi alle arche scaligere di Verona) vengono sostituiti da un nuovo ideale plastico e umanistico: il « Monumento equestre » anch'esso eretto per ragioni commemorative, ma con tutt'altro spirito e strettamente legato all'arte e agli ideali del classicismo. L'idea di elevare su di una piazza un monumento equestre ad un condottiero, più tardi ad un principe o ad un sovrano, segna la rinascita di quella esaltazione della gloria militare (o più generalmente della « gloria ») che avea portato gli antichi alle concezioni parallele dell'arco trionfale e del monumento equestre.

Il bronzo, materia duttile e nobile anche secondo la concezione rinascimentale, viene usato con entusiasmo per fondere le statue equestri innalzate poi su basi marmoree all'antica, e gli esempi più alti di quest'arte resteranno, sia pure in due concezioni diverse, il monumento a Gattamelata, di Donatello a Padova, e quello di Bartolomeo Colleoni, del Verrocchio a Venezia.

Naturalismo e classicismo si intrecciano in tutta la scultura del R. fino al poderoso sforzo eroico e drammatico di Michelangelo che ne interrompe la viva dialettica: spesso le due tendenze si fondono nello stesso artista (Donatello) e nella stessa opera, in quanto anche la scultura ellenistico-romana forniva esempi mirabili della piena elaborazione dei due atteggiamenti. In nuovi modi, di eleganza quasi ellenica, fioriscono i monumenti funerari parietali in stretta collaborazione fra architettura e scultura, mentre dalla grande arte alle varie espressioni delle cosiddette « arti minori » l'artigianato medioevale, raffinato e culturalmente assai più approfondito, si diffonde e si sviluppa validamente un « gusto rinascimentale » legato a ideali comuni che giunge fino alle soglie della civiltà moderna.

La pittura, partendo dal concetto, sempre più chiaro, che nel « disegno » consista il primo principio di ogni arte, si trasforma guardando alla natura con nuova consapevolezza e interpretandola nella sua infinita varietà, attraverso la sintesi integrale prodotta dalla « prospettiva lineare » che presto si trasforma in prospettiva « pittorica » dopo aver dato solidità e consistenza ai corpi nello spazio. L'intuizione prospettica, derivata dalla esigenza spaziale, già viva in Giotto, si arrestava, nel Trecento, per effetto della concezione tutta medioevale del mondo il cui svolgimento figurato si poneva come racconto sul piano pittorico o, al massimo, sull'ideale ribalta di uno spazio limitato, dopo aver superato lo spazio « infinito » dell'arte bizantina. Nella concezione del R. lo spazio è misurato dall'uomo che può suggerirne l'infinità solo attraverso la conquista prospettica: e il punto di vista è quello assunto dall'artista stesso nell'atto di dominare il suo mondo.

Non si deve intendere, tuttavia, la prospettiva come una scienza « applicata » alle arti in sussidio di esse (e della quale si possa fare storia al di fuori della pura scienza matematica o geometrica). La prospettiva degli artisti del R. sorta da una esigenza figurativa e spirituale, assume tanti aspetti quanti sono gli artisti che ne intendono la necessità per la propria rappresentazione. Dopo gli esempi di una prospettiva allusiva che offre la pittura del gotico internazionale, quella illusionistica del Quattrocento dovette sembrare una rivelazione: l'entusiasmo con cui gli artisti se ne impadronirono ne è chiara testimonianza. Ma mentre gli effetti prospettici venivano subito assunti dalla pittura decorativa preparando l'illusionismo scenografico del tardo R. i più veri pittori se ne servirono in stretto rapporto con le proprie esigenze stilistiche: così in Masaccio, che dalla frequenza con Brunellesco poté precisare la naturale esigenza plastica in un più ampio respiro spaziale, si ebbe un altissimo esempio di misura prospettica per la quale l'azione umana non si disperde, ma anzi si intensifica nella collabora-

(da S. Serlio, Libro II di prospettiva, Venezia 1566, p. 36)
RINASCIMENTO - Via con edifici, costruita secondo le regole del Serlio - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

zione perfetta tra rilievo delle forme e profondità dell'ambiente (si vedano le scene dei fatti di s. Pietro nella cappella Brancacci, al Carmine, di Firenze). Lo stesso Masaccio dette poi una ulteriore interpretazione della prospettiva e dello scorcio secondo i nuovi principi nell'affresco della «Trinità» in S. Maria Novella, sempre a Firenze.

Esempio altissimo della nuova visione rinascimentale e della esigenza di un rapporto quanto mai intimo tra le varie arti, è la personalità di Piero della Francesca, consigliere architettonico di Federico da Montefeltro per il Palazzo ducale di Urbino, pittore della più assoluta purezza nella perfetta unione di geometria e intuizione poetica della realtà, trattatista severo di prospettiva e di geometria dei corpi sulle orme di Euclide. Si veda il suo « De prospectiva pingendi » in cui anche il corpo dell'uomo e le sue varie parti vengono considerati in rapporto proporzionale e prospettico come l'architettura, ciò che verrà sviluppato, attraverso il trattato di Luca Pacioli, oltre confine, fino al sorgere di analoghi fenomeni anche dove il gotico aveva dominato per gran parte del secolo, p. es., in Germania, con Alberto Dürer.

Tuttavia la ricchezza di sviluppi della pittura del R. in Italia non può essere limitata dal gusto prospettico; esso informa, è vero, gran parte della nuova civiltà artistica, ma parallelamente appaiono atteggiamenti diversi, alcuni dei quali sembrano riallacciarsi alla tradizione gotica internazionale : dopo la generazione di pittori della prima metà del secolo, per i quali la prospettiva assume carattere dominante, artisti come Filippo Lippi, Sandro Botticelli, Antonio Pollaiolo e Andrea del Verrocchio riportano in auge la linea espressiva del movimento e del rilievo, ponendo in secondo piano o addirittura evitando il problema prospettico. Dalla narrativa pittorica di Filippo Lippi sorge lo stile musicalmente poetico del Botticelli, interprete degli ideali umanistici della corte di Lorenzo il Magnifico e delle fantasie paganeggianti del Poliziano, ma altrettanto originale nella creazione di un mondo estremamente sensibile, sensuoso e tuttavia acutamente illustrativo. Attraverso il mutare del suo stile che, per effetto della predicazione del Savonarola, si piega dolorosamente ad interpretare la spiritualità religiosa, si può seguire fino al Cinquecento la parabola dell'arte botticelliana che in tanta parte coincide con gli stessi sviluppi dell'arte figurativa rinascimentale. Ma alla fine del secolo, quando anche Luca Signorelli sembrava tornare alla visione medioevale nelle scene dell'Anticristo (Orvieto, Duomo, cappella di S. Brizio) mentre la narrativa pittorica, dopo Benozzo Gozzoli, impersonata dal Ghirlandaio, si volge alla documentaria illustrazione della civiltà contemporanea, sorgono le grandi individualità di Leonardo, Raffaello, Michelangelo.

Il R. pittorico si sviluppò variamente a seconda delle tradizioni locali : le nuove intuizioni prospettiche unite alla scrupolosa attenzione naturalistica fiamminga passarono nell'Italia settentrionale donde, dal centro padovano, contemporaneamente, si irradiava la concezione umanistica ed eroica di Andrea Mantegna; a Venezia era viva l'opposizione al gotico fiorito operata dai Bellini, soprattutto da Giovanni con l'intervento di Antonello da Messina e i contatti con Paolo Uccello, mentre nell'Italia meridionale lo stesso Antonello era al centro della nuova visione pittorica fondata sulla geometria dei corpi e sulla concezione di un naturalismo sublimato dalla sintesi prospettica.

Nei riflessi che i fiamminghi portarono oltr'alpe acquistando il senso della misura e della prospettiva non più ottica, ma spaziale, si può intendere quanto fossero fruttuosi gli insegnamenti della pittura rinascimentale italiana, così come nel campo architettonico e scultoreo i rapporti con le corti straniere, gli scambi commerciali, le imprese militari e i viaggi sempre più frequenti degli artisti stranieri in Italia, produssero un vasto e profondo movimento di riflusso che dall'Italia giungeva in tutta Europa, più o meno efficacemente, portando a contatto con le singole tradizioni locali il nuovo linguaggio figurativo e la nuova cultura artistica.

Ai primi anni del Cinquecento, con Bramante, Leonardo, Raffaello e Michelangelo, i problemi artistici, sulle basi del R. quattrocentesco, assumono valore di sintesi individuale e, nello stesso tempo, tradiscono già esigenze di rinnovamento che porteranno al « manierismo » preludio al « barocco ».

Per questo, e per l'abbandono progressivo di quelle idee proporzionali, di quei principi plastici e pittorici fondati sulla misura, sul ritmo e sulla proporzione, molti critici vedono nel Cinquecento un momento diverso dal vero R. del secolo precedente e lo chiamano « secondo R. ». Ma, a parte la fragilità di simili ripartizioni, sembra assurdo escludere queste altissime personalità che tuttavia sono il frutto delle ricerche rinascimentali (e, anzi, le coronano in modo esemplare) dal vero e proprio R.; forse è più giusto segnare all'incirca alla metà del sec. XVI un complicarsi di problemi spirituali, culturali e artistici che segna il progressivo esaurirsi del R. le cui idee, tuttavia, in moltissimi casi, continuano ad informare grandi opere d'arte : basti pensare all'architettura di Andrea Palladio e al classicismo dell'arte sua che non solo impronta di sé la fine del secolo, ma, trapiantato attraverso Inigo Jones in Inghilterra, suscita una corrente umanistica così valida, da giungere fino al neoclassicismo, segnandolo del proprio carattere.

In questa seconda fase del R., come già ben vedeva l'Aretino, tutto tende a grandeggiare e ad apparire maggiore del vero, così come le azioni umane sono viste sotto l'aspetto eroico : la misura dell'uomo, metro e proporzione dei fatti e delle rappresentazioni, nel Quattrocento, non basta più e l'arte tende al colossale : il paragone tra il Palazzo Medici-Riccardi o il Palazzo Rucellai di Firenze e quello dei Farnese a Roma, così come quello tra il sepolcro di Sisto IV del Pollaiolo e i progetti della tomba di Giulio II di Michelangelo, o l'altro fra la decorazione quattrocentesca della Cappella Sistina e la vòlta della stessa Cappella dipinta dal Buonarroti, servono assai bene ad indicare il gusto sensibilmente cambiato e l'ansia del gigantesco, nel Cinquecento. Leonardo, che riunisce in sé la maggiore somma di valori di scienza ed arte del R., è uomo « moderno » per l'anelito alla ricerca incessante e la fede piena nell'esperienza opposta ai principi teorici assunti come documenti infallibili : e tuttavia il miracoloso equilibrio tra scienza e arte, speculazione e intuizione, non si sarebbe avverato in questo genio, se non avesse affondato le sue radici nell'età del Brunellesco, dell'Alberti, di Piero della Francesca. Nell'architettura Bramante, educato al gusto rinascimentale in Urbino, dopo l'esperienza lombarda giunge a Roma carico di sogni sovrumani : il progetto del nuovo S. Pietro segna un'epoca fondamentale nella storia della civiltà del R.; la sua idea di un edificio a pianta centrale con immensa cupola emisferica pone le basi di ciò che Michelangelo realizzò nella seconda metà del secolo, spostando tuttavia la concezione spaziale di Bramante in un piano plastico, di massa torreggiante. Gli edifici sacri e civili risentono profondamente della concezione cinquecentesca inaugurata da Bramante, attraverso Baldassarre Peruzzi, Antonio da S. Gallo, fino a Giacomo della Porta e al Vignola.

Quanto alla scultura, essa è dominata dall'ideale di Michelangelo che, partendo da Donatello e Jacopo Della Quercia, giunge subito a ben altra espressione drammatica : nella sua opera i principi rinascimentali della bella forma e della forma « caratteristica » subiscono una radicale trasformazione e si tramutano in idealismo eroico sormontando l'uomo nella sua apparenza quotidiana, sublimando il nudo fino all'espressione di sentimenti e concetti universali, finché nell'ultima fase della sua arte già il R. plastico è tramontato sotto l'impeto di una profonda esigenza religiosa.

Raffaello invece, nella breve stagione della sua opera più genuina, che culmina con l'affresco della *Messa di Bolsena* della Stanze Vaticane, esalta al massimo i valori del R. pittorico, fondandosi sull'innata serenità contemplativa che trasfigura la realtà in forme regolari, armoniose, ma calde di vita, giungendo ad una perfetta fusione di problemi plastici e pittorici miracolosamente equilibrati; ma la collaborazione di una più vasta scuola, che lo stesso maestro riteneva valida quasi come una nuova accolta di ingegni sullo stampo dell'antica Grecia di Pe-

ricle, produsse una scadimento dei suoi principi inimitabili e dette l'avvio al peggiore eclettismo.

In questa aspirazione a superare i limiti della proporzionalità umana, la pittura del Cinquecento tende a varcare anche gli spazi architettonici e ad illudere su profondità spaziali maggiori della realtà: in tal senso l'opera del Correggio, che si inizia dal Mantegna e giunge alle soglie del barocco, è delle più significative: mentre la sua acuta sensibilità di grande favoleggiatore raffinatamente sensuale gli detta capolavori come la *Danae* (Galleria Borghese) o Io (Vienna) e geniali fantasie come la decorazione della « stanza di S. Paolo » a Parma, l'ansia della illusione spaziale lo spinge alle grandi composizioni delle cupole di S. Giovanni e del Duomo della stessa città che sono già all'opposto del concetto spaziale del R.

Intanto la riforma pittorica veneziana, fondata sul « tono » (cioè sulla considerazione del colore nella sua intensità luminosa e nei suoi rapporti con gli altri colori) impersonata dal Giorgione (ma preparata dal Giambellino e dal Carpaccio) attraverso l'opera fervidissima e grandiosa di Tiziano, apre nuove possibilità alla pittura e, sul finire della vita del grande Vecellio, è già « impressionistica ». La pittura veneziana, attraverso il pericoloso ma drammatico luminismo del Tintoretto e la serena esaltazione compositiva e cromatica di Paolo Veronese, evitando le tentazioni del manierismo giunge fino alle soglie del colorismo moderno, nel superamento del disegno a vantaggio della luce all'aria aperta e del colore tonale. Lo sviluppo della pittura veneta nel retroterra, con minori esigenze di novità compositive, determina un fresco e rinnovato accostamento alla natura nei suoi episodi paesani: i Bassano sono un tipico esempio di questo abbandono del manierismo e di uno spegiudicato accostamento al vero. Proprio dalla tradizione veneta stabilitasi in provincia la pittura assume nuova consistenza, dando origine all'arte del Savoldo e del Moretto, donde prenderà vita la moderna concezione del Caravaggio.

Oltre questi sviluppi non si potrà segnare che l'eccezionale e sintomatica manifestazione del Greco, partito dalla tradizione bizantina, nutrito del libero colorismo veneto e affinato dalle concettosità del manierismo. Egli giungerà in Spagna portando agli ultimi sviluppi la pittura di puro colore ed esaurendo in se stesso, con le tragiche, allucinate visioni apocalittiche, quei principi rinascimentali che avevano dominato l'Europa per oltre due secoli. - Vedi tavv. L-LI.

BIBL.: per i singoli artisti si vedano le voci relative. Per le idee estetiche e l'importanza dei trattati sull'arte: J. V. Schlosser Magnino, *La letterat. artistica*, trad. di F. Rossi, Firenze 1935; L. Venturi, *St. d. critica d'arte*, Milano 1945. Trattati principali: L. B. Alberti, *De re aedificatoria*, 10 voll., Firenze 1485 (ed. originale): id., *De statua*, ed. a cura di H. Janitschek, Vienna 1877; id., *Della Pittura*, a cura di G. Papini, Lanciano 1911; Cennino Cennini, *Il libro dell'arte*, ed. critica di C. e G. Milanesi, Firenze 1859; L. Pacioli, *De divina proportione* (1509), a cura di C. Winterberg, Vienna 1889; Leonardo da Vinci, *Trattato d. pittura*, a cura di M. Tabarrini, Roma 1890; A. Averlino detto il Filarete, *Trattato di architettura* (1451-64), ed a cura di W. Oettingen, Vienna 1896; L. Dolce, *Dialogo d. pittura intitolato l'Aretino*, Firenze 1910; P. della Francesca, *De prospectiva pingendi*, ed. critica a cura di G. Nicco Fasola, ivi 1942. Per i concetti svolti nella voce: H. Thode, *Franz von Assisi u. die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, 2ª ed., Berlino 1904; P. Schubring, *Die Kunst der Hochrenaissance in Italien*, ivi 1926; M. Dvorak, *Geschichte der Italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance*, Monaco 1927-29. Per una più ampia bibl.: G. Giovannoni, s. v. in *Enc. Ital.*, XXIX, 355-62 (per l'architettura) e P. Toesca, s. v. *ibid.*, 362-68 (per la scultura e la pittura). Valerio Mariani

RINGRAZIAMENTO. - Atto di fede con cui si riconosce di avere ogni bene da Dio quale dono gratuito e gli si esprime la dovuta gratitudine. È il secondo aspetto « veramente degno e giusto, equo e salutare » (Prefazio della Messa) della preghiera (v.), il secondo fine del Sacrificio.

Nelle transazioni commerciali, l'uguaglianza mercantile delle cose scambiate al loro giusto prezzo mantiene da ambedue le parti il livello giuridico di possesso: ognuno conserva il suo; il guadagno materiale proviene indirettamente dalla scelta delle cose scambiate; terminata l'operazione, le parti si ritengono sciolte da ogni ulteriore debito (*Mt.* 20, 14). Nel caso di un dono, invece, il beneficato viene arricchito direttamente e gratuitamente. Terminata la libera comunicazione, il benefattore, come tale, ha diritto, non a un dono reciproco (il che si ridurrebbe ad una velata mercanzia: *Lc.* 14, 12), ma al ricordo del suo dono, al « riconoscimento » della sua benevolenza, ad un affetto di « riconoscenza » da parte del donatario, pronto ad esprimere il suo r. ed a testimoniare effettivamente la sua gratitudine, ossia la volontà di retribuire al benefattore un ossequio gratuito (*Tob.* 12, 32-33; *Mt.* 25, 40; 18, 32-33).

La legge morale di gratitudine s'impone principalmente nei riguardi di Dio; e benché tutto sia assolutamente dovuto a Dio (*Lc.* 17, 7-10), nella sua benignità e clemenza, Dio accetta la gratitudine dell'uomo come prestazione spontanea. Il sentimento di gratitudine verso Dio trova dunque campo immenso nella generosità con cui il cuore fedele rende a Dio i suoi doni, mirando al massimo ed al più perfetto nel divino servizio (*I Cor.* 9, 4-27). Il dovere naturale di gratitudine è elevato a legge di grazia nell'economia evangelica (*Eph.* 1, 3-14), il cui inizio assoluto sta nella carità di Dio verso l'uomo: dono primo, nel quale Dio comunica all'uomo non solo l'essere creato, ma inoltre l'Essere divino nella Grazia soprannaturale (*I Io.* 3, 1). La carità verso Dio sarà dunque fondamentalmente ritorno dell'amore dimostratoci nella Grazia (*ibid.* 4, 19). Il r. darà il suo nome al culto cristiano (Eucaristia), il suo valore all'umiltà (*Rom.* 5, 1-11), il suo ardore alla penitenza (*Lc.* 7, 47), alla fede il suo eloquio (*Ps.* 115, 1-10), alla speranza il suo giubilo (*ibid.* 47), alla carità la sua sovrabbondanza (*Mt.* 5, 43-48) nella brama di rendere a Dio uguaglianza d'amore (*I Cor.* 13, 12).

Lungi dal riservarsi a Dio solo, la riconoscenza evangelica si diffonde premurosamente verso i liberi cooperatori delle divine munificenze (*Phil.* 4, 10-20). La carità cristiana non si lascia sopraffare dall'ingratitudine, ma neppure rimane insensibile alla gratitudine bene ordinata (*Lc.* 17, 15-19): il che è nella natura disinteressata dell'amore, trionfare cioè unicamente nel ricambio di amore (*Apoc.* 5, 9-10).

BIBL.: s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, qq. 106 e 107. Michele Ledrus

RINGWALDT, Bartholomäus. - Poeta tedesco, n. a Francoforte sull'Oder nel 1530, parroco luterano di Langenfeld in der Neumark, ove m. nel 1599.

Fu autore, fra l'altro, del diffusissimo poema satirico *Der treue Eckart*, una visione del Paradiso e dell'Inferno i cui abitatori fanno con le loro confessioni un vivo quadro dei vizi di quel tempo; del poema didascalico *Die lautere Wahrheit*, che tratta dei doveri della cavalleria religiosa a riscontro con quelli del guerriero mondano; e della commedia *Speculum mundi*, che abbozza una descrizione realistica delle intemperanze dei nobili. R., che rappresenta, nella sua satira, il punto di vista morale del ceto medio evangelico, è acuto e imparziale osservatore e pittore di costumi: la sua poesia, riccamente intessuta di concetti e di espressioni popolari, ha, oltre che valore documentario per la storia della civiltà e del costume, pregi artistici non trascurabili.

BIBL.: F. Sielek, *B. R., sein Leben und seine Werke*, Francoforte sull'Oder 1899; I. Bolte, s. v. in *Allgemeine Deutsche Biographie*, XXVIII, p. 640 sgg.; E. Krafft, *Das « Speculum mundi » des B. R.*, Breslavia 1915. Bruno Vignola

RINNOVAMENTO, IL. - Rivista semestrale pubblicata a Milano, dal genn. 1907 al dic. 1909, con il sottotitolo *Rivista critica di idee e di fatti*. La direzione risultava composta di A. A. Alfieri, A. Casati e F. T. Gallarati-Scotti, tutti laici.

Al programma, d'intonazione modernista, si adeguavano articoli storici e filosofici che ogni idea unicamente soppesavano sulla bilancia contingente della verità allora reputata tale e per nulla sull'autorità dei responsi di una qualsiasi congregazione romana. I direttori della rivista,

sin dall'uscita del primo numero (29 apr. 1907), ebbero un richiamo della Congreg. dell'Indice; il card. Ferrari il 5 nov. ne proibì a Milano la lettura ed il 23 dic. lanciò la scomunica maggiore contro direttori e collaboratori. Tutte queste condanne particolari poco dopo automaticamente si inserirono nella condanna generale del modernismo dogmatico, proclamato dal decreto *Lamentabili* (3 luglio 1907) e dall'encicl. *Pascendi* (8 sett. 1907).

BIBL.: G. Prezzolini, *Cos'è il modernismo?*, Milano 1908, p. 87 sgg.; A. Della Torre, *Il cristianesimo in Italia. Dai filosofisti ai modernisti*, Milano-Palermo 1913, p. 380 sgg.; T. Gallarati-Scotti, *Vita di A. Fogazzaro*, Milano 1920, p. 473 sgg.
Piero Chiminelli

RINUCCINI, FAMIGLIA. - Nobile famiglia fiorentina, che nel sec. XIV svolse una proficua attività bancaria presso il Comune e la Corte papale. I R., fino all'estinzione della famiglia nella prima metà dell'Ottocento, annoverarono, tra i loro membri, militari, diplomatici, letterati.

Tra gli ecclesiastici GIOVANNI BATTISTA R., n. il 15 sett. 1592 a Roma, m. a Fermo il 13 dic. 1653. Segretario della Congreg. dei Riti sotto Gregorio XV, fu nominato nel 1625 arcivescovo di Fermo.

Dopo aver rifiutato nel 1631 l'arcivescovato di Firenze, R. fu nel 1645 inviato nunzio in Irlanda. Il R. si trovò stretto tra il Partito dei vecchi irlandesi e quello degli anglo-irlandesi cattolici che temevano di dover restituire i beni ecclesiastici usurpati durante lo scisma, nel caso in cui la Chiesa cattolica fosse pubblicamente riconosciuta in Irlanda. R. tentò, ma inutilmente, di salvaguardare i diritti dei cattolici di fronte alle varie sètte religiose ed alla Chiesa anglicana. L'atteggiamento del R., contrario per principio a qualsiasi trattativa con i protestanti, indispettì il Consiglio supremo, dove gli anglo-irlandesi erano in maggioranza. Il 2 marzo 1649 il nunzio lasciò l'Irlanda dopo aver dichiarato che la S. Sede non intendeva essere rappresentata da nunzi presso potenze protestanti.

BIBL.: G. Aiazzi, *Nunziatura in Irlanda di mons. G. B. R.*, Firenze 1854; R. Bagwell, *R.*, in *Dict. of National Biography*, XVI, Londra 1921, pp. 1198-1201 (con bibl.); Pastor XIV, parte 1ª, passim.

GIOVANNI R. (1743-1801), dopo essere stato vicelegato di Bologna e ponente di consulta, fu promosso nel 1789 da Pio VI governatore di Roma e vicecamerlengo, poi creato cardinale diacono il 21 febbr. 1794. Costretto ad abbandonare Roma per l'invasione francese, partecipò al Conclave di Venezia del 1799-1800.

BIBL.: A. Panella, *R.*, in *Enc. Ital.*, XXIX, con bibl.; L. Ferrari, *Onomasticon*, Milano 1947, p. 578 (per l'indicazione di fonti biografiche su diversi membri della famiglia); Moroni, LVII, pp. 304-305 (su Giovanni R.); Y. Renouard, *Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378*, Parigi 1941, passim. Silvio Furlani

OTTAVIO R. – N. a Firenze nel 1564, m. ivi nel 1621. È ritenuto il primo librettista ed ha, come poeta, un posto considerevole nella storia del melodramma in Italia. Soggiornò anche alla Corte di Francia dal 1601 al 1603. Nel genere sacro compose i *Versi* cantati nella Cappella dell'arciduchessa d'Austria granduchessa di Toscana (Firenze 1619) e il libretto per la « Festa dell'Agnolo Gabriello ».

BIBL.: A. Civita, *O. R. e il sorgere del melodramma in Italia*, Mantova 1900; A. Solerti, *Gli albori del melodramma*, I-II, Palermo 1903; A. Della Corte, *O. R. librettista*, Torino 1925.
Luisa Cervelli

RINUNCIA (DIRITTO CANONICO). - È una forma di manifestazione del potere di disposizione dei diritti. Essa consiste in un puro e semplice abbandono di un diritto soggettivo, senza peraltro la volontà di trasferirlo ad altri. Quando tale volontà non esiste si ha quindi la r. vera e propria, la quale si contrappone, quale r. *abdicativa*, a quella che comporta o rende possibile l'acquisto dello stesso diritto da parte di altri e che è denominata r. *traslativa*.

Titolare del potere di r. è il titolare del diritto soggettivo che è oggetto della r. stessa e le condizioni o i presupposti per l'esercizio di quel potere sono l'esistenza del diritto soggettivo e l'appartenenza di esso al titolare del potere di r.

Nell'ordinamento della Chiesa l'istituto della r. riguarda prevalentemente il diritto beneficiario e quello processuale.

1) Tra l'altro un beneficio (o ufficio) ecclesiastico diventa vacante per effetto della r., che è la volontaria dichiarazione di lasciare il beneficio fatta dal suo titolare e accettata dall'autorità ecclesiastica (can. 189 § 1). Questa – che è per lo più quella che ha conferito il beneficio – non può accettare una r. che non sia basata su una causa giusta e proporzionata e deve dare risposta al dimissionario nel termine di un mese; la r. avrà effetto dopo l'accettazione. Se la r. è condizionale, essa non conseguirà la sua efficacia se non quando siasi verificata la condizione, che in materia è sempre considerata sospensiva. In particolare per i cardinali, gli ordinari e i prelati esenti, competente ad accettare la r. è il papa; per gli altri è invece l'Ordinario e il prelato con giurisdizione vescovile. La r. deve essere fatta o per scritto o a voce davanti a due testi; essa può compiersi anche a mezzo di procuratore munito di mandato speciale.

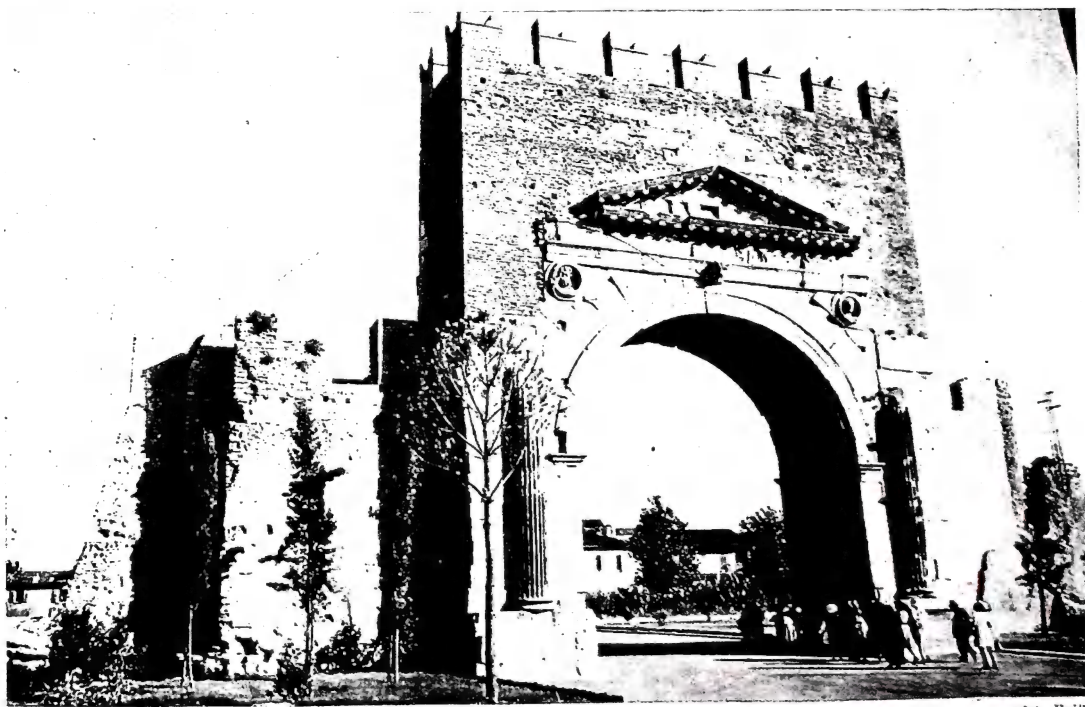
Peraltro il CIC prevede espressamente al can. 188 casi di r. presunta o tacita. Essi sono: la professione religiosa, la mancata presa di possesso dell'ufficio entro il termine prescritto, l'apostasia, il matrimonio anche solo civile, l'assunzione volontaria del servizio militare, l'abbandono dell'abito ecclesiastico, la violazione dell'obbligo della residenza e l'accettazione di un beneficio incompatibile col precedente (v. INCOMPATIBILITÀ DEI BENEFICI). Perché la r. sia legittima occorre che sia libera, cioè non viziata da violenza e timore grave ed ingiusto, da errore sostanziale e da dolo. Ogni beneficiario, purché *compos sui*, e salvo un espresso divieto della legge (can. 184), è soggetto abile ad esercitare il potere di r.

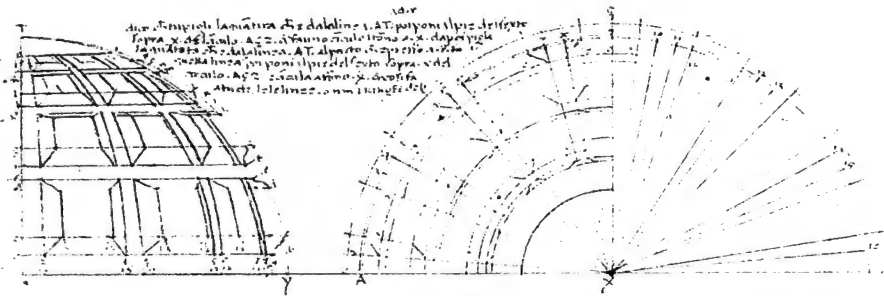
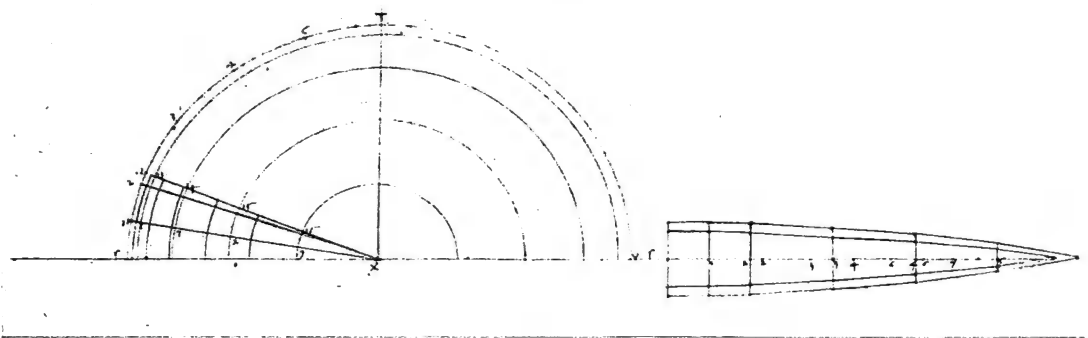
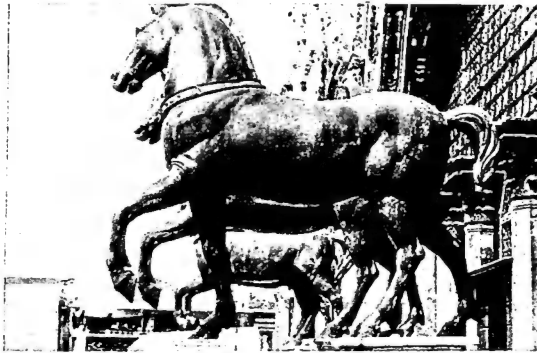
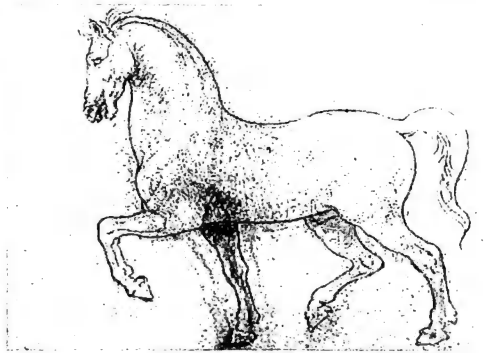
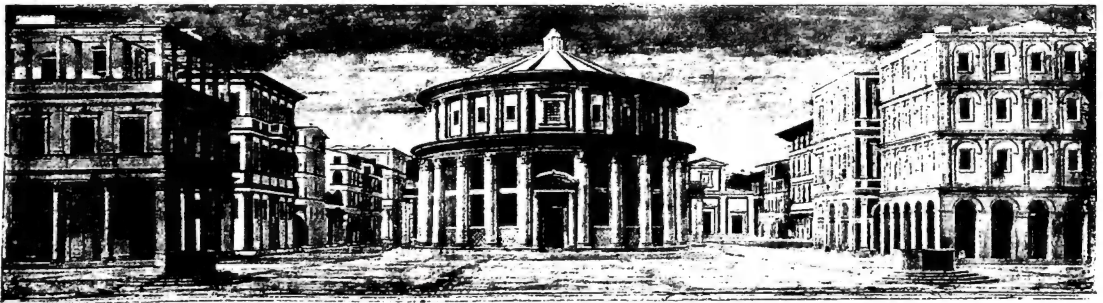
Oggetto della r. può essere qualsiasi beneficio ecclesiastico, poco importa se semplice o curato, maggiore o minore, collativo o elettivo, purché la r. non leda diritti quesiti. Si tenga però presente che il chierico *in sacris* non può rinunziare al beneficio che costituì il titolo canonico per la sua ordinazione, ove non sostituisca ad esso altro titolo o non dimostri di possedere altri mezzi di sussistenza.

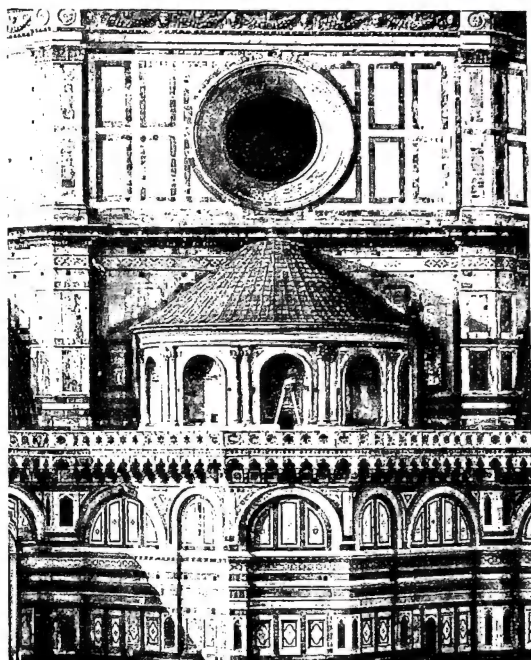
2) Nel campo processuale la r. più importante è la r. all'istanza. Essa si ha quando l'attore dichiara di volere porre fine al processo senza conseguire la sentenza di merito (can. 1740 § 1). La differenza più notevole tra la perenzione e la r. sta nel fatto che nel caso della r. la parte che recede resta obbligata nei confronti dell'altra alle spese del giudizio. Sia la perenzione che la r. all'istanza sacrificano il processo ma non l'azione e quindi si distinguono dalla r. all'azione, che a sua volta non ha bisogno di accettazione e preclude ogni procedimento futuro. Così pure solo indirettamente la r. all'istanza può influire sul rapporto sostanziale dedotto in giudizio, in quanto vengono meno con la r. gli effetti sostanziali della domanda. La r., ove vi sia litisconsorzio, è soggettivamente divisibile.

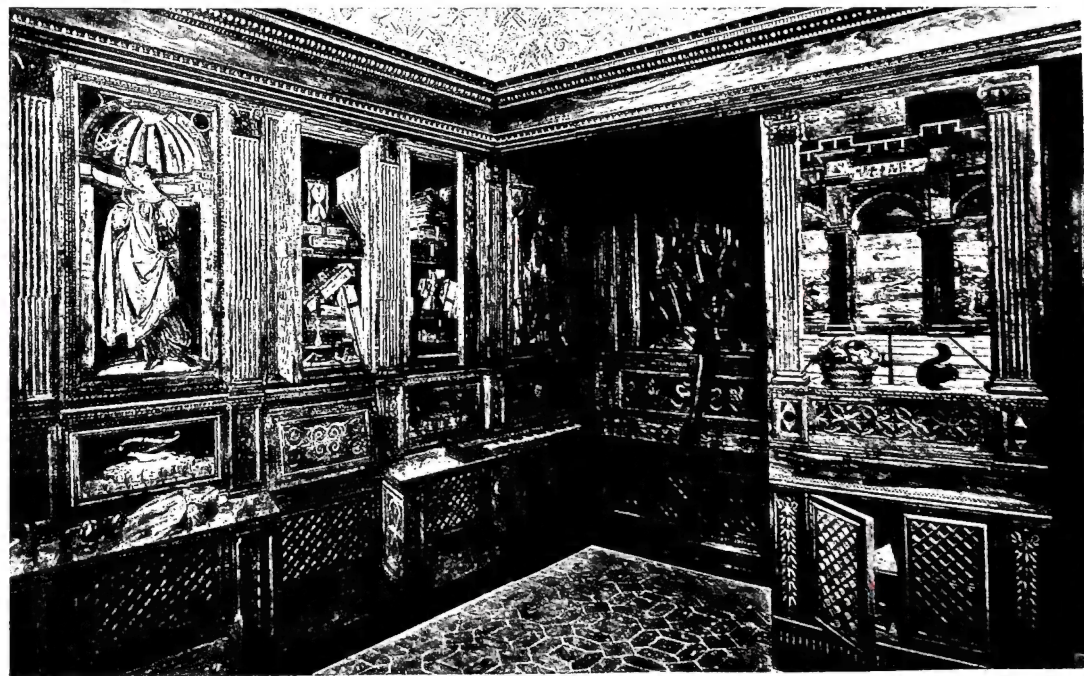
Le condizioni che devono essere osservate perché si abbia una valida r. all'istanza o agli atti in genere sono: *a*) che sia fatta da persona capace di disporre dei propri diritti, dimodoché coloro che stanno in giudizio per altri (siano persone fisiche che morali) non possono rinunziare all'istanza se non siano rispettate le forme relative all'autorizzazione a stare in giudizio (cann. 1648 e sgg.) e comunque salva l'osservanza di quelle previste dalla legge per gli atti eccedenti l'ordinaria amministrazione, mentre ai procuratori occorre un mandato speciale (can. 1740 § 2; cf. cann. 1648, 1649, 1653, 1736 e 1741); *b*) che la stessa sia accettata, almeno tacitamente, col fatto cioè di non essere impugnata dalla controparte, ed ammessa dal giudice; *c*) che la r. sia fatta con atto scritto e firmato dalla parte o da un suo procuratore speciale (requisito questo richiesto *ad solemnitatem*).

La r. può farsi in qualsiasi stadio e grado di causa,

(fot. Enit)

(fot. Enit)

In alto: PIEVE DI VERUCCHIO, dedicata ai ss. Francesco e Martino (sec. XI, ricostruita nel 1865-74).
In basso: ARCO D'AUGUSTO - Rimini.

(dall'edizione del « De Prospectiva pingendi » di P. della Francesca, Firenze 1942, tav. 74)

(da W. Waetzoldt, Dürer, Vienna 1935, pp. 210-11)

(da W. Waetzoldt, Dürer, Vienna 1935, pp. 210-11)

(fot. Anderson)

In alto: SEZIONE DI UNA CUPOLA A CASSETTONI. Disegno autografo di Piero della Francesca (sec. xv) - Parma, Biblioteca Palatina, C. 1576. *In centro a sinistra:* CAVALLI DELLA BASILICA DI S. MARCO (sec. IV) - Venezia. *In centro a destra:* STUDIO DI CAVALLO da quello della basilica di S. Marco a Venezia, eseguito da Leonardo (ca. 1485) - Windsor. *In basso:* PROSPETTO DI UN QUARTIERE ideale di una città rinascimentale di Francesco di Giorgio (sec. xv) - Urbino, Palazzo ducale.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: ESTERNO DEL TAMBURO DELLA CUPOLA DI S. MARIA DEL FIORE, di F. Brunnellesco (ca. 1425) - Firenze. *In alto a destra:* PARTICOLARE DEL MAUSOLEO DI S. CELESTINO V, opera di Silvestro di Giacomo detto dell'Aquila (1500-1505) - Aquila, chiesa di S. Maria di Collemaggio. *In basso:* INTARSI PROSPETTICI IN LEGNO (sec. XV). Studiolo di Federico da Montefeltro - Urbino, Palazzo ducale.

(*fot. Anderson*)

(*fot. Anderson*)

A sinistra: CRISTO RISORTO che calpesta il demonio, secondo l'iconografia bizantina (sec. XV) - Pinacoteca Vaticana.
A destra: CRISTO RISORTO di P. Perugino (ca. 1495) - Pinacoteca Vaticana.

purché sia avvenuta la contestazione della lite, non considerandosi prima di questa ancora perfezionato il giudizio, e non sia stata pronunziata la sentenza definitiva, ed è fatta – attraverso la cancelleria – al giudice che la comunica all'altra parte, fissando alla stessa un termine per dichiarare se accetta o meno la r.; dopodiché il giudice, risolte secondo il rito incidentale le eventuali questioni sulla validità della r., ne dà atto a tutti gli effetti con decreto. Come qualsiasi atto giuridico, anche la r. può essere inficiata da vizi che la invalidano a norma dei principi generali (dolo, timore, ecc.). Mentre nelle cause di interesse privato il giudice ammette sempre la r., in quelle di interesse pubblico sia il promotore di giustizia che il difensore del vincolo, ove già non partecipino al giudizio, possono essere deputati a sostituire l'attore nel proseguire l'istanza.

L'oggetto della r. deve essere attentamente valutato dal giudice, allorquando ne esamina la regolarità per ammetterla, poiché gli effetti della r. sono più o meno gravi secondo i casi. Basti pensare alla r. all'istanza di appello che comporta il passaggio in giudicato (come per la perenzione) della sentenza appellata, venendo così implicitamente a pregiudicare l'azione. Per quanto riguarda l'accettazione della r., da essa può ragionevolmente prescindersi ove si tratti di atti ai quali non sia interessato altri che il rinunziante (ad es. : dilazione concessagli per produrre il suo testimoniale). Oltre alla r. all'istanza vi è quella a tutti o a singoli atti processuali (can. 1740 § 2), la quale ultima r. può aversi, a differenza di quella all'istanza, sia da parte dell'attore che da parte del convenuto. Nel caso dei vari atti processuali ricorre infine la r. tacita tutte le volte in cui non si pongano in essere determinate attività previste dal CIC (ad es., can. 1788) o addirittura si assumano condotte contrastanti con quegli atti.

3) Infine, al di là di quelli fin qui considerati, tre altri casi di r. specificamente previsti dal CIC meritano una particolare menzione, e cioè la r. al diritto di patronato (v.), la r. ai privilegi e la r. ai propri beni da parte di un religioso prima della professione solenne. *a*) La r. totale o parziale ai diritti di patrono non può pregiudicare i diritti degli eventuali compatroni (can. 1470 § 1, n. 1). *b*) Al privilegio concesso ad una determinata comunità o ad una determinata funzione o ad un determinato luogo non può rinunziare il privato; né una comunità o un ceto possono rinunziare a privilegi loro concessi ove dalla r. derivi pregiudizio alla Chiesa o ad altri (can. 72 §§ 3 e 4). *c*) Prima della professione solenne deve essere fatta dal professo la r. ai propri beni; la quale però è condizionale, in quanto sarà operativa ed obbligherà anche a compiere gli atti necessari perché essa consegua effetti civili (can. 581 § 2), solo allorquando si sarà verificata la professione (can. 581 § 1).

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, p. 13 sgg.; Wernz-Vidal, II, p. 163 sgg.; VI, p. 356 sgg.; M. Conte a Coronata, *Instit. iuris can.*, III: *De processibus*, Torino-Roma 1941, pp. 169-71; F. Della Rocca, *Istituz. di dir. processuale can.*, Torino 1946, pp. 201-203. Fernando Della Rocca

RINUNCIA (ASCETICA). - Distacco ascetico dai beni e dalle gioie terrestri in quanto impediscono o rallentano l'unione con Dio.

Nella dottrina evangelica l'abnegazione (v.) è requisito fondamentale (*Mt.* 16, 24) : la r., requisito preliminare, ne è l'indispensabile propedeutica; chiunque tentenni dinanzi alle r. richieste dalla Grazia non riuscirà a seguire Cristo nella via dell'abnegazione (*Lc.* 14, 33; 9, 57-62). Infatti l'abnegazione, « rifiuto » (ἀπάρνησις), opposto alla persona stessa dell'asceta, cioè alla volontà propria, al desiderio di soddisfazione naturale, esercizio del tutto interiore e spirituale, presuppone praticamente la r. corrispondente ai mezzi di soddisfarsi, l'« abdicazione » (ἀποταγή) dei beni e piaceri in qualunque modo sensibili.

Dalla r. attuale o effettiva si distingue la r. abituale o affettiva. La r. attuale racchiude in sé la separazione morale, o disappropriazione (*Act.* 4, 37), e la separazione fisica (ἄφεσις) : questa è attiva quando dipende da una libera determinazione, è passiva quando proviene dall'ordine provvidenziale (*Mt.* 4, 20; 19, 27; *Hebr.* 10, 32-34). La r. abituale consiste nella prontezza permanente a compiere ogni r. attuale richiesta dal Cristo (s. Ignazio, *Es. spir.*, nn. 149-55).

Il primo grado di r., necessario alla salvezza, è la prontezza a sacrificare tutto anziché commettere un peccato mortale. Il secondo grado, proprio delle anime ferventi, sinceramente bramose di perfezione, mette l'uomo senza riserva alla disposizione di Cristo per compiere ogni suo desiderio. Il terzo e supremo grado va incontro alle r. quanto mai gravose con gioia e slancio spirituale : s. Ignazio attribuisce questi gradi all'umiltà a cagione della volontà di proprie diminuzioni e subordinazioni che li ispira (*Es. spir.*, nn. 164-67).

La r., esercizio dell'« odio » evangelico (*Lc.* 14, 26), non implica disprezzo per il valore proprio dei beni creati, ma indifferenza (v.) spirituale di volontà a loro riguardo in confronto della volontà di Dio amato « sopra ogni cosa », e mortificazione delle passioni : uno non può essere pronto ad abbandonare ciò che continua a desiderare e volere decisamente. Il prototipo della r. evangelica si può ravvisare nell'obbedienza di Abramo mentre sale per sacrificare Isacco (v.), il figlio della Promessa (*Gen.* 22, 1-19).

BIBL.: s. Tommaso, *De perfectione vitae spiritualis*; s. Giovanni della Croce, *Salita*, l. I, capp. 5 e 13. Michele Ledrus

RINVIO RICETTIZIO. - Si ha r. r. tutte le volte che una disposizione di legge dello Stato o della Chiesa fa proprie, cioè recepisce, una o più norme legislative di un altro Stato; o, per quanto attiene ai rapporti tra Stato e Chiesa, una norma o un complesso di norme legislative rispettivamente della Chiesa o dello Stato. La legge, così recepita nella sua materialità, diventa propria di quello Stato o della Chiesa, e cioè di una società perfetta, che, in forza, appunto, del r. r., fornisce a quella materia l'elemento formale e vincolante e la trasforma, pertanto, in legge propria dello Stato o della Chiesa.

Il r. r. si distingue dal rinvio formale, nel quale una determinata legge della Chiesa o dello Stato fa bensì riferimento ad altra legge di altra società giuridica perfetta, ma senza farla propria, senza recepirla, ma soltanto come presupposto di determinati effetti giuridici.

Il r. r., che la legge canonica può e suole fare a norme civilistiche, chiamasi canonizzazione (v.).

Il r. r. può essere limitato ad un complesso di leggi emanate prima di una certa data. In tal caso, le leggi successivamente approvate non hanno rilevanza alcuna per lo Stato nel cui sistema legislativo si verifica la recezione. Continuano cioè ad avere vigore nello Stato *recipiens* determinate norme, che possono essere state abrogate o anche modificate nella legislazione da cui furono mutuate. Un caso tipico è quello offerto dalla legislazione della Città del Vaticano che recepì moltissime leggi e codici italiani vigenti al 7 giugno 1929. Ora molte di quelle leggi più non vigono in Italia (Codice penale Zanardelli; Codice di proc. penale del 1913; Codice di commercio; Codice di procedura civile; e lo stesso Cod. civ. del 1865), pur continuando ad avere vigore nel Vaticano.

Talora, e anzi più frequentemente, il r. r. è per così dire in bianco; cioè si applica la legge che vige nel tempo in cui si colloca il rapporto giuridico controverso, non già una determinata legge, o complesso, o sistema di leggi cristallizzate nel tempo.

Può darsi che la legge dello Stato alla quale si fa riferimento ricettizio faccia, a sua volta, riferimento alla legge di un altro Stato. E qui bisogna distinguere; se la legge del riferimento ricettizio disciplina l'istituto giuridico *de quo agitur* (come è il caso più frequente) e soltanto, in casi speciali (per motivi di cittadinanza dei soggetti o di territorialità del rapporto giuridico), fa riferimento alla legge di un altro Stato, bisogna applicare la legge a cui è fatto il primo rinvio e non andare oltre.

Se invece la legge del riferimento ricettizio (come, in astratto, è pensabile anche se in pratica rarissimo) non

disciplina affatto quell'istituto ma accoglie *ex integro*, con rinvio a sua volta ricettizio, una legge di altro Stato (o della Chiesa) è a questa legge che per ovvia necessità di cose occorre far capo. Recepita in ogni caso è la legge, non già la interpretazione giurisprudenziale anche se uniforme e costante della legge (quale è accolta dai tribunali dello Stato al quale la legge recepita appartiene), a meno che, per norma legislativa o consuetudinaria di quello Stato, la interpretazione giurisprudenziale non consegua, in quello Stato stesso, forza ed efficacia di legge.

Il r. r. ed in particolare la canonizzazione non può mai essere integrale o alla cieca. La Chiesa e lo Stato pongono, per necessità ovvia di logica e di morale, alcune limitazioni, derivate dal diritto naturale, da contraria disposizione di ordine pubblico o di interesse pubblico e cosiddetto *buon costume* (cf. citato can. 1529 e art. 31 delle cosiddette preleggi al Codice civ. ital.).

BIBL.: v. CANONIZZAZIONE DELLA LEGGE. Corrado Bernardini

RIOBAMBA (BOLIVAR), DIOCESI di. - Città e diocesi ad est-nord-est di Guayaquil (Equador, America del Sud).

La diocesi copre un territorio di 11.015 kmq. con una popolazione totale di 374.000 ab. dei quali 373.000 cattolici; conta 40 parrocchie, 54 sacerdoti diocesani e 40 religiosi, 10 seminaristi.

La diocesi di R. suffraganea di Quito, fu elevata a diocesi da Pio IX il 5 genn. 1863. L'antica città di R. era la capitale del Regno de Puruha prima della conquista degli Incas, ma fu distrutta nel 1533. Venne di nuovo rovinata da un terremoto nel 1797 (4 febbr.) e poi ricostruita sul luogo attuale.

BIBL.: *Ann. Pont. 1952*, p. 339; Mac Erlean, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 61; Ruben Vargas Ugarte, *Historia del culto de Maria en Iberoamerica y de sus imagenes y santuarios mas celebrados*, 2ª ed., Buenos Aires 1947, p. 454 sgg.
Gastone Carrière

RIO BRANCO, PRELATURA *nullius* di. - Suffraganea di Belém do Pará, dello Stato di Pará (Brasile).

Ha una superficie di 260.000 kmq., con una popolazione di 20.000 ab., di cui 18.000 cattolici. Ha una sola parrocchia, con 6 sacerdoti regolari, una comunità religiosa maschile ed una femminile.

Eretta nel 1907, il 30 ag. 1944 venne elevata a prelatura *nullius*; attualmente vi lavorano i Missionari della Consolata.

BIBL.: *Ann. Pont. 1952*, p. 642; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 481. Virginio Battezzati

RIO CUARTO, DIOCESI di. - Città e diocesi della provincia di Cordoba (Argentina).

Ha una superficie di 54.300 kmq. con una popolazione di 300.000 ab. dei quali 295.000 cattolici. Il clero della diocesi è composto di 30 sacerdoti diocesani e 36 regolari distribuiti in 25 parrocchie. Vi sono 10 comunità religiose maschili e 18 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 339).

Il papa Pio XI con la cost. apost. *Nobilis Argentinae nationis*, del 20 apr. 1934, creò la diocesi di R. C. per smembramento da quella di Corboda, elevandone la chiesa della B. M. V. Immacolata a grado e dignità di cattedrale. È suffraganea di Cordoba.

BIBL.: AAS, 27 (1935), pp. 257-63. Enrico Josi

RIO DE JANEIRO : v. SAN SEBASTIANO DI RIO DE JANEIRO.

RIO DE ORO. - Detto anche Sahara spagnolo, nel Marocco meridionale, con 2500 kmq. di superficie e 35.000 ab.

La guarnigione spagnola e la colonia penale dipendono ecclesiasticamente dalla giurisdizione dell'Ordinario castrense spagnolo. La giurisdizione ecclesiastica è stata attribuita al vescovo delle Canarie, che vi manda periodicamente un sacerdote per l'assistenza religiosa. Non si può, quindi, parlare di una vera missione.

Giovanni Rommerskirchen

RIO PRETO, DIOCESI di. - Suffraganea dell'arcidiocesi di S. Paolo, dello Stato omonimo (Brasile).

Ha una superficie di 37.500 kmq. con una popolazione di 610.000 ab., di cui 600.000 cattolici. Conta 43 parrocchie, con 32 sacerdoti diocesani e 20 regolari. Ha un seminario minore, 7 comunità religiose maschili e 4 femminili.

La diocesi fu creata dal papa Pio XI, con la bolla *Sollecitudo omnium Ecclesiarum* del genn. 1929, per smembramento della diocesi di S. Carlo do Pinhal, elevando a cattedrale la chiesa di S. Giuseppe di R. P. Suo primo vescovo è mons. Libanio Lafaiete.

BIBL.: *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 328 sgg.; *Ann. Pont. 1952*, p. 339. Virginio Battezzati

RIORDINAZIONE. - Termine moderno, con cui si indica l'uso invalso in alcuni periodi, e soltanto in alcuni ambienti, di ripetere l'Ordinazione ritenuta invalida perché compiuta da ministri eretici, scismatici, deposti e scomunicati.

Quest'uso si lega con la teoria, che ha forti addentellati con il donatismo (v.), che riteneva invalidi il Battesimo, la Cresima e l'Ordine conferito da ministri indegni (v. SACRAMENTI). Sebbene s. Agostino (v.) avesse dimostrato l'inconsistenza teoretica e pratica del donatismo, mettendo in chiara luce la dottrina dell'efficacia obbiettiva dei Sacramenti (*opus operatum*) e l'indelebilità del carattere (v.) nei tre Sacramenti ricordati, tuttavia nei secoli di particolare decadenza teologica e morale qua e là affiorarono l'errore e la conseguenza pratica della r. già in uso presso i donatisti.

In Oriente già il can. 68 degli Apostoli (sec. IV) riconosce necessaria la r. nel caso di vescovi, preti o diaconi ordinati da ministri eretici. Il patriarca Giovanni lo Scolastico (565-77) tentò d'imporre le r. ai monofisiti. In Occidente, sorvolando sull'errore di s. Cipriano (v.) e di Firmiliano di Cesarea di Cappadocia, va ricordato che già i Concili di Orléans (511) e di Saragozza (592) prescrissero che i chierici ariani ritornati alla Chiesa fossero riordinati. Ca. il 669 Teodoro di Cantorbery riordinò Ceadda, ex vescovo di York; il Concilio Romano del 769 prescrisse la r. dei chierici ordinati da papa Costantino; il Concilio di Soissons (853) dichiarò invalide le Ordinazioni fatte da Ebbone durante il suo governo della Chiesa di Reims; nell'881 Giovanni VIII approvò la r. di Giuseppe di Vercelli fatta da Ansperto; le Ordinazioni di papa Formoso furono ritenute invalide da Sergio III (904-11) e in parte ripetute; il Concilio romano del 964, presieduto da Giovanni XII, respinse, come nulle, le Ordinazioni di Leone VIII. Nel tormentato periodo della *haeresis simoniaca* (sec. XI) il card. Umberto di Selva Candida sostenne con calore l'invalidità delle Ordinazioni fatte da ministri simoniaci, mentre s. Pier Damiani (v.) difese la dottrina vera; nella lotta delle investiture la curia romana oscillò tra la teoria di Umberto (sostenuta dal card. Deusdedit) e la dottrina del Damiani (difesa dal card. Attone e da Anselmo di Lucca). Il cardinale legato Amato più volte si attenne all'opinione del card. Umberto; e Bonizone di Sutri (v.) attesta che nell'Italia settentrionale, ca. il 1088-90, si fecero r.; nel 1091 fu riordinato il diacono Poppone, già ordinato dallo scismatico Engelberto; nel 1088 il diacono Daiberto, già ordinato dallo scismatico Venzilone di Magonza, fu riordinato da Urbano II. Questa prassi divenne teoria accreditata nella Scuola di Bologna, per opera di Rolando Bandinelli (poi Alessandro III) e di Rufino (v.) e riaffiorò durante lo scisma d'Occidente (sec. XIV-XV).

Le ragioni accampate da s. Cipriano e dai donatisti per difendere la loro prassi : lo Spirito Santo non può essere conferito da chi non l'ha e i ministri indegni (eretici, scismatici, deposti, ecc.) trovandosi fuori della Chiesa non hanno la Grazia, già confutate da s. Ago-

stino, ritornarono nel medioevo e si fusero con altre, che in momenti di particolare anarchia emersero e furono poco ponderatamente applicate: si insistette soprattutto sulla subordinazione alla Chiesa (alla gerarchia legittimamente stabilita) e si formulò il principio che per l'Ordinazione fosse necessaria non soltanto la *potestas Ordinis*, ma anche la *licentia Ordinis exequendi* (così, ad es., Ugo di Amiens, Rolando Bandinelli, Rufino), con un parallelo troppo stretto tra il potere di assolvere e quello di ordinare; si argomentava che come il sacerdote sprovvisto di giurisdizione invalidamente assolve, così il vescovo (o altro ministro) deposto, scomunicato, scismatico, eretico, essendo separato dalla Chiesa, non possiede l'*officium* o il *mandatum exequendi Ordinis* e l'opera sua è nulla. Tale dottrina, mai definitivamente condannata, ha trovato anche in tempi recenti fautori, che l'hanno presentata con molte attenuazioni e con sfumature rispondenti all'attuale progresso degli studi (cf. C. Baisi, *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Roma 1935).

Questa concezione, che potrebbe definirsi marginale, anche se accolta in pratica da qualche papa, non ne compromise l'infallibilità, poiché mai si volle portare, nel caso concreto, un giudizio definitivo; contro di essa si affermò invece la dottrina comune, già enunziata nel sec. III da papa Stefano nel celebre rescritto (*nihil innovetur nisi quod traditum est*) con cui respinse la teoria di s. Cipriano e dei ribattezzanti e fu poi sancita dal Concilio di Nicea (325), svolta e illustrata magistralmente da s. Agostino, e giunse, attraverso s. Gregorio Magno, a Rabano Mauro (sec. IX), ad Eugenio Vulgario e Liutprando (sec. X), a Fulberto di Chartres, a s. Pier Damiani e a Bernoldo di Costanza (sec. XI), a Ognibene, Gandolfo di Bologna e Uguccione di Pisa (sec. XII), finché trionfò con s. Raimondo di Peñafort, Rolando di Cremona, Alessandro di Hales e soprattutto con s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, qq. 60-90 [tutta la sua sacramentaria suppone questa dottrina] e *Suppl.*, q. 38, a. 2). Il Concilio di Trento ha definito la validità del Battesimo conferito dagli eretici (sess. VII, *de Baptismo*, can. 4), ma si è astenuto dal dichiarare valide le Ordinazioni conferite da ministri eretici o in qualunque maniera separati dalla Chiesa, non perché su questo punto potesse sussistere dubbio, ma per non porre la dottrina di alcuni autori cattolici in opposizione con una verità definita di fede.

BIBL.: L. Saltet, *Les réordinations. Etude sur le Sacrement de l'Ordre*, Parigi 1907; D. Pop, *La défense du pape Formose*, Parigi 1933, pp. 76-107; I. Tixeront, *L'Ordine e le ordinaz.*, trad. it., Brescia 1939, pp. 196-210; E. Amann, *Réordinations*, in DThC, XIII, II, coll. 2385-2431. Antonio Piolanti

RIOS y ALARCON, BARTOLOMÉ de los. - Teologo agostiniano, n. a Madrid ca. il 1580, m. ivi il 4 maggio 1652. Entrò nell'Ordine nel 1597 e studiò teologia nell'Università di Alcalá. Ordinato sacerdote, ebbe la direzione dei giovani agostiniani del Collegio Complutense; dal 1622 al 1647 dimorò nel Belgio, come predicatore di corte e cappellano dell'esercito spagnolo, con importanti uffici nel suo Ordine; notevole il suo fervido apostolato mariano, svolto sotto la forma della schiavitù, poi diffusa da s. L. M. Grignion di Montfort.

Scrisse: *De hierarchia Mariana* (Anversa 1641), vera somma teologica mariana; *Vitta coccinea sive commentarius super Evangelia Passionis et Resurrectionis Christi* (ivi 1646); *Horizon Marianus sive de excellentia et virtutibus B. M. V.* (ivi 1647); *Christus Dominus in cathedra crucis docens et patiens* (Bruxelles 1654), e altre opere.

BIBL.: G. de Santiago Vela, *Ensayo de bibliografia*, VI, Madrid 1922, pp. 534-45, 717; C. Burón, *El p. B. de los R. y su Hierarquia mariana*, Lérida 1925; id., *La causalidad de María en nuestra predestinación según el p. B. de los R.*, in *Estudios Marianos*, 1 (1942), pp. 285-324; S. Gutiérrez, *La esclavitud mariana según el b. G. de Montfort y B. de los R.*, Madrid 1945; A. Musters, *La souveraineté de la Vierge d'après les écrits de B. de los R.*, Gand 1946. David Gutiérrez

RIPA, MATTEO. - Fondatore del Collegio dei Cinesi di Napoli, n. a Eboli (Salerno) il 29 marzo 1682, m. a Napoli nel 1746. Dopo un periodo di vita dissipata, vestì a Napoli l'abito clericale il 26 maggio 1701; passò a Roma nel 1705. Nel 1707 fu da Clemente XI chiamato a far parte della missione che doveva portare la berretta cardinalizia a mons. Carlo Maillard de Tournon, legato in Cina. Il R. giunse a Macao nel 1710. Morto il Tournon il 12 luglio 1710, il R., che era da lui accreditato allo scopo, imparata la lingua cinese a Canton, giunse a Pechino presso l'imperatore K'anghi il 6 febbr. 1711 in qualità di artista e svolse attività di missionario e di rappresentante papale.

Contrariato dai missionari, lasciò Pechino con cinque cinesi e ricchi donativi il 15 nov. 1723, sbarcò a Napoli l'11 nov. 1724 ed ottenne da Roma nel marzo 1725 di fondare in quella città un collegio per la formazione dei sacerdoti cinesi, per il quale istituì la Congregazione dei preti secolari, ossia Collegio della S. Famiglia di Gesù Cristo, approvata con breve del 7 apr. 1732 che ne prese il governo. Il Collegio era destinato alla formazione di giovani cinesi aspiranti al sacerdozio; furono loro ben presto aggiunti alunni provenienti dalla dominazione turca; esso oltre che con i beni lasciati dal R. fu poi dotato anche dai pontefici. In seguito all'occupazione del Regno nel 1860 il Collegio andò soggetto a varie vicissitudini, finché, soppressa la Congregazione, i beni furono liquidati e devoluti a scopi laicali.

BIBL.: *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de' Cinesi sotto il titolo della S. Famiglia di G. C. scritta dallo stesso fondatore M. R. e dei viaggi da lui fatti*, 3 voll., Napoli 1832; N. Tchang Ti c'ien, *La fondazione del Collegio cinese di Napoli e la formazione del clero cinese fatta da M. R.*, dissertazione di laurea nella Facoltà teologica dell'Ateneo urbano de Propaganda Fide, 1943, in *Bibliotheca Athenaei Urb. de Prop. Fide.* Carlo Corvo

RIPALDA, JUAN MARTINEZ. - Gesuita, teologo, n. a Pamplona nel 1594, m. a Madrid il 26 apr. 1648.

Entrato nell'Ordine nel 1609, insegnò 4 anni filosofia e 19 teologia dogmatica a Salamanca, indi teologia morale a Madrid dove attese pure a rispondere alle molteplici questioni intorno alle quali veniva interrogato.

La sua opera principale resta *De ente supernaturali*, che avrebbe dovuto aprire il passo ad altri parecchi trattati di teologia (I, Bordeaux 1634; II, Lione 1645; III [contro il baianismo], Colonia 1648; nuova ed. completa: 3 voll., Parigi 1870; 6 voll., ivi 1871). Postumo uscì il vol. IV, che tratta delle virtù teologali (Lione 1652). Il R. vi dimostra una forte penetrazione, un'ampia e fine analisi dei concetti più astrusi in un campo, già di per se stesso poco accessibile, e si rivela audace nelle sue sentenze e desideroso di esprimere qualcosa di nuovo. Le sue tesi caratteristiche sono 4: la parte della Grazia abituale nella santificazione; la possibilità di una sostanza creata destinata per la sua stessa essenza alla visione beatifica; l'elevazione all'ordine soprannaturale di tutti gli atti moralmente buoni, che si compiono nel mondo; la salvezza degli infedeli per mezzo di una fede larga. Pubblicò inoltre: *Expositio brevis litterae Magistri sententiarum* (Salamanca 1635); *De fide spe et caritate* (Lione 1652).

BIBL.: Sommervogel, V, 640-43; Hurter, III, 928-29; A. Astrain, *Hist. de la C. de Jesús en la asistencia de España*, V, Madrid 1916, p. 81; G. R. de Yurre, *La teoría de la maternidad divina formalmente santificante in R. y Schaeeben*, in *Estud. marianos*, 3 (1944), pp. 255-86; A. Arbeloa Egüas, *La doctrina de la predestinación y de la Gracia edificaz en J. M. R.*, Pamplona 1950. Celestino Testore

RIPARATRICI. - Istituti religiosi femminili, che hanno quale scopo principale la riparazione.

I. R. DEL S. CUORE DI GESÙ. - Fondate a Lima nel 1896 da Teresa del S. Cuore.

L'Istituto intende opporsi all'opera nefasta delle sètte, specie della massoneria, mediante la riparazione (adorazione del S.mo Sacramento) e l'apostolato (insegnamento, assistenza ai malati, ritiri). Adottò la Regola di s. Francesco per i Regolari approvata da Leone X nel 1521, con le modificazioni e aggiunte di Leone XIII del maggio

1888. Pio X l'11 febbr. 1910 concesse il decreto di lode e Pio XII l'approvazione definitiva delle Costituzioni il 25 ott. 1943. Attualmente sono 100 suore con 10 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, L. 45. Candido Bona

II. R. DEL S. CUORE DI GESÙ. – Fondate a Napoli nel 1875 da Isabella de Rosi (1814-1910).

Il 16 luglio 1906 la S. Sede concesse il decreto di lode, il 10 luglio 1914 l'approvazione temporanea delle Costituzioni e il 30 luglio 1928 quella definitiva. È distinta in due classi: suore coriste e coadiutrici e si dedica all'educazione delle giovanette, all'assistenza delle orfane e delle donne anziane, promuove corsi di esercizi spirituali per donne. Oggi conta 300 suore con 50 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, N. 23. Candido Bona

III. R. DEI SS. CUORI DI GESÙ E MARIA, dette « Suore della Riparazione ». – Istituto fondato a Milano il 2 ott. 1859 dal p. Carlo Salerio del Seminario di S. Calogero (attualmente Pontificio Istituto Missioni Estere) e da Carolina Orsenigo, prima superiora generale.

Le suore ebbero in principio il titolo di « Pie Signore R. », mutato nell'attuale dalla S. Sede con decreto del 17 luglio 1927. Il decreto di lode fu dato il 28 maggio 1895 e l'approvazione definitiva il 4 luglio 1906. Le Costituzioni invece furono approvate « ad septennium » il 17 luglio 1923 e definitivamente il 21 nov. 1933. Attualmente si dedica all'educazione, tutela la riabilitazione della gioventù pericolante, contribuisce al decoro delle chiese con la confezione di paramenti sacri. Dal 1896 esercita la propria attività anche in terra di missioni. Nel 1951 contava 700 suore con 40 Case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, M. 60. Candido Bona

RIPARAZIONE. - Nell'uso ascetico, oltre la r. effettiva (ristabilimento dell'uomo nell'integrità originale, passaggio dalla corruzione all'incorruzione), r. suole indicare il principio meritorio che, associando gli uomini all'espiazione (v.) e soddisfazione (v.) offerta da Gesù Redentore, tende alla compensazione della gloria di Dio oltraggiato dal peccato (r. formale).

All'amore di Dio misconosciuto dal peccatore corrisponde l'offerta espiatrice, nella quale l'uomo abbraccia per amor di Dio il castigo temporale del peccato. Detta r. raggiunge il grado di sacrificio nell'immolazione, per cui l'uomo si offre alle sanzioni divine. Nell'eletto alla Grazia il peccato porta con sé un mistero di malizia e di decadimento che non può essere riparato come conviene se non dal sacerdozio, ministero (*Hebr.* 8, 2) ed immolazione dell'Uomo-Dio (*ibid.* 2, 10-15). Vero è che l'atto capitale della r., la Redenzione (v.), rimarrà esclusivamente personale al Verbo Incarnato; ma, organizzati in lui, tutti i fedeli contribuiranno personalmente alla r. complementare della Chiesa, sposa dell'Agnello (*Col.* 1, 24; *Phil.* 2, 17). Questa partecipazione è simboleggiata dalla goccia d'acqua versata nel vino destinato al S. Sacrificio (Conc. Trid., sess. XXII, cap. 7). Per essere idonei a detta r. i cristiani ricevono, nel carattere sacramentale, una graduata partecipazione al sacerdozio di Cristo (*per Christum*; *Sum. Theol.*, 3ª q. 63, a. 3); per essere ben disposti, ricevono nell'incorporazione sacramentale (*Sum. theol.*, 3ª, q. 62, a. 1) un'associazione spirituale al ministero di Cristo (*cum Christo*), e nella Grazia sacramentale (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 62, a. 2) ricevono l'energia sufficiente per poter immolare se stessi (*in Christo*).

Sostanza della r. (sia effettiva, sia formale) è la carità « sovrabbondante » (*Eph.* 2, 4), compensatrice, vittoriosa, che dal cuore aperto del Divin Redentore si riversa in tutta la struttura della vita ecclesiastica, per formarla sull'esemplare consumato dell'azione riparatrice (*Eph.* 4, 11-16; *Gal.* 6, 14). La volontà riparatrice trova la sua espressione verbale negli « atti » o formole di r. (*Act.* 4, 24-31), e la sua espressione affettiva nella compassione per le sofferenze di Cristo (*I Cor.* 12, 26): formole e sentimenti coltivati nella devozione al S. Cuore e inculcati dalle encicll. *Miserentissimus Redemptor* (8 maggio 1928; AAS, 20 [1928], pp. 165-78) e *Caritate Christi compulsi* (3 maggio 1932; AAS, 24 [1932], pp. 177-194). Cf. Concilio Trid., sess. VI, cap. 7; sess. XIII, cap. 8.

BIBL.: R. Plus, *L'idea riparatrice*, trad. it., Torino 1930; V. Muzzatti, *Manuale dell'anima riparatrice*, 2ª ed., Vicenza 1939. Michele Ledrus

RIPARAZIONI. - Le r. consistono in quel complesso di oneri finanziari, economici e di prestazioni varie, che il vincitore suole imporre al vinto a titolo di compenso per i danni sofferti e le spese sostenute durante la campagna bellica. Sogliono anche denominarsi indennità di guerra. Esse non devono essere confuse con la restituzione del territorio o dei beni contesi in possesso d'una delle parti belligeranti, né, almeno concettualmente, con le sanzioni, le quali si appoggiano su diverse norme morali e giuridiche. Le r. vanno oltre la restituzione e sono per sé più ristrette delle sanzioni, sebbene nelle imposizioni di pace non si faccia in pratica distinzione tra le seconde e le ultime. Il loro ammontare e le modalità delle prestazioni vengono di solito determinati nei trattati di pace, i quali ordinariamente contengono un titolo a parte a ciò espressamente dedicato.

Meno propriamente viene designato con lo stesso termine il risarcimento dei danni eventuali, causati dalla guerra ai cittadini stranieri, ai sudditi e agli Stati neutrali. Si ritiene comunemente che lo straniero residente in altro Stato è tenuto a sopportare le conseguenze onerose della guerra come gli altri cittadini e che, pertanto, non può legalmente pretendere un trattamento di privilegio. Chi si è stabilito in un paese rimane in tutto soggetto alle sue leggi e di questo segue le sorti: può solo esigere che venga trattato alla stregua dei cittadini. Deroghe a questa norma non sono mancate nelle stipulazioni di pace, ma sono da considerarsi illegali. Riguardo ai danni sofferti dai privati cittadini, giustizia ed equità richiedono che vengano risarciti nella misura del possibile, affinché gli oneri della guerra siano egualmente ripartiti e le sue passività ricadano sulla comunità intera. Qualora il belligerante abbia compiuto atti contrari ai diritti dei neutrali, è tenuto al relativo risarcimento dei danni.

Il moderno diritto bellico trascura quasi del tutto la questione delle r. Siffatto atteggiamento è dovuto al principio positivista applicato al diritto, in virtù del quale le r. imposte con il trattato di pace non avrebbero nessun fondamento giuridico fuori della norma convenzionale, contenuta nel trattato e nella sua accettazione da parte del vinto. La teoria riduce in tal maniera un così importante aspetto del diritto bellico ad una manifestazione arbitraria della volontà del vincitore, sottraendo l'imposizione delle r. a qualsiasi regola vincolante e limitativa. Inoltre, soppressa la distinzione tra guerra giusta e ingiusta, riesce a concedere piena libertà alla forza vittoriosa, la quale può imporre legalmente oneri, anche se usata contro il diritto certo della parte soccombente. Una visione più integrale delle relazioni internazionali non può però accettare questa opinione.

La dottrina cattolica sulla guerra e sulla sua conclusione, mediante il trattato di pace, ha un tutto diverso orientamento. Fin dalle origini, i suoi massimi esponenti hanno fondato l'edificio del diritto internazionale sul principio dell'eguaglianza dei soggetti della società delle genti, e hanno stabilito come prima regola fondamentale, alla quale devono sottostare le loro relazioni, la norma derivante dalla giustizia commutativa, che richiede l'equilibrio tra il dare e l'avere, tra la r. e il danno. Questa norma è stata applicata al caso particolare delle r.; essa, insieme con il principio più generale che la guerra è giusta solo quando è mossa in difesa

di un diritto certo e grave, ha portato alla conclusione che unicamente il vincitore in giusta guerra ha la facoltà di imporre al vinto degli oneri a titolo di r. per i danni sofferti e le spese incontrate nella condotta delle ostilità. Nelle condizioni di pace conseguentemente questi può imporre al vinto un certo ammontare di contribuzioni, che, in linea astratta, eguaglino i danni sofferti per la difesa e la rivendicazione del proprio diritto. La sua facoltà però trova un limite morale e giuridico nel principio della giustizia commutativa, che comanda il mantenimento dell'eguaglianza tra il danno e il suo risarcimento.

Presso i maggiori teorici cattolici questa conclusione viene rigidamente mantenuta e conduce ad altre conclusioni pratiche, che ad un moderno non possono non apparire eccessive. Il Suárez, p. es., sostiene che, se le r. non fossero sufficienti, diverrebbe lecito uccidere alcuni nemici colpevoli o privarli della libertà; non solo, ma, se i beni dei colpevoli non potessero sopperire alla r. dei danni, ammette come lecito rifarsi sui beni degli innocenti e ridurli in servitù. Più sobrio si dimostra il de Vitoria, mentre il Molina, impostando il diritto delle r. sull'*aequalitas* della giustizia commutativa, arriva a deduzioni che non sono molto lontane da quelle del Suárez. Al filone della stessa tradizione si ricollega il Taparelli, presso il quale, tuttavia, comincia a temperarsi il rigore dei predecessori (cf. A. Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Parigi 1918, passim).

Il loro atteggiamento teorico, logicamente incensurabile se riferito alla norma della giustizia commutativa, nella sua sostanza si presta alla legittimazione di una *summa iniuria* per l'osservanza di un *summum ius*. Messo poi a confronto con i danni causati dalla guerra moderna, dimostra la sua insostenibilità, giacché l'applicazione pura e semplice del principio condurrebbe al soffocamento e allo sterminio del popolo vinto. La dottrina antica deve essere, dunque, riveduta, facendo intervenire altri principi dagli stessi antichi teorici stabiliti. Sostiene, infatti, il Taparelli che, quando si deve determinare il diritto del vincitore in giusta guerra, il compenso dei danni non può estendersi fino a togliere agli individui quella felicità, a cui sono chiamati dalla natura stessa dell'essere sociale. Ecco un limite importante alla regola egualitaria della giustizia commutativa, il quale, sgorgando da una fonte naturale, impone che le r. non devono mai raggiungere un tal peso da soffocare la vita del vinto, assorbendo tutta la sua economia e subordinandola alle richieste del vincitore, che in tal caso sarebbero ingiuste.

Questa limitazione viene corroborata dalle esigenze della vita collettiva nella società internazionale, la cui finalità consiste, come molto bene hanno visto il de Vitoria, il Suárez e i loro successori, nella prosperità comune. Ora oggi gli Stati sono maggiormente interdipendenti che nel passato, così che il comune benessere richiede un certo equilibrio economico e sociale, al quale sarebbe nocivo il vuoto creato in un settore da imposizioni di pace troppo onerose. Queste devono conseguentemente rimanere subordinate al fine più universale della comunità internazionale ed essere contenute entro i limiti delle sue imperiose domande. Si aggiunge inoltre che, secondo la comune concezione cattolica, lo Stato, il quale combatte una guerra giusta, non esercita soltanto un diritto privato di autodifesa, ma compie allo stesso tempo una funzione pubblica, in quanto si sostituisce a quell'*auctoritas totius mundi*, della quale parla espressamente il de Vitoria. Da siffatto carattere pubblicistico della sua azione si deduce che esso non può avere soltanto di mira il bene privato, ma deve anche tenere fisso lo sguardo al bene generale della collettività nello stabilire l'ammontare delle r. Al principio della giustizia commutativa si accoppia pertanto quello della giustizia distributiva, in modo che tutti e due, senza elidersi, devono contemperarsi così da dare equa soddisfazione al vincitore senza pregiudicare il bene pubblico. Del resto se, cessate le ostilità, gli Stati devono di nuovo entrare in relazioni pacifiche e queste poi mantenere il più possibile inalterate, è facile vedere come ciò diventi assai arduo, quando un popolo venisse colpito da troppo onerose r. Messo alle strette dalla necessità, non tarderà a violare i trattati e a fomentare uno spirito di odio e di ribellione contro l'ordine esistente, come è avvenuto per la Germania dopo le gravose r. impostele con il Trattato di Versailles. La pace, scopo ultimo della guerra secondo s. Agostino, impone una indispensabile moderazione.

I teorici cattolici, particolarmente i più recenti, si sono accontentati di fare appello alla prudenza politica. Ma il temperamento è troppo blando, se non si invocano principi di vera giustizia. Più realisticamente il Vattel pensava che, se nel trattato di pace dovessero essere osservate le regole della giustizia esatta e rigorosa, in maniera che ciascuno riceva esattamente quanto gli appartiene, la pace sarebbe impossibile: essa può essere soltanto raggiunta con una transazione, con la quale si addivenga a una composizione soddisfacente per il vincitore e per il vinto. Ha un valore perenne a questo riguardo la regola enunziata dal de Vitoria: « Oportet moderate victoria uti, cum minima calamitate et malo Reipublicae nocentis ».

A tale criterio si ispirava Benedetto XV, quando nella sua lettera ai belligeranti della prima guerra mondiale (1° sett. 1917: AAS, 9 [1917], p. 417 sgg.) suggeriva il condono totale e reciproco per la soluzione del problema delle r. Pio XI poi, nella lettera autografa al card. Gasparri del 24 giugno 1923 (AAS, 15 [1923], pp. 353-55), a proposito delle r. imposte alla Germania, affermava che giustizia e carità sociale, come pure l'interesse medesimo dei creditori e delle nazioni tutte, richiedevano che non si esigesse dal debitore quello che esso non potrebbe dare, senza esaurire interamente le proprie risorse e la propria produttività. La medesima dottrina è contenuta nelle allocuzioni e radiomessaggi di Pio XII, pronunziati durante la seconda guerra mondiale (v. specialmente *Sermo* della vigilia del Natale 1945: AAS, 38 [1946], p. 22 sgg.; e della vigilia del Natale 1946: AAS, 39 [1947], p. 11 sgg.) nei quali, come presupposti di un ordine internazionale fondato sulla morale e sulla giustizia, egli suggeriva la vittoria sui germi di conflitto, che consistono in divergenze troppo stridenti nel campo dell'economia mondiale, e sullo spirito di freddo egoismo. Per altre specie di r. v. DANNO; RESTITUZIONE; RISARCIMENTO.

BIBL.: si vedano le voci GUERRA e PACE e i trattati classici di F. de Vitoria, F. Suárez, L. Molina. Inoltre: A. Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Parigi 1919; R. Regout, *La doctrine de la guerre juste de st Augustin à nos jours*, ivi 1935; J. Eppstein, *The catholic tradition of the law of nations*, Washington 1935; Y. de La Brière, *Le droit de juste guerre*, Parigi 1938; B. Anselmo, *Elementi di una giusta pace nella dottrina di Ludovico Molina*, in *Civ. Catt.*, 1943, IV, p. 307 sgg.; A. Messineo, *Restituzione e r. nelle condizioni di una pace giusta*, *ibid.*, 1947, III, p. 193 sgg.; L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma 1950, n. 648 sgg. Antonio Messineo

RIPATRANSONE, DIOCESI di. - In provincia di Ascoli Piceno da cui dista 48 km., a 9 km. dal mare, a 508 m. di altitudine, sopra colline dirupate, tra i torrenti Menocchia e Tesino. Su una superficie di 227,25 kmq., conta 9034 ab. residenti, 8897 presenti (censimento 1951).

Quasi inespugnabile per la sua posizione e le fortissime mura antiche, fu detta « propugnaculum Piceni ».

Il primo nucleo di popolazione risale al sec. X a. C. come fanno credere ritrovamenti litici e un vasto sepolcreto cuprense. Secondo storici locali, R. trae origine da Cupra Montana, oggi piccolo paese in provincia di Ancona; secondo altri, da Cupra Marittima, l'antica città, centro religioso dei Cuprensi, posta sul mare a ca. 2 miglia a nord dell'attuale paese omonimo. I romani, verso la fine del sec. II a. C., stabilirono una colonia militare in Cupra, i cui abitanti, nel periodo delle invasioni barbariche (sec. V-VI), si rifugiarono sul colle di R. che pare avesse il nome di *Mons Cuprae*. Durante tre secoli (X-XII) R. fu feudo della famiglia Dransone e Trasone, donde il nome odierno, derivato da *Ripa Transonum*, come è indi-

cato nelle Costituzioni della Marca del card. d'Albornoz (1357), in cui R. è elencata tra le *civitates mediocres*. Altri derivano il nome da *trans Asonem*, al di là del fiume Aso, rispetto ad altre località disposte a settentrione di R. Alla fine del sec. XII, R. appare costituita dalla riunione di quattro castelli; Monte Antico, Capo di Monte, Agello, Roflano. Nel 1212 si costituì un comune; subì quindi varie vicende: assedi, saccheggi, incendi da parte di Fermo, del Malatesta, di F. Sforza, degli Spagnoli, dai quali si liberò nel 1521.

Pio V, con bolla *Illius fulciti praesidio* del 1° ag. 1571, dichiarò R. città e diocesi, con territorio dismembrato da Fermo, Teramo, Ascoli P. e dai possedimenti delle abbazie di Farfa e di Campofilone. Sisto V, con bolla *Universis orbis Ecclesiis* del 24 maggio 1589, elevando Fermo ad arcidiocesi, stabiliva R. suffraganea di questa. Pio V ridusse a 4 le 14 parrocchie, troppo numerose rispetto agli abitanti, una per ogni quartiere: S. Benigno (esistente prima del 1000, dichiarata cattedrale), S. Angelo, S. Niccolò, S. Gregorio Magno. In seguito la parrocchiale di S. Gregorio fu demolita, per fabbricare nell'area una nuova cattedrale (essendo la prima insufficiente), tra gli aa. 1597-1623, condotta a termine alla fine del sec. XVIII, eseguendosi ultimi lavori nel 1842. Presentemente R. ha 22 parrocchie: 7 nella città, 15 nella diocesi, distribuite nei comuni di Cossignano, Cupra Marittima, Grottammare, S. Benedetto del Tronto, Acquaviva Picena, Monteprandone, Colonnella (quest'ultima in provincia di Teramo). Oltre il Capitolo cattedrale e numeroso clero secolare, nella diocesi di R. risiedono gli Agostiniani, i Minori Osservanti, i Conventuali, i Cappuccini, i Passionisti, i Sacramentini e varie comunità femminili, che dirigono istituti di educazione e istruzione e orfanotrofi. Il Seminario locale (minore) provvede agli studi inferiori; per i corsi superiori gli alunni sono inviati al Seminario regionale di Fano. Attualmente la diocesi di R. è unita *ad personam* con quella di Montalto.

Tra le varie istituzioni sono da ricordare il Monte di Pietà che risale al 1471, l'ospedale del 1505 e la Scuola di lavoro manuale educativa, la prima in Italia, fondata (1889) da Emidio Consorti di R.

Personaggi. – In R. e nella diocesi sono nati molti personaggi insigni per dottrina e santità: s. Giacomo della Marca e la b. Rita in Monteprandone, il b. Sante dei Minori Osservanti in R., il b. Alberto in Cossignano, la ven. Lavinia Sernardi-Giammarini in Grottammare; Apollonio Petrocchi (sec. XV), celebre intagliatore in legno; A. Condivi, discepolo e primo biografo di Michelangelo.

Monumenti. – R. presenta ancora in parte l'aspetto medievale, benché delle antiche chiese romaniche poco rimanga delle forme primitive. Notevoli: l'abside (sec. IX) di S. Niccolò; il portale romanico di S. Maria d'Agello; quello romanico-gotico di S. Angelo, che conserva ancora l'antica cripta primitiva. Nella Cattedrale, splendidi esemplari di scultura in legno (pulpito, trono episcopale, banco per i magistrati) di Desiderio Bonfini da Patrignone (sec. XVII); un *S. Carlo* del Guercino, *S. Gregorio*, statua pregevole di Fedele Bianchini da Macerata, uno dei migliori seguaci del Canova; nella cappella della S.ma Vergine, immagine veneratissima della *Madonna di Loreto*. In S. Caterina o S. Agostino (elementi gotici nel fianco), 15 tavolette con i *Misteri del Rosario* di A. Condivi. Eleganti gli interni settecenteschi delle chiese di S. Chiara e di S. Filippo. Importante il Palazzo del Podestà ora del Comune, del 1304. Nel Museo e Pinacoteca sono importanti opere pittoriche, oggetti di scavo e di curiosità, medaglie, monete, maioliche, ecc.

BIBL.: opere di carattere generale: Moroni, LVIII, pp. 3-45 (con numerosi richiami bibliografici); Ughelli, II, coll. 755-64; Cappelletti, III, pp. 663-64; 707-19. Opere particolari: P. M. Poccianti, *Delle antichità di R.*, Ferrara 1741; G. Colucci, *Cupra Marittima*, Macerata 1779; L. A. Vicione, *R. sorta dalle rovine di Castello Etrusco*, Fermo 1825; id., *Dissertaz. sulla esistenza di Ripa o R. prima dell'anno 1198, dimostrata con diplomatici docum.*, ivi 1827; G. Grigioni, *I dipinti di S. Maria del Carmine a R.*, in *Rass. bibl.*, 8 (1905), pp. 45-49; id., *R. l'arce del Piceno. Guida artistica*, Ripatransone 1906; id., *I dipinti della chiesa di S. Francesco o di S. M. Magna in R.*, in *Rass. bibl.*, 10 (1907), pp. 7-10; L. Serra, in *Rass. marchig.*, 4 (1925-26), p. 191; M. Morgana, *La Biblioteca di R.*, in *Accademie e biblioteche*, 4 (1930-1931), pp. 167-70.

Carlo Carletti

RIPAUT, ARCANGELO. - Scrittore e predicatore cappuccino, n. a Parigi nelle ultime decadi del Cinquecento, gentiluomo di corte e consigliere al Parlamento, entrò nel noviziato il 1° maggio 1601, ivi m. il 17 febbr. 1635.

Come guardiano e definitore provinciale, si oppose con avvedutezza alle prime manifestazioni tra i suoi del movimento prequietista dei cosiddetti « illuminati » e ne stese la confutazione in *La divine naissance, enfance et progrez admirable de l'âme au saint amour de Jésus et de Marie* (Parigi 1631), descrivendo la natura ortodossa dell'unione mistica; in *Abomination des abominations des fausses dévotions de ce tems...* (ivi 1632) denunzia le deviazioni degli « illuminati », degli adamiti e dei falsi spirituali. Nella 2ª ed. (ivi 1633) riunì le due opere. Esse provocarono misure repressive da parte delle autorità sia religiose sia statali, con l'appoggio del celebre confratello p. Giuseppe da Parigi (v.), e dispersero il movimento.

BIBL.: Godefroy de Paris, *Le p. A. R. et les Capucins dans l'affaire des illuminés français*, in *Etudes Francisc.*, 46 (1934), pp. 541-58; 47 (1935), pp. 346-56, 600-16; J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, II, Lovanio-Parigi 1947, pp. 443-44; Melchiorre da Pobladura, *Historia generalis Ord. Min. Capuccinorum*, I, parte 2ª, Roma 1948, pp. 262-63; *Lexicon Capuccinum*, ivi 1951, col. 120.

Ilarino da Milano

RIPOLL, SANTA MARIA di. - Abbazia benedettina nella diocesi di Vich in Spagna.

La cittadina sorta intorno all'abbazia è situata a 681 m. sul livello del mare, alla confluenza del Fresser con il Ter. La chiesa di S. M. di R. costituisce il più notevole monumento romanico della Catalogna. La chiesa fu consacrata dall'abate Daguino nell' 888 sotto la protezione di Wilfredo il Velloso; una nuova costruzione più ampia venne eseguita nel 935 e ampliata nel 971. Nel 1031 Olive rase al suolo l'edificio per crearne uno nuovo a cinque navate, le minori separate a pilastri e colonne; un grande transetto e due torri agli angoli del nartece come nella cattedrale di Orléans; sei absidi secondarie oltre la principale. Le cappelle laterali furono aggiunte nei secc. XIII-XIV; il coro nel sec. XVI; l'altare in legno scolpito è ora nel Museo diocesano di Vich; davanti all'altar maggiore il pavimento è in musaico. Vi sono le statue della Madonna del Rosario di Llimona e quella di S. Raimondo di Peñafort del Valemitjana. All'esterno la torre campanaria è alta m. 40. Il mirabile portale, tutto scolpito, del sec. XII è stato chiamato « l'arco di trionfo del cristianesimo ». Dal basso in alto vi sono rappresentati la lotta del bene e del male, i premi e i castighi, scene bibliche come il passaggio del Mar Rosso, la pioggia della manna, la roccia d'Oreb, il giudizio di Salomone; poi gli eletti, il trionfo di Gesù Cristo, tra gli Apostoli, gli angeli e i seniori dell'Apocalisse; nei due piedritti gli apostoli Pietro e Paolo. Il chiostro, una delle meraviglie dell'arte romanica in Catalogna, è a due piani di gallerie (secc. XII e XIV) con 252 colonne, le inferiori in giaspide violetto, le superiori in granito con capitelli in cui sono scolpite scene religiose, mitologiche e popolari. Il Museo S. Pedro contiene una biblioteca ricca di incunaboli, un prezioso antifonario e collezioni di ceramiche, ferro battuto, ecc.

BIBL.: J. M. Pellicer y Pagés, *S. M. de R.*, Gerona 1878; J. Puig y Cadafalch, *L'arquitectura romànica a Catalunya*, Barcellona 1909-18, II, II, cap. 7; III, III, capp. 7-11; VII, capp. 8-9, 12-13; R. Beer, *Die Handschr. des Klosters S. M. de R.*, 2 voll. Vienna 1907; A. Vidier, *La mappemonde de Théodulphe et la mappemonde de R., IX-XI siècle*, in *Bull. géograph. et histor.*, 1911, pp. 285-313; J. Puig y Cadafalch, *A propos du portail de R.*, in *Bull. monumental*, 84 (1925), pp. 304-20; G. Sanoner, *Le portail de S. M. de R.*, *ibid.*, 83 (1923-24), pp. 352-99; J. Gudiol, *Iconogr. de la Portalada de R.*, Barcellona 1909; V. Lamperez y Romea, *Hist. de la arquitectura crist. española en la edad media*, Bilbao 1930, pp. 318-25; J. Puig y Cadafalch, *La géogr. et les origines du premier art roman*, Parigi 1935, pp. 303-306, 383, figg. 470-73, 488; A. Albareda, *Els manuscripts de la*

Bibliot. Vatican. Reg. lat. 123 e *Vat. lat.* 5730. *El Scriptorium de S. M. de R.*, in *Cataloña monastica*, 1 (1925), pp. 23-96; J. Lauro, *Los glosarios de R.*, in *Anal. sacra Tarracon.*, 3 (1927), pp. 331-89; 4 (1928), pp. 271-341; E. Junyent, *Le rouleau funéraire d'Oliba, abbé de Notre-Dame de R. et de St-Michel de Cuxa évêque de Vich*, in *Ann. du midi*, 63 (1951), pp. 249-63. Enrico Josi

RIPOSO FESTIVO : v. PRECETTO FESTIVO.

RIPRODUZIONE. - La r., o facoltà di generare nuovi organismi simili a se stessi, è la più tipica e fondamentale caratteristica degli esseri viventi. Essa permette la perpetuazione della specie, malgrado la mortalità dei singoli individui.

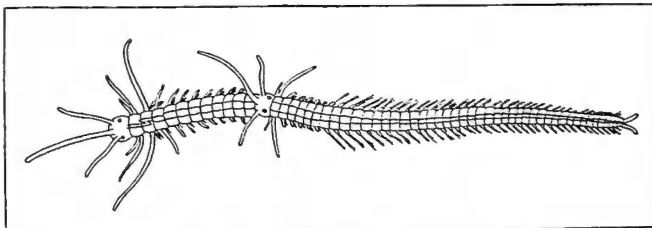
I. R. ANIMALE. – Negli animali si conoscono svariatissimi modi di r., che però possono venire ricondotti a due categorie principali, profondamente differenti fra loro : la r. *asessuale* (od *agamica*) e quella *sessuale*. La prima, meno largamente diffusa, ma frequente soprattutto nei protozoi e in qualche gruppo di invertebrati, consiste essenzialmente nella separazione di una o più parti del corpo da un individuo preesistente, con successivo completamento di esse, che si trasformano in altrettanti individui figli. La seconda, enormemente più diffusa, consiste invece nella formazione del nuovo organismo da una cellula iniziale (*zigote*), derivata dalla fusione di due cellule speciali (*gameti*), l'una maschile (*spermio*) e l'altra femminile (*uovo*).

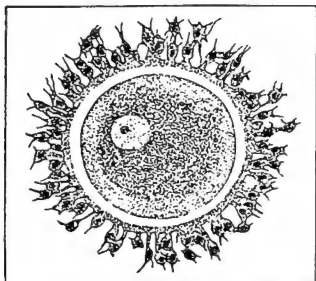
Un'essenziale differenza fra i due tipi di attività riproduttiva sta nel fatto che gli animali nati per r. asessuale restano dotati di un patrimonio ereditario del tutto identico a quello del progenitore, mentre all'opposto gli organismi originatisi per r. sessuale risultano provvisti di un patrimonio ereditario che è una miscela di caratteri derivati dal padre e dalla madre. Ciò ha un'importanza fondamentale per i fenomeni di variabilità individuale e per le leggi della trasmissione dei caratteri.

1. *R. asessuale.* – I fenomeni di r. asessuale si svolgono in modi molto diversi nei vari gruppi di animali. Nei protozoi, l'unica cellula costituente tutto l'organismo frequentemente si riproduce per *scissione semplice*, dividendosi in due cellule identiche fra loro, che si distaccano e si accrescono fino alle dimensioni originarie. Altre volte si ha invece una *scissione multipla*, nella quale il nucleo cellulare si divide più volte di seguito dando origine a molti nuclei figli, di cui ognuno si circonda di una piccola quantità di citoplasma, generando così altrettanti individui indipendenti; generalmente il processo è preceduto dalla genesi di un comune involucro protettore (*cisti*), che si rompe al termine dell'attività riproduttiva. Una terza modalità è la *gemmazione*, o formazione di una o più piccole protuberanze cellulari, contenenti ciascuna un nucleo derivato per divisione del nucleo preesistente; ogni gemma così formatasi si distacca dal suo progenitore, per poi accrescersi conducendo vita indipendente. Fatti analoghi di scissione semplice o multipla e di gemmazione, si riscontrano anche in molti metazoi, e soprattutto in celenterati, platelminti, anellidi, tunicati. Ben noto è il caso dell'idra d'acqua dolce (*Hydra* sp.), la quale, oltre a riprodursi sessualmente, è capace di proliferare ai lati del corpo, per gemmazione, uno o più figli destinati a distaccarsi. In altri celenterati, per un simile processo di r. asessuale, da un individuo nato per r. sessuale prendono origine colonie intere di polipi, talora presentanti fra loro differenze morfologiche legate ad una complessa divisione di lavoro ai fini dell'interesse della vita coloniale collettiva (sifonofori). Fra i platelminti, alcuni ceppi di planarie hanno perduto quasi del tutto la facoltà di riprodursi sessualmente e si moltiplicano quasi esclusivamente per scissione (Benazzi). Fra gli anellidi, sono noti casi di policheti e oligocheti formanti intere catene (*stoloni*) di organismi destinati a distaccarsi; talvolta, nei policheti, soltanto questi individui originati da scissione (*schizozooidi*) sono capaci di maturare le uova e gli spermi indispensabili per la r. sessuale (*schizogamia*, Malaquin).

In vari gruppi animali esiste una regolare alternanza fra generazioni riproducentisi per via agamica e per via sessuale. Al fenomeno, denominato *metagenesi*, già si è accennato parlando di quei celenterati in cui colonie di organismi moltiplicantisi asessualmente prendono origine da un individuo iniziale derivato da un uovo fecondato. In questi casi generalmente gli animali della generazione produttrice di uova e spermi hanno aspetto di medusa e derivano per gemmazione da quelli della generazione asessuale, che hanno forma di polipi. La metagenesi fu scoperta da Chamisso (1818) in taluni tunicati (salpe), i quali possono esistere allo stato di esemplari isolati (*salpe solitarie*) oppure in forma di catene costituite da diversi individui uniti fra loro (*salpe aggregate*). Le salpe solitarie prendono origine sessualmente, per fecondazione fra uova e spermi prodotti dalle salpe aggregate; le catene di queste ultime a loro volta si formano in via agamica, da uno *stolone proligero* generato dalla salpa solitaria, che non è in grado di maturare gameti maschili e femminili.

Una forma particolare di r. asessuale è la *poliembrionia*, o formazione di due o più embrioni gemelli da un solo uovo fecondato, che si divide, durante fasi precoci dell'ontogenesi, in due o più parti distinte, a sviluppo indipendente. Il fenomeno, occasionale nella specie umana, è abituale in certi insetti ed in taluni mammiferi (armadillo).

2. *R. sessuale.* – Il primo atto indispensabile della r. sessuale è la preparazione dei gameti. Nei protozoi, l'unica cellula costituente tutto l'organismo in date fasi del ciclo vitale può acquistare il valore di un gamete. Nei metazoi, formati da più cellule, i gameti derivano invece da un ceppo particolare di elementi (*cellule germinali*) che nelle *gonadi* (ovaie, testicoli) subiscono un complicato processo di maturazione, trasformandosi in uova o spermi. Il fenomeno più importante della preparazione dei gameti consiste nella riduzione a metà del numero dei cromosomi caratteristico per ciascuna specie di organismi. Si usa esprimersi, dicendo che i gameti sono dotati di un *numero aploide* di cromosomi, in contrapposto alle altre cellule che ne posseggono invece un numero *diploide*. L'incontro e la fusione di due gameti di sesso opposto per formare lo zigote dicesi *fecondazione*. Questa può essere *esterna*, in numerosi animali acquatici (ricci di mare, anellidi, pesci, anfibi anuri, ecc...) i quali versano i loro gameti nell'ambiente che li circonda, oppure *interna* quando all'opposto i gameti maschili sono introdotti entro le vie genitali femminili, ove si svolge l'incontro con l'uovo. Lo spermio, piccolo e mobile perché provvisto generalmente di una coda a forma di flagello, raggiunge l'uovo e vi penetra; la superficie dell'uovo allora si modifica per la comparsa di una *membrana di fecondazione*, ostacolante l'ingresso di altri spermi. I due nuclei aploidi dell'uovo e dello spermio (detti pronuclei *femminile* e *maschile*) poi si fondano assieme formando un nucleo diploide (*nucleo dello zigote*); ed un processo di mitosi di quest'ultimo segna l'inizio dello sviluppo del-

(*per cortesia di E. Vannini*)

RIPRODUZIONE ANIMALE - R. asessuale per scissione (*schizogonia*) nel polichete *Autolytus cornutus*; l'individuo nato per scissione ha rigenerato la testa prima ancora di distaccarsi dal suo progenitore.

(per cortesia di E. Vannini)
RIPRODUZIONE ANIMALE - Uovo umano rivestito dalle cellule follicolari.

l'embrione. Recenti studi (Hartmann, Moewus) hanno messo in evidenza che l'attrazione fra gameti di sesso opposto, con successiva reazione dell'uovo fecondato, è essenzialmente dovuta a produzione di sostanze, dette *gamoni*. È stato anche dimostrato (Rowlands e McClean) che gli spermi spesso secernono enzimi speciali (*jaluronidasi*), che hanno l'ufficio di agevolarne la penetrazione nell'uovo per un processo di dissoluzione delle membrane gelatinose che l'avvolgono.

Considerando il processo di fecondazione da un punto di vista fisiologico, si può ammettere che l'uovo maturo non ancora fecondato sia una cellula in stato di torpore che l'ingresso dello spermio ridesta a nuova vita, come è mostrato, frequentemente, dalla ripresa delle attività respiratorie e degli scambi di sostanze saline con l'ambiente.

Una forma di r. sessuale, detta *partenogenesi* o *generazione verginale*, è quella in cui l'uovo è capace di generare un organismo anche in assenza dell'azione attivatrice dello spermio. Il fenomeno, scoperto in certi insetti (afidi) da C. Bonnet nel XVIII sec., oggi è noto, come mezzo normale di riproduzione, anche in molti altri invertebrati. Così nell'ape e nella generalità degli imenotteri nascono femmine e maschi a seconda che l'uovo venga o non venga fecondato, mentre in molti altri casi (fillossera, cladoceri, rotiferi) si ha un'alternanza più o meno regolare, fra una o più generazioni partenogenetiche ed una generazione nata dall'uovo fecondato (*eterogonia*).

Con vari mezzi sperimentali, fisici o chimici, possono essere indotte alla partenogenesi anche uova che in natura sono capaci di svilupparsi solo se fecondate. Così nell'uovo del riccio di mare l'effetto attivatore dello spermio può venire sostituito da azioni chimiche svariate (Loeb), e nelle uova di rana lo stesso effetto si ottiene mediante una puntura dell'uovo vergine con un ago sottile intriso di sangue (Bataillon). Recentemente è stato ottenuto perfino nel coniglio lo sviluppo partenogenetico sperimentale delle uova (Pincus, Olivo).

3. *Animali ovipari e vivipari.* – Si denominano *ovipari* quegli animali che depongono nell'ambiente esterno le proprie uova assai precocemente, quando è appena iniziato lo sviluppo dell'embrione o prima ancora che tale sviluppo sia iniziato. Queste uova per lo più sono avvolte da un involucro gelatinoso se si sviluppano nell'acqua e sono invece protette da gusci resistenti quando vengono depositate in un ambiente più o meno secco. Fra gli animali ovipari, se ne distinguono taluni che non hanno nessuna cura delle uova deposte e dei neonati che ne sgusciano, ed altri invece che prodigano alle uova ed ai neonati una serie di attenzioni, denominate genericamente *cure parentali*. Queste consistono nella costruzione di un nido, di foggia svariatissima nei vari gruppi di animali, atto a fornire un sicuro ricovero alle uova ed alla prole; oppure anche nel trattenere vicino a sé la propria discendenza; altre volte addirittura offrendo ad essa un asilo sul proprio corpo. Così le femmine dell'anfibio anuro *Pipa americana* depositano sul proprio dorso le uova, attorno a ciascuna delle quali la pelle forma una piccola celletta, e in questa si compie lo sviluppo dell'embrione. Nel cavalluccio marino (*Hyppocampus*) è invece il maschio che alberga le uova deposte dalla femmina, incubandole entro un'apposita tasca cutanea addominale. Sono animali ovipari, oltre a molti invertebrati, la maggioranza dei pesci e degli anfibi, molti rettili, tutti gli uccelli e fra i mammiferi i soli monotremi (echidna, ornitorinco).

In contrapposto agli ovipari, si dicono *vivipari* quegli animali, le cui uova non vengono deposte precocemente all'esterno, ma restano alloggiate per vario tempo in una apposita cavità dell'apparato genitale materno, ove si svolge del tutto o in massima parte lo sviluppo dell'embrione.

(per cortesia di E. Vannini)
RIPRODUZIONE ANIMALE - Embrione dell'anfibio *Pipa americana*, alloggiato entro la pelle del dorso materno.

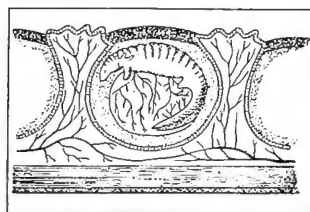
In molti casi l'embrione, per tutto il tempo durante il quale è albergato entro la madre, non trae da questa il proprio nutrimento, ma lo ricava esclusivamente da sostanze di riserva che erano fino dall'inizio immagazzinate nell'uovo sotto forma di globuli di tuorlo. Si parla allora, più precisamente, di forme *ovovivipare*, di cui si trovano esempi, oltre che tra gli invertebrati, in teleostei (gambusia), selacei, anfibi (*Salamandra atra*) e rettili (vipera). Fra i mammiferi, i marsupiali si possono forse considerare ovovivipari, perché gli embrioni non contraggono strette relazioni con l'organismo materno e sono partoriti in uno stadio assai arretrato. Talora invece gli embrioni contraggono, assai presto, stretti rapporti con le pareti della cavità materna (*utero*) entro la quale sono contenuti e si nutrono per lungo tempo a spese della madre mediante un organo speciale (*placenta*) che a questa si connette. Si parla allora di vera e propria *viviparità*, che si riscontra in qualche invertebrato, in alcuni selacei, in pochi rettili, e nella grande maggioranza dei mammiferi (cosiddetti *placentati*).

Anche le forme ovovivipare e vivipare spesso esercitano, dopo il parto, cure parentali verso la loro discendenza. Ci si limiterà a ricordare la funzione dell'*allattamento*, caratteristica di tutti i mammiferi e soprattutto prolungata nelle forme a prole inetta.

BIBL.: J. Meisenheimer, *Geschlecht u. Geschlechter*, Jena 1922; E. Korschelt, *Regeneration und Transplantation*, I. *Regeneration*, Berlino 1927; E. Korschelt - K. Heider, *Vergleichenden Entwicklungsgeschichte der Tiere*, Jena 1936; P. Pasquini, *R., sviluppo embrionale, rigeneraz.*, Roma 1939; J. Hammerling - M. Hartmann, *R. e sessualità nelle piante e negli animali* (trad. di C. Barigozzi), Milano 1943; G. Montalenti, *Probl. di biologia della r.*, ivi 1945; G. W. Corner, *Gli ormoni nella r. umana* (trad. di E. Sardino), Torino 1950. Enrico Vannini

II. R. VEGETALE. – La r. nel mondo vegetale ha tale importanza da essere presa a base della classificazione sistematica per un numero elevato di gruppi vegetali (classi, sottoclassi, ordini, sottordini). Sulla base della r. sessuale anzi Linneo fondò il suo « sistema sessuale » che ancor oggi tiene il campo.

Nei vegetali la r. può essere sessuata ed asessuata. La sessuata o gamica è più complessa rispetto alla asessuata o agamica intesa come moltiplicazione vegetativa, la quale può interessare varie parti dello stesso individuo e può sostituire la r. sessuata quando questa viene a mancare per un motivo qualsiasi. Carattere fondamentale della r. sessuale è la formazione e la successiva riunione di due gameti che concorrono attraverso un atto sessuale (anfimissi) alla formazione dello zigote che rappresenta la prima cellula di un nuovo essere, derivante da due genitori o da due cellule che si sono unite a questo scopo. Nei vegetali la r. asessuata è già più o meno uniforme e provvede alla r. di parti già esistenti le quali, per semplice distacco dall'individuo producente, originano un nuovo individuo che non è per nulla variante costituzionalmente da quello che l'ha prodotto. Al contrario la r. sessuale tende a generare individui che variano nel corredo cromosomico nella gamma di possibilità di variazione del genoma.

Per avere un quadro completo della sessualità delle specie botaniche è bene passare in rassegna le variazioni tra i gruppi inferiori e superiori della scala botanica. I gruppi più bassi (batteri o schizomiceti) mancano di

sessualità o non la si conosce. Esiste soltanto la cosiddetta « sporulazione », cioè la formazione di spore endogene in una cellula che per rottura della membrana vengono liberate. Nei mixomiceti esistono gameti uguali (isogameti, isogamia). Nelle alghe la sessualità è molto evidente, in particolare perché ad una generazione sessuata si alterna una generazione asessuata; queste due fasi si concludono con la formazione dello zigote, cioè la riunione di due cellule aploidi (gameti) in una sola diploide (zigote), e con la riduzione cromatica (meiosi) che ristabilisce nelle cellule sessuali il corredo cromosomico aploide. In alcuni gruppi i due processi sono distanti nel senso che un soma (aploide o diploide) si intercala tra loro, ma alle volte, appena formato lo zigote, la prima divisione che subisce può essere quella riduzionale, per cui l'unico rappresentante del diplofito è lo zigote stesso. Tali gruppi si chiamano *aplobionti*. Se invece, come nel caso delle piante superiori e degli animali, la riduzione cromatica precede immediatamente la formazione dei gameti e quindi quella dello zigote, si ha un *diplobionte*, in quanto il diplofito ha l'assoluta prevalenza sull'aplofito che è rappresentato soltanto dalla meiosi. Nel caso intermedio, quando nel ciclo biologico di un essere l'aplofito ha una lunga serie di divisioni, alla fine della quale si formano i gameti, e così pure una lunga serie di divisioni subisce lo zigote dando origine ad un soma, si dice d'essere alla presenza di un *aplodiplobionte*. In genere le alghe verdi sono aplobionti prevalendo in queste la fase gametofitica portatrice di gameti senza che però sia assente (Ulotrix) la r. asessuata per zoospore (cellule libere che riproducono vegetativamente i filamenti dell'alga) ed essendo ridotta la fase sporofitica al solo zigote, il quale subisce la meiosi (riduzione cromatica) appena formato. Alcune alghe brune sono aplodiplobionti (*Laminaria*), prevalendo in queste la fase sporofitica ed essendo ridotta a poche divisioni la fase gametofitica; altre (*Fucus*) sono diplobionti perché la fase sporofitica prevale su quella gametofitica ridotta alle due divisioni riduzionali. Le alghe rosse sono pure aplodiplobionti perché la fase gametofitica va oltre alle due divisioni riduzionali e lo sporofito è rappresentato dai filamenti sporogeni. La r. di spore agamiche (zoospore) è molto frequente nelle alghe e rappresenta al lato della r. sessuale una forma di moltiplicazione puramente vegetativa. L'alternanza di generazione nei funghi è imperniata sulla produzione di spore che originano ife fungine aploidi. Lo zigote in alcuni casi (ascomiceti inferiori) è l'unico rappresentante della generazione sporofitica. Negli ascomiceti superiori la gamia del citoplasma (plasmogamia) precede la fusione dei due nuclei (cariogamia). Il filamento ascogeno a dicarion è stimato parte dello sporofito.

I basidiomiceti mostrano le due fasi in equilibrio, perciò sono considerati aplodiplobionti. La r. dei licheni, forme biologiche derivanti da un parassitismo mutuante tra le alghe verdi e funghi, è per lo più vegetativa e la sessualità è affidata, come pure la classificazione (ascolicheni e basidiolicheni), al fungo che mostra gli stessi organi riproduttori dei funghi.

Le *briofite* affidano agli organi, come pure a parti vegetative, la facoltà di r. e moltiplicazione. Nel ciclo biologico di queste la fase gametofitica prevale. Una spora produce il protonema sul quale sorge una piantina che porta all'apice vegetativo gli archegoni (organi femminili portanti l'oosfera) e gli anteridi (organi maschili portanti anterozoidi). L'*anterozoide mobile* feconda l'oosfera immobile, la quale sul posto forma lo zigote che produce lo sporofito. Il soma è dunque rappresentato dal gametofito.

Nelle *pteridofite* lo sporofito prevale sul gametofito ridotto a protallo. L'oosfera fecondata sviluppa sul posto (zigote) e produce lo sporofito che rappresenta il soma. Nelle felci superiori i protalli, indifferenziati nelle felci inferiori, portano soltanto archegoni (protalli femminili) o soltanto anteridi (protalli maschili) che producono rispettivamente macrospore e microspore. Tali felci vengono dette eterosporee.

Le *fanerogame* presentano ancora un'alternanza di generazione, ma la fase gametofitica è portata dallo sporofito ed è rifugiata nell'ovulo, il quale nelle *gimnosperme* è portato dal carpello aperto e nelle *angiosperme* dal carpello chiuso o ovario. Nelle gimnosperme la spora che deriva per meiosi da una cellula della nucella produce un protallo (endosperma) sul quale un rudimentale archegonio porta l'oosfera che viene fecondata dal nucleo spermatico portato dal polline (gametofito maschile mobile). Lo zigote produce l'embrione, che si sviluppa sul posto e a spese dell'endosperma e trasforma l'ovulo in seme.

Nella nucella dell'ovulo delle angiosperme da una tetrade di megaspore tre degenerano e soltanto una megaspora germina dando il gametofito che porta l'oosfera. Nello stesso tempo il polline prodotto negli stami porta il nucleo spermatico che feconda l'oosfera. Il fiore è la sede della gamia ma il fiore può avere i due sessi uniti (fiore ermafrodito o monoico monoclino), oppure due fiori distinti portano uno il gineceo e l'altro l'androceo (pianta monoica diclina) o due individui distinti portano fiori maschili e fiori femminili separati (specie dioica).

Dioicismo e monoicismo sono forme che non disturbano affatto la sessualità che viene favorita da fattori estranei quali il vento, gli animali, l'acqua, ecc. (impollinazione anemofila, entomofila, idrofila, ecc.). La natura cerca di evitare la autofecondazione, cioè la fecondazione del polline con l'ovulo dello stesso fiore.

Oltre alla r. sessuale esiste anche la moltiplicazione vegetativa, per cui una parte del soma staccandosi da un individuo genera un altro individuo del tutto simile al producente. Così un ramo d'olivo può ridare una pianta del tutto simile a quella che l'ha prodotto.

Nelle specie botaniche oltre alle forme di r. sessuale e a quella vegetativa esistono altre forme: la *partenogenesi*, che consiste nello sviluppo dell'oosfera in assenza del gamete maschile; l'*aposporia* (soppressione della formazione delle spore), nel caso che una cellula della nucella (diploide) si sviluppa e invadendo lo spazio destinato al gametofito, che abortisce, dà un sacco embrionale diploide che degenera; l'*apogamia*, cioè lo sviluppo di una cellula del gametofito differente dall'oosfera e quindi aploide, ecc.

La r. sessuale permette lo scambio di geni e quindi la variabilità nei limiti della specie tra gli individui appartenenti a questa, permette inoltre la formazione degli ibridi interspecifici e talvolta anche intergenerici, questi per lo più infecondi. Al contrario la moltiplicazione vegetativa permette soltanto lo sviluppo vegetativo del soma.

Giuseppe Martinoli

RIPROVAZIONE DELLE TESTIMONIANZE (*reprobatio attestationum*). - È un istituto giuridico che il CIC, derivandolo dal *ius vetus*, disciplina nei cann. 1783 n. 2, 1784 e 1785 e che si ritrova anche nel più recente (6 genn. 1950) motu proprio *Sollicitudinem nostram* per i giudizi orientali (cann. 306-308).

In sostanza, una volta rese pubbliche le testimonianze, le parti hanno diritto di riprovarle, cioè di impugnarle, adducendo argomenti e documenti ed anche invocando altre testimonianze per dimostrare che uno o più testi hanno affermato il falso. Il giudice, a meno che non ritenga la r. palesemente futile o ispirata a fini dilatori, ammette la richiesta e procede alla trattazione della questione nella consueta forma degli incidenti (can. 1837 sgg.) e, cioè, o in modo formale e solenne da definirsi con sentenza interlocutoria (previa in genere la concordanza dei dubbi), o con semplice decreto (can. 1840). Risultato dell'incidente sarà quindi un provvedimento di giudice che dichiara che il teste non ha detto il falso, oppure che ha detto il falso e che di esso non si può tenere conto. Dopo di che il giudizio di merito riprende e la causa prosegue il suo corso.

Va notato che la r. è un istituto meramente civilistico; non implica cioè un procedimento penale di spergiuro contro il teste, né può chiudersi con una sentenza penale di condanna contro il teste medesimo che, del

resto, non diventa parte nell'incidente. Non è chi non veda come siffatto espediente, se poteva essere compatibile con le forme lunghe, ingombranti e dispendiose di una procedura arcaica, si ravvisi affatto incompatibile con le esigenze di speditezza e di celerità, e specialmente di concentrazione processuale, di una moderna procedura. Questo spezzettare il giudizio in incidenti, in cui il merito delle prove è esaminato prima della definitiva decisione, questa anticipazione, sia pure soltanto parziale (e forse, proprio perché parziale, ancora più disdicevole), della valutazione del materiale probatorio, è quanto di meno corrispondente si possa immaginare ai principi, oggi recepiti, dalla dottrina processuale. Fortunatamente nella prassi dei tribunali ecclesiastici la r. delle t. (come del resto l'analogo istituto della r. della persona del teste) costituisce un istituto al quale quasi mai si ricorre. E del resto la istruzione 1° luglio 1932 della S. Congreg. dei Sacramenti per i processi matrimoniali, mentre espressamente menziona la *reprobatio personae testium* (art. 131) sottace l'istituto della *reprobatio attestationum*. Nella prassi, dunque, dopo pubblicate le testimonianze, se una parte o il difensore del vincolo o il promotore di giustizia ritengono di potere e dovere confutare qualche testimonianza non conforme, secondo il loro avviso, a verità, chiedono un supplemento di istruttoria. Il giudice normalmente lo concede (a meno che non lo ravvisi irrilevante o già escluso da elementi certi e inoppugnabili) e raccoglie le prove richieste. Quindi, in sede di discussione di merito, le parti, disputando su tutto il complesso materiale di prova, illustreranno le ragioni, onde un teste sia da ritenere veritiero o falso, e il giudice, nella motivazione della sua sentenza, dirà su quali prove egli fondi la sua decisione, senza che occorra una formale dichiarazione di r. delle attestazioni. In sostanza, la prassi ha corretto il precetto eccessivamente formalistico della legge scritta. È singolare, però, che di questa prassi, pur tanto corretta, non siasi tenuto conto nella recente formulazione della legge orientale.

BIBL.: F. Della Rocca, *Istituz. di dir. process. canon.*, Torino 1946, p. 230 sg.; M. Lega-V. Bartoccetti, *Comment. in iudicia ecclesiast.*, II, Roma 1950, p. 724 sgg. Corrado Bernardini

RISARCIMENTO e RIPARAZIONE. - Il r. può essere definito come la prestazione, al danneggiato, di un equivalente pecuniario, ovverossia di una somma di denaro corrispondente alla misura del danno. In quanto il danno trovi la propria misura in una determinata cifra di denaro, esso viene risarcito attraverso la prestazione di denaro, a chi l'ha subìto, per quella medesima cifra. Il danneggiato viene, così, reso indenne : il danno, in quanto verificatosi, non cessa di essere un fatto compiuto, ma è represso con l'attribuzione, al danneggiato, del suo equivalente pecuniario.

Il concetto di r. si ricollega, più o meno, a quello della surrogazione : per mezzo del r. è neutralizzato il danno, prestandosi al danneggiato una somma di denaro atta a compensarlo mediante la surrogazione dell'interesse colpito. Il danno non è cancellato dal mondo dei fatti : e nemmeno viene creata, così come avviene nella reintegrazione in forma specifica, una situazione identica a quella che esisterebbe in mancanza dell'arrecamento del danno : viene creata, invece, una situazione semplicemente pari, ovverosia corrispondente, avente il medesimo valore di quella che è stata eliminata.

Il concetto, nonché l'istituto, del r. è stato considerato come coevo alle origini della storia, dato che l'equiparazione, su cui esso si basa, è accessibile alla facoltà psichica più elementare e primordiale. Ma in vesità negli stadi meno evoluti del diritto ebbe cospicua applicazione l'istituto della pena privata. La reazione contro l'offesa agli interessi privati subisce, nelle epoche primitive, la seguente evoluzione : dalla rappresaglia individuale compiuta sulla persona del reo, prima completamente abbandonata a se stessa, e poi disciplinata nel regime del taglione, si passò al sistema della composizione pecuniaria, il cui ammontare fu solitamente determinato con il criterio del multiplo. Il carattere penale non andò perduto attraverso tale evoluzione : invero, lo stesso criterio del multiplo rivela il carattere accentuatamente afflittivo, che è proprio della reazione penale. Ad ogni modo, nel diritto moderno il r. appare, incontestabilmente, come la forma tipica di reazione contro il danno privato; e ciò malgrado le sue deficienze, così riassumibili : 1) può avvenire che esso imponga al responsabile un sacrificio non superiore, o addirittura inferiore, a quello che deriva dal non arrecamento del danno; 2) gravi sono le difficoltà che ostano all'accertamento dell'ammontare del danno risarcibile; 3) il r. si appalesa inefficiente nei riguardi dei soggetti sforniti di denaro o di altri mezzi convertibili in denaro. Anche la povertà ha i suoi privilegi; e uno di questi consiste nella invulnerabilità nei confronti del r.

Nella teoria del r. occupa un posto importante il r. del danno non patrimoniale, o morale. Costituisce, quest'ultimo, uno degli argomenti più discussi nell'intero campo del diritto civile.

A suo modo, il r. svolge la propria funzione reintegratrice anche rispetto al danno non patrimoniale. Se Tizio viene menomato nella integrità fisica, o percosso, o ingiuriato, ottiene dal responsabile una somma di denaro con la quale non può, certamente, rimediare all'arto perduto o alla reputazione menomata, né riacquistare quella serenità di spirito che gli derivava dall'intatta salute o reputazione; ma, mediante essa, può ottenere altri vantaggi, altri godimenti, atti ad adeguatamente compensarlo, sì che, nel complesso, l'alterata bilancia della sua felicità personale ricuperi nuovamente il proprio equilibrio.

Alcuni scrittori hanno giudicato tali caratteristiche del r. del danno non patrimoniale come sufficienti ad alterare così profondamente la normale figura del r., da reclamare l'esistenza di una specifica ed ulteriore figura giuridica, quella della riparazione pecuniaria. Tale concezione trovava appoggio nell'art. 38 del Codice penale ital. del 1889, il quale stabiliva : « Oltre alle restituzioni e al r. dei danni, il giudice, per ogni delitto che offenda l'onore della persona o della famiglia, ancorché non abbia cagionato danno, può assegnare alla parte offesa, che ne faccia domanda, una somma determinata a titolo di riparazione ». L'inciso « ancorché non abbia cagionato danno » veniva interpretato nel seguente senso : ancorché non abbia cagionato danno patrimoniale risarcibile. Proprio per il danno non patrimoniale, sottratto al r., la legge provvedeva con la riparazione : ne derivava, quindi, una figura giuridica distinta dal r. L'art. 7, 1° cpv., del Codice di procedura penale del 1913, allargando la cerchia dei reati a cui era applicabile la riparazione, continuò a distinguere questa dal r. Senonché, già sotto l'impero delle citate disposizioni, fu rilevato come, per la spinta della pratica, il r. tendesse a divenire tutt'uno con la riparazione; e fu posta in luce l'elasticità della nozione del r. Il Codice penale del 1930, poi, confermò quest'ordine d'idee, conglobando nel r. l'antica riparazione; difatti, secondo il suo art. 185 cpv., « ogni reato, che abbia cagionato un danno patrimoniale o non patrimoniale, obbliga al r. il colpevole e le persone che, a norma delle leggi civili, debbono rispondere per il fatto di lui ». Trattandosi di questione essenzialmente terminologica, sembra opportuno piegarsi all'esplicito linguaggio legislativo; questo, del resto, non esclude affatto che, rispetto al danno non patrimoniale, il r. presenti le speciali caratteristiche che sono state esposte. Il Codice civile vigente, al pari del Codice penale, estende anch'esso il termine r. al danno non patrimoniale (art. 2059).

Per le questioni morali v. RESTITUZIONE.

BIBL.: A. Minozzi, *Studio sul danno non patrimoniale*, 2ª ed., Milano 1909; F. Carnelutti, *Il danno e il reato*, Padova 1926; F. Antolisei, *L'offesa e il danno nel reato*, Bergamo 1930; A. De Cupis, *Il danno*, Milano 1946, p. 329 sgg. Adriano De Cupis

RISCHIO (NEI FINANZIAMENTI INDUSTRIALI). - Merita una particolare menzione in quanto domina il fenomeno basilare dell'economia, cioè la formazione del risparmio (v.) e la sua trasformazione in capitali

produttivi. Con la sua crescente frequenza e gravità determina, infatti, il prevalere del consumo di godimento sul consumo di risparmio : e in quest'ultimo la preferenza per gli impieghi speculativi e per quelli a breve e brevissima scadenza, rispetto agli impieghi industriali che sono sempre a lunga scadenza, ma dai quali essenzialmente dipendono la sicurezza dell'occupazione e il diffondersi del benessere.

Il r. nei finanziamenti industriali riveste tre aspetti fondamentali : *r. di investimento*, cioè di perdita parziale o totale del capitale per dissesto delle aziende e mutamenti radicali nei sistemi produttivi o nei gusti dei consumatori; *r. di immobilizzazione*, che impedisce il riacquisto senza perdita, quando occorra, della disponibilità dei capitali investiti; *r. di svalutazione*, il più temuto e il più certo, che corrode i capitali, sicché una volta disinvestiti non comperano più quanto comperavano al momento dell'investimento.

Può dirsi che ogni progresso della tecnica economico-finanziaria persegua direttamente o indirettamente lo scopo di eliminare o ridurre l'uno o l'altro di tali r.: puntando specialmente sulla ripartizione assicurativa del r. (casse di risparmio, crediti fondiari ed edilizi, società mobiliari, *holdings*, *trustees* e simili), e sulla perfezione e agilità del mercato dei titoli (borse valori, borse merci, commerciabilità dei titoli). Contro il r. di svalutazione la tecnica non conosce un rimedio specifico : perché la svalutazione monetaria (v.) è un fenomeno complesso che va contrastato nelle sue cause lontane: lavoro improduttivo, interesse (v.) dei prestiti e disordine monetario.

I tentativi, numerosi e incessanti, diretti a eliminare o ridurre il r. nei finanziamenti industriali, debbono pertanto appoggiarsi non soltanto a perfezionamenti della tecnica economico-finanziaria, ma anche ad un vasto impegno morale che investa la riforma del costume, in vista di una maggiore razionalità nelle attività economiche, e di una più evidente e pratica solidarietà economica tra le nazioni del mondo. L'ordine e la tranquillità che ne seguirebbero, uniti alla serietà del lavoro, costituirebbero il clima favorevole per una massima formazione di risparmio, in massima parte trasformabile in nuovi strumenti di lavoro e in nuova ricchezza per gli uomini.

BIBL.: una vera bibl. manca sull'argomento. Mario Baronci

RISERVA e CASI RISERVATI. - R., dal verbo latino *reservare*, evoca l'idea di separazione per disporre in seguito, all'occorrenza, l'idea di restrizione o eccezione. Nel diritto canonico è l'avocazione al superiore, e specialmente al romano pontefice o alla S. Sede, di un potere, di un diritto od esercizio del diritto.

I. VARIE SPECIE DI R. – Il romano pontefice, successore nel primato di s. Pietro, ha la suprema e piena potestà di giurisdizione per quanto riguarda la disciplina e il regime della Chiesa, su tutto il mondo, sulle singole Chiese, sui singoli pastori e fedeli, indipendentemente da qualsiasi umana potestà (can. 218; Conc. Vat., cost. *Pastor aeternus*, sess. IV, c. 1 e 3; Denz-U, 1824-26). Di questi supremi poteri alcuni, come l'infallibilità, sono per natura loro intrasmissibili; quanto ad altri, il pontefice, per il loro esercizio, si serve di collaboratori, come nel caso di vescovi, pur riservando per legge positiva alla sua diretta giurisdizione la trattazione di alcuni maggiori negozi e sono le *causae maiores* (can. 220). Queste possono estendersi al campo dottrinale (cann. 1323 § 2, 1350 § 2, 1999 ecc.), legislativo (cann. 380 ecc.), amministrativo (cann. 215, 329, 492 sgg. ecc.), giudiziale (cann. 1537, 1962, ecc.), penale (can. 2245 §§ 2-3). Cfr. le voci : BEATIFICAZIONE; BENEFICIO; BENI ECCLESIASTICI; CANONIZZAZIONE; IMPEDIMENTI; IRREGOLARITÀ; MATRIMONIO, IV. *Diritto e teologia*; MISSIONI CATTOLICHE; PROVVISTA CANONICA; VESCOVI; come pure PRIMATO (del Romano Pontefice); CONGREGAZIONI ROMANE.

I vescovi non sono semplici vicari del papa, rivestiti come sono di potere ordinario, anche se, per bene comune, esso possa essere coartato. Essi stessi, d'altra parte, hanno il potere di limitare la giurisdizione dei loro sottoposti. Le ragioni di queste varie r. sono molteplici : mettere fine agli abusi, rendere più facile l'evasione a influssi estranei, specie di laici, accrescere il senso d'autorità ecc., ma si riducono tutte ad una sola, l'esigenza del bene comune.

Importanza particolare, specie per la pratica, hanno le r. in materia penitenziale, e più propriamente quelli che sono chiamati casi riservati (cf. tuttavia can. 983)

II. R. DEI CASI. – 1. *Nozione e cenni storici*. – La r. in materia penitenziale è, in generale, una restrizione di giurisdizione, anche se ordinaria.

Nel sec. V, col diventare i sacerdoti ministri abituali del sacramento della Penitenza, ai vescovi rimase riservata la penitenza pubblica, che però man mano andò cadendo in disuso (v. PENITENZA). Essi continuarono allora a riservare a sé l'assoluzione dei peccati di particolare gravità, soprattutto se pubblici e causa di scandalo.

Il desiderio e quasi la necessità per i vescovi di ricorrere al Capo della cristianità nei casi più complessi diede origine attorno al sec. IX, secondo Benedetto XIV (*De synodo dioec.*, l. V, cap. 4, n. 3), alle r. pontificie, e poi ad un apposito ufficio (v. TRIBUNALI DELLA S. SEDE, I: *Penitenzieria apostolica*). Spesso i penitenti andavano essi stessi a Roma per il perdono dei loro peccati. Si ha traccia di quest'usanza in disposizioni conciliari (cf. Concilio di Seligenstadt, can. 18 [a. 1023]; Concilio di Limoges del 1031). Ma la prima r. papale propriamente detta si ha nel sec. XII, con il celebre can. 10 del Concilio di Clermont (a. 1130), che riservò al papa l'assoluzione di chi avesse percosso un ecclesiastico; norma che passò nel can. 15 del Concilio II del Laterano (a. 1139) e nel *Decretum* di Graziano (c. 28, C. 18, q. 4). Un Concilio di Londra del 1143 riservò al papa l'assoluzione di coloro che usavano violenza verso le chiese, i cimiteri e i chierici (Hefele-Leclercq, V, p. 795 : v. anche PRIVILEGI DEI CHIERICI). Una serie di r. papali si ha nella *Bulla in Coena Domini* (v.). I casi papali, ma specialmente quelli episcopali, presero ad aumentare e sull'esempio dei vescovi si posero i Superiori religiosi. Più volte la S. Sede dovette intervenire per limitare il numero delle r., pur mantenendo il principio. I protestanti, per primi, attaccarono questo diritto della S. Sede e dei vescovi di avocare a sé l'assoluzione di alcuni casi (cf. Leone X, bolla *Exurge Domine*, 12-13 : Denz-U 752-53).

Il Concilio di Trento ricalcò allora questo diritto del Romano Pontefice e dei vescovi (sess. XIV, can. 11 : Denz-U, 921; sess. XIV, cap. 7: *ibid.* 903), diritto incluso nell'ampia *potestas clavium, ligandi et solvendi* (*Mt.* 16, 18-19; 18, 18; *Io.* 20, 19). Sisto V, con la bolla *Sanctum et salutare* del 5 genn. 1589 riservò a sé il peccato di simonia, commesso nella promozione agli Ordini Sacri, senza annettervi censura; r. confermata da Clemente VIII (*Romanum Pontificem*, 28 febbr. 1596). Benedetto XIV riservò poi (bolla *Sacramentum Poenitentiae*, 1° giugno 1741) il peccato della falsa denuncia di sollecitazione in confessione.

Il Sinodo di Pistoia aveva ripreso la dottrina dei protestanti contro la r.; ma tenne dietro la condanna di Pio VI (*Auctorem fidei*, 28 ag. 1791, propp. 44-46: Denz-U, 1544-1546). Pio IX riordinò la disciplina delle r. facendo un elenco autentico delle censure riservate (cost. *Apostolicae Sedis*, 12 ott. 1869). Sapienti norme furono poi emanate, poco prima della pubblicazione del CIC, che poi se ne servì, dalla S. Congr. del S. Uffizio con l'istruzione del 16 luglio 1916 (AAS, 8 [1916], p. 313 sgg.). La r. è dunque un atto del superiore, che avoca una particolare causa a se stesso, sottraendola al giudizio dei suoi inferiori. Si ha quindi nella r. il passaggio da un tribunale inferiore ad uno superiore. Per cui nella r. tutti gli inferiori vengono ad essere privati di una determinata competenza, anche se rivestiti di potestà ordinaria; non è quindi una r. la privazione di giurisdizione, p. es., nel sacerdote complice circa il peccato di complicità.

2. *Varie specie di r. dei casi*. - *a*) *Secondo l'oggetto*. Oggetto della r. dei casi in diritto ecclesiastico possono es-

sere il peccato in quanto tale e la censura, annessa al peccato. Nel primo caso il confessore inferiore è incompetente ad assolvere tale peccato. Nel caso della censura, l'assoluzione di questa è riservata al superiore, non di per sé quella del peccato, per cui se, per qualsiasi motivo, la censura cadesse o non fosse incorsa, il peccato non sarebbe riservato e qualunque confessore lo potrebbe assolvere. I casi riservati, elencati nel libro V del CIC, sono tutti riservati *ratione censurae*. *b*) *Secondo l'autore*. Si hanno casi riservati al papa, al vescovo, al superiore religioso. I casi riservati al vescovo non legano fuori del suo territorio. I casi stabiliti dal Superiore di una religione clericale esente o dall'abate di un monastero *sui iuris* colpiscono unicamente i sudditi.

3. *Fine della r.* – *a*) Il fine della r. non è penale nei riguardi del confessore e nemmeno nei riguardi del penitente che viene raggiunto dalla r., soltanto attraverso il confessore. *b*) Il fine della r. non è principalmente medicinale, poiché non diretto al bene privato del penitente (sebbene non sia escluso), ma al bene comune della società, il quale esige sia portato al tribunale superiore il giudizio di un caso molto grave. *c*) Il fine della r. è invece direttamente disciplinare. I due fini, disciplinare e medicinale, sono richiamati frequentemente dall'istruzione del S. Uffizio (13 luglio 1916) e dal CIC (can. 879).

Nel l. V del CIC la r. è considerata anche come pena poiché è stabilita per aggravare le censure, ma non cambia la natura della r. perché quanto ivi ha di pena, lo deriva dalla censura che vi è annessa.

Non essendo la r. di per sé penale, l'ignoranza delle r. per sé non scusa; almeno per i peccati riservati *ratione sui*. Il legislatore però può stabilire diversamente in qualche caso particolare; come del resto ha fatto il CIC per le censure (can. 2247 § 3).

III. La r. dei peccati. 1. *Autore della r.* – È colui che ha la potestà ordinaria di concedere la facoltà di confessare (v. PENITENZA) o d' irrogare censure (v.), escluso il vicario capitolare e generale senza mandato speciale (can. 893 § 1). Prima di tutti viene il romano pontefice.

L'Ordinario può procedere alla r. solo dopo averne discusso nel Sinodo diocesano o, fuori del Sinodo, dopo aver udito il Capitolo della cattedrale ed alcuni dei più prudenti sacerdoti in cura d'anime (can. 895).

Tra i religiosi clericali esenti unico competente è il Superiore generale e nei monasteri *sui iuris* l'abate (can. 986). Questa facoltà non è però illimitata, anzi si nota nel CIC una certa resistenza a concederla, date le clausole di cui la circonda. Il Superiore generale e l'abate *sui iuris* devono interrogare il loro consiglio (can. 896).

2. *Condizioni per la r.* – *a*) Soggetti alla r. sono solo i peccati *mortali*, *esterni* anche se occulti, *specificatamente determinati*, *certi*, escluso ogni dubbio di diritto o di fatto, *compiuti materialmente* e *da chi abbia raggiunto la pubertà*, I casi di r. dei peccati, fatta dall'Ordinario, debbono essere tre o quattro al massimo e la r. stessa non deve rimanere in vigore oltre il tempo necessario ad estirpare qualche vizio pubblico insolito o a restaurare la disciplina cristiana (can. 897). *b*) Gli Ordinari si astengano dal riservare peccati che già *ratione censurae* sono riservati alla S. Sede (can. 898; cf. anche can. 2247 § 1). Una volta imposta una r., gli Ordinari debbono procurare di darne notizia, nel migliore modo possibile, ai sudditi e vigilare che la facoltà di assolvere dalla r. non sia data a chiunque (can. 899 § 1).

3. *Peccati riservati.* – Unico peccato riservato *ratione sui* alla S. Sede, nell'attuale disciplina, è la falsa delazione del delitto di sollecitazione (v.), fatta ai competenti Superiori ecclesiastici contro un sacerdote innocente (can. 894). Per i peccati riservati *ratione censurae*, v. appresso.

IV. La r. delle censure in particolare. – 1. *Potestà di riservare.* – Il potere di riservare segue la potestà di emettere censure e di stabilire le norme per l'assoluzione delle medesime (v. CENSURA).

La r. stabilita antecedentemente dall'Ordinario, cessa per diritto al sopraggiungere della r. fatta dal Sommo Pontefice. Il CIC ammonisce gli Ordinari di non fare r. con censure, se non in casi di speciale gravità e necessità per il mantenimento della disciplina della Chiesa, e per il bene dei fedeli (can. 2246 § 1).

2. *Censure riservate.* – Le censure, come è noto, si distinguono in *latae* e *ferendae sententiae*. Nel diritto comune le censure *latae sententiae* non sono riservate, a meno che non si dica espressamente (can. 2245 § 1). Tra quelle espressamente riservate alcune lo sono alla S. Sede, altre all'Ordinario. Le censure riservate alla Sede Apostolica sono o *simpliciter* riservate, o *speciali modo* o *specialissimo modo*. La differenza principale fra i tre gradi di r. sta nel fatto che, rispettivamente, per assolvere si richiede una facoltà ordinaria, o speciale o specialissima. Nel CIC sono riservate alla S. Sede quattro scomuniche *specialissimo modo*, undici *speciali modo*, undici *simpliciter*. All'Ordinario sono riservate sei scomuniche (v. SCOMUNICA). In quest'ultimo caso la r. cessa nei luoghi in cui nessun Ordinario ha autorità, come nel mezzo dell'Oceano, ecc. Anche nel diritto particolare, come nel diritto comune, le censure *latae sententiae*, sono riservate, solo se nella legge ciò sia espressamente dichiarato (can. 2245 § 4).

Secondo alcuni autori (Roberti, Michiels, Cabreros) non sono riservate, se nel precetto non è espressamente dichiarato, come insegna il can. 2245 § 4.

Le censure *ferendae sententiae*, sia che siano stabilite per diritto comune o particolare o anche per precetto, dopo che siano state applicate, diventano *ab homine* e sono riservate a colui che le inflisse, sia con sentenza declaratoria, sia per modo di precetto (can. 2245 § 2).

3. *Effetti della r.* – Il censurato non può essere assolto dai peccati, se prima non è assolto dalla censura (can. 2250 § 2). La r. di una censura, che non proibisce la recezione dei Sacramenti (sospensione non riservata e interdetto locale), non impedisce che il censurato, se disposto, possa ricevere i Sacramenti; perciò può essere assolto dai peccati, pur rimanendo ferma la censura (can. 2250 § 1). Può accadere che siano insieme colpiti dalla r. insieme il peccato e la censura. Allora gli effetti delle due r. si accumulano. Nel diritto comune si ha un solo esempio nella falsa denunzia del delitto di sollecitazione, di r. del peccato *ratione sui* (can. 894) e *ratione censurae* (can. 2363, cioè scomunica *speciali modo* riservata alla Sede Apostolica).

V. L'assoluzione dai peccati e dalle censure riservate. – In pericolo di morte, ogni sacerdote può assolvere qualsiasi peccato riservato (v. ARTICOLO DI MORTE); fuori del pericolo di morte, si richiede una facoltà speciale. 1) Nell'unico peccato riservato alla S. Sede tale facoltà compete al sommo pontefice, al cardinale penitenziere e agli altri cardinali (can. 239 § 1, n. 1). 2) Nei casi di peccato riservato all'Ordinario: *a*) tale facoltà di assolvere compete, per diritto, al canonico penitenziere (can. 401 § 1); e deve essere concessa abitualmente almeno ai vicari foranei, con facoltà di subdelegare ai confessori del proprio distretto, specialmente nei luoghi più remoti dalla sede vescovile, se e quando ad essi ricorrano i confessori in qualche caso urgente (can. 899 § 2). *b*) Possono ancora assolvere i parroci e quelli che vengono considerati come parroci, in tutto il tempo utile ad adempiere il precetto pasquale, ed i singoli missionari nel tempo in cui tengono le missioni al popolo o corsi di esercizi (can. 899 § 3). Infine qualunque r. cessa (anche le r. fatte *ratione peccati* alla S. Sede: Commissione per l'interpretazione del CIC, 10 nov. 1925: AAS [1925], p. 583) per gli ammalati che non possono uscire e per gli sposi che si confessano in preparazione al Matrimonio. Cessa ancora tutte le volte che o il legittimo Superiore richiesto abbia negato la facoltà di assolvere, oppure, secondo il prudente giudizio del confessore, la facoltà di assolvere non possa essere richiesta senza grave danno del penitente o senza pericolo di violazione del sigillo sacramentale. Cessa fuori del territorio del riservante, anche se il penitente sia uscito proprio per ottenere l'assoluzione (can. 900). Il pellegrino è tenuto alle r. del luogo in cui sta (Commissione per l'interpretazione del CIC, 24 nov. 1920: AAS, 12 [1920], p. 575).

Il confessore che agisce in buona fede (o ignorando anche con ignoranza crassa o non avvertendo la r.) as-

solve validamente il penitente dalla censura e dal peccato, fatta eccezione delle censure *ab homine* o *specialissimo modo* riservate (cann. 2247 § 3 e 2246 § 3); lo stesso principio applica anche quando il confessore, ignorando, assolve dal peccato riservato senza censura. Se invece il confessore agisce in mala fede o consapevole dell'illecita assoluzione, l'assoluzione dal peccato riservato *ratione sui* per sé è invalida, l'assoluzione dal peccato riservato, per ragione della censura, si può ritenere valida data la controversia teorica che esiste circa la validità della medesima. Il sacerdote però che presume, senza la necessaria giurisdizione, di assolvere da peccati riservati, *ipso facto*, è sospeso dal confessare (can. 2338 § 1). E se consapevolmente o con ignoranza affettata assolve senza necessità da peccati riservati, pecca gravemente perché viola una grave legge della Chiesa, e poiché espone il sacramento della Penitenza al pericolo di nullità. Il penitente che, per involontaria dimenticanza, omette di dire il peccato riservato nella confessione fatta presso un confessore privilegiato, è assolto validamente. Tuttavia è tenuto a confessare il peccato omesso, il quale ormai non è più riservato nella prossima confessione. Lo stesso si deve dire, se simile confessione è fatta presso un semplice confessore, a meno che non si tratti di censura *specialissimo modo* riservata alla S. Sede (can. 2249 § 2). Se uno sacrilegamente tace un peccato riservato, questo certo non è rimesso; se confessò candidamente il peccato riservato ma commise il sacrilegio per altro motivo, sembra che la stessa r. venga tolta, avendo giudicato di essa un confessore che aveva la facoltà ed avendo imposto una congrua soddisfazione. Nella confessione successiva, pertanto, il penitente deve ripetere tutta l'accusa e confessare il sacrilegio fatto, ma ormai può essere assolto anche da un semplice confessore.

BIBL.: oltre ai trattati di morale e di diritto *de poenitentiae, de censuris, de poenis*; cf. A. De Smet, *Tractatus de casibus reservatis*, Bruges 1914; F. Fuster, *Los reservados episcopales según el nuevo Codigo*, in *Razón y fe*, 52 (1918), p. 510 sgg.; 53 (1919), pp. 103 sgg., 216 sgg., 310 sgg.; N. Farrugia, *De casuum conscientiae reservatione*, 2ª ed., Torino 1922; E. V. Dargin, *Reserved Cases*, Washington 1924; E. Ranwez, *De peccatis reservatis*, in *Coll. Namurcenses*, 21 (1927), pp. 129-43; V. Coucke, *De absolutione a peccatis reservatis*, in *Coll. Brugenses*, 28 (1928), pp. 233-36; I. Brys, *De absolutione a censuris in periculo mortis, ibid.*, pp. 289-93; A. M. Darmanin, *De reservatione peccatorum iure Codicis Piano-Benedictini*, in *Angelicum*, 5 (1928), pp. 38-70, 213-41, 539-54; F. Claeys Boúúaert, *Quinam a censuris absolvere possunt*, in *Coll. Gandavenses*, 16 (1929), pp. 11-18; 53-57; I. Vitali, *De reservationibus pontificiis a iure reservatis Ordinario deque Regularium privilegio ab iisdem absolvendi*, in *Comm. pro Relig.*, 14 (1933), pp. 287 sgg., 363 sg., 436 sgg.; 16 (1935), p. 164 sgg.; S. Alfonso, *La reservación de pecados*, in *La ciencia tomista*, 48 (1933), pp. 5-23, 163-77; G. Moschetti, *Bibl. iuris canonici*, in *Apollinaris*, 14 (1942), pp. 244 sgg., 344 sgg. E inoltre: A. Gougnard, *De notione peccati reservati*, in *Collectanea Mechliniensia*, 10 (1936), pp. 149-56; id., *De absolutione a peccatis reservatis, ibid.*, pp. 276-82; A. Bride, *Réserve*, in DThC, XIII, coll. 2247-61; I. Bruno, *De causis maioribus...*, Roma 1941; A. Mancini, *Sulla facoltà di assolvere i riservati*, in *Palestra del clero*, 22 (1942), pp. 9-10; F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, 2ª ed., Roma 1944, n. 291 sgg., p. 333 sgg.

Angelo Gentile

RISERVA MENTALE. - I. NOZIONE E SVILUPPO STORICO. – La r. m. consiste nell'atto interiore della mente, mediante il quale chi risponde cambia dentro di sé – restringendolo, ampliandolo o comunque modificandolo – il significato che la sua risposta esteriore ovviamente offre a chi l'ascolta. Sì che detta risposta assume un doppio senso: quello esteriore, risultante dalla espressione verbale e dalle circostanze in cui è pronunziata; quello interiore, risultante anche dalla modificazione inseritavi per via dell'atto mentale della riserva. È proprio nel doppio significato della risposta tutto l'interesse della r. m., perché, in forza del suo significato solo esteriore, si avrà modo di sottrarre all'indiscrezione l'interno pensiero. Mentre, in forza del suo significato interiore, la risposta non sarà in contrasto con il pensiero e quindi, non costituendo menzogna, sarà lecita.

Sviluppo storico della questione. – Già il Caietano (m. nel 1534) riferisce la sentenza di molti autori del suo tempo (*In 2ª-2ªᵉ*, q. 89, a. 7), sentenza che egli però non ritiene vera, secondo la quale sarebbe lecito giurare su una affermazione esterna, cui si aggiunga « tacitam in mente conditionem, puta: si debeo »; p. es., fare esteriore promessa, confermandola se occorre anche con giuramento, di consegnare al ricattatore la somma da lui ingiustamente richiesta, aggiungendovi *mentalmente* la condizione: « Se sono obbligato ».

Ma non tutti gli autori erano su ciò d'accordo. Le controversie, finché si svolsero nell'ambito ecclesiastico, furono contenute sempre nei limiti dignitosi della serietà scientifica e della carità. Ma quando nel sec. XVII vi presero parte anche i profani, trasmodarono in incomposta polemica, frutto ed occasione insieme allo sfogo di passioni personali e di parte. Da ciò provocato, intervenne il S. Uffizio, che nel marzo del 1679 condannò la dottrina della r. m. in due proposizioni (Denz-U, 1176-77) almeno come « scandalosae » ed « in praxi perniciosae ».

In seguito a questa condanna, i propugnatori della r. m. furono costretti alla revisione della loro dottrina, che riproposero in questi limiti. Si rivalutò la distinzione, già precedentemente proposta da qualche autore, tra r. m. in senso stretto e r. m. in senso largo. La r. m. in senso stretto si ha quando, nella modificazione che essa apporta al significato esteriore della risposta, non risultano tracce rivelatrici né nella sua struttura grammaticale o sintattica, né nelle concomitanti circostanze in cui è pronunziata. Se invece alcune di tali tracce risultano, sì che per esse la risposta viene ad assumere un significato anche esteriormente equivoco, si ha la r. m. in senso largo. In una ricca e sottile casistica si illustrò la natura, le qualità ed i limiti di queste tracce equivocanti. Premessa e precisata tale distinzione, si ritenne condannata dal S. Uffizio solo la r. m. in senso stretto. Invece quella in senso largo, come immune dalla condanna, continuò a sostenersi quale mezzo lecito di celare il proprio pensiero. Anche di questo mezzo però si permise l'uso soltanto nei casi di necessità, quando cioè la manifestazione del pensiero costituisse, per la malizia o l'imprudenza altrui, un vero pericolo di danno privato o pubblico.

In questa forma definitiva la dottrina della r. m. è ammessa anche oggi da molti trattatisti di teologia morale.

II. GIUDIZIO CRITICO. – I principi donde procedono e le conclusioni cui giungono i sostenitori della r. m. sono indubbiamente sicuri. E cioè: l'intrinseca illiceità della menzogna, la cui essenza è tutta nella relazione di contrasto tra il pensiero di chi parla e l'espressione con la quale lo manifesta; la ragionevole esistenza di mezzi leciti e validi a celare i propri pensieri nei casi di necessità; che quindi, in tali casi, non possono condannarsi – salvo a rinunziare al buon senso – le risposte, nel loro significato ovvio, equivoche o false addirittura. Tali risposte non sono certamente menzogne, come fu dimostrato altrove (v. MENZOGNA). Ma che nell'atto della r. m. sia la ragione, per la quale dette risposte non sono menzogne, questo è insostenibile.

E la cosa è evidente per quanto riguarda la r. m. in senso stretto. Perché in tanto tale riserva trasformerebbe in sincera una risposta, senza di essa bugiarda, in quanto riuscisse a mutare o il pensiero di chi la pronunzia o la sua esterna espressione; difatti: pensiero ed esterna espressione in contrasto tra loro sono gli essenziali costitutivi della menzogna. Orbene, né l'uno né l'altro elemento sono modificati dalla r. m. Non l'espressione esterna della risposta; perché la riserva in senso stretto opera soltanto nella mente, senza tracce rivelatrici nell'esterno. Anche il pensiero di chi risponde resta lo stesso; perché è per difenderlo nell'ombra, non per cambiarlo che

si ricorre alla r. m. Del resto almeno sulla r. m. in senso stretto pesa la condanna del S. Uffizio. Lo riconoscono gli stessi suoi difensori, limitandosi a sostenere soltanto la r. m. in senso largo. Ma anche questa non resiste alla critica.

Si precisi innanzi tutto che la r. m. è intesa in senso largo, in quanto soltanto in parte resta celata nella mente, mentre per l'altra parte viene manifestata in elementi esteriori, più o meno rivelatori. Orbene, per quella parte di riserva che resta celata nella mente, vale quanto or ora si diceva della riserva in senso stretto. Perché nell'uno e nell'altro caso essa opera solo nell'anima di chi risponde, senza che apporti cambiamento alcuno né al pensiero di lui né all'esterna espressione, con la quale lo manifesta.

Per quanto riguarda poi la parte di riserva, risultante nell'esterna espressione, dato e non concesso che riesca a rendere sincera una risposta senza di essa bugiarda, ciò farebbe non più in virtù della r. m, bensì per l'equivoco significato, che la risposta ormai per sé stessa presenta. Tanto è vero che alla liceità di tale risposta gli autori non ritengono sufficiente la sola riserva della mente, ma esigono tracce che esteriormente la rendano, in qualche modo, percepibile. Ed allora è tanto vera l'osservazione, già fatta dal Caramuel (m. nel 1682) nella sua *Theologia fundamentalis* (Francoforte 1651, n. 1804). Chi ritiene per restrizione mentale una espressione in se stessa equivoca, di r. m. ritiene solo il nome; perché, in tal caso, l'espressione deriva un altro significato, oltre quello ovvio, non dall'atto interiore della mente, ma da elementi che sono nell'espressione stessa.

Si è detto : « dato e non concesso »; perché neppure l'espressione per se stessa equivoca preserva la risposta dalla illiceità della menzogna. Ma non è questo il luogo più adatto per discuterne. Si conclude piuttosto con due osservazioni : una di carattere pratico, l'altra di carattere storico. La prima è che le conseguenze pratiche derivanti dalla dottrina della r. m. sono quanto mai odiose. Giacché, mentre gli uomini astuti, nel facile uso degli espedienti equivocanti troverebbero il modo comodo di sfuggire quasi ad ogni menzogna, invece le persone incolte e semplici, per solo difetto di tecnica nell'uso della parola, non avrebbero a disposizione il mezzo lecito di difendere i loro segreti. Eppure è per se stesso evidente che tale mezzo dev'essere accessibile a tutti, anzi specialmente agli incolti, che una condizione di inferiorità espone di più alle insidie dei furbi. La seconda osservazione è che a torto si attribuisce alla Compagnia di Gesù la paternità ed il patrocinio della r. m., prendendo occasione per denigrarla. A parte il nome, la dottrina della r. m. si è vista proposta e difesa fin dai tempi del Caietano (m. nel 1534) e dal b. Angelo da Chivasso (m. nel 1495), prima della fondazione della Compagnia (1540). In seguito poi molti insigni teologi gesuiti non l'adottarono. Per es., il Suárez (m. nel 1617) la ritenne soltanto probabile nel *De religione* (in *Opera omnia*, XIII, Parigi 1859, tract. 5, capp. 9 e 10), mentre il De Lugo (m. nel 1660) la riprovò nettamente (*De fide*, d. 4, n. 62, Venezia 1718, p. 99).

Bibl.: J. Reichshoffer, *Disputat. de mendacio*, Strasburgo 1669; B. C. Zahn, *Tractatus de mendacio, libri tres*, Colonia 1686; A. Vermeersch, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, in *Gregorianum*, 1 (1920), pp. 11-40, 425-74; L. Godefroy, *Mensonge*, in DThC, X, coll. 555-69; M. Ledrus, *De mendacio*, Roma 1945; G. Del Vecchio, *Verità e inganno nella morale e nel diritto*, Milano 1947; A. Dorsyynski, *Catholic teaching about the morality of falsehood*, Washington 1948; J. Dermine, *Nature et malice du mensonge*, in *Revue diocés. de Tournai*, 3 (1948), pp. 129-35; id., *Mensonge et dissimulation*, *ibid.*, pp. 225-31.
Leonardo Azzollini

RISORGIMENTO ITALIANO. - Il termine stesso di R. ci riporta alle aspirazioni letterarie ed accademiche dell'ultimo Settecento, nelle quali non si trovano però ancor elaborate le premesse del movimento nazionale, neppur restando nell'ambito della cultura. La classe colta settecentesca, protagonista del riformismo illuministico, ignora il patriottismo nazionale romantico che pur si alimenta della stessa ricchissima tradizione culturale. D'altra parte il patriottismo regionale che si irrobustisce nell'età delle riforme già sviluppa elementi che verranno a dissolvere lentamente le « patrie » minori e i municipalismi esclusivi, ribelli ad ogni assetto più moderno. Vi contribuisce la polemica antifeudale, specie nel Mezzogiorno, *democratizzando* il senso dello Stato. Si ha pure un patriottismo anticuriale, fra i giurisdizionalisti di formazione gallicana o giuseppinista; si idealizza anche in Italia il « buon parroco » civilizzatore e « patriota » (che si vorrebbe più fedele al sovrano temporale che a Roma papale). Ma in Italia le correnti illuministiche e giurisdizionalistiche sono controbilanciate da un persistente attaccamento all'unità cattolica, dal riaffiorare di forti tradizioni di diritto naturale cristiano e da un « illuminismo cattolico » che ha ancora come modello il preilluminismo del Muratori.

(fot. Gab. fot. naz.)

Risorgimento italiano - Un particolare della Sala Mazzini. Sono esposti i fogli di ispirazione mazziniana, tra i quali *L'Indicatore genovese*, *Il Dovere*, *L'Italia del popolo*, *L'Internazionale* ecc. - Roma, Museo del R.

Gli sviluppi più audaci del pensiero illuministico si hanno in Italia, sul terreno concreto dei problemi economici e sociali (A. Genovese, F. Galiani, P. Verri), dei problemi giuridico-istituzionali o educativi (G. Filangieri, C. Beccaria) nel quadro di un razionalismo affinato da esigenze prestoricistiche e pre-romantiche, prevalendo però ancora la tendenza ad un utilitarismo e ad un « individualismo sociale » (L. Salvatorelli) : la polemica contro la « ragion di Stato » attenua sempre la sensibilità di questi riformatori di fronte a certi problemi di forza e di potenza politica. La crisi rivoluzionaria, suscitando ad un tratto problemi nuovi, svela i limiti del dispotismo illuminato e delle riforme dall'alto. Il cosiddetto giacobinismo italiano, che è un riflesso poco originale delle dottrine e della prassi francese, porta il senso della lotta viva, ancora ignoto al vecchio riformismo; lo scatenamento delle passioni rompe la crosta accademica di certe dispute, ma surroga spesso all'antica una nuova retorica. Non si può formare ancora, con forze proprie, un consistente organismo politico, capace di vincere regionalismi e provincialismi.

La distanza che irrimediabilmente disgiunge ancora ceti medi e patriziato progressivo dalle plebi si rivela appunto nel triennio repubblicano (1796-98) e nell'anno delle reazioni (1799) che vede il sacrificio dei « patrioti » napoletani.

Allora il Cuoco scopre una nuova politica, al di là degli ideali illuministici ed oltre le contraddizioni della « rivoluzione passiva » : una politica che però giustifica la redenzione delle plebi contadine asservite, attraverso l'eversione della feudalità, che gli sembra assai più urgente dei progetti di riforme legislative, della propaganda repubblicana, ecc., perché « il popolo non si muove per raziocinii ma per bisogni », e perché « le idee della rivoluzione di Napoli avrebbero potuto essere popolari, ove si avesse voluto trarle dal fondo istesso della nazione ». Questo *nazionalismo*, più culturale che politico, costituisce anche il limite del troppo decantato *realismo* di Vincenzo Cuoco, ma gli fornisce un'arma per mantenere una certa indipendenza spirituale pur quando si adatta alla nuova atmosfera dell'egemonia napoleonica, ed esercita un primo apostolato di patriottismo in senso nazionale con il milanese *Giornale italiano* : lo appoggia il maggior uomo politico della Milano napoleonica, Francesco Melzi d'Eril. Così la collaborazione al sistema francese dei migliori ingegni, specialmente a Milano ed a Napoli (dopo caduti i Borboni nel 1806, e più dal 1808, con l'avvento del regime murattiano), non esclude del tutto la possibilità di un palese sviluppo delle esigenze nazionali, anche a prescindere dall'opposizione di tendenze filo-inglesi, o legittimiste (l'aristocrazia siciliana con l'appoggio di Lord Bentinck; gli agenti borbonici, come il principe di Canosa; il clero e le popolazioni delle campagne, specie in Piemonte, nelle province già pontificie e nel Mezzogiorno, dove si ha un forte brigantaggio); sorgono pure società segrete (la resistenza antifrancese già s'inizia nel 1799 con la Società dei Raggi o Lega Nera, cui partecipa il generale La Hoz) soprattutto negli ultimi anni del periodo napoleonico (Carboneria, Adelfia, Italici puri : fra questi ultimi il Foscolo e Federico Confalonieri). Nel tempo stesso, la « nazione-guida » dei patrioti giacobini continua a portare, con le leggi e coi metodi amministrativi napoleonici, con l'esperienza (anche se in qualche modo addomesticata) delle assemblee politiche, inizialmente investite di certe responsabilità (Comizi di Lione del 1801), con la coscrizione e la formazione di un esercito composto di italiani e comandato in parte da italiani, che saran poi presenti in tutti i moti per l'indipendenza, l'insegnamento di un grande sforzo politico più europeo che francese, che doveva svegliare infinite energie, dare un *colpo di frusta* (M. d'Azeglio) a tutti i giovani assetati di azione e di « gloria » romantica.

La crisi del 1814 si presenta, ad un tempo, come momento risolutivo e come momento catastrofico, rivelando che nel gioco dell'equilibrio europeo, di nuovo affidato a un direttorio di potenze conservatrici, non c'è ancor nessun posto per uno Stato italiano.

Dopo la restaurazione sembra verificarsi un duplice ripiegamento delle esigenze patriottiche italiane : il liberalismo *moderato* e legalitario, che si modella sulle dottrine costituzionali inglesi e francesi, rientra in apparenza nell'ambito del riformismo diretto dalle monarchie *paterne* e limitato entro i ristretti confini degli Stati regionali, che risorgono quasi immutati, dopo la bufera; in secondo luogo, l'ideologia legittimistica difende con ragioni affatto opposte allo spirito riformistico le tradizioni, i diritti storici, le consuetudini anche del tutto irrazionali. Anche la cultura romantica è influenzata da questa forma estrema dello spirito controrivoluzionario, ma in Italia il romanticismo, nazionale in politica, è piuttosto figlio del Settecento preromantico di Alfieri e di Rousseau, o dell'*italianizzante* Sismondi (che ha dietro di sé la più vivace scolta del liberalismo staeliano) che del misticismo politico di certi teorici legittimisti francesi o tedeschi.

Una strana ambiguità del patriottismo nato negli anni napoleonici consente atteggiamenti lealistici verso i sovrani restaurati e nel tempo stesso velate nostalgie per un « bonapartismo liberale » fugacemente avvertito nel 1815; oppure anche ammirazione per gli allori militari raccolti nelle guerre dell'Impero, e nel tempo stesso venerazione per la « resistenza nazionale » degli spagnoli contro Napoleone, tanto da poter idealizzare la *guerra per bande* contro lo straniero e le disperate difese delle città assediate (così lo stesso moderato Cesare Balbo, negli *Studi sulla guerra dell'indipendenza di Spagna e Portogallo*, scritti nel 1817, ma pubblicati trent'anni dopo : in senso diverso, con premesse ideologiche più radicali, la *guerrilla* spagnola viene additata a modello dal Bianco di S. Jorioz, nel 1830).

Il Montanelli definisce meglio di altri l'ambiguità del movimento liberale-nazionale romantico, in uno scritto del 1856 sul « partito nazionale italiano », ch'egli dice concepito « non già nelle viscere della rivoluzione, ma in quelle della controrivoluzione », perché « lo straniero, contro di cui l'Italia pose per la prima volta il problema della sua personalità, il suo *io* nazionale, non fu il tedesco, ma il francese. Così, fu stretta una alleanza fra i partigiani del passato e gli apostoli dell'avvenire.... Chi diede il primo esempio di quest'alleanza fu la Spagna : ivi il monaco e il libero muratore, il medioevo e il sec. XVIII, la democrazia e la monarchia si diedero la mano sul campo dell'indipendenza nazionale ». Ma la suggestiva definizione del Montanelli non sottolinea abbastanza le esigenze radicali, talora persino egualitarie, che si riconnettevano all'esperienza giacobina e che si riaffacciavano nelle cospirazioni patriottiche italiane del '20 e del '21, proprio col simbolo della Costituzione di Spagna; questa rendeva impossibile il sopravvivere di una classe aristocratica, attraverso una qualsiasi forma di rappresentanza distinta (Camera dei pari ereditaria). Intanto si ha piuttosto una convivenza ed una concorde discordia, che un consapevole amalgamarsi di dottrine, fra patriottismo repubblicano-radicale, collegato spesso ad un internazionalismo rivoluzionario (F. Buonarroti, L. Angeloni), e patriottismo monarchico-legalitario. Prima del 1830 l'internazionalismo conservatore della S. Alleanza sembra prevalere sull'internazionalismo rivoluzionario, ma stimola per contrasto la formazione di un'ideologia nazionale, specie in Italia. La « santa alleanza dei popoli » evocata più tardi dal Mazzini, e gli « stati uniti d'Europa » auspicati dal Cattaneo si trovano tuttavia in forma di idea germinante negli scritti dei democratici francesi intorno al 1830, o in giornali d'avanguardia come il *Globe*, nella sua seconda fase, e persino nella prima, per un ampliarsi degli ideali del liberalismo legittimistico.

Già nel *Conciliatore* (1818-19), che è la voce più alta del movimento rinnovatore della cultura italiana dopo la restaurazione, motivi illuministici, legati all'utilitarismo ed empirismo settecentesco, si mescolano a motivi nuovi, attinti anche al romanticismo tedesco, attraverso la Staël, e il di Breme (questi propone una « poesia cristiano-europea » : mentre il Borsieri definisce la « idea dello spiritualismo, del cristianesimo e del genio cavalleresco » come « i tre principali elementi della *Romantica* »). In realtà, la gran polemica dei romantici italiani porta continuamente al di là dei confini delle vecchie dispute letterarie, vertendo sul *contenuto* della nuova letteratura e sul concetto stesso di civiltà : ma non risolve affatto i contrasti speculativi di cui si è fatto cenno. Soltanto alla fine del secondo decennio dell'Ottocento il Rosmini affronta la grande impresa di una « restaurazione filosofica », per sconfiggere il sensismo. Non si ha tuttavia, nel campo della cultura e dell'azione politica, un equivalente italiano del movimento cattolico francese di quegli anni, sicché i discepoli italiani del La Mennais fanno figura di teorici isolati, sia che adottino le idee controrivoluzionarie della sua « prima maniera » (come un Cesare d'Azeglio), sia che condividano le speranze de *L'Avenir* dopo il 1830. Il cattolicesimo liberale italiano convive con la cultura laica di filiazione illuministica, fra consensi e dissensi.

La Sinistra romantica italiana si afferma più vigorosamente con gli scritti e con l'azione del Mazzini, non senza aver attinto inizialmente alle stesse fonti a cui avevano attinto i liberali moderati : al primo « nazionalismo culturale » del Cuoco, al democraticismo religioso di certi rivoluzionari, di scuola roussoviana; allo spirito rinnovatore degli enciclopedisti. La lettura dei *Promessi Sposi* induce

il Mazzini ad abbandonare, intorno al 1827, il pessimismo foscoliano (D. Bulferetti). L'europeismo mazziniano si inserisce in quelle correnti di cultura politica che, ricollegandosi sopratutto al più avanzato liberalismo e democraticismo francese (A. Thierry, H. de Saint-Simon, P. Leroux, ecc.), sognano un'Europa affatto diversa da quella uscita dalle mani dei diplomatici, con la « politica dei Congressi », e concepivano le varie nazioni europee quali grandi individualità collettive, chiamate a cooperare in una comune missione di civiltà. Il concetto di civiltà si riempie allora, come quello di « progresso », che sempre si intreccia ad esso, di un contenuto etico-religioso: dai primi compromessi fra spiritualismo ed utilitarismo empirico, che son caratteristici della scuole degli ideologi francesi (e in Italia trovano corrispondenza nelle dottrine di un Romagnosi) si passa ad un moralismo estremo: questo si associa, nel romanticismo di sinistra, con una mistica dell'apostolato attivo. Dove la « scuola democratica » intende spezzare gli argini, creare un nuovo costume ed un nuovo edificio sociale e politico, poiché l'antico appare radicalmente corrotto, il *moderatismo* s'accontenta invece di una lenta preparazione di una riforma dell'educazione popolare, che del resto commuove lo stesso Mazzini, a un certo punto: ma le forzate conciliazioni e i compromessi ambigui cui spesso occorre indulgere fanno sì che l'intransigente pensatore ligure accusi i *moderati* di opportunismo o addirittura di « ateismo politico ». Il distacco del Mazzini da certe tradizioni rivoluzionarie, dall'egualitarismo socialisteggiante, ma con sfondo etico, di un Buonarroti, ha una motivazione *sociale*, nella necessità di attrarre a sé le classi medie colte, solo possibile sostegno della rivoluzione nazionale in Italia; ha una motivazione culturale più profonda, nel rinato senso storico, di cui partecipa quasi per intero la « scuola democratica » da lui fondata. Anche l'azione rivoluzionaria è concepita come un'*interpretazione* del gran disegno tracciato dalla provvidenza storica, che si contrappone alla Provvidenza trascendente dei cristiani.

Il culto romantico per la spontaneità creativa, che si applica tanto all'individuo singolo quanto alle individualità collettive, avvicina i democratici – si pensi alla confutazione mazziniana del primato francese – agli spiritualisti cristiani, credenti anch'essi in un progresso che è un operare creativo, e porta l'uomo quasi a gareggiare con la Divinità (Gioberti). Ma nella « dottrina cristiana del progresso » vi è una tentazione panteistica spesso respinta: basti ricordare le polemiche fra il Rosmini e il Gioberti, su questo punto, ed è notevole che in Italia si seguano con interesse anche le analoghe discussioni svolte fra cattolici e laici in Francia, come prova la traduzione uscita a Milano, nel 1850, del *Saggio sul panteismo nelle società moderne*, di E. Maret. Nel concetto mazziniano del progresso, che si definisce come una « legge morale », ma è legge in certo senso deterministica, tanto più quando ha per sua incarnazione la comunità incorruttibile simboleggiata nella « terza Roma », l'inclinazione panteistica non trova invece alcun limite, alcun punto di arresto.

In pieno contrasto con le tendenze speculative e pratiche dell'apostolato mazziniano, ma non senza qualche notevole punto di contatto, il cattolico Gioberti tenta dopo il '40 di far leva sul « ceto laicale colto », cioè sulla borghesia liberale, per un *r.* alieno da ogni violenza e da ogni azione illegale; poiché la stessa legalità appare ai moderati come una garanzia di moralità e fonda tutta la loro polemica contro le « sètte » corruttrici e violente.

Il « moto piononistico » sorto all'improvviso dal contatto fra radicate tradizioni cattoliche e le aspirazioni nazionali-liberali, fra il 1846-48, con le prime iniziative riformatrici del nuovo Papa, fa rientrare nell'alveo del cattolicesimo molte delle impazienti rivendicazioni del liberalismo e dello stesso democraticismo italiano. Di recente, autorevoli studiosi laici hanno constatato la portata europea del movimento di opinione che prende origine dall'idealizzazione dell'opera del mite Pontefice: tanto da far concludere che ne sia nato il più potente impulso alla rivoluzione europea del 1848. Senza dubbio, le idee di patria e di religione furono allora, e per un certo tempo, fuse e quasi confuse insieme (Salvatorelli) e il

VIVA L'INDIPENDENZA ITALIANA
VIVA VITTORIO EMMANUELE
VIVA GIUSEPPE GARIBALDI

IL COMITATO UNITARIO ECCLESIASTICO

di Napoli

AL CLERICATO DEL REGNO

PROGRAMMA

Italianità, operosità, cattolicità, son queste le prerogative che si richieggono ad ogni buon cristiano napoletano, sia cherico sia laico, che nel giro del pensiere, e dell'azione è chiamato a praticare qualche cosa di straordinario a beneficio della patria. E tale appunto il principio speculativo e pratico che anima in Napoli il Comitato unitario ecclesiastico, per raggiungere il santissimo scopo dell'Indipendenza, nella nobile impresa della redenzione Italica. Che perciò egli intento ad accordare la idea col fatto della società, professa sulle belle prime esser suo dovere indispensabile di operare indefessamente, in modo da non contraddire alla fede ortodossa, che è riposta nel Cristo e nel suo Vicario in terra. Nel Cristo come Dio-uomo, nel suo Vicario in terra come il primo religioso ed il primo civile mondiale. E quindi su queste basi assiomatiche, il Comitato dichiarando intende di realizzare la massima evangelica: spiritualmente lo Stato essere nella Chiesa, come temporalmente la Chiesa è nello Stato; e così lavora per stabilire l'unità d'Italia negli ordini della religione e della civiltà.

I. Negli ordini della religione, di cui è moderatore ecumenico il Pontefice di Roma.

II. Negli ordini della civiltà, di cui è unico e solo regolatore Vittorio Emmanuel nel regno italico.

Napoli, 3 settembre 1860.

(*per cortesia di mons. S. Garofalo*)

RISORGIMENTO ITALIANO - Programma del Comitato unitario ecclesiastico di Napoli del 3 sett. 1860. Proprietà di mons. S. Garofalo.

penoso distacco fra gli ideali mondani e quelli religiosi parve condurre addirittura ad una « crisi religiosa » nell'opinione italiana (S. Jacini). A ben vedere, i termini della crisi esistevano da tempo nei contrasti speculativi ed etico-religiosi che dividevano internamente la cultura italiana ed europea, e rompevano spesso la coerenza dei più sinceri atteggiamenti individuali (v. NEOGUELFISMO).

Se le stentate iniziative di riforma dei principi italiani ci interessano, come un estremo sforzo degli Stati regionali per adeguarsi alle necessità dei tempi, ben più ci interessano le sentite e spontanee manifestazioni di volontà e di coscienza politica nelle varie popolazioni italiane. Un difetto di organizzazione, di esperienza, di senso unitario vizia tutto lo sforzo che sfocia nella « guerra federale ». Lo stesso Pio IX, pur diffidando della « febbre italiana » per quello che vi era in essa di esclusivo, di mondanamente assoluto e di religiosanente contingente, giunge a far sua la causa italiana anche dopo la famosa Allocuzione del 29 apr. del 1848, che delude i fautori della « crociata » neo-guelfa: nella lettera inviata per tramite del Corboli-Bussi all'Imperatore d'Austria egli consacra ancora il principio di nazionalità, fuor d'ogni ricorso alla violenza, appellandosi alla pietà del sovrano, affinché rinunci ai suoi possessi italiani.

L'estremo punto della rivoluzione quarantottesca si attinge, in Italia, con l'instaurazione di governi democratici, repubblicani, fondati sul principio della sovranità popolare, dal quale pure si deduce la necessità di una Costituente nazionale e di assemblee costituenti parziali elette a suffragio universale: ma quest'instaurazione di democrazie non si ha che a Firenze, a Venezia ed a Roma, e soltanto a Roma si deducono tutte, o quasi, le conseguenze ideologiche dei principi teoricamente elaborati. D'altra parte, le premesse dottrinali non son sufficienti a qualificare un regime: la Repubblica Romana ci interessa soprattutto per certe trasformazioni sociali, studiate dal Demarco, e per certa moderazione pratica di fronte alle convinzioni cattoliche della gran maggioranza.

Dopo la catastrofe del '48 si ha, da parte dei maggiori e dei migliori patrioti, un esame di coscienza che riveste talora, per lo storico, un valore particolare : si pensi all'Archivio triennale del Cattaneo, al *Rinnovamento* del Gioberti, agli scritti del Tommaseo, ecc. Ma in tali scritti gli « ideali del '48 » appaiono ancora spesso normativi : sussiste ancora una sorta di « profetismo » politico, specie nel Mazzini e nel Gioberti. I tempi sono realmente maturi per l'*egemonia*, o per la *dittatura* che questi affida allo Stato piemontese, ma non per rivelare nel processo storico quell'« onnipotenza delle idee » ch'è la sua fede mondana; né sorge il popolo-messia mazziniano. È l'ora, invece, del geniale *possibilismo* di Cavour, sostenuto del resto da un'etica liberale: egli utilizza gli elementi sparsi di un programma d'azione *italiano* : la politica dinastica sabauda, le *idées napoléoniennes* di Napoleone III, l'eredità dell'*albertismo* fra i moderati di varie regioni, la crisi del particolarismo, ormai sensibile persino nel Mezzogiorno borbonico, per lo meno fra i colti, che non di rado si trovano, espatriati, a condivider l'esperienza costituzionale piemontese. Ma per esser del tutto *italiano*, il programma di Cavour deve appunto, volente o nolente, accettare un confronto coi profetismi nazionali intransigenti : e si ha l'incontro fra *guerra regia* e *guerra di popolo* – dove una piccola minoranza rappresenta il « popolo » futuro – nel 1860. Incontro ben rispondente alle tradizioni del R., un po' come la proclamazione di Roma capitale *in fieri*, ch'è l'ultimo gesto *risorgimentale* del Cavour.

BIBL.: sul riformismo settecentesco, L. Salvatorelli, *Il pensiero polit. ital. dal 1700 al 1870*, Torino 1941; B. Brunello, *Il pensiero polit. ital. nel Settec.*, Milano 1942; G. Capone Braga, *La filos. francese e ital. del Settec.*, 2 voll., Padova 1942 (con la bibl.). Sul R. in generale, la voce di W. Maturi in *Enc. Ital.*, XXIX, pp. 434-39 (ivi i dati essenziali sulle collezioni di fonti e riviste); C. Spellanzon, *Stor. del R. e dell'unità d'Italia*, 5 voll., Milano 1933-50, in continuazione (per i personaggi singoli, oltre alle voci comprese nell'*Enc. Ital.*, e nella presente Enciclopedia, il *Diz. del R.* di M. Rosi, Milano 1912-36, un po' invecchiato; per i problemi principali, le *Quest. di stor. del R. e dell'unità d'Italia*, a cura di E. Rota, Milano 1951). Studi : limitando a segnalare gli studi più recenti, sui singoli problemi accennati in questa voce, si ricordano : C. Zaghi, *Il Direttorio franc. e l'Italia*, in *Riv. storica ital.*, 2 (1950), pp. 218-56; M. Petrocchi, *Il tramonto della Repubbl. di Venezia e l'assolutismo illuminato*, Venezia 1950; E. Pontieri, *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottoc.*, Roma 1945; R. Romeo, *Il R. in Sicilia*, Bari 1951; V. Cuoco, *Saggio stor. sulla rivoluz. di Napoli*, a cura di G. Manacorda (che utilizza le due stesure del testo del 1801 e del 1806, con leggere varianti e modifiche), 2 voll., Milano 1951; V. E. Giuntella, *La giacobina Repubbl. rom.*, Roma 1950; *Il Conciliatore, Anno primo* (3 sett. 1818 - 31 dic. 1818), a cura di V. Branca, Firenze 1948; G. Spini, *Mito e realtà della Spagna nelle Rivoluz. ital. del 1820-21*, Roma 1950; *Studi su G. C. L. Sismondi*, Milano-Bellinzona 1944; E. Morelli, *G. Mazzini, saggi e ricerche*, Roma 1950; A. Saitta, *F. Buonarroti*, Roma 1950 (più un vol. di docc., Roma 1951); A. Galante Garrone, *F. Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento*, Torino 1951; L. Salvatorelli, *La rivoluz. europea (1848-49)*, Milano-Roma 1949; C. Cattaneo, *Consideraz. sulle cose d'Italia nel 1848*, a cura di C. Spellanzon, Torino 1946; id., *Dell'insurrez. di Milano nel 1848*, a cura di A. Levi e di N. Bobbio, Firenze 1949; *Epistol.* di C. Cattaneo, 2 voll., Firenze 1949-52, in continuaz., a cura di R. Caddeo; L. Bulferetti, *Socialismo risorgimentale*, Torino 1949; R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846-78)*, Parigi 1952; inoltre la bibl. data alle voci PIO IX e NEOGUELFISMO, specie per i recenti studi di P. Pirri; F. Valsecchi, *Il R. e l'Europa. L'Alleanza di Crimea*, Milano 1948; A. Omodeo, *Difesa del R.*, Torino 1951.

Ettore Passerin

RISPARMIO. - I. NOZIONE. – È la differenza positiva tra reddito e spese (nel caso di un'azienda si identifica con il profitto). Esso nasce e s'incrementa in due modi : *a*) accrescendo il reddito; *b*) riducendo le spese. La prima via richiede genialità, iniziativa, oculatezza, operosità, ma anche un crescente impiego di capitali fissi e circolanti; la seconda via, oltre a una gestione prudente che elimini ogni sperpero, richiede rinunce e limitazioni nei consumi : le quali però, oltre un certo limite, incidono sulla produttività stessa e annullano il r. Le due forme debbono coesistere, addicendosi la prima piuttosto alle classi a entrate variabili, e la seconda piuttosto alle classi a entrate fisse : e integrandosi necessariamente, in quanto nessuna delle due ha carattere di norma universale. Né la prima forma (di r. produttivo) riuscirebbe infatti ad attuarsi senza i capitali forniti dalla seconda, né questa (il r. astinenza) potrebbe generalizzarsi senza provocare gravissime crisi come conseguenza della riduzione dei consumi.

La connessione, perciò, che viene d'ordinario stabilita tra i concetti di r. e di sacrificio, è relativa : si tratta di una preferenza data al consumo produttivo (detto anche consumo di r.) nei confronti del consumo di godimento, in base a calcoli di convenienza nei quali entrano elementi morali, previdenziali e speculativi.

Il risparmiatore, con il « mettere da parte » le cose risparmiate per tesaurizzarle, o per trasformarle in strumenti di nuova produzione (capitali) sia direttamente, se egli è al tempo stesso imprenditore, sia prestandole ad altri contro interesse o reddito, dimostra che le cose medesime costituiscono per lui, attualmente, il « superfluo »; quello che, secondo il Vangelo, deve tornare ai poveri per la via normale dell'impiego produttivo dei capitali, fonte di nuovo lavoro e di nuovo r., oppure per le vie straordinarie della carità (elemosine, donazioni e assistenze varie). L'atto del risparmiatore precisa dunque nella pratica i concetti di necessario e di superfluo, soggettivi e indefiniti in teoria.

II. TRASFORMAZIONE DEL R. – La trasformazione del r. in strumenti di nuova produzione e quindi di reddito (case, officine, porti, ferrovie, macchine, materie prime, brevetti ecc.) costituisce una funzione di capitale importanza dell'economia, detta appunto perciò « funzione capitale » : onde le denominazioni di « capitale » data al r. così trasformato, di « capitalista » al risparmiatore che ha compiuta la trasformazione, e di « capitalismo » al sistema economico che riconosce a proprio fondamento la funzione capitale (oggi però tale parola viene usata in senso dispregiativo, per designare forme eccessive e patologiche del sistema, gravanti con i loro effetti economici e morali sulla vita sociale).

Il r., come saldamente legato alla libera scelta tra un consumo immediato di godimento e un consumo produttivo, è un atto di volontà, quindi un atto morale: infatti esso dipende dalla operosità, dall'intraprendenza e generosità (prevalenti nella prima delle forme considerate sopra), dalle virtù della prudenza, dalla temperanza e dalla rinuncia (prevalenti nella seconda forma). Dove tali qualità e virtù hanno scarso pregio, il r. non si forma nella quantità annualmente necessaria, e la vita economica langue. I popoli forti, che hanno fondate saldamente le loro fortune, furono sempre popoli risparmiatori; e così gli individui, le famiglie e le aziende.

III. IL R. NELLA SUA FORMAZIONE E IMPIEGO. – Il r., nella sua formazione e nel suo impiego, è frutto anche di una cultura specifica e del grado di capacità contrattuale del risparmiatore, manifesti specialmente nella scelta degli investimenti. È in particolare la preoccupazione dei rischi e della svalutazione che tarpa le ali alla iniziativa, e fa preferire i consumi di godimento o la tesaurizzazione, oppure gli impieghi indiretti, a breve scadenza e socialmente meno utili. Ciò è deleterio per la vita economica, la quale può elargire il benessere dovuto al progresso, e mantenere ad alti livelli la domanda di lavoro e la sua remunerazione, unicamente se alimentata annualmente dalle masse di nuovo r. occorrenti almeno ad occupare i nuovi lavoratori (occorrono in media 2 milioni di lire per ogni unità lavorativa), bene distribuite tra capitali fissi e circolanti e tra i vari rami d'industria. Altrimenti si verificano i noti fenomeni di sovraproduzione, con conseguente diminuzione dei salari reali e quindi dei consumi, onde i produttori cessano a poco a poco di produrre e di risparmiare.

Come sempre, anche questa esigenza scientifica e pratica dell'economia è preannunciata in un precetto evangelico, la parabola dei talenti, che fa del buon uso del r. un obbligo morale, collegato con l'altro del ritorno

del superfluo ai poveri che lo resero possibile con il loro lavoro, pur non essendo essi in condizione di risparmiare.

IV. Onestà del r. – Contrariamente alle teorie collettiviste, l'onesto r. rappresenta una indiscutibile proprietà del risparmiatore : e non c'è ragione che tale criterio muti a seconda che le cose risparmiate vengano usate in un modo o in un altro. Leone XIII nella *Rerum novarum* scrisse : « Se dunque (l'artigiano) con le sue economie venne a far dei r. e, per meglio assicurarli, li investì in un terreno, questo terreno non è infine altra cosa che la mercede travestita di forma, e conseguentemente proprietà sua né più né meno che la mercede stessa ». L'espropriazione o, peggio, la confisca del capitale è pertanto da respingere come contraria non soltanto alla morale e al diritto, ma alla ragione stessa e al tornaconto generale e particolare. Esistono altri mezzi, legittimi ed efficaci, per far partecipare gli operai alla proprietà dei mezzi di produzione : il r. individuale produttivamente impiegato, i vari tipi di contratto d'associazione con gl'imprenditori, l'azionariato operaio, le società cooperative ecc. Ogni insidia alla proprietà (« spazio vitale della famiglia », come la definì Pio XII), toglie all'individuo la possibilità di resistere agli attentati alla propria libertà : e significa ristabilire centuplicato lo sfruttamento dal quale si pretende, a parole, di liberarlo. Vuol dire, anche, oltre l'offesa alla persona, deprimere l'intraprendenza, conseguendone una grave diminuzione del rendimento del lavoro, e quindi della produzione e dei consumi. È infatti noto come nei paesi a regime collettivista, o dove impera il capitalismo di Stato, il rendimento del lavoro scenda a livelli estremamente bassi, rivelati sia dagli altissimi prezzi dei prodotti sul mercato internazionale, sia dal compenso cercato nelle varie forme di attivismo e di emulazione, sia infine dalla inusitata estensione del lavoro forzato.

V. Progresso nella genesi del r. – Il progresso nella formazione, raccolta e investimento del r. è orientato verso forme tecniche assicurative realizzanti un sempre più elevato frazionamento del rischio, e verso l'invenzione di contratti e istituti che elevano il grado di commerciabilità dei simboli e, in grado minore, li difendono dalla svalutazione (v. SVALUTAZIONE MONETARIA). A una forma assicurativa totale tendono sia i paesi cosiddetti capitalisti con i crediti fondiari e edilizi, le società finanziarie, fiduciarie e mobiliari, le *holdings*, le *trustees* e gli stessi titoli di Stato; sia i paesi nei quali lo Stato funziona da organismo economico centralizzato, assorbendo esso tutto il r. e distribuendolo secondo criteri pianificati (v. PIANIFICAZIONE). Ciò che caratterizza su piano economico i due cosiddetti blocchi politici, è soprattutto la via prescelta per la raccolta, l'assicurazione e l'investimento del r. Una concezione media potrebbe essere l'estensione del metodo assicurativo a tutti i simboli del r. di tutti i paesi del mondo ad opera di un organismo economico autonomo, su base di libertà; onde il r. finirebbe per perdere le sue caratteristiche monetarie e nazionali.

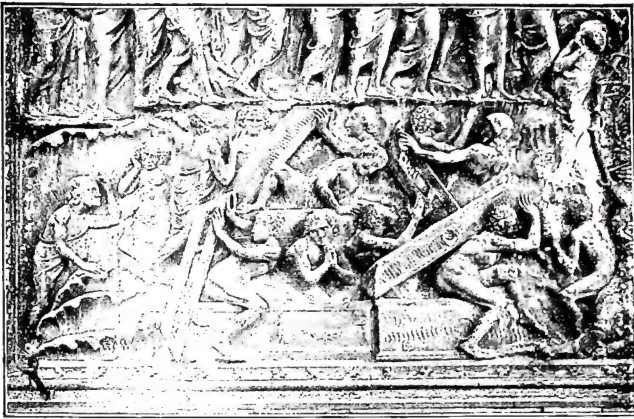
Bibl.: P. Leroy-Beaulieu, *Trattato teorico-pratico di economia politica*, I, Torino 1898, pp. 155 sgg., 191 sgg., 383 sgg.; E. Barone, *Principi di economia politica*, Roma 1929, p. 33 sgg.; G. De Schepper, *Conspectus generalis economiae socialis*, ivi 1934, n. 342 sgg.; J. Rae, *Dimostrazione di taluni nuovi principi sull'ec. pol.* (*Bibl. econ.*, 1ª serie, vol. XI), Torino 1938; A. Graziadei, *Il r., lo sconto bancario e il debito pubblico*, Milano 1941; P. Saraceno, *Spesa pubblica, risparmio nazionale e prestiti esteri in una politica di sviluppo economico dell'Italia meridionale* (relazione al II Conv. di ingegneri ind. it., 5-6 nov. 1949), ivi 1949. Mario Baronci

RISPETTO UMANO : v. FEDE; FORTEZZA; TIMORE.

RISURREZIONE DEI MORTI. - La Chiesa cattolica crede che, alla fine del mondo, tutti i morti, buoni e cattivi, risorgeranno per essere giudicati da Gesù Cristo e ricevere il premio o il castigo eterno. Questa dogma è comunemente enunciato con l'espressione « carnis resurrectio » per indicare che la parte inferiore del composto umano, per virtù divina, si ricongiungerà con l'anima immortale.

I. Verità della r. dei m. – 1. *Scrittura*. – Nel Vecchio Testamento la rivelazione di questa verità fu progressiva, in armonia con lente preparazioni divine (Jahweh, Dio della vita : *Gen.* 5, 24; *Deut.* 32, 39; *I Reg.* 17; *II Reg.* 2, 3. 11-12; 4, 33-36; 13, 21; *Ps.* 9, 2; *Sap.* 2, 24; 16, 13) e con profonde aspirazioni del cuore umano (permanente familiarità con Dio : *Gen.* 3, 8; *Is.* 38, 18; *Ps.* 6, 5-6; 73, 25; giustizia ultraterrena come opera di Jahweh : *Ier.* 31, 29; *Ez.* 18). Il primo accenno appare al sec. VIII, sotto il velo del simbolismo in *Os.* 6, 1-2: « Venite, ritorniamo a Dio, poiché è lui che ci ha feriti e ci guarirà : ci ha percossi e ci ridonerà la salute; dopo due giorni ci farà rivivere e nel terzo giorno ci risusciterà e vivremo alla sua presenza » (cf. *Os.* 13, 14). La risurrezione spirituale del popolo eletto viene promessa a Ezechiele (37, 1-10) sotto l'immagine grandiosa di un ossario (*ossa arida*), che al soffio dello spirito di Dio, diviene un esercito vivente « grandis nimis valde ». Isaia annunzia la scomparsa definitiva della morte (25, 8) e la restaurazione trionfale del popolo eletto, quasi reduce dall'esilio come dal sepolcro con termini che spontaneamente evocano il concetto della r. dei corpi (26, 19; cf. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg 1926, p. 159). Il celebre testo di Giobbe (19, 23-27) è oggi fortemente discusso; la versione della Vulgata, di cui la Chiesa fa largo uso nella liturgia dei morti, esprime chiaramente la fede nella r. : « Scio enim quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum. Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius »; il testo masoretico è meno esplicito e in qualche punto probabilmente corrotto. L'autore, che scriveva in un periodo di persecuzioni, annunzia la r. individuale dei buoni e dei cattivi in vista del giudizio, come moniti agli empi soggetti ad una giustizia ultraterrena. I sette fratelli Maccabei, martirizzati ad uno ad uno, fecero solenne professione di fede nella r. futura : « Tu, o scellerato, ci uccidi nella vita presente, ma il Signore dell'universo esalterà noi, morti per l'osservanza delle sue leggi, risuscitandoci per la vita eterna » (*II Mach.* 7, 9; cf. 7, 14. 17; 12, 43-45 [oblazione per i defunti : v. PURGATORIO]; 14, 46 [episodio di Razia]).

Questa dottrina, accolta soltanto dalle anime più elevate d'Israele e respinta dall'intera setta sadducea (cf. *Mt.* 22, 23; *Lc.* 22, 27; *Act.* 4, 1-2; 23, 8), divenne insegnamento universale nel cristianesimo. Gesù, confutato l'errore dei sadducei (*Mt.* 22, 23 - 33), confermò ampiamente l'insegnamento dei farisei (cf. *IV Esd.* 7, 32) e dei migliori israeliti (*Mt.* 10, 28; 14, 2; *Lc.* 9, 8; 14, 14) soprattutto nel colloquio con Marta : « Tuo fratello risorgerà. Marta rispose : so che risorgerà all'ultimo giorno. Gesù le disse : io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se sarà morto, vivrà » (*Io.* 11, 23-25). Precedentemente Cristo aveva affermata la propria divinità appellandosi al suo potere, comune al Padre, di far risorgere i morti : « .... In verità, in verità vi dico che è giunta l'ora, ed è questa, in cui i morti udiranno la voce del Figlio di Dio e coloro che l'avranno udita vivranno... » (*Io.* 5, 21. 25. 28 - 29). Nel discorso tenuto nella Sinagoga di Cafarnao Gesù pose un intimo rapporto tra la sua carne eucaristica e la r. somatica (*ibid.* 6, 39 - 40) e di nuovo si attribuì il potere divino di far risorgere i morti (*ibid.* 6, 55). Le categoriche affermazioni di Gesù ebbero la folgorante prova dei fatti, soprattutto nella sua Risurrezione (v. GESÙ CRISTO).

La predicazione apostolica è concentrata su questo fatto. S. Pietro e s. Giovanni « annunciabant in Iesu resurrectionem ex mortuis » (*Act.* 4, 2; cf. *Apoc.* 20, 11 sgg.) e s. Paolo professò la sua fede in questa verità disputando con i filosofi stoici ed epicurei nell'areopago (*ibid.* 17, 32), davanti ai sacerdoti e ai sadducei di Gerusalemme (*ibid.* 23, 6), al preside romano Felice (*ibid.* 24, 15), ad Agrippa (*ibid.* 26, 8 . 23); ne rivendicò il significato somatico contro Imeneo e Fileto (*II Tim.* 2, 18); se ne servì come verità indiscutibile per consolare i Tessalonicesi rattristati per la morte dei loro cari (*I Thess.* 4, 13); ne dimostrò la credibilità dalla Risurrezione di Gesù (*I Cor.* 15, 12 - 19),

(fot. Raffaelli Armoni & Moretti)
RISURREZIONE DEI MORTI - La r. dei corpi, scultura di Lorenzo Maitani. Facciata del Duomo (inizio del sec. XIV) - Orvieto.

dalla solidarietà delle membra con il capo (*ibid.* 15, 20 - 22), dal Battesimo « pro mortuis » (*ibid.* 15, 29), dall'eroismo dell'apostolato (*ibid.* 15, 30 - 32), dalla vittoria perfetta di Cristo sulla morte (*ibid.* 15, 53 - 57), dal desiderio posto da Dio nel cuore umano di una reintegrazione perfetta del composto umano (*Rom.* 8, 22 - 23), dal carattere e dal dono dello Spirito Santo come divina caparra (*Eph.* 1, 13-14; 4, 30; *II Cor.* 5, 4 - 5), dall'inabitazione dello Spirito Santo (*Rom.* 8, 11); ne illustrò la possibilità dalla analogia del seme (*I Cor.* 15, 36). Nella lettera agli Ebrei (6, 1-2) pose tra le dottrine fondamentali (θεμέλιον) del cristianesimo quella della r. dei m. (cf. L. Simeoni, *Doctrina resurr. iustorum in ep. s. Pauli*, Roma 1938, pp. 86-123; L. Cerfaux, *La résurr. des morts dans la vie et la pensée de st Paul*, in *Lumière et vie*, 1 [1952], pp. 61-82).

2. *Tradizione.* – Fin dall'inizio della Chiesa la r. dei m. venne fortemente attaccata dai pagani (cf. s. Agostino, *Enarr. in Ps.*, 88, 2 : PL 37, 1134), pertanto i primi apologisti furono particolarmente solleciti di difenderla. Dopo le testimonianze della *Didaché* (16, 6), dello Ps. Barnaba (5, 6; 21, 1), della *I Clem.* 24, 1-5 (idea paolina del seme) e 25-26 (leggenda dell'araba fenice), di s. Giustino (*I Apol.*, 18-19 : PG 6, 356-57 : paragone del seme), di Taziano (*Adv. Graecos*, 6 : PG 6, 817-20 : Dio può ricomporre il corpo nonostante le più disparate trasformazioni), comparve il primo trattato *De resurr. carnis* di Atenagora (PG 6, 973-1024) in cui si dimostra la possibilità (chi creò il corpo lo può far risorgere, anche nell'ipotesi dell'antropofagia) e la necessità di questo avvenimento escatologico (destino, natura, fine dell'uomo, giustizia di Dio). Dopo il contrattacco di s. Ireneo alla negazione degli gnostici (*Adv. Haeres.*, IV, 18, 5; V, 2, 2; V, 3, 2 : PG 7, 1027-29; 1123-30), Tertulliano adunò tutti gli elementi della Scrittura e della Tradizione nel *De resurrectione carnis* (PL 2, 791-886), di cui sono celebri gli argomenti di convenienza, desunti dalle mutazioni del creato (cap. 12 : *ibid.*, 810; cf. Minucio Felice, *Octavius*, 34 : PL 3, 347), dalla dignità della carne umana (cap. 9, *ibid.* 2,807), dalla giustizia divina (cap. 8 : *ibid.* 806), dalla perfezione della salvezza (cap. 34 : *ibid.* 842; cf. H. I. Marrou, *La résurr. des morts et les Apologistes des prem. siècles*, in *Lumière et vie*, 1 [1952], pp. 83-91). Origene nel *De principiis*, II, 3, 7 e III, 54 sembra mettere in dubbio se gli eletti avranno il corpo nell'altra vita, ma questo non è il suo pensiero esatto o definitivo, poiché altrove condanna apertamente gli gnostici, che ammettevano la salvezza soltanto dell'anima; cf. F. Prat, *Origène*, Parigi 1907, pp. 88-89; egli negò solo l'identità materiale del corpo risorto (cf. s. Girolamo, *Ep. ad Pammachium* : PG 11, 95-96), tentando però di salvare l'identità essenziale con l'uso di concetti aristotelici (cf. A. Michel, *art. cit.* in bibl., coll. 2530-31). Giustiniano (*Ep. ad patriarcham Menam* : Mansi, IX, 516 e 533) attribuì ad Origene l'idea che i corpi risorgeranno in forma sferica, ma di ciò nessuna traccia si trova nelle opere rimaste. Origene male interpretato diede occasione ad una polemica, in cui il modo della r. dei m. fu variamente discusso e la verità sempre più asserita (s. Metodio d'Olimpo, *De resurrectione*, 12 : PG 18, 317 sgg.; s. Epifanio, *Haeres.*, 64 : PG 51, 1188). Nei secc. IV e V la tradizione seguì il suo corso normale attraverso gli scritti dei grandi Padri siriaci (Afraate, *Demostr.*, 7; s. Efrem, *Sermo in II dom. Adv.*, ed. Assemani, II, Roma 1743, p. 213), greci (s. Cirillo di Gerusalemme, *Catech.*, 18 : PG 33, 1040; s. Giovanni Crisostomo, *Hom. in resurr. mort.*, 7 : PG 50, 429; s. Basilio, *In Ps.*, 44, 1 : PG 29, 388; s. Gregorio Nisseno, *De hominis opificio*, 27 : PG 44, 225-28) e latini (s. Ilario, *In Ps.*, 2, 9 : PL 9, 285; s. Ambrogio, *De excessu fratris Satyri*, II, 60-64 : PL 16, 1332-33; s. Girolamo, *Ep.*, 108, 31 : PL 22, 902; s. Agostino, *Serm.*, 361 e 362 : PL 39, 1599, 1611; *Enchiridion*, capp. 84-92 : PL 50, 272-75; *De Civitate Dei*, XXII, 21-22 : PL 41, 782-83). La Scolastica si occupò soprattutto dei problemi speculativi che questa verità solleva (cf. s. Tommaso, *Contra Gentes*, IV, 80-89).

3. *Dottrina della Chiesa.* – Il magistero fin da principio espresse la dottrina rivelata in un articolo inserito poi nelle varie professioni di fede : « Credo... carnis resurrectionem » (Simbolo Apostolico, Denz-U, 2, 6, 8); « Exspectamus resurrectionem mortuorum » (Simbolo Niceno-Costantinop., *ibid.*, 86) : cf. Simbolo di s. Epifanio (*ibid.*, 14); *Fides Damasi* (*ibid.*, 16), Simbolo Atanasiano (*ibid.*, 40), Concilio di Braga (del 561; *ibid.*, 242), Simbolo di Leone IX del 1053 (*ibid.*, 347), Professione di Michele Paleologo del 1247 (*ibid.*, 464), bolla *Benedictus Deus*, di Bene-

(fot. Enc. Catt.)
RISURREZIONE DEI MORTI - L'angelo suona la tromba e un morto risorge. Iniziale miniata del cod. Urb. lat. 564, f. 1r (sec. XV), contenente la versione italiana dell'*Apocalisse*, con glosse di Nicola di Lira - Biblioteca Vaticana.

(*fot. del Museo*)
RISURREZIONE DI GESÙ CRISTO - Cristo risorto. Scultura in legno policromato proveniente dal monastero di Wienhausen (ca. 1300). Hannover, Landesmuseum.

detto XII del 1336 (*ibid.*, 532). Professione di fede di Pio IV (*ibid.*, 994).

II. L'IDENTITÀ DEI CORPI RISORTI. – È esplicitamente rivelata in *I Cor.* 15, 53 « Oportet enim corruptibile hoc (τοῦτο) induere immortalitatem », ed espressa da Tertulliano: « Resurget caro et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra » (*De resurrectione carnis*, 63: PL 2, 933); da s. Girolamo (*Contra Iohannem Hieros.*, 30: PL 23, 398), da s. Agostino (*Sermo*, 264, 6: PL 38, 1217; « ista caro resurget, ista ipsa quae sepelitur, quae moritur »), e da Teodoreto (*In I Cor.*, 15, 53: PG 82, 367) e solennemente definita nel Simbolo di Leone IX: « Credo etiam veram resurrectionem eiusdem carnis quam nunc gesto » (Denz-U, 347) e nei Concili ecumenici Lateranense IV (*ibid.*, 429) e Lugdunense II (*ibid.*, 464).

Quando ci si chiede come un corpo umano divenuto polvere, confusa con i più disparati elementi cosmici, possa essere ricomposto nella sua identità numerica, si deve confessare che si è di fronte al mistero comune a tutti gli aspetti dell'economia della salvezza (cf. L. Billot, *De novissimis*, Roma 1938, p. 154). Si spiegano pertanto le divergenze dei teologi nel modo di concepire l'identità dei corpi risorti. Sorvolando sulla discussa opinione di Carlo Bonnet (m. nel 1799: riteneva che un corpo spirituale, come germe, rimarrebbe aderente all'anima, da cui poi si svilupperebbe naturalmente il corpo; fu confutato a fondo da A. Muzzarelli, *Il buon uso della logica*, Foligno 1788, capp. 1 e 4), occorre ricordare il tentativo del Durando, secondo il quale per avere l'identità del corpo risorto è sufficiente l'identità della forma (l'anima), qualunque sia la materia a cui si unirà per virtù divina (*IV Sent.*, d. 44, q. 1). Sebbene questa spiegazione sia piaciuta al Billot (*De novissimis*, Roma 1838, pp. 154-62, seguito da' Hugueny, Michel, Feuling), non pare tuttavia accettabile, soprattutto perché non sembra salvare perfettamente quanto i documenti della fede richiedono per l'identità numerica del corpo risorto. Pertanto la dottrina di s. Tommaso, anche in questo punto è da preferirsi; cioè che « ex coniunctione eiusdem animae numero ad eamdem materiam numero homo unus numero reparabitur » (*Contra Gent.*, IV, 81; cf. *Compendium theologiae*, cap. 153; *Sum. Theol.*, *suppl.*, q. 79, a. 1, ad 3); principio applicato con grande moderazione, per cui non si richiede che tutta la materia informata successivamente dall'anima, nel corso della vita umana, sia ripresa, ma « praecipue illud resumendum videtur, quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens » (*Contra Gent.*, IV, 81). Così respinge la difficoltà dell'antropofagia (*ibid.*), affiorata dai primi tempi del cristianesimo.

III. PROPRIETÀ E DOTI DEI CORPI RISORTI. – I corpi di coloro che risorgeranno godranno di prerogative naturali e preternaturali, dette *proprietates*: *a*) l'immortalità (prerogativa preternaturale), esplicitamente asserita in *I Cor.* 15, 53; *Lc.* 20, 35; *Apoc.* 21, 4; anche ai corpi dei dannati; *b*) l'integrità (prerogativa naturale), che implica la restituzione delle membra (cf. Denz-U, 207), la distinzione dei sessi (cf. s. Girolamo, *Epitaphium Paulae*, 22: PL 22, 900; s. Agostino, *De Civitate Dei*, XXII, 17: PL 41, 778) e la perfezione dei sensi (cf. L. Lessio, *De summo bono*, l. III, cap. 8); *c*) la bellezza e prestanza fisica (proprietà naturale), di cui tratta ampiamente s. Agostino: « Nihil tunc vitii in corporibus existet » (*De Civitate Dei*, XXII, 19: PL 41, 781).

I corpi gloriosi inoltre avranno quattro doni totalmente soprannaturali, chiamati *dotes*, di cui parla s. Paolo in *I Cor.* 15, 42-44; *a*) l'impassibilità o incorruttibilità (ἀφταρσία) derivato dalla perfetta sottomissione del corpo all'anima (cf. s. Tommaso, *Sum. Theol.*, *suppl.*, q. 82, a. 1) per cui saranno preservati da qualunque dolore (cf. *Is.* 25, 8; 49, 10; *Apoc.* 7, 16-17; 21, 4); *b*) la chiarezza (δόξα), che rifletterà sui corpi dei Santi lo splendore interiore dell'anima (*Sum. Theol.*, *suppl.*, q. 85, a. 1) rendendoli conformi, anche nel corpo, al Verbo Incarnato: (*Phil.* 3, 21) onde « tunc fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris mei » (*Mt.* 13, 45; cf. *Sap.* 3, 7; *Dan.* 12, 3); *c*) l'agilità (δύναμις), per cui i corpi, liberi dalla naturale pesantezza, potranno rapidamente trasferirsi da un punto all'altro (cf. *Is.* 40, 31; s. Agostino, *Serm.*, 242, 3: PL 38, 1140): ciò avverrà per la completa sottomissione del corpo all'anima non come *forma* ma come *motor* (*Sum. Theol.*, *suppl.*, q. 84, a. 3); *d*) la sottigliezza (σῶμα πνευματικόν), che, diversamente intesa, s. Tommaso (*ibid.*, q. 83, aa. 1 e 6; *Contra Gent.*, IV, 86) ritiene sia quella dote per cui il corpo serve perfettamente come strumento di qualunque azione; comunemente oggi è interpretato dal potere dei corpi gloriosi di penetrare, senza difficoltà e senza mutua lesione, gli altri corpi dell'universo. S. Tommaso, del resto, concede ai corpi degli eletti anche questa prerogativa (*IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 2, qc. 6, sol. 2; *Sum. Theol.*, *suppl.*, q. 83, a. 2); cf. A. Lépicier, *De novissimis*, Roma 1921, pp. 463-65).

BIBL.: oltre ai trattati di dogmatica concernenti i « Novissimi », cf. L. I. Mierts, *De resurrect. corporum*, Lovanio 1890; Andrea da Campodarsego, *De resurrect. mortuorum*, Roma 1914; A. D'Alès, *Résurrect. de la chair*, in DFC, IV, coll. 982-1004; A. J. Chollet, *Corps glorieux*, in DThC, III, coll. 1879-1906; F. Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid 1929; E. Schultz, *La résurrection des corps devant la raison*, in *Nouv. rev. théol.*, 54 (1927), pp. 273-84, 339-60; A. Michel, *Résurrect. des morts*, in DThC, XIII, coll. 2501-71; H. Leclercq, *Résurrect. de la chair*, in DACL, XIV, coll. 2393-98; E. Hugueny, *Résurrection et identité corporelle*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, 23 (1934), pp. 94-106; J.-D. Folghera-J. Webert, *La résurr.*, Parigi 1938; A. Casamassa, *Gli Apologisti greci*, Roma 1944, pp. 102-106, 174-81, 209; P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Ste Egl. pour la résurr. de la chair*, Parigi 1947; R. T. Grant, *The Resurr. of Body*, in *Journ. of Relig.*, 28 (1948), pp. 120-30, 188-208; L. Beauduin, *Ciel et résurrection*, in *Le mystère de la mort et sa célébration*, Parigi 1951, pp. 252-72; D. Dubarle, *Résurr. et science*, in *Lumière et vie*, 1 (1952), pp. 93-100; A. Grail, *Notes complément. sur la résurrection*, *ibid.*, pp. 101-106.

Antonio Piolanti

RISURREZIONE DI GESÙ CRISTO. - Il fatto storico della R. di Cristo e la trattazione dogmatica relativa sono esposti alla v. GESÙ CRISTO. La commemorazione liturgica della R. è svolta alla

v. PASQUA. Qui la trattazione riguarda soltanto la parte iconografica.

Si usava già raffigurare la R. di Cristo nell'arte paleocristiana, come dimostrano diversi sarcofagi scolpiti, adornati con storie della Passione. La R. però veniva allora raffigurata in modo simbolico, per mezzo di una Croce (*Crux nuda*) sormontata dal monogramma « Pax » e sotto la quale dormono due guardie; cantano la gloria di Dio alcuni uccelli, messi intorno alla Croce, per alludere all'aura paradisiaca della sacra scena (v. ANASTASI). Ottimi modelli di una tale primitiva raffigurazione simbolica della R. sono offerti da due sarcofagi marmorei del sec. IV nel Museo cristiano lateranense a Roma (n. 164 e n. 171). È da notare, che ad una tale raffigurazione simbolica della R. spettava sempre nei sarcofagi paleocristiani il posto centrale tra le altre scene della Passione di Nostro Signore. Il medioevo fece uso di un concetto figurativo molto diverso : per mezzo cioè di un sepolcro aperto, ad un lato del quale si vedono due o tre pie donne e all'altro lato uno o due angeli.

Fino al 1300 la figura di Cristo risorto non veniva riprodotta affatto nelle rappresentazioni della R., le quali tutte, quindi, raffiguravano un momento posteriore alla uscita di Nostro Signore dalla tomba vuota. Una delle più antiche testimonianze di tale concetto iconografico è offerta da un affresco del sec. IX, che si trova nella chiesa inferiore di S. Clemente a Roma; un'altra è negli affreschi di S. Angelo in Formis (sec. XI). Secondo il medesimo concetto si usava raffigurare la R. tra le storie del ciclo della Passione, che adornavano i tabelloni laterali della croci dipinte e sagomate : ad es., quella di Enrico di Tedice nel S. Martino a Pisa. Del medesimo concetto figurativo si avvalse ancora Duccio nella Maestà dell'Opera del duomo di Siena. Con una rappresentazione delle pie donne al sepolcro vuoto, custodito da un angelo, è stata pure rappresentata la R. di Cristo da Lorenzo Maitani sui piloni della facciata del duomo di Orvieto. Anche Giotto nella sua R., affrescata poco dopo il 1305 sulle pareti della cappella degli Scrovegni a Padova, si accostò in gran parte allo schema iconografico tradizionale del medioevo, illustrando la sacra scena con un sepolcro vuoto, custodito da due angioli e circondato da guardie addormentate. Egli, tuttavia, intrecciò ad una tale raffigurazione della R. quella del Cristo risorto con la bandiera del Salvatore tra le mani, che appare alla Maddalena.

Un importante cambiamento generico per l'iconografia della R. si opera verso il 1300, quando si notano le primizie della presentazione della figura di Cristo nella raffigurazione della scena. Questo cambiamento del concetto iconografico è bene illustrato da una miniatura romana dell'ambiente di Pietro Cavallini, databile ca. al 1303, che adorna l'*Exultet* del cod. n. 78 B. dell'Archivio di S. Pietro a Roma. Ivi la R. è stata raffigurata in due scene successive, insieme raggruppate : la prima di esse offre un concetto nuovo e cioè presenta Cristo uscente dal sarcofago spalancato, mentre le guardie dormono; nella seconda invece si ha una ripetizione del concetto iconografico tradizionale, con le pie donne presso il sepolcro vuoto, custodito da un angelo. L'antico schema iconografico, senza la rappresentazione del Cristo, si perde man mano nel corso del Trecento. Fra le sue ultime riprese si nota il pannello databile a ca. il 1375, attribuito a Jacopo di Cione, nella Galleria nazionale di Londra.

(fot. Alinari)
RISURREZIONE DI GESÙ CRISTO - Affresco del Beato Angelico. Firenze, Museo di S. Marco.

(per cortesia della signorina Ida Bertagna)
RISURREZIONE DI GESÙ CRISTO - Cristo risorto e le pie donne al sepolcro. Miniatura dell'*Exultet* B 78 di S. Pietro. Opera di miniatore romano, seguace di Pietro Cavallini (1303-1305) - Roma, Archivio della basilica di S. Pietro, cod. 78 B.

Il nuovo concetto iconografico della R. viene invece seguito da Pietro Lorenzetti nel Cristo risorto, affrescato verso il 1331 sulle pareti del transetto sinistro della Chiesa inferiore alla basilica di S. Francesco ad Assisi. Nella R., databile a ca. il 1370, affrescata su una delle vele triangolari della vòlta del cappellone degli Spagnoli presso S. Maria Novella a Firenze, un tardo maestro giottesco, forse Andrea da Firenze, raffigurò nel centro della scena Cristo risorto sulle nubi al disopra del sepolcro vuoto, custodito da due angeli, mentre davanti al sarcofago giacciono sei guardie addormentate e a sinistra si trova un gruppo di tre pie donne; a destra invece si vede, come fece Giotto a Padova, la scena dell'apparizione di Cristo alla Maddalena. La presentazione di Cristo uscente dalla tomba, oppure, per lo meno, la raffigurazione del Salvatore al di sopra del sepolcro al centro dell'immagine, caratterizza tutte le R. quattrocentesche e quelle posteriori. Fra esse si notano quella di Lorenzo Ghiberti in una formella della porta nord del Battistero fiorentino (1423). Ammirevole è la R. affrescata poco dopo il 1440 in una delle celle del convento di S. Marco a Firenze dal Beato Angelico, con a destra quattro pie donne, a sinistra un angelo, che indica il Cristo risorto, raffigurato al centro dell'affresco; s. Domenico è inginocchiato nell'angolo sinistro in adorazione avanti alla scena. Le pie donne non intervengono nella R. di Luca della Robbia, databile ca. il 1445, in una lunetta in terracotta nella sacrestia del Duomo fiorentino, raffigurante proprio il momento in cui Cristo, portando la bandiera del Salvatore, esce dal Sepolcro, mentre le guardie dormono sulla terra e le gerarchie angeliche cantano l'inno di gloria nei cieli.

Lo stesso concetto (ma senza la raffigurazione degli angeli in cielo) è stato adottato da

(fot. Brogi)
RISURREZIONE DI GESÙ CRISTO - Cristo risorto. Affresco di Andrea del Castagno (metà sec. XV) - Firenze, convento di S. Apollonia.

Piero della Francesca nel suo affresco del Palazzo comunale di Borgo S. Sepolcro, ultimato poco prima del 1480. Lo segue il Perugino nella tavola eseguita nel 1502 ed ora conservata nella Pinacoteca Vaticana, dove Cristo risorto si vede sul fondo di una luminosa mandorla.

L'arte del Cinquecento diede pure rappresentazioni di Cristo risorto circondato da diversi santi. In tale modo dipinse la R. di Cristo nel 1516 Fra' Bartolomeo della Porta in un quadro, ora nel Palazzo Pitti a Firenze, con al centro il Salvatore che domina la sua tomba ed ai lati i quattro santi raggruppati in una conversazione. Si vedano anche le illustrazioni della voce PASQUA. - Vedi tav. LII.

BIBL.: K. Künstle, *Die Ikonographie der christlichen Kunst*, Friburgo in Br. 1926, pp. 500-14. Witold Wehr

RISURREZIONE e REVIVISCENZA. - La r., ossia il ritorno a piena vita di un organismo sicuramente morto, in ogni tempo è stata invocata quale massima dimostrazione di una potenza superiore ai limiti della natura. Di fatto, la r. appare episodicamente nel Vecchio Testamento, a dimostrazione del mandato divino affidato ai profeti, e nel Nuovo Testamento, quale prova massima data da Gesù Cristo a dimostrazione della propria divinità o da alcuni Apostoli e Santi a suggello della nuova religione da essi predicata.

Così, nel Vecchio Testamento, Elia (*I Reg.* 17, 17-24) risuscita il figliolo della vedova di Sarephta; Eliseo (*II Reg.* 4, 28-37) richiama dalla morte il figlio della Sunamitide; dopo morto, le ossa di lui, con il solo contatto, ridanno la vita a un uomo condotto a sepoltura (*II Reg.* 13, 21). Nel Nuovo Testamento, le tre risurrezioni operate da Gesù: il figlio della vedova di Naim (*Lc.* 7, 11-16), la figlia dodicenne di Giairo (*Mc.* 5, 22-24. 25-42), il diletto amico Lazzaro, cadavere da quattro giorni (*Io.* 11, 1-45). Nell'istante in cui Gesù muore, molti corpi di Santi, già morti precedentemente, risorgono apparendo a molti in Gerusalemme (*Mt.* 27, 52-53). Tra tutte, coronamento e prova schiacciante della sua divinità, la propria gloriosa r. all'alba del terzo giorno dalla morte in croce.

Nei tempi apostolici, Pietro a Ioppe ridà la vita alla defunta Tabitha (*Act.* 9, 36-42) e Paolo a Troade risuscita il giovanetto Eutiche che, addormentatosi sul davanzale della finestra durante il lungo discorso dell'Apostolo, era precipitato dal terzo piano (*ibid.* 20, 6-12).

R. da morte ricompaiono poi anche durante la storia della Chiesa. Una prima facile scappatoia ai negatori dei miracoli di r. è il non riconoscerne l'esistenza storica; se il fatto è storicamente ammesso, la critica tenta spiegazioni naturalistiche, giudicando trattarsi di fenomeni di risveglio da stati di letargo (v.) o di letargia (v.), o di reviviscenza da morte (v.) apparente. I casi di r. vengono così assimilati a fenomeni ben studiati e conosciuti dalla biologia e dalla medicina, i quali però sono tutt'altra cosa della vera r.

Il letargo è un fenomeno presente soltanto nei mammiferi inferiori, o in specie di animali ancor più basse, sotto forma di estivazione o ibernazione. Dall'apparenza di un sonno profondo, ma ben differente da questo nella sostanza, è costituito da una riduzione al minimo delle principali funzioni della vita vegetativa (respirazione, circolazione, metabolismo basale) e quasi abolizione di quelle della vita di relazione. Sua caratteristica è d'essere legato alle condizioni dell'ambiente e rappresentare un mezzo per permettere all'individuo la sopravvivenza in condizioni in cui una vita normale non sarebbe possibile; in tale stato vengono logorate lentamente le riserve, particolarmente di grasso, accumulate nel corpo dell'animale (v. DIGIUNO). Nell'uomo non si verificano fenomeni di vero e proprio letargo; ma, soltanto eccezionalmente, in particolari condizioni di ambiente e di scarsezza massima di alimentazione, fenomeni di « vita al minimo » in cui il soggetto riduce al massimo grado ogni sorta di attività di vita di relazione e dispersione energetica verso l'ambiente. Esempi di tal genere si possono osservare durante i lunghi periodi d'inedia cui può esser esposto l'uomo per carestie o reclusione in campi di concentramento. In tali condizioni, possono allungarsi fortemente i periodi del sonno giornaliero, durante il quale si attua al massimo grado l'economia del ricambio interno; ma mai vengono a stabilirsi le condizioni proprie del letargo, sia dal punto di vista della vita vegetativa che di quella di relazione. Si dice che, per un'estrema penuria di cibo, i contadini russi e gli esquimesi possano cadere in un particolare sonno letargico, riducendosi le manifestazioni vitali quasi a forma latente (O. Polimanti, *Il letargo*, Roma 1913).

Altra cosa, invece, sono le condizioni, particolari all'uomo, della catalessia (v.) e della letargia. Si tratta qui di vere forme morbose, sempre indice di anormalità neuropsichica, trattandosi di soggetti affetti o da malattie organiche del sistema nervoso (encefaliti) o isterismo (v.) o di alcune forme di nevrosi (v.). In tali forme sono principalmente colpite le funzioni della vita di relazione, assumendo il soggetto l'aspetto di persona profondamente addormentata; il polso e il respiro sono lenti e in alcuni casi può giungersi ad arresti di questo, anche protratti per alcune ore, avendosi così l'apparenza di morte; apparenza soltanto, dato che un esame ben condotto sulle altre funzioni (circolazione, reattività nervosa) mostra che l'individuo è tuttora in vita. Si parla da alcuni autori di casi di letargia durati perfino 32 giorni (Krauss), per quanto riguarda l'apparenza di sonno, rimanendo però presenti le funzioni della circolazione e della respirazione. In un caso di Pfendler (citato da Binswanger) vi fu arresto del respiro per 48 ore, rimanendo però integra l'attività cardiaca. Non si tratta quindi mai di morte intesa nel senso assoluto della parola, perché sempre persistono le funzioni cardinali della vita vegetativa, sia pure ridotte a un minimo pressoché irrilevante a un esame condotto grossolanamente. Nel caso in cui le ultime manifestazioni della vita si riducono all'attività cardiaca, la reviviscenza è possibile soltanto per l'intervento del medico, tempe-

stivo, secondo arte e prolungato; è escluso uno spontaneo ritorno alla vita dell'individuo in stato di cosiddetta morte apparente in cui persista la sola attività cardiaca.

La letteratura medica descrive casi di reviviscenza ottenuta, per opera di mezzi straordinari di rianimazione, anche vari minuti dopo il completo arresto del cuore. In tali casi, cessata ogni attività di funzioni vitali, potrebbe sembrare trattarsi di vera r. da morte. Anche qui, però, persistono nel soggetto la vitalità delle cellule muscolari e ganglionari del cuore, se pure in uno stato di momentanea inibizione funzionale; ma ciò perdura solo un tempo brevissimo, dopo il quale anche le cellule più resistenti vengono travolte dalla morte, per la loro asfissia (anossia) e l'accumulo dei prodotti catabolici tossici.

Ancor più rapidi a morire sono gli elementi nervosi di più alta dignità funzionale, propri delle zone corticali e sottocorticali. Passato un certo periodo di tempo, in verità assai breve, dopo la sospensione del respiro e della circolazione, anche se i mezzi straordinari posti in opera riescono a riattivare e ricondurre alla loro automaticità per un certo tempo le suddette funzioni, l'individuo rimane irremissibilmente morto nella sua attività sensitivo-cosciente e motrice-volontaria. Ogni legame d'intelligenza, di affettività, di volontà con l'ambiente è in lui distrutto : quello che fu un uomo è ridotto alle condizioni di un animale da esperimento cui siano stati distrutti gli emisferi cerebrali (cane di Goltz). Tra gli ultimi casi, ben dimostrativi delle limitate speranze di una *piena reviviscenza*, vedi quello occorso e illustrato da E. Scavo, *La reviviscenza*, relazione del 5 maggio 1952 all'*Università internazionale G. Marconi* in Roma.

Il sistema nervoso, indispensabile strumento di ogni attività di coordinazione interna dell'organismo e di relazione con il mondo esterno, assai velocemente cade nella morte assoluta. Richet vide che dopo soli tre minuti il midollo di un cane, ridotto esangue, muore irremissibilmente; Stewart pone come termine massimo sette minuti primi, Weinberger e compagni hanno affermato che la vita non può esser ripristinata che per poche ore se l'arresto della circolazione dura oltre 8 minuti e 45 secondi (v. M. D. Mercier Fauteux, *op. cit.* in bibl.). Alla prolungata mancanza di ossigenazione (anossia) resistono i vari elementi del sistema nervoso in relazione inversa al loro grado di dignità funzionale e la morte assoluta irrimediabilmente compie il suo cammino dalle strutture più elevate alle più elementari. L'anossia produce perdita della coscienza in 10 secondi, arresto delle onde elettriche dell'elettroencefalogramma in 20-30 secondi; in 3-5 minuti le strutture nervose più elevate (a cominciare dai neuroni corticali, seguendo i nuclei della base, particolarmente il lenticolare, e il cervelletto) subiscono alterazioni distruttive non più reversibili. Assai più resistenti, ma sempre limitatamente, sono i centri bulbari cardiocircolatori (15-20 minuti primi) e quelli respiratori (30-60 minuti primi). La resistenza è maggiore negli individui giovani (massima nei neonati asfittici) che in quelli adulti e con cervello in piena attività di azione (v. Sidney C. Wiggin, ecc., *op. cit.* in bibl.). Per tali ragioni i tentativi di rianimazione di un individuo, colpito da semplice arresto respiratorio, cui segue in breve arresto cardiaco, o colpito da contemporaneo arresto cardio-respiratorio, può dare una speranza di reviviscenza tanto maggiore quanto più rapidamente ed energicamente vengono posti in opera i mezzi di rianimazione : respirazione artificiale, manuale o con polmoni meccanici; stimolazione elettrica ritmica del frenico; eccitazione cardiaca con iniezioni intracardiache (adrenalina, cloruro di bario, ecc.); irritazione meccanica del pericardio; massaggio diretto del cuore; iniezioni o perfusioni intravenose di medicamenti o di soluzioni fisiologiche artificiali o di plasma sanguigno o di sangue di donatore; circolazione artificiale con dispositivi esterni meccanici di circolazione e ossigenazione, direttamente allacciati alla rete circolatoria del soggetto da rianimare.

Va posto, quindi, bene in evidenza, come, in un individuo colpito da arresto respiratorio e da sincope cardiaca, la reviviscenza rappresenti sempre un'opera complessa e difficile, che richiede organizzazione tecnica di primo ordine, abilità di operatori, massima tempestività d'azione e che sempre è da considerarsi aleatoria nei suoi ultimi risultati, sia per quanto riguarda il ripristino duraturo dell'attività automatica del respiro e del cuore, ancor più per una piena ripresa dell'attività del sistema nervoso superiore. In tutti i casi, anche i più recenti, in cui la reviviscenza fu ottenuta con mezzi straordinari, dopo un arresto del cuore più lungo di alcuni minuti (tre e mezzo), la morte reale seguì poi a scadenza di poche ore o giorni e in ogni caso, durante un tale periodo di sopravvivenza, l'individuo non manifestò nessun riacquisto delle facoltà neuro-psichiche superiori.

Una particolare forma di sospensione e di ritorno all'attività vitale è quella di cui si parla nei riguardi dei fachiri (v.), capaci, si dice, di mostrarsi come morti, rimanere sepolti per un determinato tempo e poi con adatte manovre ritornare in vita. Simili fatti potrebbero esser invocati per una spiegazione razionalistica del miracolo della r., ma, di fatto, le descrizioni di tali fenomeni fatte dai testimoni oculari (C. Godard, *op. cit.* in bibl., p. 46; J. De Bonniot, *op. cit.* in bibl., pp. 172-74) sono incomplete e contraddittorie, per cui non possono valere come prove di valore scientifico e offrono il fianco alla negazione e all'accusa di trucco. Volendo accettare alcuni casi più seriamente documentati, apparendo il fatto di così complete e lunghe sospensioni di ogni manifestazione vitale in stridente contrasto con le caratteristiche biologiche dei tessuti viventi e per il loro manifestarsi nel corso di riti magici, è necessario ammettere esser qui sui confini della natura e pensare all'intervento di una causa preternaturale.

Da quanto è stato detto, risulta, quindi, la ben netta differenza tra la vera morte e la semplice apparenza di essa; sia pure là dove la vita dell'individuo è ridotta a un'intensità quasi non percepibile, a livello delle grandi funzioni organiche della respirazione, della circolazione, dell'irritabilità e riflessività del sistema nervoso. D'altra parte l'esperimento biologico e l'osservazione clinica dimostrano bene come il sistema nervoso sia dotato di una estrema labilità e risenta nella maniera più assolutamente letale della mancanza di ossigeno (anossia) : pochi minuti di asfissia bastano a distruggere irrimediabilmente non solo l'organo delle facoltà più umane (zone corticali e sottocorticali), ma anche quei centri nervosi bulbo-spinali indispensabili perché la vita si conservi e si svolga nel *consensus partium* (Ippocrate) delle strutture e delle funzioni del nostro organismo. Breve quindi e fatale è il passo tra morte apparente e morte reale definitiva, tanto più breve, quanto più divengono confondibili i due stati tra loro. Viceversa, un'insormontabile barriera separa in maniera assoluta il fenomeno della reviviscenza da quello della r.; mentre la prima è risveglio e ripotenziamento di funzioni assopite e affievolite al limite dello spegnimento, la seconda rappresenta una nuova creazione di una vita completamente annullata. Praticamente, dal lato della causalità dei due fatti, osserviamo nel primo evento la complicata attrezzatura, la molteplicità e varietà dei mezzi, l'incalzarsi delle manovre legate al tentativo di ricondurre il soggetto dalle soglie della morte alla vita di nuovo vissuta nella sua integrità e durevolezza; nel secondo la semplicità dei mezzi, la potenza dei risultati propri dell'atto ricreativo della r.!

Esaminati obbiettivamente, allo sguardo d'una critica non preconcetta, le r. del Vecchio e Nuovo Testamento presentano chiaramente una doppia nota : la sicurezza di una morte assolutamente avvenuta, la meravigliosa semplicità e sproporzione umana dei mezzi adoperati per il richiamo in vita.

Il figliolo della vedova di Sarephta, morto per una « gravissima » malattia, e quello della Sunamitide, per una violenta congestione cerebrale, erano certamente morti, se riuscirono a distruggere ogni estrema speranza umana, ogni folle illusione dal trepido cuore delle rispettive madri. Il figlio della vedova di Naim era così sicuramente morto nell'estimazione di tutti, da esser ormai condotto alla sepoltura; la figlia di Giairo, aggravatasi progressivamente nel suo male, al punto da piegare nella disperazione ai piedi di Gesù la superbia d'un capo della Sinagoga, certamente non dormiva nel frastuono dei pianti e delle lamentazioni, ma appariva sicuramente morta a tutti i pre-

senti *scientes quod mortua esset* (*Lc.* 9, 53); Lazzaro, morto e chiuso nella tomba da quattro giorni, è ormai un cadavere in piena putrefazione (*iam foetet*: *ibid.* 11, 39).

Una tale crescente sicurezza di morte raggiunge il suo più alto grado per quella di Gesù. Egli, a compimento della sua Passione, subisce un'esecuzione, il tormento della Croce (v.), che sia l'esperienza storica dei casi di crocifissione, sia le indagini scientifiche sperimentali condotte dagli studiosi della Passione e della S. Sindone (v.) dimostrano sicuramente mortale. Il fatto, certo, è stato spiegato in vari modi dal punto di vista del meccanismo patogenetico. Così, i vari autori hanno ammesso come causa determinante la morte: la fame, la sete, l'insolazione, l'ostacolo ai movimenti respiratori per lo stiramento delle braccia crocifisse, l'arresto del cuore per sincope riflessa, l'iperalcalosi sanguigna con tetania muscolare e asfissia (Hynek) e varie altre cause ancora. Le ricerche sperimentali (sospensioni di persone per le braccia, essendo oppur no sostenute le gambe) condotte da U. Modder (comunicazione al *Convegno internazionale di studi sulla S. Sindone*, Roma 1950) darebbero come causa della morte dei crocifissi il « collasso ortostatico », cioè la caduta della pressione arteriosa con progressivo acceleramento del polso per la stasi sanguigna nelle parti inferiori del corpo e lo svuotamento delle parti superiori, rendendosi così impossibile al sangue il ritorno alle cavità destre del cuore.

Quale che sia il meccanismo, è certo, però, che la crocifissione va considerata esecuzione sicuramente mortale. Nel caso del Cristo, poi, in particolare, pur dovendosi tener per certo che la morte avvenne per atto della sua volontà nell'istante predestinato, nel meccanismo delle cause naturali all'effetto dell'esecuzione finale largamente contribuirono le gravi sofferenze morali e fisiche che accompagnarono Gesù dalla Cena al Calvario. Così: l'angoscia della preghiera nell'orto degli ulivi, le lesioni esterne e degli organi interni prodotte dalla flagellazione, gli acutissimi dolori della coronazione di spine, la fatica estenuante, le ripetute emorragie (v. G. Judica-Cordiglia, *Cristo: l'Uomo*, in *Perfice Munus, Medicina e Morale*, Torino 15 sett. 1951, n. 18, pp. 164-69). Inoltre, il colpo di lancia del centurione, squarciando, attraverso il quinto spazio intercostale destro, l'omologo atrio del cuore, mentre era la prova legale della morte avvenuta, già da solo sarebbe stato sufficiente a provocarla.

A meno che non si negasse tutta la realtà storica dei Vangeli e la dimostrata obbiettività della loro narrazione, nessuna critica onesta e intelligente potrebbe sostenere che la morte del Cristo fu un caso di letargia o di morte apparente.

Rivolgendo l'attenzione all'altra nota caratteristica delle r. del Vecchio e Nuovo Testamento, la semplicità e inadeguatezza umana dei mezzi, usati per il richiamo in vita, mostra il più stridente divario tra l'opera umana della reviviscenza e quella divina della r. Tale nota risulta particolarmente nella r. di Cristo che avviene per virtù stessa di lui che « seipsum suscitavit occisum » (s. Agostino, *In Johannis evangelium tract.*, XII, nn. 10-11: PL 35, 1489).

BIBL.: J. De Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, Parigi 1845; C. Richet, *La mort du coeur dans l'asphyxie*, in *Arch. de physiol.*, 26 (1894), p. 653 sgg.; C. Godard, *Le fakirisme*, Parigi 1900; G. N. Stewart e altri, *The Resuscitation of the Central Nervous System of Mammals*, in *J. Exper. Med.*, 8 (1906), p. 289; M. Wilke, *Hatayoga*, Dresda 1926; M. D. Mercier Fauteux, *Cardiac Resuscitation*, in *The Journal of Thoracic Surgery*, vol. XVI, n. 6, dic. 1947, St. Louis U.S.A.; G. Ricciotti, *Vita di Cristo*, Milano 1941; L. Scremin, *Diz. di morale profession.*, 4ª ed., Roma 1949; id., *La sopravvivenza artificiale*, in *Scienza e vita*, anno I, n. 5, Roma giugno 1949; Sidney C. Wiggin - P. Saunders - G. A. Small, *Resuscitation*, in *The New England Journal of Medicine*, vol. 241, nn. 10-11, 8-15 sett. 1949, Boston U.S.A. (v. richissima bibl.); A. Alliney, *La r. di Gesù*, in *Orizzonte medico*, anno VII, nn. 4-5, Roma apr.-maggio 1952; v. anche FACHIRO; LETARGIA; SINDONE. Giuseppe de Ninno

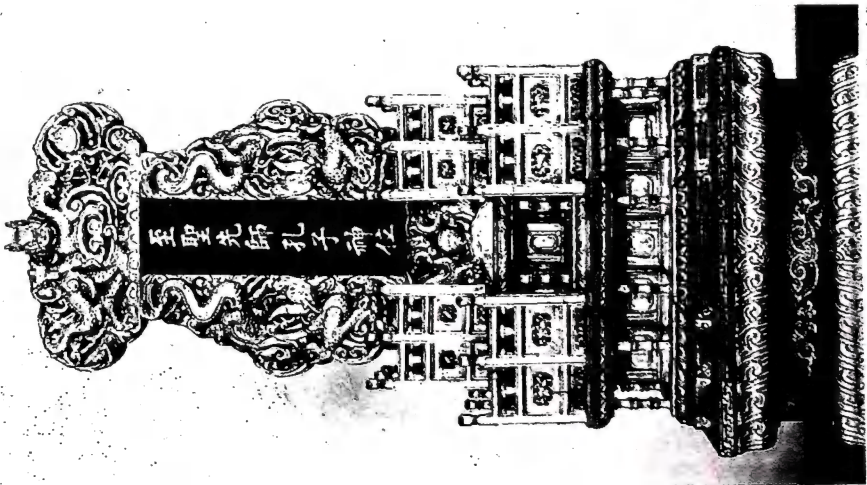
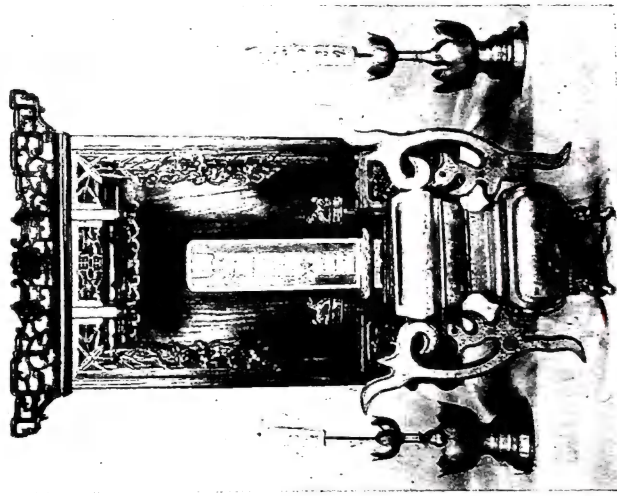
RISVEGLIO (protestantico [inglese: *revival*]). - **Questo nome designa nel protestantesimo movimenti religiosi collettivi seguiti spesso da straordinari fenomeni psichici che determinano numerose conversioni. Provocò sul principio conversioni in massa, sotto l'azione del metodismo e, più tardi, per imitazione** o anche per influsso diretto del metodismo stesso, anche presso altre denominazioni protestanti (luterani, calvinisti, battisti, ecc.).

I. MANIFESTAZIONI. - La prima manifestazione del 1º genn. 1739 è narrata da John Wesley: « I Signori Hall, Kinchin, Whitefield, Hutchins e mio fratello Carlo partecipavano alla nostra " festa d'amore " a Fetter-Lane con ca. altri settanta dei nostri. Verso le tre del mattino, mentre noi perseveravamo in una intensa preghiera, la forza di Dio discese potentemente su noi, tanto che molti si misero a gridare, non riuscendo più a contenere la loro gioia, mentre altri andavano con la faccia per terra. Quando ci riprendemmo alquanto dallo spavento e dallo stupore che si erano impadroniti di noi in presenza della sua Maestà, cominciammo a cantare con una voce sola: noi vi lodiamo, o Dio, e riconosciamo che voi siete il Signore » (*Journal*, *cit.* in bibl., II, pp. 121-25).

Le parole del testo « festa d'amore » indicano l'origine del r. metodista. Wesley aveva tratto l'idea di feste di tal genere presso i fratelli moravi; intuendo subito il pericolo di tali manifestazioni non voleva che i suoi fossero ritenuti degli « entusiasti » o « illuminati » che la Chiesa anglicana trattava con severità; inoltre si correva il rischio di sentirsi interdetta la predicazione e tale preoccupazione traspare nel suo *Journal* (II, p. 130).

I metodisti hanno sempre attribuito una grande importanza al r. come « testimonianza » di vera « rigenerazione ». Quando il metodismo si propagò nell'America del nord, anche i battisti ne adottarono i procedimenti e ottennero gli stessi risultati. Il r. vi assunse una nuova forma, quella del camp-meeting. Gli adepti si riunivano in un campo per ascoltare sermoni; il soffio dello spirito si manifestava mediante le sacre danze: « Molti visitatori, dice un testimonio, cadono malati e muoiono nel campo stesso. In mezzo alle angosce della lotta contro il peccato e la paura della morte, tutte le passioni sembrano scatenarsi » (V. Dixon, *L'Amérique nouvelle*, parte 2ª, cap. 14). Il r. raggiunse in questi campi o nelle chiese la violenza di una vera tempesta spirituale. Talvolta essa si sviluppava fra tutta la popolazione di un distretto ed avvenivano numerosi casi di follia e di suicidio (cf. C. Jannet, *Les Etats-Unis contemporains*, Parigi 1876, pp. 354-58).

I metodisti però avevano avuto predecessori nei loro r. i « profeti » camisardi delle Cevenne con manifestazioni analoghe e i fratelli moravi che ne avevano dato l'esempio allo stesso Wesley. Anche presso i quaccheri si erano avuti simili procedimenti; i battisti li imitarono, soprattutto in America. Nel luteranesimo ci furono le conventicole del pietismo (v.); si citano pure i casi di « r. » nella Chiesa riformata (calvinista), sia in Svizzera sia in Francia, per quanto con manifestazioni assai più modeste che negli Stati Uniti, dove i camp-meetings hanno rappresentato il parossismo del tipo « revival ».

A Ginevra, dove la confessione calvinista era caduta, all'inizio del sec. XIX, in una specie di arianesimo stinto, si ebbe un r. sotto l'influsso di Robert Haldane (1764-1842) il quale nel 1816, a Ginevra, esercitò un profondo influsso sopra un certo numero di giovani calvinisti, che provocarono, non senza molti contrasti fra loro, diversi movimenti di « r. » prima in Svizzera poi in Francia. Tra questi giovani si ricordano: E. Empaytaz (1790-1833), nel quale si nota talvolta l'influsso, anteriore a quello di Haldane, della famosa Signora de Krudener confidente dello zar Alessandro I; Enrico Pyt (1796-1835), fondatore di una chiesa calvinista dissidente; Francesco Samuele Gaussen (1790-1863); Francesco Augusto Gonthier (1773-1834), che dai protestanti era paragonato volentieri a Fénelon; Cesare Malan (1787-1864), discepolo prediletto di Roberto Haldane, di tendenze individualiste; Enrico Merle d'Aubigné (1794-1872), amico di Gaussen, scrittore fecondo e passionale, storico popolare della « riforma », ma poco oggettivo. In Francia si possono fare i nomi, nello stesso periodo, di Bost, Naff, Cook, Roussel e soprattutto quello di Monod (1802-56), rinomato pastore a Napoli (dove sperimentò personalmente il r.), poi a Lione, dove fu scomunicato dal Concistoro e fondò una chiesa evangelica (1833). Fu poi professore nella Facoltà

(fot. Sansaini) (fot. Sansaini) (fot. Sansaini)

A sinistra: ALTARINO CON INVOCAZIONI A CONFUCIO. Tavola dorata posta sull'altare (sec. III d. C.) eretto davanti alla statua di Confucio, nel tempio dedicato al filosofo in Küfu, sua patria, dove è sepolto. L'iscrizione dice testualmente: «Trono spirituale di Confucio maestro di santissime dottrine», cioè il luogo in cui troneggia l'anima di Confucio - Roma, Pont. Museo missionario etnologico lateranense. *Al centro:* ALTARINO CINESE PER IL CULTO DEGLI ANTENATI. In primo piano il vaso per gli incensi - Roma, Pont. Museo missionario etnologico lateranense. *A destra:* TAVOLETTA CINESE PER IL CULTO DEGLI ANTENATI - Roma, Pont. Museo missionario etnologico lateranense.

(fot. Anderson)

(fot. Brogi)

(fot. Alinari)

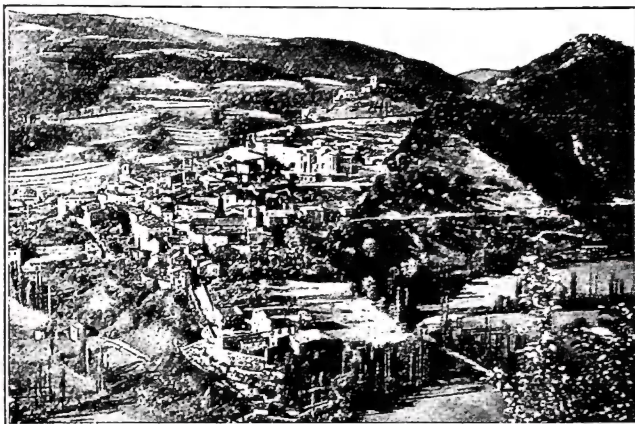
(fot. Anderson)

In alto a sinistra: RITRATTO DEL GIGANTE CORNELIO MAGRAT, di P. Longhi (1757) - Venezia, Museo Correr. *In alto a destra:* RITRATTO DEL PRINCIPE CAMILLO BORGHESE, dipinto da F. Gérard (inizio sec. XIX) - Roma, Palazzo Borghese. *In basso a sinistra:* RITRATTO DI ENRICO VIII D'INGHILTERRA all'età di 49 anni. Dipinto di H. Holbein (sec. XVI) - Roma, Galleria nazionale d'arte antica. *In basso a destra:* RITRATTO DI LIONELLO D'ESTE. Scuola ferrarese (sec. XV) - Londra, Galleria nazionale.

protestante di Montauban, e infine capo dei calvinisti ortodossi di Parigi contro la minoranza liberale.

II. Significato teologico. – Soprattutto presso il metodismo si cercò di dare una vera importanza teologica al fenomeno del r. Sembra, tuttavia, che qualche cosa della dottrina metodista si ritrovi, sotto forme attenuate, presso altre denominazioni protestanti. I frequentatori delle « conventicole di pietà » si ritenevano cristiani diversi dagli altri. Risulta dal diario di Wesley che egli introdusse presso i metodisti la distinzione tra i battezzati e i generati. Per Wesley, il grande avvenimento della vita cristiana è il r. Egli lo chiama con terminologia giovannea (*Io.* 3, 8) : « la nuova natività » (*New birth*). In tutte le altre chiese cristiane, « la nuova natività » era attribuita al Battesimo; l'originalità di Wesley fu di aver introdotto un altro elemento oltre la giustificazione conferita nel Battesimo (*Works*, V, p. 212). Ordinariamente, del resto, quando il Battesimo è conferito nella infanzia, il r. non si verifica che nell'età adulta o tutt'al più, nell'adolescenza. Esso conferisce all'anima « rigenerata » un nuovo senso, il senso del divino; dona la facoltà di sentire Dio. Prima che avvenga questo grande cambiamento, per quanto l'uomo esista per opera di Dio, non per questo sperimenta Dio; egli non sente la sua presenza, non ha la intima coscienza della sua presenza, non sperimenta questo divino soffio di vita (cf. *Works*, V, p. 223 sgg.).

Wesley considerava i fenomeni del r. come una prova certa, una « testimonianza » della rigenerazione. Qui appunto la mistica metodista si distingue profondamente da quella cattolica perché Wesley dà un'enorme importanza a queste manifestazioni « fisiche » e quando avvenivano, si affrettava ad invitare tutti i suoi uditori perché pregassero per coloro che erano « toccati dalla Grazia ». Chiedendosi : « Può questo cambiamento improvviso, istantaneo distinguersi facilmente da una illusione o da un'immaginazione ? », rispondeva : « Sicuro, con la stessa facilità con cui la luce si distingue dalle tenebre; tale cambiamento apporta con sé una pace che sorpassa ogni intelligenza; una indicibile gioia, piena di gloria, l'amore di Dio e di tutta l'umanità riempie il cuore » (*Works*, V, p. 68).

Bibl.: fonti principali : *The Journal of the Rev. John Wesley*, edited by Nehemiah Curnock, 8 voll., Londra 1909-16; *Wesley standard sermons*, editi a cura di E. H. Sugden, 2 voll., ivi 1921; Hipp. Blanc, *Le Merveilleux dans le Jansénisme, le Méthodisme, le Baptisme américain*, Parigi 1865; M. Piette, *La Réaction de John Wesley*, Bruxelles 1927; G. Gangale, *Revival*, Roma 1929; G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque*, Parigi 1931; A. E. Payne, *The evangelical revival and the beginnings of the modern missionary movement*, in *Congreg. Quart.*, 21 (1943), pp. 223-36; C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, trad. it., 2ª ed., Brescia 1944, pp. 656-77, 698-99, 713, 720-21. Leone Cristiani

(*fot. Alterocca, Terni*)
Rita da Cascia, santa - Panorama di Cascia con il nuovo Santuario.

RITA da Cascia, santa. - Mistica agostiniana del sec. xv, n. a Roccaporena, villaggio sui monti di Cascia nell'Umbria, verso il 1380, m. a Cascia il 22 maggio 1457. Dai genitori Antonio e Amata Mancini ereditò un genuino senso religioso, che la porterà sino all'eroismo.

Suo desiderio, da giovanetta, era di consacrarsi vergine al Signore. Ma costretta dall'ubbidienza, si piegò al giogo coniugale. Sposatasi a un certo Ferdinando, giovane collerico e aspro, sopportò con santa rassegnazione l'indole del marito, troppo amante delle contese e delle risse. Nacquero due bimbi : Giacomo Antonio e Paolo Maria. Dopo alcuni anni di matrimonio, il marito Ferdinando venne assassinato, ma R. seppe perdonare agli omicidi e cercò di infondere nell'animo dei figli la pietà cristiana. Però quando vide in essi spuntare il germe della vendetta per l'eccidio paterno, preferì che Dio se li ritogliesse, pur di non vedere quelle mani innocenti macchiate di sangue. I figli morirono. Le si riaffacciò allora la brama di consacrarsi a Dio nella vita religiosa. Entrata nel monastero agostiniano in Cascia, si rese modello di perfezione religiosa. Fu degnata anche di un dono particolare (chiese a Gesù una spina della sua corona; e la spina le si conficcò nella fronte, producendole dolori acutissimi). Nel 1450, ansiosa di recarsi a Roma per il Giubileo, la piaga le si rimarginò, per riaprirsi appena tornata a Cascia. Fu canonizzata da Leone XIII il 24 maggio 1900. Festa il 22 maggio.

(*fot. Giordani*)
Rita da Cascia, santa - Cassa funebre di s. R. da C. con la figura della Santa dipinta sul coperchio; la Maddalena e s. R. ai lati del Cristo morto sul lato anteriore (1457).

Bibl. : tra le vite della Santa : L. Tardy, Foligno 1805, 4ª ed. Roma 1900 : è tra i migliori studi; di questa vita si servirono quasi tutti i biografi posteriori. Tra le più recenti si citano: D. A. Perini, Roma 1901 e Coversano 1929; A. Donati, Cascia 1910; L. Sarno, Napoli 1915; A. Ruelli, Siena 1916; 3ª ed. Roma 1943; P. Marabottini, 2ª ed. Roma 1928; C. A. De Romanis, 3ª ed., Roma 1935; S. Bellandi, Firenze 1925, 12ª ed. sino al 1940; L. Vannutelli, *Richiamo alla storia: vita di s. R. da C.*, Perugia 1925; L. Salerno, Lecce 1928; C. Pace, Milano 1928; T. Nediani, Faenza 1930 (letterariamente, la migliore biografia di s. R.); V. Magni, Milano 1933; D. C. Bordoni, Foligno 1934; A. Queirolo, Milano 1935; O. Apuzzo, Torino 1936; S. Cassarà, *Il più alto tipo di donna italiana : s. R. da C.*, Palermo 1940;

S. Pesce-Gorini, Roma 1941; A. Gualandi, Bari 1950. Per una bibl. abbastanza copiosa sulla Santa, v.: P. Cherubelli, *R. da C. nei secoli*, Firenze 1941; dello stesso autore: *R. da C.: la santa del dolore*, Firenze 1942. Per la critica del Vannutelli e del Cherubelli, v. A. Morini, in *Dalle Api alle Rose*, 25 (1947), pp. 37-48. Davide Falcioni

RITI, QUESTIONE DEI. – La q. dei r. tratta di quegli atti di venerazione verso Confucio, gli antenati e la famiglia imperiale, in uso in Cina e Giappone, ed anche di alcuni usi e costumi in India. L'adattamento dei cattolici a questi riti ha dato luogo a lunghe discussioni che vanno sotto il nome di q. dei r. cinesi (I), r. giapponesi (II) e r. malabarici (III).

I. R. CINESI. – Dopo molti tentativi inutil compiuti dai Portoghesi e dagli Spagnoli, per iniziare le missioni in Cina, i gesuiti Ruggieri e Ricci riuscirono nel 1583 a stabilire la prima stazione a Shiuhing, provincia del Kwangtung. Nel 1601, poi, il Ricci poté prendere stabile dimora a Pechino capitale dell'Impero. Fin dal principio il Ricci cercò di adattarsi agli usi e costumi cinesi non soltanto in cose esterne come l'abito, vestendosi prima da bonzo, poi dal 1594 da letterato, ma anche nella terminologia dei santi nomi e nei r. verso Confucio e gli antenati.

La prima grande difficoltà era rappresentata dalla traduzione in cinese dei termini cristiani, specialmente di Dio, Spirito, Anima. Ricci era d'avviso che i termini cinesi *T'ien-Chu* (*Dominus caeli*) ovvero *Shang-Ti* (*Dominus supremus*) o *T'ien* (*Caelum*) rendessero sufficientemente il contenuto cristiano della parola Dio, come *T'ien-Cheng* quello di Spirito e *Ling-hun* quello di Anima. In una conferenza dei missionari gesuiti a Macao nel 1600, questa terminologia fu approvata, come anche nelle due conferenze del 1603 e del 1605 convocate dal p. Valignano (v.) fu approvato l'adattamento agli usi cinesi in onore di Confucio e degli antenati.

Quanto al nome di Dio, ben presto si formò tra gli stessi Gesuiti un'opposizione condotta dal p. Longobardi contro i termini *T'ien* e *Shang-Ti*. Dopo la morte del Ricci nel 1610, Longobardi, divenuto superiore della missione cinese, fu incaricato dal visitatore Francesco Pasio di esaminare di nuovo la questione dei nomi di Dio. Tutti i missionari e alcuni letterati cristiani diedero il loro parere, che però non fu uniforme. Dopo un nuovo esame nel 1612 o 1613 si proibì l'uso della parola *Shang-Ti*, senza però raggiungere tra i missionari l'uniformità. Pro e contro i termini *Shang-Ti* e *T'ien* si continuò a discutere specialmente a Kiating nel 1629. Nel 1629 il visitatore Palmeiro proibì un'altra volta l'uso di *T'ien* e *Shang-Ti*; ma il generale dei Gesuiti, Muzio Vitelleschi, revocò l'ordine. Contro il nome *T'ien-Chu* pure sorsero opposizioni, e alcuni missionari, tra i quali Longobardi, proposero di usare la parola latina *Deus*. Infine però il nome *T'ien-Chu* prevalse.

Difficoltà più serie sorsero dopo che i Domenicani (1631) e i Francescani spagnoli (1633) giunsero nella missione cinese, specialmente nei riguardi dei r. in onore di Confucio e degli antenati. Erano cerimonie che si compivano nei tempietti in onore di Confucio dagli ufficiali governativi e dai letterati; ed usi e r. per venerare i progenitori in occasione dei funerali, o sulle tombe, o, in casa, dinanzi alle tavolette degli antenati. Ricci e i Gesuiti consideravano queste cerimonie come manifestazioni puramente civili, di cortesia e di gratitudine verso Confucio e gli antenati, e si appellavano ai vecchi scritti cinesi e all'opinione dei letterati dell'epoca, probabilmente tutti neoconfucianisti, che non attribuivano alcun significato religioso a quei r. I Domenicani e Francescani invece in queste cerimonie vedevano consuetudini superstiziose, basandosi sull'atteggiamento del popolo durante quei r., e proibivano ai loro cristiani di assistervi.

Senza voler dare un esame critico approfondito dei r. e delle cerimonie in parola si cercherà di esporre brevemente le vicende della lunga questione.

Nel 1635 alcuni gesuiti, francescani e domenicani tennero un convegno a Foochow sul metodo missionario, dove furono discusse le cerimonie in onore di Confucio e degli antenati. A Tingtu, poi, Domenicani e Francescani iniziarono due processi informativi sulla lite con i Gesuiti. Gli atti furono mandati a Manila. Contenevano 15 dubbi sottomessi all'arcivescovo di Manila, Hernando Guerrero, che li mandò a Roma. La *Historia de la provincia del S. Rosario de la Orden de Predicadores*, del p. Diego Aduarte (Manila 1640), rese di pubblica ragione la lite in parola. Da Manila il p. Morales O. P., bandito dalla Cina, fu mandato a Roma, ove arrivò nel febbr. 1643, e propose 17 dubbi sul metodo missionario in Cina. Per l'esame dei medesimi il S. Uffizio nominò sette qualificatori che presero una decisione, pubblicata con decreto di Propaganda del 12 sett. 1645. Le risposte relative agli articoli dal n. 6 al 13, circa l'assistenza dei cristiani alle cerimonie in onore degli spiriti di Confucio e dei progenitori, furono negative. L'osservanza delle decisioni fu resa obbligatoria per tutti i missionari cinesi. I Gesuiti della Cina, però, non furono d'accordo con le decisioni romane e mandarono a Roma il p. Martino de Martinis, che giunse nel 1654 per proporre al S. Uffizio 4 dubbi, di cui il 3° e il 4° riguardavano le cerimonie in onore di Confucio e degli antenati. Le cerimonie erano presentate come atti di pura cortesia ed il S. Uffizio il 13 marzo 1656 le permise ai cristiani. La controversia però non ebbe termine, perché sorse subito la questione se il decreto del 1656 avesse abrogato quello del 1645. Con altro decreto il S. Uffizio il 13 nov. 1669 decise che dovevano osservarsi tutti e due i decreti « iuxta quaesita, circumstantias et omnia in dictis dubiis expressa ».

Nel frattempo, e cioè nel 1665, la religione cristiana era stata proibita in Cina e quasi tutti i missionari, ad eccezione di alcuni gesuiti rimasti alla Corte imperiale e di alcuni missionari riusciti a nascondersi nelle province, erano stati trasportati a Canton nel 1666, dove furono trattenuti prigionieri nella residenza dei Gesuiti. Erano 21 gesuiti, 3 domenicani e 1 francescano, i quali nel 1667 e nel 1668 tennero alcune conferenze. Furono prese 42 decisioni e la 41ª aveva per oggetto le cerimonie in onore di Confucio e degli antenati, e si basava sulla decisione del S. Uffizio del 1656. Gli *Acta Cantonensia* furono firmati dai Gesuiti e dai Domenicani, non però dal francescano Antonio Caballero. Anche il domenicano Fernandez Navarrete, dopo una lunga corrispondenza con i Gesuiti, ritrasse la sua firma. Egli fuggì dalla prigionia di Canton e giunse nel 1672 a Roma dove propose a Propaganda 119 dubbi, di cui 21 sulle cerimonie in onore di Confucio e 25 sulla venerazione dei progenitori. Propaganda nominò alcuni consultori per l'esame dei dubbi del Navarrete, ma non pubblicò nessun nuovo decreto, di modo che i decreti del 1645 e del 1656 rimasero in vigore, e i missionari, tornati nel 1671 alle missioni, seguirono la doppia prassi nei luoghi in cui potevano lavorare. Negli anni 1676-79 Navarrete pubblicò i due volumi di *Tratados históricos políticos, éticos y religiosos de la Monarchia de China*, e nel secondo parlò della q. dei r. L'Inquisizione spagnola, però, confiscò immediatamente questo secondo volume.

Con l'arrivo dei missionari del Seminario di Parigi in Cina nel 1684, la q. dei r. fu ripresa. Nel 1687 Carlo Maigrot fu nominato vicario apostolico del Fukien. Per ottenere la necessaria unità nella prassi dei missionari dei vari istituti emanò il 26 marzo 1693 un *Mandato*, nel quale in 7 artt. riprovò i termini *T'ien* e *Shang-Ti* e proibì le cerimonie dei progenitori dichiarandole superstiziose. Maigrot mandò a Roma come procuratore Nicola Charmot, il quale consegnò il *Mandato* a Innocenzo XII. Il Papa nominò una Congregazione particolare di 4 cardinali, che formulò i « quaesita et rationes dubitandi » per servire di base ai voti dei consultori e dei cardinali e alla decisione del S. Uffizio. Uomo di fiducia per la « quaestio facti » fu il missionario cinese Gianfrancesco de Nicolais da Leonessa O. F. M. che si trovava a Roma. I quesiti corrispondevano ai 7 punti del *Mandato* di Maigrot. Furono nominati qualificatori: p. G. M. Gabrielli, Nicolao Serrano O.E.S.A., Filippo di S. Nicola O.C.D. e Carlo Francesco Varese O.F.M. Il p. Ga-

brielli fu creato cardinale e non partecipò alla votazione. I voti degli altri teologi presentati nell'autunno del 1700 erano in parte favorevoli ai Gesuiti, in parte a Maigrot: Serrano era pienamente per Maigrot, Varese in favore dei Gesuiti, Filippo nella questione dei nomi di Dio per i Gesuiti e nelle altre questioni per Maigrot. Morto Innocenzo XII le discussioni continuarono sotto Clemente XI fino al 1704.

Il 20 nov. 1704 fu emanato un rigoroso decreto contro i r. Siccome non è possibile tradurre ed esprimere convenientemente in termini cinesi la parola latina *Deus*, si adotterà la parola *T'ien-Chu* ossia Signore del Cielo, da lungo tempo usata dai missionari in Cina e dai cristiani. Si abolisce il termine *T'ien* (*Caelum*) e *Shang-Ti* (*Dominus supremus*); per l'avvenire si proibiscono le tavolette con l'iscrizione cinese *King-T'ien*, cioè Venerate il Cielo, da appendersi o già appese nelle chiese; era poi proibito ai cristiani di assistere e prendere parte alle solenni oblazioni o sacrifici che due volte all'anno erano offerti a Confucio, ai progenitori defunti, perché infetti di superstizione; come anche a quelle che si praticavano nei tempietti di Confucio durante i pleniluni dei singoli mesi dai magistrati e letterati prima di entrare in carica. Le stesse cerimonie, r. e oblazioni erano vietate ai cristiani nelle case private davanti alle tavolette dei defunti progenitori, nei funerali, sulla sepoltura, sia da soli che in compagnia di pagani. Questi r., che dopo matura riflessione erano stati considerati come inseparabili da superstizione, non potevano praticarsi dai cristiani neppure se avessero premesso una pubblica protesta per dichiarare d'agire non con significato religioso ma soltanto civile e politico. Non era però condannata la semplice presenza materiale e occasionale alle dette cerimonie, specialmente per evitare odi o inimicizie e possibilmente dopo aver premessa una dichiarazione di fede, evitando sempre ogni pericolo di perversione. Rimaneva categorica l'imposizione di togliere dalle case private ogni sorta di tabelle dei defunti indicanti il trono, la sede dello spirito, il nome dell'anima, ecc. L'unica tolleranza espressamente ammessa dal decreto era una tabella contrassegnata dal solo nome del defunto, con una dichiarazione dei cristiani verso i defunti e la pietà dei figli verso i genitori, in modo da convincere i pagani che tale tavoletta era ben diversa nel significato dalla loro. Altre pratiche, che fossero semplicemente civili e politiche, non erano vietate, ma la loro determinazione veniva lasciata esclusivamente all'autorità del commissario o visitatore apostolico, ai vescovi e vicari apostolici, i quali nel frattempo erano obbligati d'introdurre nelle rispettive missioni quelle pie pratiche e r. religiosi che la Chiesa cattolica prescrive ai suoi fedeli, per rispetto e suffragio dei defunti.

Nel frattempo la discussione sui r. ebbe un'insolita pubblicità per mezzo di numerosi scritti (cf. Streit, *Bibl.*, V e VII). Anche la Sorbona prese parte alla discussione con la censura di 29 proposizioni, di cui 21 erano state prese dai *Quaesita* mandati da Charmot all'arcivescovo di Parigi mons. de Noailles; ed inoltre censurò 5 proposizioni tolte dai libri dei gesuiti Le Comte et Le Gobien. La decisione stessa del 20 nov. 1704 rimase segreta fino a che non fu pubblicata a Nanchino il 25 genn. 1707 dal legato apostolico Carlo Tommaso Maillard de Tournon.

In Cina il 30 nov. 1700 i Gesuiti presentarono un promemoria all'imperatore K'ang-Hsi, il quale nel 1692 aveva concesso la libertà di predicare il Vangelo nel suo regno. In questo promemoria le cerimonie in onore di Confucio e dei progenitori erano dichiarate atti politici e civili di cortesia e l'Imperatore l'approvò pienamente. Fu spedito a Roma e nel 1701, insieme con il parere di altri mandarini e letterati, fu stampato.

Quando il legato apostolico De Tournon giunse a Pechino nel 1705, K'ang-Hsi l'aveva accolto bene, ma accortosi della sua opposizione al contenuto del promemoria, emanò nel 1706 un decreto, obbligando tutti i missionari al *Piao*, cioè a domandare all'Imperatore il permesso di predicare il Vangelo in Cina, il quale permesso si concedeva solo ai missionari che avessero promesso di osservare i r. cinesi. Il 25 genn. 1707 fu pubblicato il decreto pontificio del 1704 a Nanchino ed in seguito il De Tournon fu condotto a Canton e poi a Macao, ove fu detenuto in custodia dai Portoghesi. Fu poi creato cardinale da Clemente XI e morì a Macao nel 1710.

Contro la pubblicazione del decreto pontificio la maggioranza dei Gesuiti, e alcuni altri missionari che avevano accettato il *Piao*, appellarono al Papa. Lo stesso imperatore K'ang-Hsi mandò come propri legati i gesuiti Provana e Arxo a Roma, per ottenere la revoca del decreto del 1704. I missionari che non accettarono il *Piao* furono banditi dalla Cina, tra cui il vicario apostolico Maigrot. Clemente XI respinse tutte le proteste ed il 25 sett. 1710 confermò le decisioni del 1704 e il decreto del De Tournon del 1707. Nel medesimo tempo proibì qualsiasi pubblicazione sulla questione dei r. « sine expressa et speciali licentia a Sanctitate Sua obtinenda ». Allo scopo di porre fine a tutti i sotterfugi e pretesti per ritardare la stretta osservanza del decreto, Clemente XI il 19 marzo 1715 pubblicò la cost. *Ex illa die* confermando in forma solenne le decisioni dei decreti anteriori e imponendo a tutti i missionari un giuramento di osservanza. La Costituzione fu pubblicata in Cina nel 1716; tutti i missionari prestarono il giuramento prescritto, ma, specialmente i gesuiti della Corte imperiale, si astennero da qualsiasi attività missionaria, finché il padre generale Michelangelo Tamburini il 9 apr. 1718 ne ordinò loro la ripresa. Dei cristiani molti non si sottomisero e ritennero i r. L'imperatore K'ang-Hsi firmò nel 1717 la sentenza del Tribunale dei r. di Pechino, che esiliava tutti i missionari, proibiva la religione cristiana, obbligando così tutti i cristiani all'apostasia. A questa sentenza, vivente K'ang-Hsi non fu data esecuzione, ma essa diede occasione alle persecuzioni future.

Per eseguire in Cina la cost. *Ex illa die* del 1715 Clemente XI nominò il 18 sett. 1719 un nuovo legato. Carlo Ambrogio Mezzabarba (v.), che arrivò nel 1720 in Cina e pubblicò il 7 nov. 1721 otto permissioni del tenore seguente:

1. si permette ai cristiani cinesi d'usare nelle case private le tabelle dei defunti con il solo nome dei medesimi, aggiungendo al lato della medesima tabella una debita protesta ed omettendo qualsiasi superstizione nella composizione ed evitando ogni scandalo. 2. Si permettono verso i defunti tutte le cerimonie civili della nazione cinese che non siano superstiziose o sospette. 3. Si permette quel culto di Confucio che è civile e l'uso delle sue tabelle purgate dalle lettere ed iscrizioni superstiziose, con l'aggiunta d'una debita dichiarazione. Davanti alla sua tabella è permesso accendere candele, bruciare profumi e preparare cibi. 4. Per l'uso e le spese dei funerali si permette di offrire candele e profumi, aggiungendo però una debita dichiarazione nella scheda. 5. Si permette la riverenza della genuflessione, della prostrazione verso la tabella corretta, come pure verso il feretro del defunto. 6. Dove c'è la tabella corretta, con la debita dichiarazione e omessa ogni superstizione, si permette di preparare le mense con dolci, frutta, carne e cibi usuali attorno o dinanzi al feretro, per ragione d'una certa convenienza e rispetto verso i defunti. 7. Nel nuovo anno cinese, come pure in altri tempi, si permette davanti alla tabella corretta la cosiddetta riverenza *Ko-t'ou*. 8. Davanti alle tabelle, debitamente corrette e con le dovute cautele, si permette di accendere e bruciare profumi, come pure attorno al tumulo, davanti al quale si potranno preparare i cibi con le debite cautele, come sopra è stato detto. Mezzabarba impose un uso prudentissimo di queste permissioni, sotto pena di scomunica a chiunque le avesse tradotte in cinese o pubblicate.

Ma pure questo tentativo di stabilire l'armonia tra i missionari naufragò. I Gesuiti, specialmente quelli di Pechino, fecero largo uso delle permissioni, gli altri invece, in modo particolare i Francescani, osservarono scrupolosamente la cost. *Ex illa die*; anzi mons. Francesco Saraceni da Conca, vicario apostolico di Shansi-Shensi, passò oltre vietando in una lettera pastorale del 1730 « come superstiziose tutte le tabelle dei morti, anche quelle corrette ». La semplice immagine dei defunti fu permessa, però senza profumi, candele e fiori, e meno ancora l'adorazione. Fu pure vietata la mensa con cibi e bevande at-

(fot. Fides)

RITI, QUESTIONE dei - Preghiera famigliare innanzi all'altare degli antenati che ha un posto privilegiato nella casa, con fiori e ceri; gli oranti battono una specie di tamburello con un bastoncino - Tokio.

torno al tumulo o davanti all'immagine. Con ciò era proibito quanto la *Ex illa die* e il Mezzabarba avevano concesso. Questa pastorale provocò a Pechino una reazione. In due lettere pastorali dell'11 luglio e del 23 dic. del 1733 il vescovo di Pechino Francisco da Purificação, O.E.S.A., ordinò a tutti i missionari sotto pena di sospensione « ut observarent et observari praeciperent constitutionem *Ex illa die* iuxta permissiones ». Con breve del 25 sett. 1735 Clemente XII revocò e annullò le due pastorali del vescovo di Pechino. La questione delle permissioni fu sottoposta ad un nuovo esame del S. Uffizio. Questo esame, per il quale furono convocati alcuni missionari della Cina e alcuni studenti cinesi, durò fino al 1742. L'11 luglio 1742 Benedetto XIV pubblicò la cost. *Ex quo singulari* pronunciando la sentenza definitiva. Dichiarò che le permissioni del Mezzabarba non erano mai state approvate dalla S. Sede, che anzi erano contrarie alle sue decisioni, le disapprovò, le annullò e ne condannò l'uso ai missionari. Riconfermò le proibizioni stabilite nella cost. *Ex illa die* di Clemente XI e prescrisse una nuova formola di giuramento per i missionari.

In tal modo la q. dei r. cinesi fu definitivamente decisa da Roma. In tempi posteriori furono discusse varie questioni relative all'una o all'altra cerimonia; innanzi tutto il *Ko-'tou*, cioè la prostrazione dinanzi al cadavere o al feretro o alla tavoletta dei progenitori, fu oggetto di dubbi. È vero che era stato formalmente proibito dalla cost. *Ex quo singulari* con la condanna delle permissioni di Mezzabarba, ma secondo il parere di molti missionari il *Ko-t'ou* era cerimonia puramente civile. Nel 1753 Propaganda emanò una istruzione in risposta a vari dubbi proposti dal vicario apostolico del Tonchino orientale, condannando di nuovo le permissioni del Mezzabarba, specialmente quelle relative ai funerali. Nel 1757 e nel 1773 il S. Uffizio pubblicò un decreto per condannare anche il semplice *Ko-t'ou* dinanzi al feretro. Nel 1769 Propaganda intimò al vescovo di Nanchino l'istruzione del 1753. Nel 1777 il S. Uffizio emanò un decreto universale con cui si vietava di nuovo il *Ko-t'ou* sotto tutte le forme come superstizioso.

Nel 1932 in Manciuria fu eretto il nuovo Stato di Manciucuo sotto la tutela dei Giapponesi, i quali promossero il culto di Confucio, esigendo che tutti i cittadini vi partecipassero. Mons. Agostino Gaspais, vicario apostolico di Kirin (Manciuria settentrionale) avvertì il cardinale prefetto di Propaganda delle difficoltà provenienti ai cattolici da questa nuova situazione. Gli fu risposto che gli Ordinari della Manciuria studiassero la questione per fornire a Propaganda gli elementi per direttive pratiche. Il 27 febbr. 1935 mons. Gaspais domandò alla Direzione governativa dei culti di Manciucuo se gli onori resi a Confucio nelle scuole e nei tempietti fossero considerati come un culto religioso, ovvero « un omaggio puramente civile a un grande uomo e ad un filosofo, a causa del valore delle sue dottrine e della loro importanza per la formazione morale della nazione ». La risposta del governo fu che le cerimonie non avevano carattere religioso, ma intendevano soltanto onorare la sua dottrina, base della morale e del governo, dimodoché tutti i cittadini erano obbligati a parteciparvi. In base a questa dichiarazione ufficiale l'episcopato della Manciuria il 12 marzo 1935 tenne un convegno a Hsinking e compilò un lungo questionario sul come, nei casi concreti, i cristiani potessero prendere parte alle cerimonie in onore di Confucio. Le questioni e le risposte avevano per oggetto: l'onore reso alle immagini di Confucio nelle scuole; la visita in comitiva di scolari, soldati, impiegati nelle pagode; i contributi finanziari per la costruzione e il restauro delle pagode per Confucio o di altri templi; l'assistenza ai funerali pagani. In una lettera del 28 maggio 1935 a mons. Gaspais, Propaganda diede la seguente risposta: « Per la particolare importanza dell'argomento questa S. Congregazione, dopo aver studiato e fatto studiare accuratamente la questione, ha creduto opportuno riferirne al S. Padre. Nell'udienza del 16 corrente mese S. Santità, presa cognizione dell'esposto dell'E. V. e del voto scritto di S. E. mons. Celso Costantini, ha espresso il pensiero: 1) che gli Ordinari del Manciucuo, ad evitare ogni possibile ragione di scandalo, debbano far nota, con la necessaria prudenza suggerita dalle circostanze, la lettera, con la quale la Direzione dei culti del Manciucuo assicurava recentemente l'E. V. che le cerimonie in onore di Confucio non hanno assolutamente alcun carattere religioso; 2) che i medesimi Ordinari si regolino, nel dar le loro norme ai fedeli, secondo tale dichiarazione ufficiale; 3) che i sacerdoti, dopo prestato il giuramento prescritto sui r. cinesi, si attengano alle istruzioni degli Ordinari, evitando questioni e controversie. Questa Congregazione crede, da parte sua, che gli Ordinari, nel dare le loro norme ai fedeli, possano conformarsi alle decisioni da essi prese in comune nella loro riunione a Hsin-King. Esse sono sembrate prudenti e ben ponderate » (*Sylloge de Prop. Fide*, n. 192, pp. 479-82; v. sotto r. giapponesi, art. di P. D'Elia).

Come per il Manciucuo anche per la Cina in una istruzione di Propaganda dell'8 dic. 1939 la q. dei r. ebbe un nuovo regolamento:

1) poiché il governo cinese ha più volte ed esplicitamente proclamato che tutti sono liberi di professare qualunque religione preferiscano, ed è estraneo al suo pensiero emettere leggi o ordinanze su materie religiose; e che perciò le cerimonie, o compiute o comandate dalle autorità pubbliche in onore di Confucio, non sono fatte con l'intento di rendere culto religioso, ma al solo scopo di promuovere ed esprimere un conveniente onore ad un personaggio tanto insigne e il dovuto ossequio alle tradizioni dei padri: è lecito ai cattolici intervenire agli atti di onore compiuti innanzi all'immagine o alla tabella di Confucio, nei monumenti confuciani e nelle scuole. 2) Non è quindi da ritenersi illecito che nelle scuole cattoliche si collochi, specialmente se le autorità ne facciano comando, l'immagine di Confucio o anche la tabella con su scritto il suo nome; né che si saluti con l'inchino del capo. Se mai si abbia a temere scandalo, si dichiari la giusta intenzione dei cattolici. 3) Va tollerato che magistrati e alunni cattolici, se sia loro comandato di esser presenti a cerimonie pubbliche, anche se queste mostrino sembianza di superstizione, vi intervengano, purché però, a norma del can. 1258, vi assistano passivamente e si associno solo a quell'omaggio che si possa con fondamento ritenere puramente civile; dichiarando, come sopra, la loro intenzione quando apparisca necessario ad evitare false interpretazioni dei loro atti. 4) Gl'inchini del capo e altre manifestazioni di ossequio civile innanzi ai defunti

o alle loro immagini, e anche innanzi a quelle tabelle del defunto dove sia scritto il semplice nome, sono da ritenersi lecite e convenienti. Inoltre gli E.mi Padri, considerando: che il giuramento sui r. cinesi, ordinato da Benedetto XIV con la cost. *Ex quo singulari* dell'11 luglio 1742 a tutti i sacerdoti « nell'Impero cinese e nei regni adiacenti e province tanto confinanti come prossimi », non si accorda in tutto con le norme recenti date da questa S. Congregazione; e che, di più, quel giuramento ai tempi nostri è diventato, come mezzo disciplinare, assolutamente superfluo, poiché è noto che le antiche controversie sui r. cinesi sono ormai cessate, e, comunque, i missionari e gli altri sacerdoti non hanno alcun bisogno della costrizione di un giuramento per prestare alla S. Sede pronta e filiale obbedienza: giudicarono che di quel giuramento non dovesse farsi più obbligo, dovunque, in Cina o altrove, fosse in uso; rimanendo tuttavia intatte le altre prescrizioni del sommo pontefice Benedetto XIV, in quanto le istruzioni di questi ultimi tempi non vi abbiano apportato mutamenti, e specialmente la proibizione di agitar controversie sui r. cinesi. Nell'udienza del 7 dic. 1939 tali deliberazioni furono approvate dal S. Padre Pio XII.

Questa istruzione non contiene una condanna della decisione del 1742 sui r. cinesi. Le condizioni e la situazione erano cambiate, tanto più che già nel 1914 il governo cinese aveva dichiarato ufficialmente che le onorificenze del culto di Confucio erano puramente civili non avendo niente a che fare con la religione – e quindi si imponeva un nuovo ordinamento. Non tutte le difficoltà erano sciolte, ma per evitare nuove discussioni, Propaganda in una lettera del 28 febbr. 1941 al delegato apostolico mons. Zanin diede le seguenti direttive: « Absolute evitanda est compositio elenchi caeremoniarum permissarum vel prohibitarum, ne oriatur periculum reincidendi in discussiones casuisticas, quae sub alia forma renasci facerent querelas antiquas. – Quando necessitas postulet, Ordinarii dare quidem possunt regulas et normas generales; respectu tamen habito ad hoc, quod in tempore versamur transitorio, ne nimis descendant ad specificationes singulas, et relinquant etiam sacerdotibus et bonis christianis laicis, in casibus particularibus, se dirigere secundum suam conscientiam ».

Bibl.: Streit, *Bibl.*, V e VII; *Iuris Pontif. de Prop. Fide*, parte 1ª, vol. II, Roma 1888, pp. 223-37, 280-83, 306-10; III, ivi 1890, pp. 73-82; *Collect. S. C. de Prop. Fide*, I, Roma 1907, nn. 114, 126, 189, 339, 386, 406, 494, 521; J. Brucker, *Chinois (Rites)*, in DThC, II, II, coll. 2364-91; A. Huonder, *Der chinesiche Ritenstreit*, Aachen 1921; O. Maas, *Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit*, Münster 1926; B. M. Biermann, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, ivi 1927; F. Cenci, *Istruz. su alcune cerimonie e sul giuramento concernente i r. cinesi*, in *Il pensiero mission.*, 12 (1940, 1), pp. 3-14; P. D'Elia, *La recente istruzione della S. C. di Propaganda Fide sui r. cinesi*, in *Civ. Catt.*, 1940, I, pp. 123-37, 191-202; H. Bernard-Maître, *Chinois (Rites)*, in *Catholicisme*, II, Parigi 1949, coll. 1060-63.

II. R. giapponesi. – S. Francesco Saverio, come gli altri primi missionari del Giappone, al principio predicarono le verità su Dio, l'anima, il cielo e l'inferno usando termini giapponesi buddhisti. Ma presto si accorsero che le parole giapponesi non rendevano perfettamente il contenuto cristiano e perciò cominciarono ad esprimere i concetti cristiani in termini presi dal latino e dal portoghese. Questa riforma fu opera del p. Baldassarre Gago, S. J., e nel 1557 fu approvata dal visitatore Melchiorre Nuñez, S. J., insieme al suo catechismo Niju-go Kwagyo. Le espressioni buddhiste erronee di s. Francesco Saverio e dei suoi cooperatori nella predicazione del Vangelo dovettero cedere il posto ai nuovi termini latini e portoghesi. Questa terminologia fu adottata con poche variazioni pure dai missionari degli altri Ordini religiosi arrivati più tardi in quel campo missionario, come, p. es., si vede dalla grammatica del domenicano Diego Collado (Roma 1632).

Con la ripresa dell'attività missionaria nel sec. xix, in seguito alla scoperta dei cristiani discendenti dall'antica missione, risorse il problema della terminologia cristiana. Il p. Bernardo Petitjean, M. E. P., trovò presso questi cristiani numerosi manoscritti di preghiere, cantici, calendari con la terminologia latino-portoghese. Così compose un catechismo e un libro di preghiere con questa terminologia Kirishitan, ambedue pubblicati nel 1868. Nel frattempo però i missionari di Yokohama e dintorni, dove non esistevano cristiani discendenti dalle prime cristianità, già nel 1865 avevano pubblicato un catechismo, composto dal p. Mounicou, M. E. P., basato sul testo cinese della missione di Szechwan, dove era adoperata la terminologia cristiana cinese. Fino al 1875 le due terminologie furono usate parallelamente nelle pubblicazioni. Da quella data il numero dei libri con terminologia basata sulla cinese aumentò, mentre diminuiva per sparire completamente nel 1883 la terminologia Kirishitan.

(fot. Sansaini)

Riti, questione dei - Altarino giapponese per il culto degli antenati - Roma, Museo Lateranense.

Grandi difficoltà furono causate ai cattolici giapponesi in seguito all'obbligo prescritto dal governo di assistere alle cerimonie nei Jinja in onore dell'Imperatore, degli eroi e dei soldati caduti ed alle cerimonie funebri. Già nel Sinodo di Nagasaki del 1890 erano state prescritte regole generali relative agli usi pagani; però gli usi condannabili non erano stati enumerati in particolare, e la « cooperatio » o « assistentia mere materialis » non erano state chiaramente definite. Le cerimonie nei Jinja e quelle funebri erano generalmente considerate superstiziose, e quindi l'assistenza doveva essere interdetta ai cristiani. A varie riprese il governo nipponico aveva dichiarato che le cerimonie nei Jinja erano atti puramente civili e non religiosi. In seguito ad esplicita domanda dell'arcivescovo di Tokio, il governo confermò di nuovo il 22 sett. 1932 il suo pensiero. Per togliere di mezzo le difficoltà per i cattolici, Propaganda il 26 maggio 1936 nella « Istruzione a S. E. mons. Paolo Marella, arcivescovo di Dioclea, delegato apostolico nel Giappone, sui doveri dei cittadini verso la patria » stabilì le seguenti norme pratiche: 1) gli Ordinari dei territori dell'Impero giapponese istruiscano i fedeli che alle cerimonie solite a farsi presso i Jinja amministrati civilmente dal governo, le autorità civili (come consta da ripetute ed esplicite dichiarazioni) e anche l'opinione comune delle persone di certa cultura attribuiscono unicamente un significato di amor patrio, cioè di filiale reverenza verso la famiglia imperiale e i benefattori della patria; e che perciò, avendo ormai tali cerimonie rivestito un valore puramente civile,

è lecito ai cattolici parteciparvi e comportarsi come gli altri cittadini, spiegando però chiaramente la propria intenzione, quando ciò apparisca necessario ad evitare false interpretazioni del proprio atto; 2) i medesimi Ordinari possono permettere che i fedeli, quando intervengono a funerali, a matrimoni ed altri r. privati in uso nella vita sociale giapponese, partecipino come gli altri (dichiarando, se sia necessario, la propria intenzione come si è detto sopra) a tutte quelle cerimonie che, sebbene forse di origine religiosa, tuttavia dalle circostanze dei luoghi e delle persone e dall'opinione comune di oggi mostrino di non aver più se non significato di urbanità e di mutuo affetto; 3) circa il giuramento sui r., dovunque si usa fare nel Giappone, i sacerdoti mettano in pratica docilmente quanto stabilito nelle presenti istruzioni della S. Congreg. di Propaganda, astenendosi da qualunque controversia.

BIBL.: G. Schurhammer, *Das kirchl. Sprachproblem in der japanisch. Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrh.*, Tokio 1928; J. Laures, *Das kirchl. Sprachproblem in der neuerstand. japanisch. Mission*, in *Monumenta Nipponica*, III, ivi 1940, n. 2, pp. 270-76; U. Bertini, *Una data stor. negli annali mission. del Giappone*, in *Il pensiero mission.*, 8 (1936, II), pp. 97-151; P. D'Elia, *Evoluzione di popoli e nuove provvidenze della Chiesa. A proposito di culto civile in Manciuria e in Giappone*, in *Civ. Catt.*, 1936, III, pp. 101-108, 186-96, 279-91.

III. R. MALABARICI. – Secondo il metodo missionario in uso nell'India nel sec. XVI i neofiti adottavano gli usi e costumi, il vestito ed anche i nomi portoghesi. In tal modo si rendevano poco accetti agli Indù che li chiamavano *Pranguis*. Roberto de Nobili S. J. (v.), invece, introdusse all'inizio del sec. XVII nella missione del Madura il metodo d'adattamento. Prese l'abito dei *Saniassi* (penitenti) e visse la loro vita. Dopo uno studio approfondito degli usi e costumi dei bramini e indù permise ai suoi discepoli e ai neofiti le seguenti usanze da lui considerate come indifferenti e perciò lecite: 1. il *kudumi* (ciuffo) segno distintivo della casta; 2. il *santal* (disegno sulla fronte); 3. il cordone, anche segno di casta; 4. le solite abluzioni. Con questo metodo d'adattamento De Nobili ebbe per primo un certo successo tra i bramini, però ben presto altri bramini, temendo il suo influsso, cominciarono a creargli difficoltà di ogni genere.

(da *Maduré et Madagascar*, Parigi 1935, p. 222)

RITI, QUESTIONE dei - Un bramino che porta i simboli religiosi della casta.

Più grandi però furono le difficoltà creategli da alcuni suoi confratelli. Il De Nobili si difese ed ottenne l'approvazione del p. generale dei Gesuiti Acquaviva. Contro il suo metodo si schierò anche l'arcivescovo di Goa, mons. De Sa, che citò De Nobili dinanzi al suo tribunale ed a quello dell'Inquisizione di Goa. Dei due inquisitori l'uno approvò il metodo del De Nobili, l'altro si astenne dal voto. In un Sinodo convocato nel 1619 l'arcivescovo di Goa, i Domenicani, i Francescani e i sacerdoti secolari, anche indigeni, furono contro De Nobili; invece l'inquisitore D'Almeida, l'arcivescovo di Cranganore, p. Roz S. J. e tutti i Gesuiti votarono in suo favore. La causa fu mandata a Roma e all'inquisitore maggiore di Lisbona. Questi, Ferñao Mascarenhas, nel 1621 e Gregorio XV nel 1623 nella bolla *Romanae Sedis* si pronunciarono in favore del De Nobili. Così per il momento il metodo del De Nobili aveva vinto ed i Gesuiti l'adoperarono dividendosi in due gruppi, sacerdoti *Saniassi*, per le caste superiori, *Pandara Swami* per le caste inferiori e i paria. In Madura, Mysore, Trichinopoly, Marava e in altre regioni i successi furono relativamente buoni; in Madura nel 1704 il numero dei cristiani era di 90.000. Nel corso del secolo alle concessioni del De Nobili ne furono aggiunte altre.

Nuove difficoltà sorsero da parte dei Cappuccini, che dal 1677 lavoravano nella recente colonia francese di Pondichéry. Nel 1687 vi si recarono anche Gesuiti francesi che collaboravano nella missione di Madura e crearono nel Carnate una missione propria seguendo il metodo del De Nobili. Ben presto furono inviate a Roma accuse contro i Gesuiti e per sostenerle il cappuccino François Marie De Tours tornò nel 1703 per sottomettere a Propaganda 36 quesiti relativi ai r. malabarici, detti così perché in uso nella provincia malabarica della Compagnia di Gesù. Essi però non hanno alcun nesso col r. malabarico dei cosiddetti cristiani di s. Tommaso.

Nel frattempo Clemente XI aveva incaricato il legato per la Cina Tommaso Maillard de Tournon di esaminare pure i r. e costumi dell'India meridionale. Giunse a Pondichéry il 6 nov. 1703, rimanendovi fino al luglio 1704. Prese informazioni sugli usi in questione specialmente anche dai gesuiti Boucher e Bertoldi. Il 23 giugno 1704 firmò un decreto, condannando in 16 punti parecchi usi permessi dai Gesuiti. Il decreto di Tournon fu confermato dal S. Uffizio il 7 genn. 1706, e nel medesimo tempo fu nominato un consultore per l'ulteriore esame della questione. I gesuiti Boucher e Laynez si recarono a Roma. Quest'ultimo nel 1707 pubblicò la *Defensio Indicarum Missionum Madurensis...* che divulgò anche in India dopo la sua nomina a vescovo di Meliapore nel 1708. Appellandosi ad un «oraculum vivae vocis» di Clemente XI i Gesuiti continuarono il loro metodo. Clemente XI invece rinnovò il 1° sett. 1712 il decreto del S. Uffizio del 1706, ed il breve del 17 sett. 1712 rimproverò mons. Laynez per non essere intervenuto contro i r. malabarici e di non aver eseguito il decreto di Tournon. Il 24 luglio 1715 il cardinale prefetto di Propaganda, Sacripante, mandò al vicario apostolico di Kweichow Claudio Visdelou S. J., che era a Pondichéry, il breve per mons. Laynez, morto nel frattempo l'11 giugno 1715, insieme col decreto del 1706, incaricandolo di fare eseguire le decisioni di Tournon sui r. malabarici. Visdelou promulgò i documenti l'11 genn. 1716. I Gesuiti protestarono e mandarono i pp. Pierre Martin e Broglia Brandolini a Roma, che di nuovo esaminò i r. malabarici. Innocenzo XIII (1721-24) nominò una Congregazione particolare, di cui segretario fu Prospero Lambertini, più tardi Benedetto XIV. Brandolini pubblicò una giustificazione, alla quale rispose il p. Lucino O.P., commissario generale del S. Uffizio.

L'esame della Congregazione particolare continuò pure sotto Benedetto XIII (1724-30) e Clemente XII (1730-40). Benedetto XIII con breve del 12 dic. 1727 confermò il decreto di Tournon. Nel 1733 le decisioni del decreto di Tournon, formulate in 16 dubbi, furono di nuovo esaminate dal S. Uffizio, e le risposte furono confermate nel breve di Celemente XII *Compertum exploratumque* del 1734. Anche con queste decisioni la questione non ebbe termine, perché alcuni missionari tentarono di eludere il breve. Per tal motivo Clemente XII col breve *Concredita nobis* del 13 maggio 1739 insistette e impose un giuramento di osservanza. La parola definitiva fu detta da Benedetto XIV con la cost. *Omnium sollicitudinum* del 12 sett. 1744, la quale decise la questione dei r. malabarici nel senso del decreto del 1734 ed obbligò i missionari di Madura, Mysore e Carnate al giuramento.

Il giuramento si riassume in questi punti: 1) obbligo di usare i Sacramentali, specialmente la saliva e le insufflazioni, nell'amministrazione del Battesimo; 2) ob-

bligo di imporre, nel Battesimo, il nome di un santo del *Martirologio romano*, esclusi i nomi di idoli o di santoni pagani; 3) uso della sola lingua latina o traduzione in lingua indiana; ma con perfetta aderenza al significato dei nomi della S. Croce, dei santi e delle cose sacre; 4) obbligo di affrettare l'amministrazione del Battesimo ai neonati; 5) proibizione dei matrimoni precoci e dell'imposizione della collana nuziale detta *taly*, recante l'immagine di un idolo; 6) divieto alle donne cristiane maritate di portare il *taly*; 7) proibizione di adoperare il cordone composto di 108 fili e tinto in rosso, usato dalle donne pagane per reggere i *taly*; 8) proibizione di usare le cerimonie superstiziose dei matrimoni pagani, quali il taglio circolare dei capelli sulla testa degli sposi « ad tollenda maleficia », l'uso del ramo d'albero detto *arasciomara*, ecc.; 9) proibizione di seguire il r. matrimoniale consistente nel rompere la noce di cocco per trarne gli auspici superstiziosi; 10) proibizione di allontanare dalla Confessione le donne « menstruali morbo laborantes, non attentis diebus purificationis iuxta morem Gentilium »; 11) divieto di seguire l'uso pagano di festeggiare « virginem prima vice menstruali morbo laborantem »; 12) obbligo ai missionari di assistere religiosamente i paria anche nelle loro case; 13) proibizione ai cantori e sonatori di partecipare alle cerimonie dei templi pagani; 14) permesso di usare lavacri corporali, esclusa qualsiasi circostanza superstiziosa di tempo e di modo; e proibizione ai missionari di usare abluzioni corporali se non per esigenze naturali, escluso qualsiasi altro fine « etiam ad effectum ut existimentur Sanias seu Brachmanes »; 15) divieto di segnarsi la fronte con ceneri di sterco di vacca e di usare altri distintivi di color bianco o rosso, secondo i superstiziosi usi pagani, e obbligo di attenersi al segno della Croce e alla imposizione delle sacre ceneri; 16) proibizione di leggere i libri superstiziosi dei gentili, sotto pena di scomunica.

I Gesuiti si sottomisero tutti, ma fu loro permesso di destinare alcuni missionari ad uso esclusivo dei paria. Questa disposizione sparì con la soppressione della Compagnia di Gesù. I successori dei Gesuiti nella missione dell'India meridionale, specialmente i missionari del Seminario di Parigi, poterono constatare che le decisioni relative ai r. malabarici erano state eseguite. Fino a tutto il sec. XIX non sorsero difficoltà in materia. Dopo che l'8 dic. 1939 il giuramento relativo ai r. cinesi era stato abolito, il 9 apr. 1940 anche i missionari dell'India furono dispensati dal giuramento relativo ai r. malabarici « fermo rimanendo l'obbligo di osservare nel resto le prescrizioni di Benedetto XIV in quanto non modificate dalla S. Sede ». - Vedi tav. LIII.

BIBL.: J. Bertrand, *La Mission du Maduré*, 4 voll., Parigi 1847-54; *Iuris Pontif. de Prop. Fide*, parte 1ª, II, Roma 1888, pp. 296-97, 448-52, 501-503; III, ivi 1890, pp. 166-82; *Collect. S. C. de Prop. Fide*, I, ivi 1907, n. 347; E. Amman, *Malabares (Rites)*, in DThC, IX, II, coll. 1704-45; P. Dammen, *Roberto De Nobili S. J. Ein Beitrag zur Gesch. der Missionsmethode und der Indologie*, Münster 1924; V. Belgeri, *L'aboliz. del giuramento circa i r. malabarici*, in *Il pensiero mission.*, 12 (1940, III), pp. 230-34; P. D'Elia, *L'abolizione del giuramento contro i r. malabarici in India*, in *Civ. Catt.*, 1940, II, pp. 331-40, 424-431.

Giovanni Rommerskirchen

RITIRO SPIRITUALE: V. ESERCIZI SPIRITUALI.

RITI, SACRA CONGREGAZIONE dei: v. CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE, I. *Le C. in generale*, VIII. *S. C. dei Riti*.

RITO. - I. NELLA STORIA DELLE RELIGIONI. - In linea generale applicabile a tutte le religioni, per r. (etimologia incerta) s'intende la norma che guida lo svolgimento di un'azione sacra. Questa norma è fissata dalla tradizione religiosa, che ne ha da principio esperimentato l'efficacia e che esige sia ripetuta fedelmente, affinché la comunicazione tra un individuo o un gruppo e la divinità si attui con efficacia di risultati.

Questo concetto di fissità è indispensabile per l'idea genuina del r.: *ritus est mos institutus, religiosis caeremoniis consecratus* (Servio, *Aen.*, XII 836); perciò tutte le religioni hanno un proprio rituale dove sono fissate le formole e le rubriche del culto. Varie sono le classificazioni dei r.: *positivi* che esaltano il principio coesivo della vita sociale (p. es., i r. sacrificali) o *negativi* che tendono a separare ciò che è sacro da ciò che è profano (p. es., i r. ascetici, il calendario, i templi; questa classificazione è della scuola sociologica del Durkheim; alla quale si può osservare che in realtà anche questi r. sono positivi perché tendono a potenziare l'elemento sacrale degli individui o del gruppo); r. *magici*, che hanno sfera d'azione privata spesso ostile, e *religiosi* di carattere sociale e benefico; r. *mimetici* basati sul principio che il simile agisce nel simile, e *simpatici* basati sul principio che la parte agisce sul tutto; r. *orali* che si manifestano con la voce parlata o modulata e *manuali* che si manifestano con il gesto e con l'azione.

Meglio di queste suddivisioni di carattere teorico e non sempre perspicue e nette vale una suddivisione fatta in base allo scopo pratico che il r. tende a conseguire.

Secondo questo criterio pratico si hanno tre tipi di r.: di passaggio, di partecipazione, di propiziazione.

R. di passaggio. - Sono quelli che presiedono al trapasso da un luogo o momento o stato della vita ad un altro: e sono i r. del limitare, della nascita; dell'iniziazione sia puberale, sia a una particolare società religiosa (v. MISTERI); del matrimonio, della morte. Detti r. comportano tre momenti, talora più o meno bene individuati, che sono di *separazione* dalla situazione antecedente; di *margine*, in cui maturano le condizioni che preparano l'individuo alla nuova situazione; di *aggregazione* al nuovo stato o luogo o condizione sociale.

R. di partecipazione. - Sono quelli che pongono l'individuo o il gruppo in comunicazione con le potenze divine della cui vita, in tal guisa, vengono in qualche modo a partecipare. I tre principali r. di partecipazione sono: la preghiera (v.), il sacrificio (v.), e i r. di consacrazione.

Sono r. di *consacrazione* quelli mediante i quali una persona, un luogo, un oggetto, dopo essere stati separati dall'uso profano, vengono consacrati alla divinità. Quindi, nella categoria dei r. di passaggio, tutte le cerimonie di aggregazione iniziatica sono in fondo r. di consacrazione. La consacrazione dei sacerdoti, dei re, che avviene attraverso l'unzione sacra e la consegna dei simboli della loro nuova autorità, sono r. consacratori che fanno partecipe, chi li riceve, dell'autorità divina. Presso gli antichi Romani la consacrazione di un tempio importa, oltre alla separazione del luogo dall'uso profano e da ogni diritto di proprietà privata, una positiva dedicazione fatta dal magistrato offerente, mentre il pontefice tiene con la mano lo stipite del tempio, esprimendo con ciò il passaggio del tempio nella categoria delle cose di proprietà della divinità.

Nel sacrifizio animale la vittima prima di venire uccisa viene consacrata, cioè investita di santità rituale e fatta quindi partecipe della sacralità divina mediante apposito r. (spalmatura di burro in India, cospersione di orzo in Grecia, di mola salsa, donde « immolazione », in Roma).

R. di propiziazione. - Sono tra i più frequentemente adoperati perché con essi il gruppo umano provvede direttamente a procurarsi ciò che giova alla sua vita, a eliminare ciò che è nocivo, a espiare le colpe legali e morali ristabilendo così la pace tra la divinità e gli uomini. Essi pertanto si dividono in tre categorie: r. agrari, r. lustratori, r. espiatori.

I r. agrari sono quelli connessi con la vicenda annuale della vegetazione. Essi in genere importano il sacrifizio di un animale in cui è sintetizzato lo spirito della vegetazione e la cui morte con preservazione del suo spirito (rappresentato o dalle pelle o da altro oggetto venuto con esso a contatto) garantisce il buon successo del nuovo raccolto. Le cerimonie della mietitura del folclore nordeuropeo sono sopravvivenze di vetusti r. agrari. Circa la sublimazione di un r. agrario a r. misterico v. MISTERI.

I r. *lustratori*, diretti a preservare o a liberare un luogo, un individuo, un gruppo da influssi malefici, consistono in abluzioni d'acqua, fumigazioni d'incenso, contatto di erbe apotropaiche, chiusura dell'oggetto entro un circolo magico determinato o dalla cintura, mediante un

(da P. B. Bagatti, Il cimitero di Commodilla, Città del Vaticano 1936, p. 86)
RITRATTO - R. di defunta inciso nel marmo - Roma, cimitero di Commodilla.

filo, o dalla circumambulazione di animali destinati al sacrifizio (p. es., in Roma il suovetaurile nelle ambarvali, la lustrazione del popolo e dell'esercito ecc.). La lustrazione si adopera anche per restituire all'uso comune una persona o un oggetto, investiti di sacralità per il loro contatto con una cosa sacra (p. es., offerente, sacrificatori e oggetti che abbiano partecipato a un sacrifizio).

I r. di *espiazione* sono quelli che tendono a rimuovere da un gruppo gli effetti di una colpa nella quale è caduto, e che sovente si manifestano con segni dell'ira divina (terremoti, fenomeni meteorici, epidemie, ecc.). Il loro meccanismo consiste essenzialmente nell'accumulare sopra una vittima (animale o umana) i peccati o le impurità fisiche e legali della comunità facendole asportare e consumare dalla vittima stessa. Caso tipico di r. espiatorio era quello del capro emissario (v.) presso gli Ebrei e quello dei due condannati, detti φαρμακοί nelle Targhelie (v.) in Atene.

BIBL.: P. Pfister, *Kultus*, in Pauly-Wissowa, XI, coll. 2106-90; W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, 2ª ed., 2 voll., Berlino 1905; A. Dieterich, *Mutter Erde*, Lipsia 1905; H. Webster, *Primitive secret Societies*, Nuova York 1908 (trad. it., Bologna 1922); A. van Gennep, *Les rites de passage*, Parigi 1909; E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Berlino 1911; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Cristiania 1915; R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Parigi 1928; R. Will, *Le culte*, 3 voll., ivi 1925-29, 1935; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, pp. 319-435; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Parigi 1949, pp. 232-314. Nicola Turchi

II. NELLA LITURGIA CATTOLICA. – R., nel senso proprio, si dice il modo o l'ordine con cui si eseguiscono le varie funzioni sacre, cioè le cerimonie della s. Messa, dell'Ufficio, dell'amministrazione dei Sacramenti e sacramentali; così si parla del « ritus celebrandi missam », del « ritus baptizandi », del « ritus consecrationis altaris », ecc.

La voce r. indica la maggiore o minore solennità con cui si celebrano la Messa, l'Ufficio, le feste; vuol dire, ad es., « sub ritu duplici, semiduplici, simplici » o « primae vel secundae classis », « sub ritu pontificali », ecc. R., nel senso ampio, indica il complesso, l'insieme delle cerimonie e delle funzioni di un determinato culto o il modo diverso con cui sono fatti alcuni atti di culto: r. di una particolare Chiesa (di Lione, di Toledo) o di una comunità religiosa (carmelitano, domenicano, premostratense), o di un territorio più o meno grande (romano, ambrosiano, gallicano, mozarabico, orientale, greco, melchita, etiopico, caldeo). In quest'ultimo senso la voce r. è equivalente a liturgia e designa non soltanto le proprietà della liturgia stessa, ma nel diritto canonico o nella vita ecclesiastica la si usa quando si parla dei fedeli dei r. orientali in contrapposto ai fedeli del r. latino. La Chiesa non solo tollera tutti questi r. diversi, ma nel CIC, can. 98 § 3 protegge e conserva le loro particolarità; ad es., senz'autorizzazione della Sede Apostolica non è permesso di cambiare il r. nel quale si è stati battezzati e nemmeno di tornare al r. una volta legittimamente cambiato. Tutti i r. ed i relativi libri liturgici sono di competenza della S. Congreg. dei Riti; fatta eccezione di quelli orientali che sono riservati alla Congreg. Pro Ecclesia Orientali, riordinata nel 1938 da Pio XI.

BIBL.: cf. voce *Rites*, in *Cath. Enc.*, XIII, 64-78; inoltre: L. Eisenhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik*, I, Friburgo 1932, pp. 4-5; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, Milano 1950, pp. 19, 40-41. Per il significato di « ritus et caeremoniae » nel CIC, can. 2, cf. G. Michiels, *Normae generales iuris canon.*, I, Lublino 1929, p. 47 sg.; Kl. Mörsdorf, *Die Rechtssprache des Cod. Iur. Can. Eine kritische Untersuchung*, Paderborn 1937, p. 244 sg.; Ph. Oppenheim, *Tractatus de iure liturgico*, parte 2ª, Torino-Roma 1939, pp. 40-42. Pietro Siffrin

RITRATTO. - I. ARCHEOLOGIA. – Il r. fu una caratteristica dell'arte romana. I cristiani non ebbero r. né del Salvatore, né della B. Vergine; degli Apostoli solo Pietro (v.), Paolo (v.) e Andrea (v.) ebbero caratteri somatici tipici.

Nelle pitture cimiteriali, eseguite rapidamente, non si riscontrano veri e propri r.; in Domitilla c'è un busto in una specie di trittico (Wilpert, *Pitture*, tav. 134). In Callisto la proprietaria di un cubicolo fece fissare nella vòlta sopra l'ingresso il suo volto su tela, mentre il busto venne eseguito ad affresco (*ibid.*, tav. 134, 1). Nello stesso cimitero è un vero r., quello della defunta Dionysias nel cubicolo detto dei cinque santi (*ibid.*, tav. 111). Qualche r. si ha in alcuni affreschi cimiteriali di Napoli (H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, Lipsia 1936, passim) e in alcuni vetri dorati come il medaglione di Brescia (v.) uno anche nel Museo Sacro della Biblioteca Vaticana (W. De Grüneisen, *Le portrait*, Roma 1911, p. 76, figg. 87-88). Un buon r. è quello della defunta Turtura in abito vedovile, in Commodilla del sec. VII (B. Bagatti, *Il cimitero di Commodilla*, Città del Vaticano 1936, p. 109, fig. 96). Alcuni santi sono rappresentati assai presto, come s. Agnese dall'aspetto di *puella*, secondo i testi (v. AGNESE, fig., vol. I, col. 468); s. Ambrogio (v. fig. vol. I, col. 985) e s. Agostino (G. Wilpert, *Il più antico r. di s. Agostino*, in *Misc. Agostiniana*, II, Roma 1931, pp. 1-3; v. AGOSTINO, fig., vol. I, tav. 39). Mentre sembrano tipi ideali quelli degli altri santi rappresentati negli

(da R. Delbrück, Antike Porträts, Bonn 1912, tav. 43 B)
RITRATTO - R. di Alina, figlia di Erode. Tela dipinta a tempera del sec. II d. C., proveniente da Hawara Fayyûm - Berlino, Museo archeologico.

affreschi cimiteriali, come Cecilia, Sebastiano, Quirino e Policamo, Sisto II, Cornelio, Cipriano e Ottato in Callisto, Marcellino, Pietro, Tiburzio e Gorgonio nel cimitero « inter duas lauros »; Abdon, Sennen, Pollione, Pimenio e Milix in Ponziano; Simplicio, Faustino in Generosa; i ss. Felice, Adautto, Merita, Stefano e Luca in Commodilla, Callisto, Sisto, Lorenzo, Ippolito in vetri dorati, ecc.

Un certo numero di r. veramente artistici sono quelli offertici da alcuni coperchi di mummie del Fayyûm (G. Wilpert, *La nimbe carré*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 26 [1906]; W. De Grüneisen, *Le portrait*, Roma 1911, passim). Più rifinito e più artistico si presenta il r. dei defunti nei sarcofagi cristiani, dove si continuano i modelli in uso sia col tipo della « imago clipeata » nel centro del sarcofago, o dove il busto di uno o più defunti, spesso i due coniugi, sono scolpiti in una superficie circolare convessa come un *clipeus*, ovvero detta immagine viene scolpita come racchiusa in una valva di conchiglia. Un'altra foggia, pure di tradizione romana, è quella del defunto rappresentato in busto o stante, spesso stringendo il volume della « lex christiana », sullo sfondo di un drappeggio o di un tendaggio distinto col nome di *parapetasma, antipendium, cortina, velum*, al quale si è cercato anche di attribuire un valore simbolico, mentre sembra più verosimile riconoscervi un semplice ornamento (G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani. Determinaz. della loro cronologia mediante l'analisi dei r.*, Città del Vaticano 1949).

Enrico Josi

II. Arte. – Durante i secoli del medioevo e quindi del Rinascimento, dell'età barocca e moderna il r. ha subìto una evoluzione strettamente connessa a quella dei modi stilistici e dei concetti informativi delle estetiche successive. Così ai modi stilizzati od espressionistici propri della cultura figurativa medievale, succedono quelli improntati ai vari gradi del naturalismo e del verismo, dal Rinascimento all'età moderna, sino a giungere a quelli propri dell'arte contemporanea. Questa, in alcune sue correnti, talora nega, attraverso la individuale scomposizione della figura umana perseguita dall'artista, la stessa sembianza delle cose. Da ciò deriva come della stessa immagine umana, e in particolare di quella di un determinato individuo, possano essere oggi date rappresentazioni apparentemente del tutto arbitrarie (v. CUBISMO; ESPRESSIONISMO; FUTURISMO; MODERNA, ARTE). - Vedi tav. LIV.

Emilio Lavagnino

RITSCHL, Albrecht. - Teologo protestante, n. a Berlino nel 1822 e m. a Gottinga il 20 marzo 1889. Tenne cattedra di teologia a Bonn dal 1859, passò a Gottinga nel 1864, dove rimase rifiutando le offerte di Strasburgo e di Berlino.

Opere principali: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 voll., 3ª ed., Bonn 1888-89); *Geschichte des Pietismus* (3 voll., ivi 1880-86); *Unterricht in der christlichen Religion* (4ª ed., ivi 1890); *Theologie und Metaphysik* (2ª ed., ivi 1887); *Über das Gewissen* (ivi 1887); *« Fides implicita », Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche* (Bonn 1890); *Die christliche Vollkommenheit* (2ª ed., Gottinga 1889).

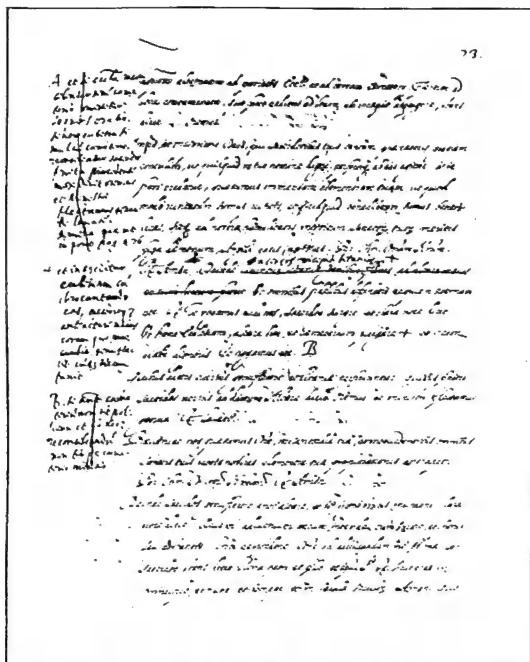
La teologia di R. subì molteplici influssi che egli cercò di fondere in una concezione del dogma cristiano che elimina ogni carattere strettamente soprannaturale della Rivelazione. Dall'aristotelico A. Trendelenburg egli attinge la dimostrazione rigorosamente scientifica dell'esistenza di Dio in quanto il nostro pensiero è sempre finito ed ha contro di sé sempre il limite della cosa in sé, eppure ciò non impedisce che il nostro pensiero non comunichi con le cose ed in certo qual modo le possieda: questa « fiducia » (*Zuversicht*) che l'intelletto porta al reale sarebbe una contraddizione se tanto le cose come il pensiero non avessero un medesimo fondamento (*Grund*), che è Dio, ed è questa l'unica prova scientifica dell'esistenza di Dio. Nell'interpretazione della religione e del cristianesimo egli subì l'influsso convergente di Kant, fautore della « religione naturale », e di Schleiermacher che aveva indicato nel « sentimento di dipendenza » (*Abhängigkeitsgefühl*) il contenuto di ogni religione ed il criterio per l'accettazione della stessa Rivelazione. In questo senso R. sostiene la necessità di una « filosofia cristiana » e di una dipendenza della teologia dalla metafisica o di una collaborazione diretta con quest'ultima: perciò egli respinge la cristologia della Chiesa antica fondata sulla dottrina dell'unione ipostatica, sul dogma del peccato originale, sulla dottrina della Redenzione espiatoria di Cristo e della « unio mystica » dell'anima con Cristo perché Lutero ha insegnato che non c'è unione più intima di quella che il cristiano ottiene con la fede (cf. *Theologie und Metaphysik*, ed. cit., p. 48 sgg.). La redenzione o « riconciliazione » (*Versöhnung*) per R. non è altro che l'ideale etico della vita umana realizzato e consiste in questo: che il cristiano consideri Dio come Padre, gli mostri fiducia filiale e collabori all'avvento del « Regno di Dio » sulla terra. Questo stato costituisce la « cristiana perfezione » che si esaurisce pertanto nella fede nella divina Provvidenza, nella pazienza, nella preghiera e nell'adempimento della propria « vocazione » (*Beruf*) secondo il precetto di Lutero; soltanto a questo modo l'uomo si redime e ottiene la « giustificazione » (*Rechtfertigung*): la « redenzione » è un evento che si compie perciò nella « comunità » intesa come « comunità dei fedeli », mentre il peccato è la « ricerca di sé » e quindi cupidigia dei beni inferiori. Conseguenza del peccato è la perdita della « divina filiazione » rispetto a Dio e dell'esercizio stesso della libertà naturale. R. riduce il peccato nella sua radice a « ignoranza » (*Unwissenheit*), intensificata a contatto dell'agire peccaminoso degli altri uomini, che si contaminano scambievolmente, ed in questa solidarietà sociale di negatività morale consiste, secondo il R., il peccato originale (cf. *Rechtfertigung und Versöhnung, cit.*, III, 99. 41-43). La caratteristica e la superiorità del cristianesimo rispetto alle altre religioni è di considerare Dio come l'« amore » e di essere come tale il proprio fine dell'uomo, il quale vi deve tendere con aspirazione incessante secondo il compito che gli compete nella comunità dei fedeli.

La teologia di R. raccoglie ed esplicita a questo modo la negazione implicita dell'origine soprannaturale della Rivelazione cristiana, preparata dall'illuminismo (v.) e dall'idealismo (v.) ed abbassa il dogma a mera situazione dell'attività pratica orientata dentro la « situazione storica » che il cristianesimo pone all'uomo a seconda dei tempi e delle forme di cultura. La teologia di R. è rigidamente ostile ad ogni forma di « mistica », cattolica o protestante (pietismo); perciò essa è stata chiamata una forma di « positivismo della Rivelazione » (*Offenbarungspositivismus*). Le idee di R. ebbero largo seguito nella « Scuola di Gottinga » da lui fondata alla fine del secolo scorso; ma, col sorgere della « teologia dialettica » (Tillich, Gogarten, K. Barth), si vuol ritornare anche nel protestantesimo ai concetti tradizionali di Rivelazione e Redenzione, che R. aveva polverizzati. Il R. può essere considerato, a distanza, uno dei precursori del modernismo (v.).

Bibl.: G. Ecke, *Die theol. Schule A. Ritschls und die evangel. Kirche der Gegenw.*, Berlino 1904; Fr. Overbeck, *Christentum und Kultur, Gedanken und Anmerkungen z. modernen Theol.*, pubbl. da C. A. Bernoulli, Basilea 1919, p. 159 sgg.; H. Stephan, s. v. in *Religion in Gesch. und Gegenwart*, IV (1930), pp. 2043-46; G. Hök, *Die elliptische Theol. A. Ritschls*, Uppsala-Lipsia 1942 (monografia completa con vasta bibl., ragionata [pp. XIV-XXXV] che contiene anche gli inediti di R.); K. Barth, *Die protestant. Theol. im 19. Jahrh. Ihre Vorgesch. u. ihre Gesch.*, Zurigo 1947, pp. 598-605; E. Brunner, *Religionsphilos. evangelisch. Theol.*, 2ª ed., Monaco 1948, p. 20 sg.

Cornelio Fabro

RITUALE ROMANO. - Libro liturgico della Chiesa latina per i sacerdoti, contenente le cerimonie per l'amministrazione dei Sacramenti, per l'assistenza degli infermi e i formulari delle numerose benedizioni (v. LIBRI LITURGICI).

I. Inquadratura storica. – Soltanto dal sec. VI-VII si è in grado di accertare l'esistenza di appositi libelli a scopo rituale, sacramentario e sacramentale. Il IV Concilio Toletano (633) ordinò nel can. 26 (Mansi, X, 627) che il vescovo provvedesse ogni sacerdote che mandava alla

(*per cortesia del p. Monachino, S. J., archivista della Pont. Univ. Gregoriana*)

RITUALE ROMANO - Schema del *R. Romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum*, con annotazioni autografe di s. Roberto Bellarmino. Il capitolo qui riprodotto contiene il « Ritus reconciliandi ecclesiam violatam, si nondum erat ab episcopo consecrata » - Roma, Archivio della Pontificia Università Gregoriana, cod. 800, f. 73r.

cura parrocchiale di un *libellus officialis* che non poteva essere altro che un piccolo *R.* Un Capitolare del 742 (ed. Et. Baluze, I, 824) raccomanda ugualmente il *libellus ordinis*, che è la stessa cosa. Però le notizie rituali erano piuttosto comprese nel *Liber Sacramentorum*, che serviva al sacerdote in primo luogo per la Messa ma conteneva, ordinariamente, anche le formole per l'amministrazione dei Sacramenti, per la cura delle anime (infermità, morte, sepoltura) e per la benedizione delle cose più occorrenti. Con i secc. VIII-IX i riti e le cerimonie riservate ai vescovi passano nei primi tentativi di pontificali (v.), mentre i riti e le formole comuni ai sacerdoti passano lentamente in raccolte proprie che portano le più svariate denominazioni: *manuale*, *obsequiale*, *ordinarius*, *pastorale*, ecc.

Il *R.* più antico conservato, per quanto si sappia, è quello scritto per uso dei Canonici Regolari di S. Agostino, nel monastero di Sankt Florian (Austria sup.), ed ivi esistente (CFl, XI, 467), libello pergamenaceo, che incomincia con la benedizione dei ceri nella festa della Purificazione. Dal sec. XII si sono conservate notizie certe di R. in uso presso varie chiese. Il domenicano Anselmo di Ermland, primo vescovo di Varmia (1250-77), portò in diocesi un *R.* domenicano, adattandolo per il clero secolare: si tratta del primo *R.* ufficiale diocesano. Da quest'epoca anche i sinodi diocesani e provinciali incominciano ad interessarsi del *R.*, soprattutto per procurarne una certa uniformità entro la diocesi o la provincia ecclesiastica e per ovviare all'inserzione di testi e formole superstiziose e sospette. Al Concilio provinciale di Salisburgo (14 apr. 1465), sotto l'arcivescovo Sigismondo di Volkersdorf, tutti i suffraganei insistettero per la compilazione di un *R.* comune.

Fra i primi libri stampati si trovano spesso i *R.*, e da allora le edizioni vengono controllate dalle autorità diocesane. Notevole importanza ebbe il *Sacerdotale seu Liber sacerdotalis collectus* (Roma 1523) pubblicato dal domenicano A. Castellani, alla cui compilazione si era interessato Leone X; Pio IV, poi, dopo la morte dell'autore, fece esaminare e correggere l'opera che ebbe non poche edizioni, fra cui, ad es., quella del 1596 con il titolo: *Sacerdotale ad consuetudinem S. R. Ecclesiae aliarumque Ecclesiarum.* Il Castellani, seguendo la prassi di questi libri, vi aveva introdotto, oltre i testi strettamente liturgico-rituali, anche molti trattati pastorali, in base agli scritti dei Padri, degli scolastici o canonisti; nelle edizioni posteriori furono anche introdotti i canoni del Concilio di Trento. Si era formato così un vero compendio rituale-pastorale.

Il Concilio di Trento, trattando nella sess. VII dei Sacramenti in genere, condannò ogni arbitrio personale quanto ai riti; però nella sess. XXIV (*De reformatione matrimonii*, cap. 1) prese la difesa anche di riti e di cerimonie particolari ragionevoli. Questa disposizione passò poi e resta ancora nel *R. r.* (ed. 1952. tit. VIII [olim VII], cap. 2, 6). Dopo il Conc. Tridentino il canonico lateranense Franc. Samarino preparò e pubblicò un nuovo *Sacerdotale sive sacerdotum thesaurus ad consuetudinem S.R.E. aliarumque Ecclesiarum collectus iuxta Tridentini Concilii sanctiones*, Venezia 1579, di cui A. Rocca (v.) curò le tre edd. del 1583, 1587 e 1597. Intanto il card. A. Santoro, incoraggiato da Gregorio XIII e Gregorio XIV, aveva messo mano ad un nuovo *R.* e l'opera era già in stampa quando l'autore morì nel 1602, e la pubblicazione fu interrotta. Ne esistono 26 copie con un frontespizio aggiunto (v. B. Löwenberg, *Das R. des Kard. Jul. Ant. Sanctorius. Ein Beitrage zur Entstehungsgeschichte des R. R.*, Monaco 1937). Lo stampato comprende 712 pagine ed è una vera miniera di riti e di trattati, raccolti da una quantità notevolissima di fonti, italiane ed estere. Anzi, il Santori fece sperimentare certi riti per alcuni anni, per controllare la loro efficacia pastorale. Intanto furono stampati diversi estratti dal suo Sacerdotale che ebbero enorme

20 **Rituale Weszprimiense.**

SACERDOS.	SACERDOS.	SACERDOS.	SACERDOS.
N. Credis in Spiritum S. Sanctam Ecclesiam Catholicam: Sanctorum Communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam?	N. *Hisz-é Szent Lélekben, közönséges Keresztény Anyaszentegyházat, szenteknek egyességét, bünöknek botsánattyát, testnek fel-támadását, örök életet?*	N. Glaubest du in dem Heiligen Geist, die allgemeine Christliche Kirchen, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden Auferstehung des Fleisches, und eine wiges Leben?	N. *Werissli w Ducha Swatého; Swatu Cyrkew wsseobecnu, Swatych Obcowánj, Hrichuw odpusstenj, tela wskrissenj, y Ziwot weczny?*
Patrinus. Credo.	Patrinus. *Hiszek.*	Patrinus. Ich glaube.	Patrinus. *Werjm.*

Subinde expresso nomine baptizandi, Sacerdos dicit:

SACERDOS.	SACERDOS.	SACERDOS.	SACERDOS.
N. Vis Baptizari?	N. *Akarsz-é keresztelteṫni?*	N. Willst du getausset werden?	N. *Cheesli se krstjti?*
Resp. Patrin. Volo.	Resp. Patrin. *Akarok.*	Resp. Patrin. Ja, ich will.	Resp. Patrin. *Cheem.*

Tunc Patrino, vel Matrina, vel utroque (si ambo admittantur) infantem tenente, Sacerdos vasculo, seu urceolo accipit aquam Baptismalem, & de ea ter fundit super caput infantis in modum Crucis, & simul verba proferens, semel tantum, distincte, & attente dicit:

N. Ego te baptizo in Nomine Patris ✠, fundat primo; **& Filii ✠,** fundat secundo; **& Spiritus ✠ Sancti,** fundat tertio.

Si

(*fot. Enc. Catt.*)

RITUALE ROMANO - *R. Weszprimiense seu formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac caeteris Ecclesiae Publicis Functionibus. Jussu et authoritate ...Josephi Bajzáth de Pészak... episcopi Weszprimiensis, Weszprimii*, typis Michaelis Sammer, 1801, p. 20; parte del rito del Battesimo in latino, ungherese, tedesco e croato - Città del Vaticano, esemplare dell'Archivio della S. Congregazione dei Riti.

diffusione, come, p. es., l'*Ordo baptizandi iuxta ritum S. R. Eccl.*, 1575, con numerose edd. fino al 1623.

II. Il « *R. r.* ». – Paolo V (1605-21) pensò di terminare la collezione dei libri liturgici romani ufficiali con l'edizione del *R.*; perciò nel 1612 istituì una commissione di cardinali della S. Congregazione dei Riti che prese come base il lavoro del card. Santori che fu distribuito ai membri della Commissione stessa (v. B. Löwenberg, *Die Erstausgabe des R. R. von 1614*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 66 [1942], 141-47; studio pregevole, nel quale sono anche indicate, in base ad un ms. del fondo Barberini della Biblioteca Vaticana [Barb. lat. 1022, ff. 56-68], le fonti che servirono per la compilazione definitiva del *R. R.* Si può constatare la preoccupazione della Commissione di cercare i riti più antichi e prettamente romani; cf. anche G. Mercati, *Ancora sul R. del card. Santori*, in *Rass. gregoriana*, 5 [1906], 443-46). Finalmente, con bolla del 17 giugno 1614, uscì la prima edizione ufficiale del *R. r.*; ma a differenza degli altri libri liturgici romani ufficiali, esso non venne prescritto ma soltanto raccomandato. Con le prime edizioni (v. l'elenco in Zaccaria, *op. cit.* in bibl.), il *R. r.*, come era da prevedere, si diffuse rapidamente in tutto il mondo cattolico. Ma appunto perché il suo uso era stato soltanto raccomandato, continuarono dovunque a circolare libri rituali propri, a volte accomodati in diversi modi al *R. r.* e anche quando gli Ordinari introdussero nelle loro diocesi il *R. r.*, perdurarono spesso i *R.* particolari, almeno in parte. Benedetto XIV, fece curare anche una edizione nuova e riveduta del *R. r.*, con aggiunte, che fu da lui approvata con il breve *Quam ardenti studio* del 25 marzo 1752. Finalmente Leone XIII ne pubblicò nel 1884 la prima edizione « tipica ». Un'altra ne uscì sotto il b. Pio X, approvata dalla S. Congr. dei Riti l'11 giugno 1913 (v. L. Barin, *Le mutazioni al R. r. secondo l'edizione tipica*, Roma-Rovigo 1915).

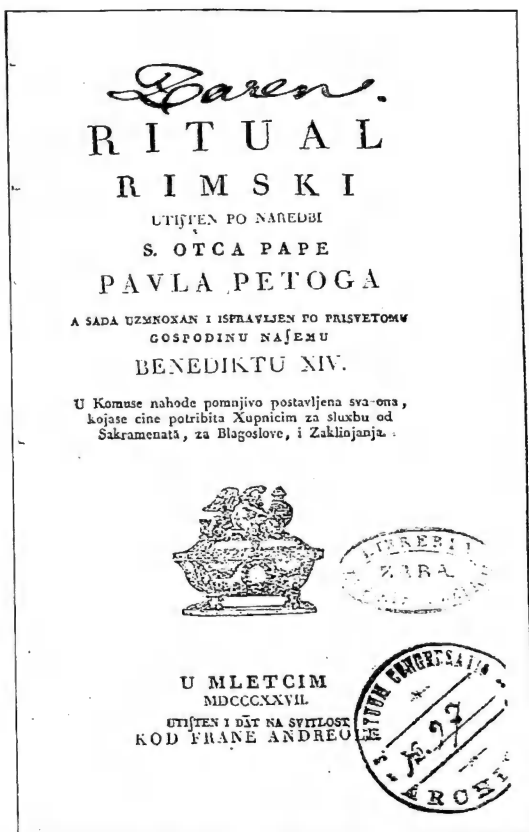
La pubblicazione del CIC, nel 1917, rese necessaria una completa revisione del *R. r.*, la quale uscì con l'approvazione della S. Congr. dei Riti il 10 giugno (v. anche AAS, 17 [1925], p. 326), ma non come edizione « tipica » (v. anon., *Il nuovo R.*, in *Il Monitore ecclesiastico*, 37 [1925], p. 293 sgg.; Fr. Schubert, *Das neue R. r.*, in *Liturgische Zeitschr.*, 2 [1930], pp. 161-74; e soprattutto Fr. Battistini, *De novo R. R. ed. Vaticana*, in *Eph. lit.*, 38 [1925], pp. 221, 246, 287, 308, 341, 387 sgg.). Nel 1952, finalmente, con approvazione della S. Congr. dei Riti (25 genn.) uscì la nuova edizione tipica con disposizione completamente rifatta, con qualche ritocco rubricale e le necessarie aggiunte (cf. M. Brandys - I. Pizzoni, in *Ephemerides lit.*, 66 [1952], pp. 220-24; H. Schmidt, *Editio typica 1952 Ritualis Romani*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 41 [1952], pp. 157-82; l'autore vi fa interessanti rilievi).

III. Il « *R. r.* » attuale: obbligo. – Il *R. r.*, come risulta dal documento pontificio di Paolo V che ne è rimasto in testa, era soltanto raccomandato per l'uso a tutti coloro cui spetta; ma più tardi la S. Congr. dei Riti lo dichiarò obbligatorio per tutte le funzioni parrocchiali (*Decr. auth.*, 1642, ad 7); inoltre l'Ordinario può obbligare tutti i parroci e tutti gli altri sacerdoti *ad Ritualis Romani praescripta omnia servanda*, nonostante qualunque consuetudine contraria, anche immemorabile (*Decr. auth.*, 3276, ad 6); d'altra parte la S. Congr. ha stabilito che *licet ubique adhiberi et in quibuscumque functionibus* il *R. r.*, anche quando esiste un *R.* diocesano approvato discordante (*Decr. auth.*, 3792 dub. IX). Ma ormai tutte le diocesi hanno adottato il *R. r.*, e per quanto conservino ancora riti e funzioni proprie, li sottopongono all'approvazione della S. Congr. dei Riti. Praticamente dunque si può dire che il *R. r.* nella sua sostanza vige in tutto il mondo cattolico romano e che la S. Congr. dei Riti continua ad approvare i riti particolari esistenti in diocesi antiche, fedele al desiderio del Concilio di Trento che si conservino pure i riti e le cerimonie degne di essere mantenute.

IV. « *R.* », particolari non romani e la questione della lingua. – Non esiste uno studio sistematico intorno ai *R.* antichi particolari, manoscritti e stampati. Lo Zaccaria (v. bibl.) pubblicò un elenco di stampati per il suo

Baren.

RITUAL
RIMSKI
UTISTEN PO NAREDBI
S. OTCA PAPE
PAVLA PETOGA
A SADA UZMNOXAN I ISPRAVLJEN PO PRISVETOMU GOSPODINU NAŠEMU
BENEDIKTU XIV.
U Komuse nahode pomnjivo postavljena sva-ona, kojase cine potribita Xupnicim za sluxbu od Sakramenatà, za Blagoslove, i Zakliinjanja.

U MLETCIM
MDCCCXXVII.
UTISTEN I DÀT NA SVITLOST KOD FRANE ANDREOLE

(fot. Enc. Catt.)

Rituale romano - Frontespizio del *Ritual Rimski*, Mletcim (= in Venezia) 1827 - Città del Vaticano, esemplare dell'Archivio della S. Congregazione dei Riti.

tempo, molto ragguardevole; il Franz (v. bibl.) lo supera di molto benché lontano dall'essere completo.

Sin dai primi *R.* stampati si trovano esempi dell'uso della lingua volgare, in misura più o meno larga fino alla versione completa o quasi di esso. Il *R. r.*, fedele alla tradizione e allo spirito della Chiesa di Roma, ha pochissimi cenni alla lingua volgare; così nella istruzione generale previa sull'amministrazione dei Sacramenti (tit. I, n. 10), poi più volte nelle istruzioni particolari si ammonisce il sacerdote a spiegare in antecedenza ciò che sta per fare affinché i fedeli lo possano seguire con attenzione. Quando si parla della forma del Battesimo (tit. II, cap. 1, n. 9), si prescrive esplicitamente: *Latinus presbyter latina forma semper utatur*, la delega, invece, apostolica, per cui un sacerdote possa conferire la S. Cresima, *lingua vernacula legatur, alta et intelligibile voce*; così anche la conveniente ammonizione ai confirmandi e padrini. Nel Sacramento del Matrimonio le domande agli sposi sono da farsi, per espresso comando della rubrica, *vulgari sermone*. Nel 1575, dunque, prima ancora del *R. r.*, uscì il *Libellus agendorum* dell'arcidiocesi di Salisburgo con non pochi testi in lingua volgare (le domande nel Battesimo, preghiere per la cura degli infermi, Matrimonio, ecc., benedizioni) e con un appendice di canti popolari in tedesco. Il *Sacerdotale Basileense* del 1595, per la diocesi di Basilea, ha i testi relativi in tedesco e in francese; nella *Agenda Coloniensis Ecclesiae* (Colonia 1614) si trova, oltre il calendario proprio della diocesi, e, nella parte rituale, le domande e preghiere in volgare, anche tutto un piccolo catechismo in tedesco.

Appena uscito il *R. r.*, incominciarono anche le traduzioni nelle lingue volgari; a Roma stessa nel 1621; in albanese nel 1640, in croato, in francese (Lione); nel 1646 un'altra a Parigi; una versione italiana uscì a Lucca nel 1724. Molto più diffuse furono le edizioni ridotte, ossia gli estratti dal *R. r.* per le varie circostanze: *Baptismale*, *Poenitentiale*, *Exsequiale*, *Processionale*, ecc. spesso anche in versioni volgari, ad es., *Le petit Rituel romain* (Avignone s. a. del sec. XVII) e molte edizioni similari.

Grande rinomanza ebbe il *R.* di Alet: *Rituel romain... à l'usage du diocèse d'Alet*, nella Linguadoca, dovuto al vescovo giansenista N. Pavillon (1597-1677), in latino, ma con molti testi in volgare; nelle rubriche e spiegazioni si trovano infiltrazioni erronee giansenistiche, tanto che Clemente IX lo mise all'Indice (1668; v. Pastor, XIV, I, pp. 462 sgg., p. 483); simile sorte toccò nel 1725 al *R. r.*, edito con aggiunte da P. Lucatelli a Bergamo. Intanto continuarono indisturbate le edizioni diocesane di *R.* propri, più o meno dipendenti dal *R. r.*, e con impiego variamente largo della lingua volgare come il *R. sacramentorum ac aliarum Ecclesiae caerimoniarum* (Braunsberg, 1733) per la diocesi di Warmia, con testi polacchi e tedeschi; quello già citato di Basilea che porta ora il titolo *Rituale Basileense iuxta R. R.* (1700, 1739, 1788); quelli delle diocesi «giuseppine», erette cioè da Giuseppe II nell'Austria, *R. R. usibus dioecesis S. Hippolyti accomodatum* (St. Pölten 1787), con testo latino e volgare e così molti altri. Notevolissimo ed anche istruttivo per la questione e le difficoltà in regioni di lingua mista è il *R. Romanum Zagabriense* (Zagabria 1796) che spesso riporta i testi in cinque colonne: latino, croato, sloveno, ungherese e tedesco, cui si deve aggiungere il *Ritual Rimski* (Venezia 1827); dello stesso tipo è il *R. Weszprimiense* (Ungheria 1801), con testo in quattro colonne: latino, ungherese, tedesco e slovacco, e quello di Strigonia (1859) con lo stesso titolo e le stesse disposizioni.

Nel 1875 uscì un *Rituel romain-lyonnais* con doppio testo, latino e volgare; a Bahia, in Brasile, nel 1869 un *R.* in latino e portoghese; mentre in tutta l'Austria, Ungheria, Polonia, Alsalzia continuarono i *R.* poliglotti. Nel 1906 uscì un *R.* in danese per la Danimarca e Islanda. Un *R.* pubblicato a Barcellona (1912) ha nel vol. II (1914) alcuni testi in spagnolo. Con esplicita approvazione della S. Congr. dei Riti uscì nel 1927 un *R. R.... Ecclesiae Poloniae adaptatum* (Katowice) con testi in latino, polacco, tedesco, francese, lituano e russo. Un'edizione completamente in croato ebbe l'approvazione della S. Congr. dei Riti nel 1930, per l'uso dei cattolici della Jugoslavia. Nel 1932 la stessa S. Congregazione permise l'*Agenda provinciae ecclesiasticae Moraviae* (Olomouc), ove si trova anche un apposito decreto circa *usum linguae vulgaris in liturgia in territorio ditionis Czecoslovacae*, del 21 maggio 1920. Ancora nel 1936 si pubblicò a Scepusio (Slovacchia) un *R. omnium latini ritus dioecesium Slovacchiae, ad instar Appendicis R. R.* con testi in latino, slovacco, tedesco, ungherese. Nel 1950 apparve a Toledo un *R. R..... cum Appendice Toletana* in lingua spagnola. Ma soprattutto S. Congr. di Propaganda è stata molto larga nella concessione nei libri rituali della lingua volgare per le regioni missionarie; così l'India, l'Indocina, il Giappone, la Nuova Guinea e l'Africa hanno un *R.* proprio nella lingua volgare per l'uso liturgico.

Importante il *R. parvum ad usum dioecesium Gallicae linguae* (Tours 1948), approvato dalla S. Congr. dei Riti in data 28 nov. 1947 e con largo impiego della lingua francese, per il cui uso sono date anche norme generali. Nota è la recentissima *Collectio rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesibus* (Ratisbona 1950), con approvazione della S. Congr. dei Riti, in data 21 marzo 1950, opera veramente egregia, preparata da anni sotto la direzione dell'episcopato tedesco, tenendo conto degli usi particolari ancora vigenti e con uso largo della lingua volgare. - Vedi tav. LV.

BIBL.: le indicazioni più complete e più serie che finora esistono si trovano in F. A. Zaccaria, *Biblioth. ritualis*, I, Roma 1776 (*Rituales libri*, p. 137; *Rit. Rom.*, p. 144 sgg.; *Rituales variarum eccles. libri eorumque diversa nomina*, p. 147 sgg.; *Rituales partes seorsim aut. manuss. aut editae*, p. 157 sgg.) da cui dipendono strettamente tutti gli autori che si occupano della materia. Fra i moderni, lo studioso più addentro nella materia è A. Franz, il quale, nell'introd. all'ed. del *R.* di St. Florian (Friburgo 1904), premette la più completa storia del *R.*, mentre nel grandioso studio *Die kirchl. Benediktionen im Mittelalt.* (2 voll., Friburgo 1909), presenta nell'introd. (pp. XXIV-XXIX), un elenco di *R.* manoscr., e (pp. XXX-XXXIV) uno di *R.* stampati, che servono di base all'opera. Sono gli elenchi più completi, che esistano finora. Tra gli altri autori, quelli che apportano qualche cosa di proprio sono: H. Baruffaldo, *Ad R. R. Commentaria*, 1ª ed., Venezia 1731; in 2 voll., Firenze 1847; J. Catalani, *R. R. Benedicti Papae XIV iussu editum et auctum perpetuis comment. exornatum*, 1ª ed., Roma 1757; 2ª ed., Padova 1760 (commentario più autorevole e scientifico); A. Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Gesch. u. Kunstgesch. des Missale R. im Mittelalter*, Tubinga 1896; J. Braun, *Sakramente, u. Sakramentalien*, Ratisbona 1925 (una specie di commento alla parte sacramentaria); P. Parsch, *Das Buch des Lebens; Laienrituale* (vers. completa commentata del *R. R.* per i laici); L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo 1932, pp. 100-103; Ph. Oppenheim, *Tract. de iure liturg*, parte 3ª, *De libris liturg.*, Torino 1940, pp. 66-69, 114-15 e passim; id., *Introd. histor. in literat. liturg.*, 2ª ed., Torino 1945; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, 2ª ed., Milano 1950, pp. 287-89; L. Eisenhofer - J. Lechner, *Grundriss der Liturgik des röm. Ritus*, 5ª ed., Friburgo 1950, pp. 23-24; E. Vykoukal, s. v. in LThK, VIII, pp. 911-13; Moroni, s. v., LVIII, coll. 56-57; A. Fortescue, *Ritual*, in *Cath. Enc.*, XIII, 88-90; A. Bertholet, *Die Ritualbücher*, in *Die Religion in Gesch. u. Gegenw*, IV, tratta dei libri rituali antichi non cristiani.

Giuseppe Löw

RITUALISTI: v. OXFORD, MOVIMENTO di.

RIVA, GIUSEPPE. - Sacerdote, scrittore ascetico, n. a Milano nel 1803, m. ivi il 7 febbr. 1876.

Penitenziere maggiore della Metropolitana, assai versato nelle scienze ecclesiastiche e nell'agiografia, fu benefico animatore di vocazioni ecclesiastiche e missionarie e predicatore popolare assai ricercato.

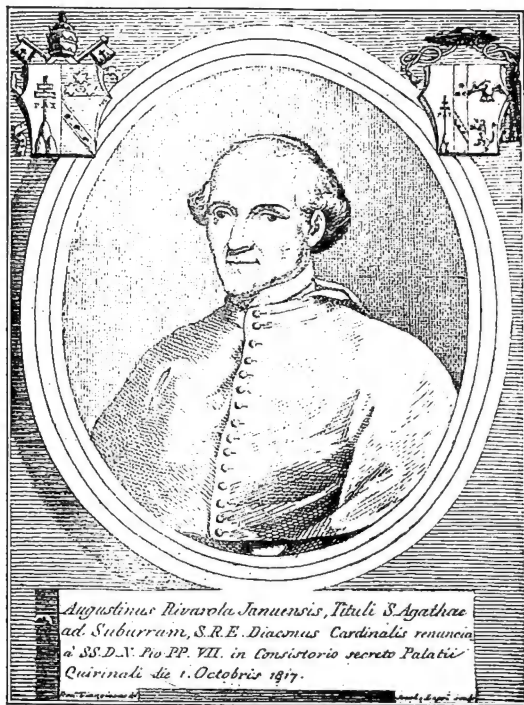
La sua fama è legata alla composizione del *Manuale di Filotea* (Milano 1834), di cui, vivente, stampò 22 edizioni, sempre accrescendolo e riordinandolo l'ampia materia per dare maggior pascolo alla formazione spirituale e alla devozione. Altre opere: *Esposizione della dottrina cristiana*, *Le grandezze di Gesù Cristo*, *Conferenze sui doveri degli ecclesiastici*, *Il devoto di Maria*. Morendo lasciò la sua Biblioteca e la proprietà delle sue opere al Seminario di S. Calogero per le Missioni Estere a Milano.

Celestino Testore

RIVADENEIRA (RIBADENEIRA), PEDRO de. - Gesuita, scrittore, n. a Toledo il 1° nov. 1526, m. a Madrid il 22 sett. 1611.

A 13 anni seguì a Roma, come paggio, il card. Alessandro Farnese e vi conobbe s. Ignazio di Loyola che lo protesse e poi lo accolse fra i suoi figli il 18 sett. 1540. Studiò alle Università di Parigi, Lovanio e Padova; sacerdote nel 1553, passò il periodo 1555-60 nei Paesi Bassi per assicurarvi il riconoscimento ufficiale della Compagnia di Gesù; dal 1560 al 1572 fu in Italia, dove disimpegnò varie cariche: provinciale, commissario, visitatore, assistente; alla morte di s. Francesco Borgia fu allontanato, come spagnolo, da Roma e passò a Toledo, dove attese alla composizione delle sue opere, la più parte in classico castigliano.

Il R. è il primo biografo di s. Ignazio. Cominciò con *Vita Ignatii Loiolae* (Napoli 1572), sulle cui vicende cf. P. Tacchi Venturi, *Della prima edizione della vita di s. Ignazio* (Napoli 1901), che, ampliata e corretta, tradusse egli stesso in castigliano (Madrid 1583) e fu poi riprodotta e tradotta in varie lingue fino ai nostri giorni. Il R. è anche il primo biografo della Compagnia con *Illustrium scriptorum religionis S. I.* (Madrid 1602; 3ª ed. postuma, ivi 1613). Altre opere storiche principali: *Vida del p. Diego Laínez* (ivi 1594) e del p. Francisco de Borja, aggiunte alla vita ignaziana nell'ed. del 1594; completò questi scritti intorno alla Compagnia con il *Tratado con lo qual se da razón del instituto de la Compañia de Jesús* (ivi 1605); *Tratado del modo de gobierno que nuestro p. Ignacio ha tenido* (ivi 1878). *Historia eclesiástica del Scisma del Reyno de Inglaterra* (ivi 1588); nuova ed. a cura di E. Rey, *Historias de la Controriforma por el p. R.* (ivi 1945). Delle opere ascetiche e morali sono degne di ricordo: *Tratado de la tribulación* (ivi 1589); *Tratado de*

Augustinus Rivarola Januensis, Tituli S. Agathae ad Suburram, S.R.E. Diaconus Cardinalis renuncia a SS. D. N. Pio PP. VII. in Consistorio secreto Palatii Quirinali die 1. Octobris 1817.

(da *Cardinalium S.R.E. Imagines ex Calcographia Rev. Camerae Apostolicae*, IV, f. 74)

RIVAROLA, AGOSTINO - Ritratto.

la Religión y virtudes que deve tener el Príncipe christiano para governar... Contra lo que Nicolas Machiavelo y los políticos deste tiempo enseñan (ivi 1595); *Flos Sanctorum o libro de las vidas de los Santos* (2 voll., ivi 1599-1601).

BIBL.: edd.: *Obras escogidas*, Madrid 1868; *Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*, 2 voll., ivi 1920-23 (*Monum. Hist. S. I.*); Sommervogel, VII, 1724-48. Studi: J. M. Prat, *Hist. du p. R., disciple de st Ignace*, Parigi 1862; A. Astrain, *Hist. de la Comp. de J. en la asistencia de España*, I-IV, Madrid 1908-13, v. indici; P. Tacchi Venturi, *Storia della Comp. di Gesù in Italia*, II, 2ª ed., Roma 1950, pp. 316-23; T. Gonzalez García, *Ideas políticas del p. R.*, in *Rev. nacional de educación*, 1944, sett., pp. 34-59. Celestino Testore

RIVAROLA, AGOSTINO. - Cardinale, n. a Genova il 14 marzo 1758, m. a Roma il 7 nov. 1842. Entrato giovanissimo nella Curia romana, vi ricoperse importanti cariche. Governatore di Sanseverino nel 1793, protonotario apostolico al Conclave di Venezia del 1800, delegato di Perugia, prolegato a Macerata, nel 1808 subì sei mesi di prigionia per avere proclamato la sua fedeltà al Pontefice contro l'usurpazione napoleonica.

Nel 1814 gli fu affidato il compito di prendere possesso di Roma e di larga parte del ristabilito Stato pontificio in nome di Pio VII. Assolutista convinto, impresse al suo governo una particolare severità, in contrasto con le istruzioni conciliare che il card. Consalvi gli inviava da Vienna, dove partecipava al Congresso. Esonerato dalle sue funzioni al ritorno del Consalvi, la promozione cardinalizia, seguita il 1° ott. 1817, apparve, più che un premio, il termine dell'attività politica del R., che rientrò infatti nell'ombra per ca. un settennio. Leone XII, fermamente deciso a stroncare l'attività settaria nelle Romagne, inviò il R. a Ravenna nel 1824 con pieni poteri per liberare le Legazioni dalle società segrete. Il R. esplicò con inflessibile zelo la missione affidatagli, e il suo nome è rimasto legato al processo che si chiuse il 31 ag. 1825 contro centinaia di imputati delle Legazioni e delle Marche, proprio quando analoghi processi si celebravano nel Lombardo-Veneto contro Federico Confalonieri e i Federati milanesi e bresciani. I condannati furono complessivamente 513, di cui sette alla pena capitale; ma seguì immediatamente un provvedimento di clemenza, per il quale tutte le pene irrogate dal tribunale speciale vennero commutate e ridotte.

Ciò non ostante, il R. fu colpito dalla vendetta settaria: il 23 luglio 1826, in Ravenna, venne fatto segno a un attentato, dal quale uscì illeso, mentre cadeva ucciso al suo fianco il canonico Muti. Questo ed altri fatti di sangue diedero origine al cosiddetto processo Invernizzi, dal prelato che lo diresse, e si conchiuse il 26 apr. 1828 con cinque esecuzioni capitali. Dopo un breve soggiorno a Genova, il R. rientrò a Roma, dove ebbe la nomina di Prefetto della Congregazione delle acque e strade. Michele Rosi formula su di lui il seguente giudizio: « Conservatore convinto, sacerdote pio, dette prova di coraggio non sempre unito a prudenza, fu severo nell'esigere il rispetto delle leggi e degli ordini superiori, ma pure incline a clemenza ».

BIBL.: M. Perlini, *I processi politici del card. R.*, Mantova 1910; U. Oxilia, *Il card. R. e l'attentato del 1826*, in *Rass. st. del Risorg.*, 13 (1926), pp. 273 sgg.; M. Rosi, *R.* (*processo*), in *Diz. del Risorg. naz.*, I, p. 872-84; id., *Invernizzi* (*commissione*), *ibid.*, I, p. 520; id., s. v., *ibid.*, IV, p. 85. Cf. le autobiografie di numerosi liberali implicati nel processo: Fabbri, Fattiboni, Casini, ecc. Renzo U. Montini

RIVELAZIONE. - Il termine R., dal latino *revelare*, letteralmente « scoprire », significa la manifestazione di una realtà o verità occulta. In tal senso è stato usato anche nel linguaggio biblico e teologico per designare la manifestazione fatta liberamente da Dio della sua essenza inaccessibile o dei suoi disegni sconosciuti dagli uomini. I termini corrispondenti usati dalla Bibbia sono ἀποκάλυψις (*Mt.* 11, 27), φανέρωσες e derivati (*Rom.* 3, 21) con una lieve differenza di significato tra loro.

Ogni religione, essendo un rapporto tra Dio e l'uomo, suppone nell'uomo una conoscenza di Dio, suppone pertanto una manifestazione di Dio all'uomo. Ma per le forme religiose storicamente conosciute, all'infuori della religione ebraico-cristiana, è piuttosto l'uomo che arriva alla conoscenza di Dio, per l'una o per l'altra via, che non Dio che liberamente si manifesta all'uomo come suo Dio, Cristo e Salvatore. L'islamismo che sembra far eccezione, è una religione derivata dalla religione ebraico-cristiana. Il parsismo è d'origine ancora troppo oscura per costituire un'eccezione sicura (cf. G. Kittel, *op. cit.* in bibl., III, pp. 566-73).

La Bibbia e il cristianesimo conoscono una manifestazione di Dio all'umanità attraverso la natura, la quale ha un rapporto di dipendenza e di somiglianza al suo autore, onde l'intelletto umano può risalire da essa a Dio e acquistare una conoscenza certa dell'esistenza ed una certa (*aliqualis*) conoscenza della natura di lui (Conc. Vaticano, Denz-U, 1785, 1806). Questa prima manifestazione di Dio, chiaramente insegnata in *Sap.* 13, 1-9, supposta da *Rom.* 1, 18-21, *Act.* 14-17; 17, 24-27, viene spesso chiamata R. naturale, o R. di Dio attraverso la natura. È però essenzialmente diversa dalla R. in senso proprio: perché non è un atto di Dio che si manifesta all'uomo, ma un atto dell'uomo che giunge alla conoscenza di Dio.

Oltre a questa, la Bibbia e il cristianesimo affermano l'esistenza di una seconda, più diretta e immediata manifestazione di Dio, il quale ha fatto conoscere se stesso e i suoi disegni con un insegnamento, rivolto immediatamente ad alcuni uomini privilegiati (profeti, Apostoli), ma destinata a tutta l'umanità. È la R. propriamente detta o R. soprannaturale. Accanto alla R. pubblica, della quale soltanto qui si parla, l'insegnamento comune della Chiesa ammette pure l'esistenza di rivelazioni private, cioè non destinate all'umanità intera. Occorre notare che r. fatte a singole persone, ma contenute nella Scrittura, come la visione di Zaccaria (*Lc.* 1, 8-25) o di Pietro, (*Act.* 10, 9-16) appartengono alla R. pubblica.

I. Esistenza. – L'esistenza di questa R. soprannaturale pubblica è un punto fondamentale della dottrina cattolica.

1. *Scrittura.* – Sono sufficienti alcune testimonianze più caratteristiche della Scrittura: nel Vecchio Testamento: la vocazione e le promesse fatte ad Abramo (*Gen.* 12, 1-3; 15, 1-21; 17, 1-22), la R. del roveto ardente e del Sinai (*Ex.* 3, 1-17; 19, 1 sgg.; 24, 1), la vocazione e l'insegnamento dei profeti (*I Reg.* 3, 1-21; *Is.* 1, 2; 2, 1; *Ier.* 1, 4-19). Nel Nuovo Testamento l'esistenza di una R. divina è chiaramente insegnata da Gesù Cristo stesso: « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno (conosce) il Padre se non il Figlio, e quegli a cui il Figlio lo voglia rivelare » (*Mt.* 11, 27; cf. *ibid.* 13, 3; *Io.* 15, 15). È tanto evidente, per i discepoli di Cristo, la novità dell'insegnamento del Maestro a riguardo di Dio che Giovanni, nonostante conoscesse bene tutte le R. contenute nel Vecchio Testamento, scrisse: « Nessuno ha mai visto Dio; il Dio unigenito, essendo nel seno del Padre, egli stesso ha parlato » (*Io.* 1, 18). La stessa chiara coscienza di una R. divina, riguardante specialmente i disegni di Dio sull'umanità, si trova presso s. Paolo (cf. *I Thess.* 2, 13; *I Cor.* 2, 10-16; *Gal.* 1, 12-13; *Eph.* 3, 1-9). L'autore della lettera agli Ebrei riassume il pensiero comune: « A più riprese e in più modi, fin dall'antico, Dio ha parlato ai padri nei profeti; da ultimo, in questi giorni, parlò a noi nel Figlio » (*Hebr.* 1, 1).

Dall'insegnamento biblico si può ricavare una descrizione della natura della R.: *a*) Dio è per natura « nascosto » agli uomini (*Io.* 1, 18; *I Cor.* 2, 10-11; *I Tim.* 6, 16); essi lo possono conoscere com'egli è veramente in se stesso soltanto se si manifesta, cioè si rivela a loro in modo soprannaturale (*Mt.* 11, 27; *I Cor.* 2, 11-14); *b*) la R. soprannaturale comunica agli uomini una partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso (*I Cor.* 2, 10-14: infatti il Figlio e lo Spirito Santo, che rivelano Dio, sono Dio); *c*) questa manifestazione di Dio non è qualcosa a cui Dio sia tenuto, ma una libera iniziativa d'amore, un atto d'amicizia da parte sua (*Io.* 3, 16 con 1, 18; *ibid.* 15, 15); *d*) la partecipazione alla conoscenza, che Dio ha di se stesso, e in genere ai misteri di Dio non può avvenire con la sola intelligenza naturale, ma suppone un influsso interiore di Dio, la comunicazione di un nuovo principio conoscitivo (*I Cor.* 2, 16: il « νοῦς » di Cristo; cf. *Mt.* 16, 17; *Eph.* 1, 17-18; 3, 14-19).

2. *Tradizione.* – Guidata da insegnamento così chiaro della Scrittura, la Tradizione cristiana ha costantemente affermato l'esistenza di una R. soprannaturale; è sufficiente ricordare l'importanza attribuita alle rivelazioni divine dai profeti del Vecchio Testamento, e soprattutto la chiara affermazione del valore divino di ogni parola di Gesù Cristo. Tale esistenza non ha mai incontrato oppositori nel mondo propriamente cristiano fino al sec. XVII: tutte infatti le comunità cristiane, che si sono separate dalla Chiesa cattolica dal sec. V al XVII, si richiamano alla R. soprannaturale di Gesù Cristo. La negazione di una R. soprannaturale, anche da parte di chi ammette l'esistenza di Dio, cominciò nel sec. XVIII con il deismo (v.) e proseguì nelle varie forme di razionalismo succedutesi: illuminismo (v.), protestantesimo liberale (v.), modernismo (v.).

3. *Dottrina della Chiesa.* – Di fronte a queste negazioni la Chiesa cattolica ha definito la sua dottrina, specialmente nel Concilio Vaticano (sess. III, capp. 2, 3 e 4), dove si afferma: *a*) l'esistenza di un duplice ordine di conoscenze religiose: le conoscenze che, come l'esistenza di Dio, possono essere e sono anche spesso frutto della sola intelligenza naturale (cf. Denz-U, nn. 1785, 1806); accanto a queste, « la santa Madre Chiesa ritiene e insegna... esser piaciuto alla sapienza e bontà di Dio di rivelare se stesso e gli eterni decreti della sua volontà per una via diversa (dalla natura) e soprannaturale, secondo le parole dell'Apostolo » (*Hebr.* 1, 1; Denz-U, nn. 1786, 1807); *b*) a questa R. divina è dovuto il fatto che le verità religiose, per sé accessibili all'intelligenza umana, anche nell'attuale stato di natura decaduta possono essere conosciute da tutti con certezza e senza errore. Tuttavia la R. non è necessaria per questo motivo, ma perché Dio nella sua bontà infinita ha destinato l'uomo al fine soprannaturale, a partecipare, cioè, ai beni che superano completamente l'intelligenza dell'uomo (cita *I Cor.* 2, 9; Denz-U, n. 1786). Oggetto della R. sono quindi non soltanto verità religiose naturalmente accessibili all'intelligenza umana, ma anche misteri propriamente detti (Denz-U, nn. 1795-96, 1808, 1816); *c*) la R. divina, contenuta nella Scrittura divinamente ispirata e nelle tradizioni derivanti dagli Apostoli, è stata affidata alla Chiesa che la custodisce fedelmente e la interpreta infallibilmente (Denz-U, nn. 1787-88, 1800); *d*) alla R. divina è dovuto il pieno ossequio dell'intelligenza e della volontà, che si esercita nella fede (Denz-U, nn. 1789, 1810-11); *e*) per rendere conoscibile la R. divina e ragionevole l'ossequio di fede che le è dovuto, Dio concede aiuti interni di Grazia, ed ha munito la R. stessa di argomenti esterni, in primo luogo miracoli e profezie, che « son segni certissimi e adatti a tutte le intelligenze della R. divina » (Denz-U, nn. 1789-90).

Questa dottrina rappresenta un riassunto completo dell'insegnamento tradizionale della Chiesa circa la R. Per questo l'uno e l'altro punto sono stati ripresi anche recentemente, di fronte al risorgere di antichi errori, nel giuramento antimodernistico (Denz-U, n. 2145) e nella recente encicl. *Humani generis* (12 ag. 1950).

II. Natura della R. – La teologia ha approfondito la natura della R. soprannaturale, utilizzando le analogie offerte dalla esperienza umana.

1. *R. attiva e passiva.* – La R. è una « parola di Dio all'uomo », comporta quindi un atto in Dio, con cui egli comunica il suo pensiero, e implica nell'uomo un effetto corrispondente a questo atto, analogamente a quanto avviene quando un uomo vuol comunicare il proprio pensiero a un altro. L'atto di Dio viene chiamato R. attiva; l'effetto nell'uomo R. passiva o R. ricevuta. La R. attiva in Dio non è altro che l'atto eterno di intelligenza, nel quale è contenuta la verità da comunicare, il modo di comunicarla e il destinatario della verità stessa; l'atto eterno di volontà con cui Dio vuole liberamente che, nel corso del tempo, al momento e nella persona da lui prescelta, si presenti la verità rivelata nel modo da lui voluto e si formi in essa un giudizio certo dell'origine immediatamente divina di tale verità. L'attuazione nel tempo di questo atto di volontà divina costituisce la R. passiva.

2. *Le forme e il contenuto della R. passiva.* – Storicamente consta che Dio ha scelto modi diversi per comunicare le verità, come la parola rivolta a Mosè dal roveto ardente (*Ex.* 3, 1 sgg.), o quelle udite dai discepoli alla Trasfigurazione (*Mt.* 17, 5), oppure per mezzo di visioni, come quella di Pietro (*Act.* 10, 19-23), oppure semplicemente attraverso la comunicazione di idee che il destinatario ha coscienza di ricevere direttamente da Dio (così probabilmente si devono intendere la maggior parte delle « rivelazioni » avute da s. Paolo: cf. *Gal.* 1, 12; *Eph.* 3, 3). L'elemento essenziale della R. passiva è la coscienza certa che il destinatario acquista che quella verità gli è comunicata direttamente da Dio. Senza questa coscienza certa si avrebbe una verità comunicata da Dio (scienza infusa), ma non si avrebbe R. in senso proprio, poiché non si sarebbe in possesso di una verità garantita da Dio.

L'origine psicologica di tale coscienza può essere pure varia. Può nascere da una esperienza immediata come appare nei profeti del Vecchio Testamento; può sorgere da una riflessione illuminata da una particolare luce divina (così, probabilmente, per la confessione di Pietro [*Mt.* 16, 16-17] e per le rivelazioni di Paolo); può nascere da un ragionamento: quando gli Apostoli compresero e credettero definitivamente che Gesù era veramente il Figlio di Dio, ed era tale fin dalla nascita, allora tutta la vita, i gesti, le parole del Maestro acquistarono ai loro occhi un valore nuovo: tutto in lui diventava per essi R. divina. Tracce di queste riflessioni sono evidenti nel Vangelo di Giovanni (2, 21-22. 23-25; 6, 65; 7, 39). Anche in quest'ultimo caso, tuttavia, la formazione del giudizio certo circa l'origine immediatamente divina della verità ricevuta non deve ritenersi d'origine puramente naturale. Secondo la dottrina tomista, perfettamente conforme in questo all'insegnamento biblico, all'origine della coscienza certa della R. sta sempre una illuminazione soprannaturale della

intelligenza (cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, I, 3ª ed., Roma 1931, pp. 159-62).

3. *Rivelazione, ispirazione, assistenza.* – Alla luce di questa dottrina si comprende esattamente la differenza e i rapporti tra la R. e altri fatti soprannaturali, come l'ispirazione profetica o biblica e l'assistenza promessa alla Chiesa per la conservazione infallibile della verità rivelata: *a*) l'ispirazione profetica è una conoscenza che il profeta acquista ed esprime su fatti o realtà remote dalla sua intelligenza naturale per un particolare influsso divino: del quale però egli può non essere consapevole; così che il profeta non sempre, o almeno non necessariamente, propone agli altri la sua parola come parola di Dio, come verità d'origine divina. Quando acquistasse consapevolezza certa dell'origine divina di questa sua conoscenza si avrebbe una R. vera e propria; *b*) dall'ispirazione biblica la R. si distingue perché la prima non importa per sé la comunicazione di verità nuove da conservare nei libri sacri, ma soltanto un particolare influsso divino perché la verità conosciuta ed espressa nel libro, per qualunque via sia stata conosciuta, risponda veramente al pensiero che Dio vuole comunicare agli uomini attraverso il libro sacro. Inoltre lo scrittore ispirato può non essere consapevole dell'influsso divino che lo guida nella composizione del libro. Una volta però che il libro sacro sia composto o sia riconosciuto come tale, ogni affermazione dell'agiografo, essendo da Dio ispirata, diventa perciò stesso verità comunicata da Dio agli uomini e garantita dalla sua autorità, diventa verità rivelata. Per questo la Scrittura è la prima « fonte della R. »; *c*) la r. divina si distingue dall'assistenza divina promessa alla Chiesa: perché la R. è la prima comunicazione soprannaturale della verità, mentre l'assistenza promessa è un dono di comprensione e di insegnamento esatto di una verità già ricevuta. R. e assistenza infallibile stanno tra loro come la creazione e la conservazione in generale.

4. *Concezione cattolica e concezione razionalistica della R.* – Per la dottrina cattolica la R. è un atto di Dio trascendente e personale, che in virtù del dominio supremo ch'egli possiede su tutte le creature intelligenti entra nella vita conoscitiva di queste al di fuori di ogni legge psicologica puramente naturale. È Dio che diventa maestro e testimone immediato della verità che comunica; e l'uomo non fa che prendere coscienza di questo oggettivo intervento divino soprannaturale.

Per il razionalismo la R. religiosa è un fenomeno analogo a qualsiasi altra scoperta di verità naturalmente conoscibili: è una intuizione soggettiva d'uomini, particolarmente dotati, che attribuiscono alla divinità il frutto delle loro esperienze, che riesce loro difficile di spiegare psicologicamente in modo del tutto naturale. Per il modernismo (v.) la R. non è che la presa di coscienza dell'esperienza o del sentimento religioso, e quando cerca di esprimersi per mezzo di concetti, come qualsiasi altro fenomeno di coscienza, dà origine alla dottrina religiosa, o R. oggettiva. Perciò non vi è luogo per nessuna oggettiva comunicazione di verità da parte di Dio: tutto ha origine dalla coscienza e dall'illusione soggettiva.

III. Le fasi della R. – In questa immensa opera di insegnamento da parte di Dio si devono distinguere diverse fasi: la R. primitiva; la R. ebraica; la R. cristiana.

1. *La R. primitiva.* – Non si può conoscere con sicurezza assoluta il contenuto di verità comunicate da Dio ai progenitori e il modo con cui sono state comunicate. La narrazione delle origini dell'umanità, della prova, della caduta e delle sue conseguenze, contenuta nei primi tre capitoli del Genesi (v.), riproduce certamente realtà storiche, ma non ci permette di ricostruire con tutti i particolari il modo in cui storicamente si sono effettuate. L'insegnamento teologico comune ritiene certa l'esistenza di una R. primitiva alle origini dell'umanità. E questo insegnamento appare confermato dai risultati della storia comparata delle religioni (v.).

2. *La R. ebraica.* – L'esistenza di una R. divina al popolo ebraico è uno degli insegnamenti fondamentali del cristianesimo; ad essa si richiamano esplicitamente Gesù e gli Apostoli (*Mt.* 5, 18.21 sgg.; 22, 31; *Act.* 1, 16; 28, 25; *Rom.* 1, 2; *Hebr.* 1, 1; 3, 7). La stessa R. cristiana è il compimento della R. ebraica che l'ha preparata (cf. *Mt.* 5, 18). Ecco alcune caratteristiche: *a*) *progressività*: ebbe inizio con la vocazione di Abramo (*Gen.* 12, 1 sgg.), ma la Scrittura stessa attesta che Dio non si è manifestato completamente ad Abramo (*Ex.* 6, 3). Gli storici della religione ebraica fanno rilevare i successivi sviluppi che essa ebbe su tre idee fondamentali: il monoteismo, il messianismo, la concezione della vita futura. Questo sviluppo è dovuto certamente in parte ad un approfondimento della riflessione religiosa degli ebrei, ma in larga parte, specialmente per quanto riguarda le prime due idee, è dovuto a una progressiva illuminazione della R. divina; *b*) *strumenti* per questa R. furono alcuni uomini (patriarchi, profeti, agiografi), che Dio liberamente scelse. La R. ebraica non fu una R. continua e nel popolo ebraico non v'era un organo che fosse il portatore ufficiale della R. divina, come è ora nella Chiesa il magistero, vi era però un mezzo di trasmissione della R.: i libri sacri. Per questo nella religione ebraica è possibile constatare diversità notevoli di sviluppo nei diversi periodi, e talvolta anche momentanei oscuramenti, correnti parallele non perfettamente amalgamate tra loro. Appare però tanto più evidente l'azione divina che, guidando e utilizzando tutte le diversità naturali, portò il popolo ebreo a quel grado di conoscenza religiosa che ha reso possibile l'inserzione, senza scosse violente, della R. cristiana; *c*) La R. ebraica fu infatti una R. *preparatoria* che non fu scopo a se stessa; la sua funzione fu di preparare la R. cristiana nella quale ha trovato il suo compimento (cf. *Mt.* 5, 18; *Gal.* 3, 24). Per questo la R. ebraica ha cessato la sua funzione col sopraggiungere della R. cristiana, o, meglio, tutto il contenuto di verità che essa possedeva è stato fatto proprio della R. cristiana.

3. *La R. cristiana.* – I discepoli di Cristo hanno avuto vivissimo il senso della novità della R. cristiana rispetto alla r. ebraica (cf. *Io.* 1, 18; *Eph.* 3, 1 sgg.; *Hebr.* 1, 2). Gesù stesso sottolineò la novità del suo insegnamento, particolarmente per quanto riguarda il mistero della Trinità (*Io.* 15, 15), il mistero della Chiesa (*Mt.* 13, 11), la perfezione della legge cristiana (*ibid.* 5, 21 sgg.). Ma l'insegnamento di Gesù Cristo non è consistito soltanto in parole: ogni suo gesto, ogni suo sentimento interiore, conosciuto al di fuori, era manifestazione oggettiva del pensiero e dell'amore di Dio. La prima e grande R. di Dio è la Persona stessa del Verbo Incarnato (cf. *II Cor.* 4, 4-6). Alla luce dell'insegnamento di Gesù Cristo e sotto l'illuminazione dello Spirito Santo da lui promesso (*Io.* 14, 26; 15, 26; 16, 12-15), gli Apostoli compresero sempre più completamente il mistero di Cristo e della nostra solidarietà con lui, il mistero della Redenzione e della nostra partecipazione alla vita divina per mezzo di Gesù Cristo, il mistero di Cristo che è la Chiesa, i disegni divini circa la vita futura della Chiesa. Tutto questo patrimonio di verità costituisce la R. cristiana. Essa si è conclusa con la morte dell'ultimo Apostolo ed è stata consegnata alla Chiesa o sotto forma di documenti scritti (libri ispirati del Nuovo Testamento), o sotto forma di tradizioni fedelmente conservate e trasmesse dal corpo episcopale. Dopo la morte dell'ultimo Apostolo la Chiesa non ha nuove rivelazioni pubbliche, ma comprende, interpreta e spiega in una luce sempre più chiara e con una completezza sempre maggiore il contenuto della R. ricevuta dagli Apostoli. In questo consiste lo sviluppo del dogma (v.).

IV. Possibilità della R. – Le difficoltà contro la possibilità della R. vengono dedotte dalla sua superfluità, dalla incompatibilità con la sapienza divina, dal suo preteso antropomorfismo, dalla incomunicabilità della scienza divina o, per quanto riguarda la r. mediata, dall'intervento di strumenti umani soggetti ad errore.

La prima difficoltà viene dedotta dalla autosufficienza e autonomia dell'intelligenza umana. L'uomo deve bastare a se stesso nella conoscenza della verità anche morale religiosa: nulla può essere accettato come vero se non è riconosciuto come vero dalla ragione; l'uomo contraddirebbe la più intima esigenza della sua natura se accettasse una verità dall'esterno, sia pure da Dio. Si risponde: la supposizione immanentistica dell'autosufficienza dell'intelligenza umana cade, però, facilmente di fronte

a due fatti. La constatazione storica della difficoltà enorme, per gli uomini, di conoscere le fondamentali verità morali e religiose al di fuori dell'influenza della R. ebraico-cristiana. È sufficiente ricordare le difficoltà, le contraddizioni, gli errori della filosofia, le puerilità e, talvolta, le grossolane deviazioni delle concezioni religiose. In secondo luogo, si potrebbe negare l'esistenza di verità inaccessibili all'intelligenza umana soltanto supponendo che l'uomo possa con la sua intelligenza naturale esaurire la realtà e i disegni di Dio. Un simile postulato però contraddirebbe evidentemente l'infinità dell'Essere divino: se Dio è veramente infinito non può non avere qualcosa di inattingibile all'intelligenza finita dell'uomo. D'altra parte per l'uomo non costituisce nessuna diminuzione il fatto di ricevere da Dio qualche illuminazione sul mistero della sua vita e della sua azione nell'universo. La R. non può apparire contraddittoria alla dignità dell'uomo se non a chi suppone che l'uomo sia lo stesso assoluto.

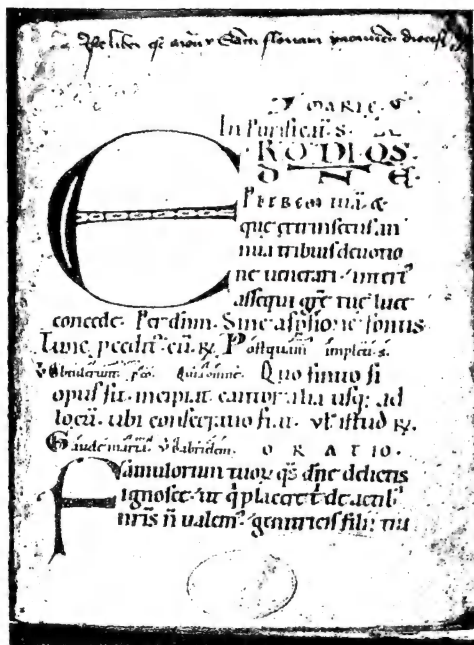
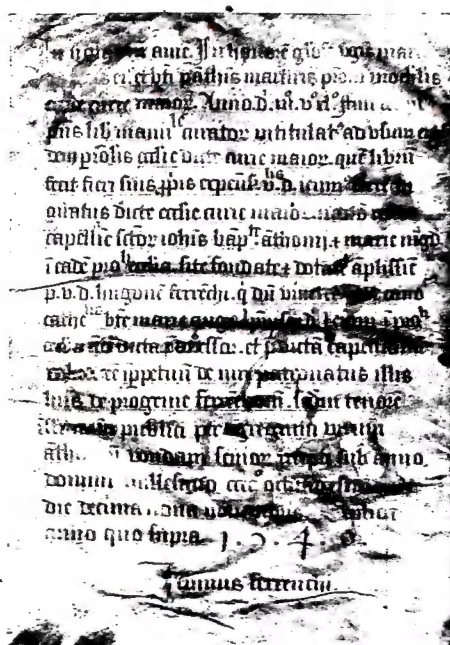
La seconda difficoltà si potrebbe formulare così: perché la R. appaia intelligibile e quindi possibile non è sufficiente che Dio abbia verità sconosciute da comunicare, occorre vi sia una ragione intelligibile per far questo. Non si vede a che possa servire la R. di verità sconosciute. Si risponde: secondo la dottrina cattolica (v. sopra: Conc. Vat.) la R. ha una duplice finalità: supplisce alle deficienze dell'intelligenza naturale per la conoscenza delle verità religiose e morali, completando le capacita limitate dell'intelligenza decaduta con la luce superiore che viene dall'insegnamento divino; introduce inoltre gli uomini alla conoscenza delle realtà soprannaturali che costituiscono il mondo reale nel quale si svolge ora la vita dell'umanità. La R. non è fine a se stessa; non rappresenta il [illegible]rto ultimo e definitivo tra l'uomo e Dio; ma è il [illegible] di un'altra conoscenza, la visione beatifica, nella quale l'attuale imperfetta conoscenza delle realtà soprannaturali comunicata dalla R. diventerà una conoscenza perfettamente chiara e autotrasparente. La R. perciò ha una funzione essenzialmente pedagogica: lo scopo immediato della R. è di rendere possibile l'amore delle realtà soprannaturali, quell'amore che si chiama carità soprannaturale; perché la carità è la condizione indispensabile e la preparazione alla visione.

La terza e la quarta difficoltà sono state particolarmente sottolineate nel periodo modernistico sotto forma di un dilemma: o si concepisce la R. come la comunicazione di una « parola » o di un concetto divino nel significato usuale del termine, allora si cade nell'antropomorfismo; o si mantiene la trascendenza infinita del conoscere divino, e allora non si comprende come esso possa essere comunicato all'uomo. La risposta è questa: la difficoltà riproduce, nel settore particolare della R., il problema generale dei rapporti tra l'infinito divino e il finito umano. Il pensiero teologico aveva già formulato la soluzione di principio con la dottrina della analogia (v.). La verità divina è comunicata agli uomini per mezzo di concetti che pur non esprimendola com'essa è in Dio, e quindi non esprimendola adeguatamente, sono però capaci di riprodurne davvero, in una certa misura, il contenuto. Si potrebbe ricorrere per illustrare questa risposta alla conoscenza e all'insegnamento di Gesù Cristo. Secondo la dottrina teologica comune e certa, Gesù possedeva durante la sua vita terrena la visione immediata dell'Essere e dei disegni di Dio: vedeva la Trinità e nella Trinità tutta la realtà avente un qualche rapporto con lui. Egli stesso attestò questo (*Io.* 16, 14-15). Tale conoscenza era un atto unico, semplicissimo, intuitivo, che abbracciava tutto. Gesù parlò ai discepoli per comunicare ad essi una partecipazione alla propria conoscenza di Dio (*ibid.* 15, 15): e parlò un linguaggio umano, fatto di concetti e parole accessibili alla intelligenza umana finita. Nella sua intelligenza avvenne il passaggio dalla semplicità della conoscenza divina alla molteplicità imperfetta, ma non ingannatrice, dei concetti umani. Quello che è avvenuto in lui come conseguenza del suo essere di Verbo Incarnato, Dio lo può miracolosamente ripetere negli altri uomini, ch'egli sceglie per rivelare.

L'ultima difficoltà riguarda la razionalità di una R. mediata: sia pure che la R. è possibile e conoscibile da chi immediatamente la riceve; ma quando essa viene comunicata agli uomini, allora perde la garanzia della sua origine divina. Gli uomini che l'hanno ricevuta, se si prescinde da Gesù Cristo, erano tutti fallibili e limitati, e inevitabilmente, anche senza accorgersi, poterono trasmettere, con la verità d'origine divina, la loro limitata, personale o magari erronea interpretazione della verità ricevuta. Si risponde che appartiene alla essenza della R. che chi la riceve abbia una conoscenza chiara e certa di ciò che riceve da Dio e la distingua dalle proprie personali riflessioni, e l'esperienza stessa dei destinatari della R. ci assicura di questo: è sufficiente ricordare il modo con cui Paolo parla della verginità e del matrimonio (*I Cor.* 7, 10 - 12). Inoltre occorre ricordare che non ci troviamo qui di fronte a fenomeni spiegabili con cause puramente naturali; se Dio ha voluto che la verità da lui rivelata giungesse a tutti gli uomini proprio come egli l'ha rivelata, non gli manca certamente la possibilità di ottenere questo: ed è quanto ci garantisce l'assistenza dello Spirito Santo promesso prima agli Apostoli, poi alla Chiesa.

V. Conoscibilità. – Questa riflessione apre la strada a risolvere anche le ultime difficoltà, riguardanti la conoscibilità della R. divina. La difficoltà prende due forme: non si vede come colui che riceve la R. possa acquistare la certezza di non essere vittima di una illusione. Inoltre non è chiaro come possano gli altri, che non hanno l'esperienza di un contatto immediato con Dio, acquistare la certezza ch'egli non è vittima di una illusione.

Si è già detto (v. sopra, III, 2) che la coscienza certa di ricevere una verità da Dio può avere origini psicologiche diverse: questa certezza non può formarsi, come qualsiasi altra certezza, che per una via puramente interiore. Spesso però si nota che il destinatario della R. dubita della sua origine divina e vuol sottrarsi agli impegni che la parola di Dio impone; allora Dio interviene con segni straordinari, che eliminano ogni dubbio, per es., nella visione di Zaccaria (*Lc.* 1, 18-20), o nella conversione di Paolo (*Act.* 9, 1-19). Ma soprattutto occorre ricordare che nel formarsi questo giudizio l'intelligenza umana è illuminata dallo Spirito Santo, che è Spirito di verità: la Scrittura considera coloro che ricevono una qualche R. da Dio e che parlano a nome di Dio come « pieni di Spirito Santo », cioè come illuminati da lui in un modo soprannaturale. Per questo possono avere certezze inspiegabili naturalmente agli altri (cf. *I Cor.* 2, 12 - 16). Si pone allora la domanda come gli altri, che non hanno questa loro esperienza immediata, possano distinguere gli uomini veramente illuminati dallo Spirito Santo dagli illusi o dai mentitori; i veri dai falsi profeti. La R. stessa suggerisce vari criteri o segni, che costituiscono tanti motivi per riconoscere la vera R.: la qualità morale del profeta, il contenuto della sua dottrina, i frutti di questa dottrina e infine – criterio decisivo – le opere che egli compie per garantire con l'intervento di Dio l'origine divina di quanto asserisce: profezie e miracoli (cf. *Io.* 15, 22 - 24). Quando Dio parla, e vuole che la sua R. giunga a tutti gli uomini, sa bene accompagnarla da « segni », tali che ne garantiscano l'origine divina ad ogni uomo disposto ad accoglierla (cf. *Mc.* 16, 20).

VI. Conseguenze morali della R. – La ragione della garanzia divina sta nelle conseguenze d'ordine morale che derivano dal fatto della R.: a Dio che parla, l'uomo è tenuto a credere. Deve cioè accettare come vero tutto quanto Dio dice, anche se appare difficile e inspiegabile alla sua intelligenza e, nell'ordine morale, deve assumere come norma della propria condotta le norme rivelate da Dio (per es., le beatitudini). Con l'esistenza di una R. divina l'intelligenza umana cessa di essere la norma unica della verità religiosa e morale e deve accettare una verità che la trascende. Inoltre, anche quando non avesse la certezza di una R. divina, se soltanto si presenta a lui l'ipotesi della sua esistenza, l'uomo è tenuto a cercarla, appena percepisce come possibile che Dio abbia parlato, ha il dovere di cercare se ciò è veramente avvenuto e di non fermarsi fin quando non si è reso conto dove si trovi davvero la R. divina. La ricerca può essere lunga e difficile, ma se egli ha buona volontà la Grazia lo guida infallibilmente verso la luce: a incontrare Dio.

(per cortesia del rev.mo p. abate di St. Florian)

(fot. A. Avignone - Aosta)

Baptismale, siue Cathecuminus, iuxta ritũ scẽ Romane ecclĩe, in quo etiam officia, q̃ apud egrotos in extremis laborantes, & a vita decedẽtes, fiũt, ꝯtinentur. & alia multa q̃ in hactenus impressis desiderabant, vt i tabula patet.

Additi sunt etiã Exorcismi quattuor ad effugandos demones, Sancti Ambrosij: Luciferiuna: Sancti Cypriani: & qui Rome ad columnam legitur.

M D XLVI

SACRAMENTARIVM IVXTA MOREM Mediolanensis ecclesiæ diligentiss. reuisum, castigatum, redintegratum, additionibusque nonnullis necessario auctum. M. D. LX.

(fot. Enc. Catt.) (fot. Enc. Catt.)

In alto a sinistra: RITUALE DI ST. FLORIAN (sec. XII); il ms. comincia con il rito della processione della Candelora. *In alto a destra:* MANUALE CURATORUM, fatto copiare nel 1540 per la parrocchia di Courmayeur (Aosta) dal parroco Jeninus Ferrein - Aosta, Biblioteca del Seminario maggiore. *In basso a sinistra:* FRONTESPIZIO DEL BAPTISMALE, edito a Venezia nel 1546 - Esemplare della Biblioteca Vaticana. *In basso a destra:* FRONTESPIZIO DEL «SACRAMENTARIUM» AMBROSIANO, Milano 1560 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: RIVESTIMENTO IN PIETRA A DUE COLORI, sulla facciata della chiesa di S. Maria in Casale, eretta agli inizi del '300 da Filippo d'Angiò - Brindisi. *A destra:* RIVESTIMENTI MARMOREI barocchi su disegno di C. Fontana (sec. XVII). Parete della cappella Cibo con il monumento al card. Alderano Cibo - Roma, chiesa di S. Maria del Popolo.

BIBL.: per una bibl. completa cf. N. Jung, *Révélation*, in DThC, XIII, 2500-2618; si segnalano soltanto gli studi fondamentali relativi ai singoli punti svolti nel testo. 1) G. Kittel, καλύπτω, in *Theolog. Wörterbuch zum N. T.*, III, pp. 565-97. 2) A. Vacant, *Etudes théolog. sur les constitutions du Conc. du Vatican*, Parigi 1895; H. Dieckmann, *De Revelatione christ. tract. philosophico-histor.*, Friburgo in Br. 1930; B. Bartmann, *Man. di teol. dogmatica*, I, Alba 1950, cap. 2. 3) J. V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Parigi 1914; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théol.*, 2ª ed., ivi 1927, cap. 2; R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione per Ecclesiam Cath. proposita*, I, 3ª ed., Roma 1931, pp. 137-68; H. Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürl. Offenbarung*, Friburgo in Br. 1940. 4) S. de Dietrich, *Le dessein de Dieu*, Neuchâtel 1948 (protestante ma eccellente); A. Gélin, *Les idées maîtresses de l'A. T.*, Parigi 1949; P. Heinisch, *Teol. del V. T.*, Torino 1950; C. Charlier, *La lecture chrét. de la Bible*, Maredsous 1950; E. Galbiati, A Piazza, *Pagine difficili dell'A. T.*, Genova 1951; G. Bonsirven, *Teol. del N. T.*, Torino 1952. 5) R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, II, Roma 1945, pp. 319-403; S. Tromp, *De Revelat. christ.*, ivi 1950, pp. 70-185. Carlo Colombo

(fot. Alinari)

RIVESTIMENTI - Interno della Sala della Mercanzia con r. in legno (sec. XIV). Perugia.

RIVESTIMENTI. - L'uso di rivestire le strutture murarie con marmi o stucchi era già diffuso nell'antichità classica e venne subito adottato dal cristianesimo.

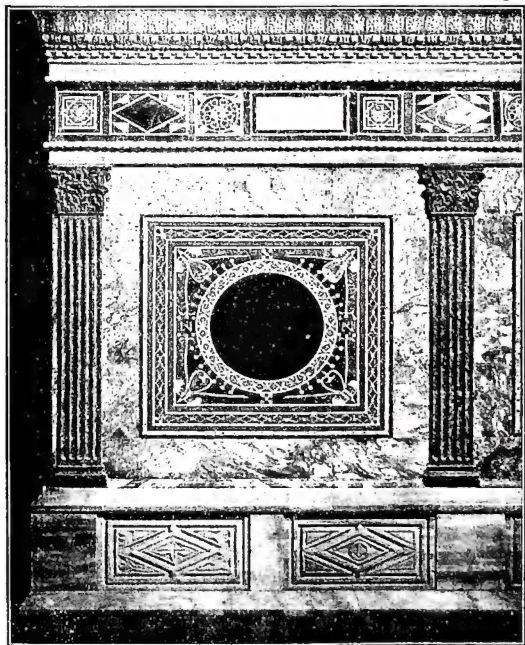
Si ha notizia di r. marmorei in luoghi di culto cristiani sin dal sec. III (cubicolo dei papi nelle catacombe di S. Callisto); poi, con il trionfo della Chiesa, il marmo, lavorato appositamente, o più frequentemente proveniente da altri monumenti, viene spesso adoperato come r. nell'interno di edifici sacri, mentre all'esterno è limitato alla decorazione di singoli elementi architettonici.

In epoca costantiniana si introduce l'uso di incrostare le pareti con tarsie di marmi policromi, non solo con spartimenti architettonici e con ornati, ma con figurazioni complesse; massimo esempio la basilica civile di Giunio Basso (317), nota attraverso i disegni di G. da Sangallo e dei cui ornati restano frammenti nel Museo Capitolino. Questa tecnica venne usata in edifici religiosi della seconda metà del sec. IV (Basilica Ursiana di Ravenna e primitiva Basilica Ambrosiana di Milano), per quanto può desumersi dalle descrizioni e dai pochi avanzi superstiti, riducendo gli ornati a semplici raffigurazioni simboliche; infine nel sec. V si riduce a motivi geometrici sfruttando la policromia dei materiali (S. Sabina a Roma). La tendenza all'astrazione decorativa si accentua nell'architettura bizantina (S. Vitale di Ravenna, duomo di Parenzo); in seguito questa tecnica, mentre in Italia cede il posto alla decorazione pittorica, si sviluppa e si perfeziona in Oriente, raggiungendo la massima espressione in S. Sofia di Costantinopoli.

(fot. Alinari)

RIVESTIMENTI - R. di tarsie in marmo, madreperla e smalto, nella tribuna della chiesa di S. Vitale a Ravenna (sec. VI). Ricostruzione del 1900-1904, compiuta sulla scorta di avanzi originali e documenti.

Nell'architettura romanica, sul modello del S. Giovanni di Firenze, il r. marmoreo si limita a due soli colori, nell'intento di valorizzare i rapporti spaziali, talora fingendo motivi architettonici: il più notevole esempio è nella basilica di S. Miniato al Monte, dove la decorazione scandisce il ritmo spaziale della facciata. Anche in Sicilia il r. in marmo, associato però al cotto, contribuisce a dare risalto alle linee architettoniche (campanile della Martorana, duomo di Monreale). Nell'architettura gotica invece il r. mormoreo generalmente non ha rapporti con l'organismo strutturale (fianco del duomo di Perugia, S. Maria di Collemaggio all'Aquila, S. Maria Novella di Firenze).

Anche nel primo Rinascimento lombardo i r. ad intarsio presentano carattere puramente decorativo indipendente dall'architettura (p. es., Certosa di Pavia, ove sono associati il bianco di Candoglia, il rosso di Valcamonica, il verde di Cira; cappella Colleoni a Bergamo in bianco, rosso e giallo); ma a Venezia in S. Maria dei Miracoli le maestranze lombarde dànno nuovamente al r. marmoreo un valore architettonico, facendo di questa chiesa l'esempio forse più tipico del Rinascimento. Più tardi si manifesta una ricerca di effetti di gravità funerea nel calcolato incastonarsi di specchi di porfido entro cornici bianche tra colonnine nere, nella cappella Gondi a S. Maria Novella di G. da Sangallo. All'inizio del Cinquecento scompare ogni ricerca di effetti coloristici all'esterno delle chiese; i progetti di r. marmorei di facciate lasciate grezze dalle epoche precedenti si arrestano agli inizi, tanto sono estranei al nuovo gusto (S. Petronio di Bologna, duomo di Reggio Emilia). Anche il barocco esclude la policromia nelle facciate, mentre accentua all'interno lo sfarzo dei marmi colorati, non più a disegni minuti, ma con applicazioni su vaste superfici (S. Maria

della Vittoria, Gesù e Maria a Roma, Corpus Domini e S. Lorenzo a Torino; S. Filippo Neri a Napoli).

La concezione della cappella come organismo architettonico a sé stante consente di limitare il r. marmoreo ad uno o pochi ambienti della chiesa: i primi esempi risalgono all'inizio del '500 (cappella Chigi in S. Maria del Popolo a Roma) e raggiungono nel secolo successivo la massima ricchezza decorativa nella cappella dei Principi annessa a S. Lorenzo in Firenze, interamente rivestita di marmi rari, pietre dure, gemme e bronzi dorati, con effetti di grande sfarzo, ma di gusto mediocre; di maggiore eleganza la cappella del Monte di Pietà a Roma, fastosamente rivestita di marmi preziosi, alabastri, diaspro di Sicilia. Una tipica espressione del tardo barocco si vede nella cappella Cybo a S. Maria del Popolo in Roma, dove la policromia imprime un carattere di severità, mentre nella cappella della S. Sindone nel duomo di Torino un senso ancor più solenne deriva dall'impiego nel r. parietale di solo marmo nero. La predilezione accordata nel Settecento allo stucco limita la consuetudine dei r. marmorei nell'Italia centrale e settentrionale; mentre nel meridione della penisola ed in Sicilia se ne continua intensissimo l'uso fino alla fine del secolo. Ultima grande applicazione del marmo nel r. delle chiese si trova nella navata del Gesù a Roma dell'inizio dell'Ottocento. Nello stesso secolo venne però adottato nel completamento di facciate rimaste allo stato grezzo, usando marmi di colori armonizzanti col rimanente dell'edificio. Così per il duomo di Firenze vennero impiegati: marmo di Carrara, verde di Prato e rosso di Maremma; per quello di Grosseto: fasce alternate di marmo bianco e rosso di Gualdana; per S. Croce di Firenze solo marmo di Carrara.

Nel nostro secolo i r. marmorei sono in genere limitati a singole cappelle, come quella del Sacramento in S. Carlo al Corso di Roma, rifatta per il giubileo sacerdotale di Pio XI, e l'altra, ancor più recente, di S. Andrea delle Fratte, pure a Roma; esempio di estensione del r. in marmo all'intero interno di una chiesa si trova, sempre in Roma, nella S.ma Addolorata.

Assai raro è l'impiego del legno come r. di pareti: caratteristico esempio la sala del Collegio della Mercanzia a Perugia, decorata con motivi geometrici. Talora invece il r. si estende solo per tratti limitati di parete, specialmente al disopra del coro (SS. Severino e Sossio a Napoli, duomo di Pisa). Anche più raro per r. di pareti è l'uso del cuoio, di derivazione orientale, adoperato qualche volta nel Seicento in ambienti di edifici civili, e del tutto escluso da quelli religiosi. - Vedi tav. LVI.

BIBL.: P. Toesca, *Stor. dell'arte ital.*, I e II, Torino 1927, 1950, passim; G. Marchini, *L'incrostaz. marmorea della cappella Gondi in S. Maria Novella*, in *Palladio*, 1939, p. 205 sgg.; G. Calzecchi, *Restauri esterni del duomo, del campanile e del battistero di Firenze*, *ibid.*, 1940, p. 131 sgg.; M. Salmi, *Decoraz. romanica in Toscana*, in *Spazio*, febbr. 1951, p. 1 sgg.; L. Moretti, *Trasfiguraz. di strutture marmoree*, *ibid.*, 1951, p. 5 sgg. Mario Zocca

RIVET, Louis. - Canonista, n. a Lione il 3 maggio 1871, m. a Neuville-St-Vaast il 9 maggio 1915.

Avviato per necessità familiari alla carriera militare studiò a St-Cyr e divenne ufficiale dei cacciatori (1891), ma poco dopo (1893) entrò nella Compagnia di Gesù. Ordinato prete nel 1904, fu professore di morale e di diritto canonico a Hastings, indi alla Università Gregoriana a Roma. Fu anche consultore della S. Congr. dei Religiosi. Scoppiata la guerra, nel 1914 riprese il grado di ufficiale. Nominato tenente nella Legione straniera vi esercitò un intenso apostolato e morì eroicamente mentre avanzava alla testa delle sue truppe.

Opere: *Quaestiones iuris ecclesiastici publici tractatae in Universitate Gregoriana* (Roma 1912); *Institutiones iuris ecclesiastici privati* (ivi 1914); e l'articolo *Duel* nel DFC, I, coll. 1196-1220.

BIBL.: A. Valensin, *Une âme sacerdotale. Le p. L. R. de la Compagnie de Jésus*, Lione-Parigi 1917. Augusto Moreschini

RIVIÈRE, Jean. - Teologo, n. a Montcabrier (presso Albi) nel 1878, m. ivi il 3 maggio 1946.

Laureatosi all'Institut catholique di Tolosa, dopo un breve insegnamento nel Seminario di Albi fu per 27 anni professore nella Facoltà teologica di Strasburgo. Esaminò con critica severa quanto s'era scritto intorno al dogma della Redenzione, recando precisazioni e chiarimenti, scartando interpretazioni tendenziose (soprattutto contro il Turmel), tentando sintesi in parte nuove, anche se non definitive: *Le dogme de la Rédemption devant l'histoire* (Parigi 1926); *Le dogme de la Rédemption chez st Augustin* (ivi 1930); *Le dogme de la Rédemption après st Augustin* (ivi 1930); *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (ivi 1933); *Le dogme de la Rédemption. Etude théologique* (3ª ed., ivi 1931); *Le dogme de la Rédemption. Etudes critiques et documents* (Lovanio 1931); *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* (postumo, a cura di F. Cavallera e di E. Lombard, Albi 1948) in cui alcune osservazioni e atteggiamenti sono oggetto di riserva. Importante per la storia del pensiero contemporaneo la monografia: *Le modernisme dans l'Eglise* (Parigi 1929). Oltre il volume *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel* (Parigi 1926) e altri notevoli saggi, collaborò al DThC e a vari periodici di cultura religiosa.

BIBL.: anon., *Necrologio*, in *Revue de sc. relig.*, 21 (1947), pp. 5-16; N. Ladomerszky, *Essai d'étude sur le dogme de la Rédemption dans la théol. contempor.*, in *Euntes docete*, 2 (1949), pp. 321-48; anon., *J. R., Bibl. et souvenirs*, Albi 1952. Antonio Piolanti

RIVISTA DEI GIOVANI. - Periodico mensile fondato nel 1920 e diretto dal salesiano Antonio Cojazzi, edito dalla SEI (Soc. Ed. Internazionale) in Torino.

Ebbe larga diffusione e benefica efficacia nell'ambiente giovanile delle scuole medie superiori e universitarie, con il programma « per la cultura e la vita cristiana », orientato secondo la tradizione pedagogica di s. Giovanni Bosco. Una figura di primo piano trovò glorificazione in questa rivista: Pier Giorgio Frassati. Con il dilagare di periodici prevalentemente illustrati, persuasa d'aver esaurito il suo compito di formazione soda e riflessiva, spontaneamente, ancor viva e vitale, sospese le pubblicazioni, dopo 29 anni, nel 1949. Un seguito di articoli, scritti dal direttore, fu raccolto nel volume *Alla scoperta di te stesso*.

Antonio Cojazzi

RIVISTA DEL CLERO ITALIANO. - Periodico mensile sorto a Milano nel 1920 per cura del p. A. Gemelli e dei mons. F. Olgiati e L. Vigna.

Rivolta esclusivamente ai sacerdoti, la pubblicazione è una rivista di azione, di battaglia sacerdotale, che mira alla difesa della fede e degli istituti ecclesiastici e sociali e ad aiutare i confratelli alla formazione e alla preparazione a quest'opera di difesa. Comprende tre parti: articoli di fondo, fatti e commenti o questioni morali e pastorali, armi per l'apostolato (tracce di discorsi e di conferenze, pensieri sulle feste particolari e sulle domeniche del mese). Celestino Testore

RIVISTA DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA. - Cessato nel 1922 il *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, la Pontificia commissione di archeologia sacra iniziò nel 1924 la *R. di a. c.* destinata a contenere le relazioni di scavo compiute dalla detta Commissione e studi di archeologia cristiana.

Dal 1927 a tutto il 1941 il periodico fu edito a cura di detta Commissione e del Pont. istituto di archeologia cristiana con un comitato di redazione composto da P. Franchi de' Cavalieri, G. P. Kirsch, C. Respighi e A. Silvagni, segretario di redazione G. Belvederi. Dal 1942 a tutto il 1946 la *R.* fu pubblicata a cura della detta Pont. commissione e del Pont. istituto con segretario G. Belvederi, il quale stampò a sua cura la rivista negli anni 1947-48. Dal 1949 viene edita per cura della Pont. commissione e del Pont. istituto sotto la direzione di L. de Bruyne e un comitato di redazione composto da B. M. Apolloni-Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, C. Mohlberg, E. Peterson, A. Silvagni. Di particolare importanza è la bibliografia, curata prima da G. P. Kirsch e dal 1949 da L. de Bruyne. Enrico Josi

RIVISTA DI DIRITTO ECCLESIASTICO ITALIANO. - Fondata nel 1890 dall'avv. Serafino Giustiniani all'inizio d'una nuova fase storica nei rapporti tra Chiesa e Stato in Italia.

La legislazione risorgimentale in materia ecclesiastica aveva ormai compiuto tutto il suo ciclo evolutivo e già cominciava a delinearsi il lento movimento che doveva condurre alla nuova regolamentazione instaurata poi con il Concordato del 1929. E ancora prima che esso stabilisse nuovi collegamenti fra l'ordinamento giuridico canonico e quello statuale, allorché la nuova legislazione canonica e la riforma della Curia Romana s'erano imposte all'attenzione del mondo, la *R. di d. e. i.*, per opera del prof. mons. Cesare Badii, che la diresse per molti anni con l'avv. Michele Zacchi, introdusse fra le sue rubriche quella dedicata alla giurisprudenza e alla legislazione canonica e al commento di esse.

La *R. di d. e. i.* assunse nel 1908 il titolo che tuttora conserva, *Il diritto ecclesiastico*, senza mutare il suo indirizzo scientifico e pratico, accogliendo la voce dei più insigni studiosi, di qualunque tendenza, pur nella sostanziale aderenza e fedeltà al pensiero cattolico. Oggi (1952), edita dalla casa A. Giuffré in fascicoli trimestrali, è diretta dai proff. D'Avack, Petroncelli e Scavo Lombardo, con la cooperazione di quasi tutti i cultori della materia, ecclesiastici e laici, italiani e stranieri. Ermanno Graziani

RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA. - Uscì nel genn. del 1909, diretta da p. Agostino Gemelli e da Giulio Canella (che dopo breve tempo si ritirò dalla redazione), e proseguì ininterrottamente la sua vita, anche durante i due grandi conflitti bellici. Da Firenze, dove apparve il primo fascicolo, passò ben presto a Milano, dove si pubblica a cura della Facoltà di filosofia dell'Università cattolica del S. Cuore.

Nata in epoca in cui il pensiero di s. Tommaso e la scolastica in genere erano sconosciuti e vilipesi, la rivista si propose di rielaborare le dottrine fondamentali della metafisica classica e di illustrarle, da un punto di vista teoretico e storico, in funzione della cultura moderna e delle attuali esigenze. Di fronte al positivismo prese una netta posizione a proposito dei rapporti tra filosofia e scienza, promuovendo ricerche psicologiche e biologiche. L'idealismo italiano, poi, fu l'occasione di studi accurati, di battaglie e di polemiche serene. Contro le tendenze immanentistiche dell'attualismo gentiliano e dello storicismo crociano la rivista difese il valore della metafisica antica, che ancora propugna contro gli indirizzi dell'irrazionalismo contemporaneo.

Bibl.: *Il nostro programma*, in *R. di f. n.*, 1 (1909), pp. 1-29; A. Gemelli, *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*, Milano 1930; autori vari, *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, Milano 1934 (particolarmente l'articolo di A. Gemelli, *Compiti e missione della neosc. italiana*, pp. 1-20). Enzo Maccagnolo

RIVISTA DI LETTURE. - Periodico mensile sorto a Milano nel 1904 con il titolo di *Bollettino delle biblioteche cattoliche* per cura del sac. G. Casati, organo anche della Federazione italiana delle Biblioteche cattoliche circolanti.

Nel 1914 prese il nome di *R. di L.* Mira a dare un succinto ragguaglio o giudizio delle opere di amena lettura, buone o innocue, perché si possano assegnare ai vari gruppi di lettori; e di quelle pericolose o cattive, affinché gli educatori sappiano opportunamente dare ragione della proibizione od esclusione di certi libri. Né le recensioni si limitano alle letture amene, ma abbracciano pure il campo della storia, della pedagogia, dell'ascetica, con articoli più ampi su determinati autori o collane. Da essa derivarono i vari manuali di letture, raccoglienti, in pochi cenni, giudizi discussi più ampiamente sulla rivista intorno ai diversi autori. La *R. di L.* cessò nel 1945, sostituita nel 1946 da *Letture* (v.). Celestino Testore

RIVISTA DI STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA. - Fu iniziata nel genn. 1947; è uscita regolarmente in fascicoli quadrimestrali, con lo scopo di illustrare gli uomini e gli avvenimenti più importanti della vita ecclesiastica italiana e di coordinare con i mezzi migliori e più aggiornati quanto si viene pubblicando in proposito.

Essa si è proposta di sostituire la *Rivista di scienze storiche* che si pubblicava a Pavia sotto la direzione di Rodolfo Maiocchi dal 1904 e rimasta interrotta da molti anni. Ne sta a capo un consiglio di direzione e la dirige mons. Michele Maccarrone; editore ne è Luigi De Luca. Pio Paschini

RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE SOCIALI ED AUSILIARIE. - Fondata a Roma dal prof. G. Toniolo (v.) per il mecenatismo di Leone XIII, come preparazione, sul severo piano dell'investigazione scientifica, al rinnovamento in senso cristiano della società.

Il Toniolo non era nuovo a tale progetto : si conserva di lui un programma per una rivista dal titolo *L'avvenire della civiltà. Periodico di scienze sociali ed affini* (Roma 1891) che avrebbe dovuto uscire pure a Roma, quale organo dell'Unione cattolica per le scienze sociali a cura del Circolo dell'Immacolata. Difficoltà materiali e personali impedirono la riuscita dell'iniziativa nel 1891, ma ne assunse il programma la *R. i. di s. s. ed a.* del 1893. Il Toniolo appoggiò la rivista dapprima all'Unione cattolica per gli studi sociali, poi alla Società scientifica generale fra i cattolici d'Italia ed infine all'Associazione internazionale per il progresso della scienza fra i cattolici, che rappresentano i tentativi successivi per creare lo stato maggiore della riconquista sociale della società. Sebbene questi fallissero perché prematuri, il periodico ebbe tuttavia una storia onorata e continua tuttora a cura dell'Università cattolica di Milano, a cui Pio XI lo affidò nel 1931. Condirettore con il Toniolo fu mons. Salvatore Talamo, che, dopo la morte di lui nel 1917, ne assicurò la direzione da solo. La nuova serie milanese è stata successivamente diretta dai proff. Albino Uggé, Amintore Fanfani e Francesco Vito.

Bibl.: G. Toniolo, *Iniziative culturali e di Azione cattolica*, in *Opera omnia*, 4ª serie, III, Città del Vaticano 1951. Serafino Maierotto

RIVISTA ROSMINIANA DI FILOSOFIA E DI CULTURA. - Rivista trimestrale, di ca. 100 pagine ogni fascicolo, con sede a Domodossola. Fondata nel 1906 da Giuseppe Morando, si compone di 3 serie : 1906-14; 1914-23; 1923 sgg. Diretta dal 1914 da Carlo Caviglione, dal 1923 da Damiano Avancini, dal 1930 da Camillo Viglino, nel 1936 da C. C. Ghiglione, dal 1937 ad oggi da Dante Morando, figlio del fondatore.

Suo scopo è difendere e illustrare lo spiritualismo cristiano nel campo della ragione sotto l'ispirazione e la guida di A. Rosmini (v.). È una rivista con carattere di specializzazione: vi si trovano articoli in difesa, critiche, approfondimenti, chiarificazioni, sviluppi, notizie sul pensiero rosminiano senza preconcetti e senza acredine polemica.

Nel 1941 fu pubblicato un « indice generale » della rivista per i suoi primi 35 anni di vita. Giuseppe Bozzetti

RIVISTA STORICA BENEDETTINA. - Periodico storico benedettino italiano, prima trimestrale, poi (dal 1912) bimestrale, fondato nel 1906 da un collegio di redazione composto di un membro di ogni Congregazione monastica (Cassinese, Sublacense, Cistercense, Camaldolese, Vallombrosano, Olivetano, Silvestrino, Virginiano, Mechitarista), sotto la direzione dell'ab. Placido Lugano.

Sono usciti fino al 1926, con la sola interruzione del 1916-20 a causa della prima guerra mondiale, 17 vol. (69

fascc.). Il periodico recava, con speciale riguardo alla storia d'Italia, nelle « Memorie », studi storici dell'Ordine monastico nelle svariate sue manifestazioni religiose, letterarie ed artistiche, passate e presenti; nelle « Varietà », documenti agiografici, letterari e biografici; nella « Letteratura » e « Cronaca dell'Ordine » notizie esatte e complete della vita e degli avvenimenti contemporanei. Tra i collaboratori, oltre il direttore Lugano, si notano i cardd. M. Rampolla del Tindaro, A. Gasquet e I. Schuster; A. Amelli, Br. Albers, E. Caronti, P. Ciampelli, A. Ettinger, G. F. Gamurrini, ecc. Ora (1952) ha ripreso le pubblicazioni.

Pietro Siffrin

RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. - Periodico mensile, fondato nel 1905 dal p. G. Bonaccorsi (v.) e poi diretto da E. Buonaiuti (v.).

Diviso in sei sezioni : teologia storica, storia e letteratura biblica, storia e letteratura cristiana, storia e letteratura orientale, agiografia e liturgia, archeologia e arte; munito di approvazione ecclesiastica, vi collaborarono U. Mannucci, U. Fracassini, F. Lanzoni, G. Zattoni, il p. P. de Meester, F. Mari, il p. S. Scaglia.

Uscita l'encicl. *Pascendi* (8 sett. 1907), la rivista vi fece una generica adesione (cf. la rivista stessa, 3 [1907], p. 719); ma nel vol. 6 (1910) E. Buonaiuti vi iniziò aperte schermaglie (pp. 171, 235). Il periodico, non conforme alle direttive della campagna antimodernista, fu condannato con decreto del S. Uffizio del 10 sett. 1910 e cessò immediatamente le pubblicazioni.

Bibl.: A. Della Torre, *Il cristianesimo in Italia : dai filosofisti ai modernisti*, Milano-Palermo 1913, pp. 377-78; anon., *Dopo la condanna di E. Buonaiuti*, in *L'osservatore romano*, 25 apr. 1924.

Piero Chiminelli - *

RIVOLUZIONE. - Grande incertezza regna tuttora sulla definizione esatta del termine. L'evento rivoluzionario è così complesso nelle cause e negli elementi che lo compongono, che torna assai arduo determinarne le costanti da includere in un concetto univoco. L'uso non sempre eguale della parola e la sua somiglianza con altri termini vicini complicano alquanto l'indagine scientifica. Nondimeno sembra che al presente esista una certa concordanza nell'intendere la r., non nel senso di un qualsiasi rivolgimento politico, ma in quello più specifico di movimento, che tende a mutare sostanzialmente l'ordinamento sociale, politico e giuridico di un paese, per sostituirlo con uno nuovo, il quale nella fase preparatoria rappresenta la mèta, al cui conseguimento il movimento è diretto.

I. Nozioni generali e termini affini. – Stando a questo concetto, che sembra il più scientificamente esatto, la r. suppone un ordinamento politico e sociale non più corrispondente alle esigenze della collettività; un movimento destinato a travolgerlo; un ordine nuovo, conseguito il quale il moto si seda nell'equilibrio. Non torna così difficile distinguere la r. da altri consimili avvenimenti sociali, ai quali generalmente manca l'elemento specifico dell'istaurazione di un nuovo ordinamento. La sedizione, infatti, può sorgere da cause particolari ed esaurirsi nella soluzione di problemi limitati, senza investire l'ordinamento esistente. Maggiore distacco separa la r. dalla ribellione, insorgenza di masse popolari o di aliquote malcontente della popolazione contro disposizioni dell'autorità, e quindi sostanzialmente atto di insubordinazione violenta. Senza dubbio queste forme si possono mescolare al movimento rivoluzionario, ma non ne costituiscono la nota dominante e propria.

Si ritiene oggi comunemente che l'uso della violenza, che accompagna sempre la sedizione e la ribellione, non è intrinseco alla r., la quale può svolgersi in forme anche pacifiche e non meno trasformatrici dell'ordine sociale. Tale fu, infatti, la r. cristiana. Tuttavia, fuori di questo caso singolare, nelle r. politiche un atto di forza si accompagna quasi sempre alla loro affermazione e ne è di solito lo strumento, per rompere le resistenze, che il vecchio ordinamento oppone alla marea montante delle nuove correnti. Si può dunque affermare che, sebbene la violenza non sia intrinseca al concetto di r., essa difficilmente si trova da essa disgiunta. Una r., senza l'uso della forza, potrebbe attuarsi, nel campo politico, soltanto se la trasformazione sociale avviene a causa dell'opera e dell'influsso di una forte personalità, che si serve del potere politico legalmente posseduto per metterla in opera, come, p. es., fece Pietro il Grande di Russia.

Non coincidono con il significato più moderno di r. le espressioni di resistenza passiva e attiva, adoperate correntemente dagli scrittori cattolici. La prima include soltanto un diniego di obbedienza alla legge ingiusta, in certi casi non solo lecito ma anche doveroso : la seconda ha maggiore somiglianza con la r. e ad essa si potrebbe quasi ridurre, quando la resistenza attiva si oppone ai poteri dello Stato. Tuttavia, sebbene questa spiccata somiglianza dovrà essere tenuta in conto per procedere ad una valutazione morale e giuridica della r., presso i teorici cattolici l'espressione ha un senso limitato, che le deriva dalla particolare questione della tirannia, a proposito della quale viene adoperata. R. ancora non è il colpo di Stato, trasformazione dell'ordinamento operata con un atto di forza dagli stessi organi pubblici, i quali agiscono oltre i limiti consentiti dalla costituzione vigente. Anche il colpo di Stato può far parte di un processo rivoluzionario, ma in se stesso non è una r., dalle cui note specifiche bisogna forse ancora escludere la subitaneità e rapidità del movimento. Il fatto che essa suole manifestarsi come esplosione repentina di forze lungamente compresse può indicare soltanto che questo nei casi ordinari è il punto culminante di un vasto processo, che ha avuto un periodo di preparazione psicologica e ne avrà uno di assestamento per l'instaurazione dell'ordine nuovo. Travolgente è il momento della violenza organizzata, ma questa non appartiene agli elementi intrinseci del concetto di r.

II. Cause e contenuto morale e giuridico della r. – Le cause, che sogliono produrre queste svolte brusche nella storia dei popoli, sono molteplici e di natura diversa. Bisogna guardarsi dall'adottare nella loro ricerca il sistema della monovalenza, come avviene quando se ne attribuisce l'insorgenza al solo fattore economico.

La R. Francese, p. es., fu prevalentemente opera dell'illuminismo, che prima scalzò i fondamenti morali e giuridici, sui quali si appoggiava il vecchio regime, e propagò i nuovi ideali di libertà e di eguaglianza. Come in ogni fenomeno sociale, così anche nella r. l'elemento ideologico e spirituale non può mai mancare, giacché un nuovo ordine politico e sociale non si può costituire, se non esiste un nucleo di idee, oscuramente e vagamente forse intuite agli inizi del processo, ma sempre presenti al suo fondo. In linea generale si può dire che una r. non si prepara e non entra nella sua fase propulsiva se non quando una profonda frattura si è aperta tra la classe dirigente e il corpo sociale.

Diverse sono le opinioni circa il contenuto morale e giuridico della r. Deve ritenersi superata la teoria rivoluzionaria appoggiata sul concetto della sovranità popolare, quale venne immaginato e descritto dal Rousseau. Questa, avendo configurato i detentori dell'autorità sociale come mandatari del popolo, rimovibili mediante un'espressione contraria della cosiddetta volontà generale, dichiarò legittima ogni r., nella quale non scorgeva altro se non l'esercizio di un potere politico da parte dell'unico soggetto, che dalla natura ne sarebbe stato investito in modo inalienabile. Pur movendo da principi diversi, il Fichte è arrivato alla medesima conclusione. Secondo lui

il popolo non sarebbe mai ribelle, in quanto rappresenta in fatto e in diritto il potere sommo. Qualsiasi forma di storicismo, e particolarmente quello idealistico, è costretto a legittimare qualsiasi moto rivoluzionario, come momento nel quale si attua la razionalità della storia o si affermano le forze fisiche e biologiche della società. La critica sana ha ormai dissipato il mito della sovranità popolare nel senso attribuitole dal filosofo di Ginevra e allo storicismo ha opposto che esso distrugge i valori morali e nega ogni traccia di virtù normativa ai principi essenziali, che regolano la convivenza umana. Contro la conseguenza rivoluzionaria di siffatte correnti è tuttora valida la condanna a suo tempo pronunziata da Pio IX nel *Sillabo*: « Il negare obbedienza anzi il ribellarsi ai principi legittimi è cosa lecita » (prop. LXIII).

Le soluzioni che presentemente tengono il campo riguardo al problema del contenuto etico della r. si possono ridurre schematicamente a due, la prima a fondo sociologico, la seconda di natura piuttosto giuridica. Si pensa da alcuni che la r. trovi la propria giustificazione in quel diritto, che, in modo sotterraneo, si va continuamente rinnovando nella coscienza sociale e che, in un determinato momento storico, viene a trovarsi in contrasto irriducibile con la forma politica e le istituzioni in vigore. La r. risanerebbe questo dissidio, segno insieme di malattia grave nell'organismo sociale e suo rimedio. Ad elementi schiettamente giuridici pretende invece di appoggiarsi la seconda soluzione. La r. in se stessa non sarebbe che un puro fatto giuridicamente non valutabile, poiché si oppone al diritto in quel momento unicamente esistente, ossia il diritto dello Stato. In caso di successo però tutto il processo rivoluzionario verrebbe legalizzato per una specie di reazione, che l'effetto esercita sulla causa, o per una specie di efficacia retroattiva, che l'ordinamento nuovo avrebbe sugli atti ai quali deve l'origine. La r. stessa elaborerebbe nel suo seno un proprio diritto, imperfetto, vago e difettoso; un diritto se si vuole ingiusto, ma vero diritto come quello che sorge in qualsiasi associazione ai margini dell'ordinamento dello Stato.

A proposito di queste teorie è da osservare, innanzi tutto, la discutibilità dell'origine sociologica del diritto. Sebbene sia da ammettersi che la coscienza sociale rielabori con un continuo approfondimento le norme della convivenza, non si può sostenere che essa sia vera fonte di diritto, o almeno di tutto il diritto, senza cadere nel relativismo morale e giuridico. Fonte prossima delle norme più fondamentali della vita associata è la natura umana e araldo ne è la coscienza individuale. In queste e non in un supposto diritto variabile nel tempo e nello spazio deve essere ricercato il criterio di valutazione della r., altrimenti si ritorna alla tesi della sua incondizionata legittimità. Non può sfuggire poi come nella seconda opinione la giustificazione della r. si fondi unicamente sul fatto compiuto, sulla forza vittoriosa, alla quale il diritto apporrebbe il suo sigillo di legittimità solo perché è riuscita a trionfare. Un puro fatto però non si trasforma in diritto, né può darvi origine in virtù del principio che richiede la proporzione tra causa ed effetto. Una contraddizione in termini contiene ancora quel diritto ingiusto, che la r. elaborerebbe nel suo seno, essendo diritto e giustizia ontologicamente congiunti e correlativi.

III. Dottrina cattolica. – La dottrina cattolica non è concorde nella soluzione del problema accennato. Particolarmente dopo la R. Francese, alcuni teorici hanno cominciato ad inclinare verso posizioni del tutto rigide, escludendo in qualsiasi caso e supposizione la legittimità dell'insurrezione rivoluzionaria contro l'autorità costituita. Di questo numero fu, p. es., il Taparelli, secondo il quale, anche nel caso di insopportabile despotismo, al cittadino non rimarrebbe altra risorsa che ricorrere a Dio, nelle cui mani sta la volontà e la vita dei tiranni. Favorevole a questa soluzione si mostrò Leone XIII nell'encicl. *Quod apostolici muneris*, del 28 dic. 1879, dove scrisse: « Tuttavia se accada talvolta che la pubblica potestà venga dai principi esercitata a capriccio ed oltre misura, la dottrina della Chiesa cattolica non consente ai privati d'insorgere a proprio talento contro di essi, affinché non sia ancor più sconvolta la tranquillità dell'ordine, e non derivi perciò alla società maggior danno. E quando le cose siano giunte a tal punto che non sorrida alcun'altra speranza di salvezza, vuole che si affretti il rimedio con i meriti della pazienza cristiana e con istanti preghiere al Signore ».

Nondimeno la maggior parte dei teorici cattolici è rimasta fedele alla vecchia tradizione, che rimonta a Giovanni di Salisbury e lungo il suo filone incontra i nomi di s. Tommaso d'Aquino, Suárez, Bellarmino, De Lugo e nei tempi più recenti il Cathrein, il Meyer e il card. Zigliara con altri (cf. D. Bañes, *In Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 64, a. 3, concl. 1; Sylvius, in *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 64, a. 3, concl. 2; C. Billuart, *De iure et iustitia*, diss. X, a. 2 ad 3; R. Bellarmino, *De conc. auct.*, l. II, cap. 19; F. Suárez, *Defensio fidei*, l. VI, cap. 4 § 15 ecc.). Il problema da essi dibattuto riguarda propriamente la liceità o meno della resistenza attiva contro la tirannia e il despotismo, ma i principi da essi fissati si possono molto bene adattare alla r. accompagnata dall'uso della violenza, che è il caso più frequente. Schematicamente il loro pensiero è il seguente. La vita sociale, l'ordinamento giuridico e istituzionale, l'autorità non sono altro che mezzi ordinati al bene della persona umana, affinché questa possa raggiungere la maggior copia di benessere temporale. Il loro fine immanente e la loro ragione di essere consiste, dunque, nel bene comune del corpo politico, al quale resta organicamente diretta così l'operosità sociale dei singoli cittadini e delle associazioni minori come quella dei poteri dello Stato. Ora il bene comune, oltre ad avere una parte stabile, corrispondente ai bisogni più universali e più profondi della natura umana, ne ha anche una mutevole, che deriva dall'incessante movimento cui soggiace la vita collettiva. Ad una vita sociale dinamica deve pertanto corrispondere, secondo il pensiero di s. Tommaso (*De regimine principum*, l. I, cap. 6), un ordinamento dinamico e un'autorità flessibile, che ne interpreti i bisogni. La tendenza però di questi ultimi è di irrigidirsi in forme statiche, in modo che si aprono fratture tra le nuove esigenze e le istituzioni in vigore. A mano a mano che la frattura si allarga per la rigidità del sistema si profila il pericolo di un conflitto tra i cittadini e il potere dello Stato. Quando tali circostanze si avverano, il primo dovere dei cittadini e dell'autorità è di provvedere, per le vie ordinarie e pacifiche e con i mezzi legali a loro disposizione, alle riforme di struttura necessarie per impedire l'allargarsi del contrasto, adeguando l'ordine sociale alle richieste imperiose della realtà politica. Se l'autorità, invece, si ostina nella difesa di istituzioni, diventate in tutto o in parte anacronistiche, si solleva lo spettro della rottura violenta del falso equilibrio.

Anche in questa supposizione la r. non diventa ancora lecita, se rimangono possibilità per una riforma legale e i mali non sono così gravi da mettere in serio pericolo il bene comune. La r. si può paragonare alla guerra, uso della violenza nel campo internazionale, alla quale morale e diritto non concedono di far ricorso se non come a una *extrema ratio*, quando, esauriti i mezzi pacifici, non si presenta altra via per ottenere la riparazione o il rispetto di un diritto certo e proporzionatamente grave. Se, dunque, la società minaccia di andare in rovina, per il grave pregiudizio recato al bene comune dall'atteggiamento ingiusto della classe dirigente, e non resta possibilità alcuna di piegarla con l'uso dei mezzi legali, la r. può considerarsi come lecita, purché, è da aggiungere tra le condizioni di tale liceità, non si preveda che porterà alla collettività più male di quello che intende riparare.

Gli scrittori più antichi appoggiarono questa conclusione sulla concezione democratica del potere, secondo la quale il popolo, soggetto originario dell'autorità, la trasmette a chi deve esercitarla, mediante un patto esplicito o implicito, a condizione che essa venga usata

per il promovimento del bene comune. Se questo bene, invece di essere promosso, viene gravemente compromesso dall'inerzia o dal mal volere di coloro che sono costituiti in autorità, e ogni via legale è preclusa per impedire il collasso sociale, il potere politico torna a posarsi sul popolo, che lo ha conservato radicalmente, e questo ha il diritto di provvedere ai propri destini. Alcuni moralisti più moderni, non accettando la teoria dell'origine democratica del potere, fondano la medesima conclusione sul diritto di legittima difesa. L'ente sociale quale persona morale possiede il diritto di difendere la propria vita e integrità, e quindi se le ingiuste resistenze dell'autorità o i suoi provvedimenti oppressivi lo riducessero a tali estremi da metterne in serio e grave pericolo i beni essenziali, così da condurlo all'orlo della rovina, ha dalla legge naturale la facoltà di respingere la ingiusta aggressione proveniente dall'abuso del potere politico.

Secondo la più comune dottrina cattolica non ogni r. è, dunque, intrinsecamente illecita. Però la sua giustizia o ingiustizia non dipende né dal suo trionfo, né da una falsa legalità postuma, ma dai motivi sui quali si appoggia fin dal suo nascere, ossia dalla sua conformità o meno all'ordine giuridico naturale e razionale, alle cui norme qualsiasi azione sociale deve sottostare. Ora tale ordine non è sempre e in ogni supposizione tutore dell'autorità: la difende quando adempie la funzione che è la sua ragione di essere; l'abbandona quando la tradisce per incapacità o per malizia. La recente r. spagnola, dichiarata legittima da tutto l'episcopato di quel paese, offre l'esempio più fresco del valore dei principi e delle conclusioni fin qui esposti.

Sopra il principale di essi, ossia sulla prevalenza del bene comune considerato come norma permanente della vita sociale, si fonda la soluzione dell'altra questione, non meno importante della precedente sotto l'aspetto morale e giuridico, sollevata dal trionfo di una r. ingiusta e dalla conseguente costituzione di un governo di fatto. Comunque venga risolto il problema speculativo donde tragga origine la virtù vincolante delle leggi da questo dettate, è certo che i cittadini sono obbligati ad obbedire alle sue ingiunzioni, dirette a mantenere l'ordine per il regolare svolgimento della vita collettiva, purché esse non siano illecite. Né tale sottomissione implica un riconoscimento di legittimità al governo di fatto. Questo tuttavia può con il tempo mutarsi in legittimo per l'influsso della stessa norma fondamentale della prevalenza del bene comune. Tale bene richiede, infatti, che, per non turbare l'ordine stabilito dal governo rivoluzionario ormai consolidatosi al potere, il medesimo continui a guidare la collettività con piena facoltà di tutto disporre per il suo benessere, e quindi o per una specie di prescrizione, come alcuni l'hanno chiamata, o per la consuetudine, o meglio ancora in virtù di un'esigenza morale della quale non vale determinare la figura, gli comunica la sovranità effettiva con tutti i diritti ad essa connessi. Arrivato il momento, non precisabile in modo matematico, in cui il bene comune postula la stabilità dell'ordinamento politico e sociale raggiunto con la r., la legge naturale sigilla il governo di fatto con il sigillo della legittimità, non convertendo il puro fatto in diritto, ma sovrapponendo al fatto una facoltà giuridica che deriva da altra fonte.

Bibl.: G. Balmes, *Il protestantesimo comparato al cattolicismo*, Parma 1847, pp. 187-290; J. Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, Friburgo in Br. 1872, pp. 461-510; T. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, ivi 1900, pp. 509-36; A. Bauer, *Essai sur les révolutions*, Parigi 1908; G. Le Bon, *La Révolution Française et la psycologie des révolutions*, ivi 1912; T. Lederer, *Einige Gedanken zur Sociologie der Revolutionen*, Lipsia 1918; V. Cathrein, *Filosofia morale*, II, Firenze 1920, pp. 731-44; F. Carli, *L'evoluzione delle r.*, Milano 1920; P. Sorokin, *Die Sociologie der Revolution*, Monaco 1928; A. De Giuliani, *La cagione riposta delle decadenze e delle r.*, Bari 1934; A. Messineo, *Il potere costituente*, Roma 1946; S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano 1947, pp. 220-33; L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma 1950, nn. 1000-43.
Antonio Messineo

RIVOLUZIONE FRANCESE : v. FRANCIA.

ROBERTI, Giovanni Battista. - Gesuita, poligrafo, n. a Bassano il 4 marzo 1719, m. ivi il 29 luglio 1786.

Entrato nell'Ordine nel 1736 insegnò nei collegi di Piacenza, Brescia, Parma (Accademico del Collegio dei Nobili) e a Bologna, dove fu professore di filosofia nel Collegio di S. Lucia, attendendo nel tempo stesso alla predicazione, alle lezioni bibliche nella chiesa e partecipando ad adunanze accademiche con vari discorsi. Con la soppressione della Compagnia di Gesù (1773) tornò alla casa paterna e si occupò delle numerose sue opere.

Tra queste, lasciando a parte le molte poesie, per lo più d'occasione, e qualche lieve tentativo drammatico, sono da ricordare i poemetti didascalici: *Della Moda* (Venezia 1746), certo presente al Parini per il *Giorno*, *Le fragole* (ivi 1752); *Le perle* (Bologna 1756); *Le favole esopiane* (ivi 1773), accresciute di numero nelle edizioni seguenti (11ª, Bassano 1782). Più ancora si interessò con trattati e trattatelli di questioni morali in forma epistolare; notevoli: *Del leggere libri di metafisica e di divertimento* (1769), dove, tra i primi, insorge a combattere la lettura, divenuta di moda, di libri letterari e filosofici ultramontani, perniciosa alla Chiesa e alla educazione; i quattro opuscoli sul lusso: *Discorso critico contro il lusso*, *Dialogo filosofico contro il lusso*, *Elogio dell'economia regolatrice del lusso*; *Lettera critica su le qualità del lusso presente in Italia* (Bologna 1778); *Annotazioni sopra l'umanità del sec. XVIII* (ivi 1781), dove contro le vane ipocrite ostentazioni di umanità, dimostra quale sia, invece, la vera carità cristiana; *Dell'amore verso la patria* (ivi 1786) dove, confutate le diverse forme di amor patrio falso ed egoistico, spiega le qualità del vero, i doveri del cittadino e l'eroismo, talora imposto dalle circostanze. Da non dimenticare, tra i discorsi accademici, *L'orazione a gli studiosi di pittura, scultura e architettura dell'Accad. Clementina* (ivi 1758) in difesa della grandezza artistica italiana, e nel campo ascetico il *Trattatello sopra le virtù piccole* (1778), più volte ristampato e sempre di valore attuale.

Scrittore lindo, un po' leccato e studiato, amante delle piccole cose, ma sempre assai aderente alla realtà e pieno di buon senso, si fa leggere ancora con gusto e con utilità.

Bibl.: edd.: *Opere* (con gli opuscoli postumi), 15 voll., Bassano 1789-97; *Lettere familiari*, ivi 1797; *Opere*, 13 voll., Lucca 1817-20; bibl. in Sommervogel, VI, 1906-22. Studi: A. Moreschi, *Commentario della vita e delle opere di G. B. R.* e *G. B. Giovio, Elogio di G. B. R.*, nella ed. bassanese, XII vol. 1797, pp. 173-207, 263-364; N. Tommaseo, *G.B.R. le lettere e i gesuiti nel sec. XVIII*, in *Storia civile nella letteraria*, Torino 1872, pp. 317-64; L. Cellucci, *Un poligrafo del 700*, Napoli 1908; G. Natali, *Il Settecento*, 2ª ed., Milano 1947, pp. 686, 1167-71.
Celestino Testore

ROBERTI, Giuseppe Maria. - Correttore generale dell'Ordine dei Minimi (1918-24), n. a Conflenti (Catanzaro) il 19 genn. 1869, m. a Roma il 23 ott. 1936.

Uomo di larga cultura, pubblicò opere storico-agiografiche; *Vita di s. Francesco di Paola* (Roma 1915); *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi, dalle origini al 1700* (3 voll., Roma 1902-22, fondamentale per la storia dell'Ordine); *Il b. Gaspare de Bono* (ivi 1904); *Il Martirio dei ss. bb. C. L. Hurtrel e di suo fratello Lud. Beniamino* (ivi 1927); *Vita e martirio dei bb. Tom. Felton e Giac. Claxton* (ivi 1930).

Bibl.: anon. in *Charitas, Bollettino del III Ord. dei Minimi*, 9 (1936), pp. 133-36.
Gennaro Moretti

ROBERTO d'Arbrissel, beato. - N. a Arbrissel verso il 1047, viene per tempo a Parigi dove ottiene il dottorato in teologia, m. a Orsan, il 25 febbr. 1117.

Nel 1085 ottiene un canonicato a Rennes, ma preferisce darsi alla predicazione ed alla riforma dei costumi del clero. Trascorso qualche mese in solitudine nella foresta di Craon e fondato il priorato della Roé (1096), egli se ne va, di provincia in provincia, a predicare il Vangelo. I

(fot. Enc. Catt.)

ROBERTO DI COLLE TORTO - *Incipit* della *Impugnatio Henrici de Gandavo* (sec. XIV) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 987, f. 1r.

numerosi proseliti guadagnati da lui alla causa di Dio, vengono raggruppati in più monasteri doppi, di religiosi e religiose, nei quali i monaci stanno al servizio delle religiose e sottomessi alla badessa, per onorare così la Vergine S.ma. Nacque così (1101) l'Ordine di Fontevrault (v.), dal luogo ove si fece la prima fondazione, sotto gli auspici della Vergine. Morì a Orsan mentre visitava le case da lui fondate.

BIBL.: *Acta SS. Februarii*, III, Parigi 1865, pp. 608-13; U. Chevalier, *Répertoire des sources histor. du moyen-âge, Bio-bibliogr.*, Parigi 1905, coll. 3982-83; Ph. Schmitz, *Hist. de l'Ordre de st Benoît*, II, Maredsous 1948, pp. 18-20; L. Spätling, *De pseudo-apostolis, apostolicis apostolinis*, Monaco 1948, pp. 44-48.
Enrico Tribout de Morembert

ROBERTO di COLLE TORTO (TORTOCOLLO), detto anche di ORFORD (ERFORD). - N. nell'Inghilterra meridionale, m. verso la fine del sec. XIII. Entrò nell'Ordine domenicano e verso il 1285 fu *magister regens* e predicatore dell'Università di Oxford, dove rimase certamente fino al 1293.

Tutte le sue opere sono una difesa delle dottrine di s. Tommaso d'Aquino: *Reprobationes dictorum a fr. Aegidio in sententiarum libros* (Merton-College 276); un commentario al 2° libro delle *Sentenze* (Klosterneuburg 322); contro il francescano Guglielmo de Mare il *correctorium* « *Sciendum* » (cod. lat. 468, Berlino, Biblioteca di Stato). L'ultima sua opera finora conosciuta è la *Impugnatio Henrici de Gandavo* (Vat. lat. 987), di cui si trovano manoscritti anche nella Vallicelliana e nella Biblioteca di Peterhouse a Cambridge. Questi scritti si distinguono per la loro calma e profondità.

BIBL.: A. G. Little - Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians*, Oxford 1934, pp. 98-99; P. Bayerschmidt, *Robert von Colletorto, Verfasser des Correctorium « Sciendum »*, in *Divus Thomas* (Friburgo), 17 (1939), pp. 311-25; Fr. Pelster, *Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser: Thomas von Sutton und Robert von Orford O. P.*, in *Gregorianum*, 24 (1943), pp. 154-70.
Hermine Kühn-Steinhausen

ROBERTO di COURSON. - Teologo e cardinale, n. presso Kedleston (Dirby, Inghilterra) ca. il 1155-60, m. presso Damiata il 6 marzo 1219. Discepolo a Parigi di Pietro Cantore (v.), strinse amicizia con il futuro Innocenzo III.

Maestro e reggente in teologia, canonico di Noyon (1204), poi di Parigi (1210), nel 1212 fu creato cardinale da Innocenzo III, che lo costituì suo legato in Francia con lo scopo di preparare il Concilio Lateranense IV. R. pertanto presiedette vari Concili (Parigi, 1213; Bordeaux, luglio 1214; Rouen, dic. 1214); nello stesso 1214 prese parte alla crociata contro gli albigesi confermando a Simone di Monfort le conquiste fatte. Per uno speciale *mandatum* del Papa, R. nell'ag. 1215 promulgò il nuovo statuto dell'Università di Parigi, in cui, tra l'altro, fu proibito di *legere* la *metaphysica* e la *philosophia naturalis* di Aristotele. Resosi impopolare, perdette il favore di Innocenzo e soprattutto di Onorio III. Dopo aver assistito al Concilio Lateranense nel nov. 1215, rimase a Roma fino al 1218, quando partì per la crociata non come legato (che fu il card. Pelagio) ma come predicatore. Come maestro parigino R. compose un commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che è perduto; rimane, in numerosi codici, un'ampia *Summa Theologica*, composta tra il 1204 e il 1210, in cui, seguendo l'indirizzo pratico di Pietro Cantore, tratta in prevalenza di teologia morale e sacramentaria.

BIBL.: G. Lefèvre, *Le traité « De usura » de Robert de Courçon*, Lilla 1902; Ch. Dikson, *Le card. R. de C. Sa vie*, in *Arch. d'hist. doctrinale et littér. du moyen âge*, 9 (1934), pp. 53-142; M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, in *Misc. Hist. Pontif.*, V, Roma 1941, pp. 37-42 e passim; P. Anciaux, *La théol. du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle*, Lovanio-Gembloux 1949 (v. indice); Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise*, XIII, Parigi 1951, pp. 191-94.
Antonio Piolanti

ROBERTO di GINEVRA (CLEMENTE VII), ANTIPAPA. - N. a Ginevra nel 1342 dal conte della città Amedeo III e da Matilde di Boulogne, parente del Re di Francia, canonico di Parigi, vescovo di Therouanne (3 nov. 1361) e quindi arcivescovo di Cambrai (11 ott. 1368), fu creato cardinale da Gregorio XI il 30 maggio 1371.

(fot. Enc. Catt.)

ROBERTO DI GINEVRA (CLEMENTE VII), antipapa - Stemma di R. di G. e del Duca di Berry. Miniatura della fine del sec. XIV, dal II vol. della Bibbia appartenuta al Duca di Berry, come risulta dalle seguenti annotazioni del foglio 437v: « Cette bible est au duc de Berry et dauuergne conte de Poitou » - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 51, f. 1r.

Inviato quale legato in Italia (1376-78) comandò le bande bretoni che compirono il massacro di Cesena (1° febbr. 1377). Partecipò all'elezione di Urbano VI, ma si allontanò da lui, con i cardinali francesi che lo elessero pontefice, a Fondi, il 20 sett. 1378 con il nome di Clemente VII, dando così inizio allo sciagurato scisma d'Occidente. Fallitogli il tentativo d'impadronirsi di Roma (battaglia di Marino del 30 apr. 1379) e visto impossibile il soggiorno sotto la protezione della regina Giovanna, lasciò l'Italia ed il 20 giugno pose la sua sede in Avignone. Le parentele e le aderenze di R., particolarmente quella di Carlo V re di Francia che aveva favorita la ribellione dei cardinali, poi quella di Carlo VI figlio di lui, furono i più forti sostegni dell'ubbidienza avignonese. Questa era formata, oltre che dalla Francia, dai Regni spagnoli, dalla Scozia e saltuariamente da qualche principe e vescovo tedesco e non ebbe mai con sé la maggioranza dalla cristianità. In Italia soltanto il Regno di Napoli, secondo le vicende dinastiche, si fece a tratti soggetto a Clemente VII. Questi scomunicò il suo avversario, come questi aveva scomunicato lui, ma fu costretto continuamente a ricorrere a ripieghi per tenersi fedeli i suoi aderenti, che mal soffrivano le gravose imposizioni rese necessarie dalla mancanza di denaro, dalle continue lotte e dalle spese di una corte dispendiosa. Sin dal 1379 R. creò vassallo della S. Sede Luigi d'Angiò fratello di Carlo V, assegnandogli il « Regno di Adria » formato con i possessi della S. Sede. Nel 1382 lo costituì capitano della Chiesa per la conquista del Regno di Napoli. Morto lui nel 1384, diede quel regno a Luigi II suo figlio e ne aiutò i vani tentativi di conquista. Non mancarono in Francia le pressioni su R. per la cessazione dello scisma, prima al momento della morte di Urbano VI (1389), poi da parte dell'Università di Parigi, che nel 1394 ne fece quasi diretta imposizione a R., che morì d'improvviso attacco d'apoplessia il 16 sett. 1394.

Bibl.: *Vitae Paparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, I, Parigi 1916, p. 469 sgg.; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, I, Parigi 1896; Pastor, I, pp. 118-61; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Parigi 1902, p. 35 sgg.; Hefele-Leclercq, V, II, pp. 1081-1155; P. Paschini, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1946, p. 18 sgg. Ireneo Daniele

ROBERTO il Guiscardo (l'Astuto). - Figlio di Tancredi di Altavilla, venne in Italia nel quarto decennio del sec. XI. Fu guerriero valoroso e politico abilissimo.

Entrò dapprima al servizio dei longobardi di Capua, passò poi alle dipendenze del fratellastro Drogone, conte di Puglia, che lo mandò a combattere per conto dell'altro fratellastro Unfredo, successo a Drogone (1051). Prese valorosamente parte alla battaglia di Civitate (1053) contro Leone I e alla morte di Unfredo si impose come conte di Puglia, scartando dalla successione i figli di lui (ag. 1057). Nel 1058, in un momento di tregua con Gisulfo di Salerno, ne sposò la sorella Sichelgaita. Nel 1059 concluse con Niccolò II l'accordo di Melfi, che faceva di lui un vassallo della S. Sede per i territori che già possedeva e per quelli che avrebbe conquistati, con il titolo di duca di Puglia, Calabria e Sicilia. L'occupazione della Calabria fu completata ad opera dell'ultimo dei fratelli Altavilla, Ruggero (v. RUGGERO I, conte di Sicilia) con la presa di Reggio, nel 1060. L'anno dopo si iniziarono le operazioni contro i musulmani per la conquista della Sicilia. R., promotore dell'impresa, intervenne soltanto in qualche momento prendendo parte alla liberazione di Messina (1061), alla conquista di Catania (1071) e di Palermo (1072), ed investì il fratello dei territori calabresi e siciliani occupati e da occupare con il titolo di conte di Calabria e Sicilia, riservandosi l'alta sovranità e il diretto dominio di metà della città di Palermo, di metà della città di Messina e del Val Dèmone. Intanto R. segnava la fine della dominazione bizantina in Italia con la resa di Bari (1071), e con quelle di Salerno (1077) e di Benevento (1078) la fine dei rispettivi principati longobardi.

Nel 1080 (29 giugno) R. rinnovò a Ceprano con Gregorio VII il patto di Melfi e ne ricevette lo stendardo di S. Pietro con l'obbligo di difenderlo contro i suoi nemici. Nel 1081, col pretesto di una crisi dinastica bizantina che coinvolgeva una sua figliola, andata sposa al figlio di Michele VII Duca, ma in realtà per prevenire eventuali tentativi di riscossa, armò contro l'Impero d'Oriente una spedizione che attraverso l'Epiro e la Macedonia giunse sin presso Salonicco. Richiamato in Italia da una rivolta nel 1082, mentre il corpo di spedizione rimasto in Oriente al comando del figlio Boemondo non riusciva a mantenersi nelle posizioni raggiunte, accorse in aiuto di Gregorio VII assediato da Enrico IV. L'armata normanna recò nuovi gravissimi danni alla città già duramente provata dall'assedio. Nell'autunno del 1084 riprese la campagna contro i Bizantini, ma la sua morte (17 luglio 1085) a Cefalonia e la guerra civile tra i suoi figli impedirono il proseguimento dell'impresa.

I signori normanni ed indigeni e le popolazioni cittadine mal sopportarono la supremazia di R., affermatasi in maniera brigantesca e feroce, e frequenti ribellioni serpeggiarono nelle terre a lui sottoposte. Però egli si valse del nesso feudale, saldamente controllato dall'autorità sovrana, per legare a sé e normanni indipendenti e indigeni. Da Leone IX a Gregorio VII, i papi ne temevano la forza espansiva verso nord, ma riconoscevano in lui l'unico sostegno contro l'Impero e l'appoggio per ricondurre sotto la diretta soggezione a Roma le Chiese che l'Impero bizantino aveva sottoposto al patriarcato di Costantinopoli.

Bibl.: fonti: Amato di Montecassino, *Hist. Normannorum*, ed. V. de Bartholomaeis (*Fonti per la Storia d'Italia*, 76), Roma 1933; Guglielmo di Puglia, *Gesta Roberti Wiscardi*, RIS, V, e MGH, *Scriptores*, IX, pp. 239-98; Goffredo Malaterra, *De rebus gestis Rogerii comitis et Roberti Viscardi ducis fratris eius*, RIS, V, parte 1ª a cura di E. Pontieri, pp. 3-108. Per i diplomi normanni, cf. C. A. Garufi, *I diplomi ined. dell'età normanna, Doc. per servire alla stor. della Sicilia*, 18 voll., Palermo 1899; e K. A. Kehr, *Die Urkunden der normannisch-sizilischen Könige*, Innsbruck 1902. Letteratura: autt. vari, *Regno (Il) Normanno*, Messina 1932; M. Amari, *Storia dei musulmani in Sicilia*, ed. C. A. Nallino, Catania 1933; L. Brehier, *Vie et mort de Bysance*, Parigi 1948; C. Cahen, *Le régime féodal dans l'Italie normande*, ivi 1940.; F. Chalandon, *Hist. de la domination normande en Italie et en Sicile*, ivi 1907; A. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1047-1123)*, ivi 1942; G. M. Monti, *Il regno normanno-svevo*, Bari 1945; E. Pontieri, *Tra i Normanni nell'Italia merid.*, Napoli 1948; W. Schmidt, *Die « Historia Normannorum » von Amatus*, in *Studi gregoriani*, III, Roma 1948, pp. 173-231.

Gina Fasoli

ROBERTO di Kilwardby: v. KILWARDBY.

ROBERTO di Lincoln: v. GROSSATESTA, ROBERTO.

ROBERTO di Melun (*Melodunensis*). - Teologo e vescovo, n. in Inghilterra alla fine del sec. XI, m. a Hereford il 27 febbr. 1167.

Studente ad Oxford e a Parigi, ca. il 1137 successe ad Abelardo come professore di dialettica nella *schola artium* della « Montagne Ste-Geneviève » e ca. il 1142 di teologia a Melun; nel Concilio di Reims (1184), insieme con Pietro Lombardo (v.) e Giovanni di Cornovaglia (v.) combatté la dottrina trinitaria di Gilberto della Porrée (v.). Dopo alcuni anni d'insegnamento all'abbazia di S. Vittore (Parigi), dietro suggerimento di s. Tommaso Becket, fu chiamato in Inghilterra (1160) dal re Enrico II e nominato (1163) vescovo di Hereford; se per qualche tempo fu troppo ligio al sovrano contro il Becket, in seguito si schierò decisamente a favore dell'insigne martire.

Compose tra il 1145 e 1155 un commento al Vangelo di s. Matteo, sostanzialmente conservato nelle *Quaestiones de divina pagina* (ed. R. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*, I, Lovanio 1932) e un saggio teologico sulle lettere paoline: *Quaestiones de epistolis Pauli* (ed. R. Martin, *op. cit.*, II, ivi 1938); le *quaestiones* seguono la *lectio* del testo biblico e discutono, con metodo e spunti originali, importanti argomenti che furono poi ripresi dall'autore, nell'opera più celebre (divenuta quasi classica in teologia alla fine del sec. XII) le *Sententiae* (inedite; numerosi i manoscritti), che pur imitando nella disposizione il *De Sacramentis* di Ugo di S. Vittore, non ne raggiungono l'intimo fervore e l'innata semplicità. Teologo personale e dotato d'intuito, R. di M. pur ammi-

ratore della scuola vittorina, osò attaccare gli amici della grande abbazia (Guglielmo di St-Thierry e s. Bernardo) e combattere lo stesso Pietro Lombardo; difendendo Abelardo nella questione dell'*appropriatio trinitaria*, aprì la via a una dottrina che fu accolta da tutti i grandi scolastici del sec. XIII.

BIBL.: R. Martin, *Pro Petro Abelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, 12 (1923), pp. 308-33; A. Landgraf, *Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrh.: Robert von Melun und seine Schule*, in *Biblica*, 13 (1932), pp. 169-93; F. Bliemetzrieder, *Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 53 (1934), pp. 117-70; M.-M. Gorge, s. v. in DThC, XIII, coll. 2751-53; C. Spicq, *Esquisse d'une hist. de l'exégèse latine au moyen âge*, Parigi 1944, pp. 131-32; J. de Ghellinck, *L'essor de la littér. latine au XII^e siècle*, I, Parigi-Bruxelles 1946, pp. 56-57; A. Landgraf, *Einführung in die Gesch. der theol. Liter. der Frühscholastik*, Ratisbona 1948, pp. 69-71 (a p. 70 sono indicati i manoscritti ove si conservano le *Sententiae*). Antonio Piolanti

ROBERTO, abate di MOLESME, santo. - Fondatore delle abbazie di Molesme (v.) e Cîteaux (v.), n. nella Champagne ca. il 1028, m. a Molesme nel 1111, a quanto pare.

Entrò giovanissimo nel monastero di Moutier-la-Celle, presso Troyes, di cui divenne priore; ca. il 1070 fu eletto abate di St-Michel di Tonnerre (diocesi di Langres), ma nel 1072 si dimise da questa carica a causa della indisciplinatezza di quei monaci. Resse in seguito il priorato di St-Ayoul di Provins; intanto gli eremiti di Colan, luogo deserto presso Tonnerre, che già avevano invano richiesto a R. di dirigerli, ottenevano da Alessandro II che fosse posto a capo della loro piccola comunità. R. accettò, e di lì a poco, giudicando malsana la località di Colan, trasportò la comunità nella foresta di Molesme, stabilendosi (ca. 1075) sulle rive del Laignes, affluente di sinistra della Senna. I primi anni di Molesme furono durissimi, ma, cominciando dal 1084 a confluirvi ricche donazioni, l'austerità della vita monastica provò un ristagno; allora R. abbandonò Molesme e si rifugiò presso gli eremiti di Aulx, presso Riel-les-Eaux, che lo scelsero per abate. Ciò avvenne tra il 1090 e il 1093, ma per volontà del Papa dovette ritornare a Molesme, ove non riuscì a far raggiungere alla comunità quell'intensa vita religiosa di cui era fautore. Qui sta la ragione del suo nuovo esodo da Molesme con una ventina di monaci, tra i quali il priore Alberico (v.) e Stefano Harding (v.), per recarsi, con l'approvazione del legato pontificio Ugo, arcivescovo di Lione, nella solitudine di Cistercium, tra Nuits e St-Jean di Losne nella diocesi di Chalon-sur-Saône. Il 21 marzo 1098 il monastero di Cîteaux iniziava la sua vita secondo gli ideali della nuova riforma e R. ne diveniva primo abate, ma per poco tempo. Dovette infatti far ritorno a Molesme nel 1099 per ordine del legato pontificio; il Santo ubbidì e diresse l'abbazia sino alla morte. Fu sepolto nella sua chiesa abbaziale. Il suo culto fu permesso per Molesme da Onorio III, l'8 genn. 1222 (*Bullarium Romanum, ed. Taurinensis*, III, Torino 1858, p. 383), ma, in quello stesso anno il Capitolo generale Cistercense prescrisse a tutto l'Ordine di celebrarne la festa « cum XII lectionibus » il 17 apr., trasferita due anni dopo al 29 dello stesso mese. A questa data figura poi regolarmente nei libri liturgici cistercensi (Sacramentari, Messali « Missa sicut de s. Benedicto », Breviari e Salteri : aggiunta d'altra mano nei manoscritti della prima metà del sec. XIII) e nel *Martirologio Romano*.

BIBL.: Fonti : la *Vita S. Roberti*, prima metà del sec. XIII: ed. crit. di K. Spahr, *Das Leben des hl. R. v. M. Eine Quelle zur Vorgesch. v. Cîteaux*, Friburgo in Svizzera 1944; *Acta SS. Aprilis*, III, Anversa 1675, pp. 662-78; V. Leroquais, *Les sacramentaires et missels mss. des bibl. publ. de France*, III, Parigi 1924, p. 406 (indice); id., *Les bréviaires...*, V, ivi 1934, p. 270 (indice); id., *Les psautiers mss. latins...*, II, Mâcon 1940-41, p. 482 (indice). Studi : J. Othon [Ducourneau], *Les origines Cisterciennes* (estr. dalla *Rev. Mabillon*, 1932-33), Ligugé 1933, pp. 33-74; S. Lenssen, *St-Robert, fondateur de Cîteaux*, Westmalle 1937; J.-B. Mahn, *L'Ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII^e siècle*, Parigi 1945; *Martyr. Romanum*, pp. 162-63. A. Pietro Frutaz

ROBERTO del PALATINATO, re dei ROMANI. - N. nel 1352 da Roberto II, conte palatino del Reno e principe elettore, gli succedette nel 1398.

(da V. Leroquais, *Les psautiers mss. latins des Bibl. publ. de France*, Mâcon 1940-41, tav. 32)

ROBERTO, abate di MOLESME, santo - La flagellazione, miniatura del Salterio appartenuto a s. R., come si rileva da un'annotazione del sec. XII. È un Salterio di Saint-Vaast di Arras, adattato all'uso cistercense (fine sec. XI) - Digione, Bibl. municipale, ms. 30, f. 8^v.

Si unì agli arcivescovi di Magonza, Colonia e Treviri contro re Venceslao, partecipò alla sua deposizione e fu egli stesso scelto a succedergli il 21 ag. 1400, impegnandosi a recuperare le terre lombarde infeudate da Venceslao a Gian Galeazzo Visconti. Sceso in Italia con l'aiuto finanziario e diplomatico di Firenze, fu sconfitto a Brescia il 24 ott. 1401 e abbandonò l'impresa nella primavera seguente, rinunziando alla lotta in Lombardia e all'incoronazione imperiale. Durante la spedizione gli mancò l'appoggio del papa romano, Bonifacio IX, nonostante che R. e gli arcivescovi renani lo riconoscessero contro il suo rivale di Avignone. Ma Bonifacio temeva, inimicandosi Venceslao e i Visconti, di perdere l'obbedienza in Boemia e soprattutto la sicurezza politica in Italia, né R. diede al Pontefice le assicurazioni richiestegli, per non precludersi la via ad un accordo con la Francia. La morte di Gian Galeazzo favorì l'intesa fra R. e Bonifacio e procurò al primo l'approvazione papale nel 1403. R. rimase legato ai papi di Roma anche negli anni seguenti e nel Concilio di Pisa, mentre in Germania i suoi numerosi avversari abbandonavano l'obbedienza romana. M. il 18 maggio 1410.

BIBL.: C. Höfler, *Ruprecht von der Pfalz*, Friburgo in Br. 1861; K. R. Kötzschke, *R. v. d. Pfalz u. das Konzil zu Pisa*, diss., Jena 1889; A. Winkelmann, *Der Romzug R.s. v. d. Pfalz*, Innsbruck 1892; M. de Boüard, *L'empereur Robert et le grand schisme d'Occident (1400-1403)*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 48 (1931), pp. 215-32; H. Heimpel, *Aus der Vorgeschichte des Königtums R.s*, in *Land u. Kultur, Festschrift R. Kötzschke*, Lipsia 1937; N. Valeri, *La vita di Facino Cane*, Torino 1940, pp. 98-105. Giovanni Tabacco

ROBERTO di SALLE (SALLA), beato. - Monaco celestino, n. a Salla presso Maiella nel 1273, m. nel monastero di Morrone il 18 luglio 1341. Entrò tra

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
ROBERTO BELLARMINO, santo - Particolare del ritratto di B. Passerotti. Il santo aveva 64 anni - Madrid, Collegio gesuita Chamartin de la Rosa.

i Celestini nel 1289, ricevendo l'abito da Pietro Celestino, al quale annunciò nel 1294 l'esaltazione al pontificato, esortandolo invano a nascondersi nelle selve.

Offertagli allora la dignità cardinalizia dal suo santo maestro, umilmente la ricusò. Ordinato sacerdote nel 1298, sostenne successivamente gli uffici di priore e di procuratore generale; aprì nuovi monasteri. Fu specialmente insigne nello spirito di mortificazione, nella preghiera e nella contemplazione, nella carità e nella pazienza. Fu favorito di estasi e visioni; gli si attribuiscono molti miracoli. È lodato dal Petrarca (*De vita solitaria*, sect. 3, cap. 18).

BIBL.: C. Telera, *Historia sagra degli huomini illustri per santità della Congregatione de' Celestini dell'Ordine di S. Benedetto*, Bologna 1648 e Napoli 1689, pp. 119-56; *Acta SS. Iulii*, IV, Parigi 1868, pp. 489-509. Felice da Mareto

ROBERTO BELLARMINO, santo. - Dottore della Chiesa, n. a Montepulciano il 4 ott. 1542, m. a Roma il 17 sett. 1621. Di nobile famiglia (la madre Cintia era sorella del card. Cervini, il futuro Marcello II), doveva partire per l'Università di Padova quando nel 1558, subito dopo l'arrivo dei Gesuiti a Montepulciano, il giovane chiese al Laínez (v.) di entrare nella Compagnia di Gesù.

Ammessovi il 21 sett. 1560, R. frequentò con successo al Collegio Romano il corso di filosofia tenuto dal Toleto e dal Mariana (v.). Dopo cinque anni (1563-67) d'insegnamento letterario nei Collegi di Firenze e di Mondovì, iniziò a Padova il corso teologico, che terminò a Lovanio, ove nel 1569 lo mandò s. Francesco Borgia (v.), come predicatore contro il protestantesimo nei Paesi Bassi. Ordinato sacerdote a Gand il 25 marzo 1570, il B. ottenne un notevole successo nella predicazione e nella lotta che ingaggiò contro gli errori di Michele Bajo (già condannato da Pio V, il 1° ott. 1567), appena iniziato l'insegnamento di teologia nella casa dei Gesuiti (ott. 1570), in cui prese come testo, commentandola, la *Summa Theologica* di s. Tommaso. Richiamato a Roma, per ragioni di salute, dal Padre generale Mercuriano, gli fu affidata, al Collegio Romano, la nuova cattedra di controversie, che doveva rendere illustre con le *Disputationes et controversiae christianae fidei*, composte in 14 anni di assiduo insegnamento (1575-88). Nell'ott. 1589 partì per Parigi come teologo del card. legato Gaetani, mandato da Sisto V a tutelare gli interessi cattolici, dopo l'assassinio di Enrico III. L'atteggiamento equilibrato del B. attirò l'ammirazione dello stesso Enrico IV, che, convertitosi, vide sempre nel Santo un amico sincero. Morto Sisto V (27 ag. 1590), il B. ritornò a Roma ove lavorò intensamente per l'edizione sisto-clementina della Vulgata (1591-92). Riprese l'ufficio di padre spirituale al Collegio Romano (l'incarico gli era stato dato nel 1588, al termine del suo insegnamento controversistico) e come tale diresse negli ultimi mesi, assistendolo al momento della morte, s. Luigi Gonzaga (21 giugno 1591).

Rettore del Collegio Romano nel 1592, assistette, l'anno seguente, alla V Congregazione generale dell'Ordine, ove fu designato come membro della Commissione stabilita per dare l'ultima mano alla *Ratio studiorum* della Compagnia. Il B. fece sagge proposte, accettate all'unanimità, soprattutto quella di porre come regola di seguire s. Tommaso nella teologia speculativa (scolastica). Nel 1595 venne nominato provinciale di Napoli, ove per le sue doti morali fu altamente apprezzato dallo stesso s. Bernardino Realino. Morto il card. Toledo, teologo del Papa, Clemente VIII, dietro consiglio del Baronio, scelse il B. a tale ufficio e pertanto lo richiamò a Roma all'inizio del 1597 nominandolo contemporaneamente consultore del S. Uffizio ed esaminatore dei vescovi, finché il 3 marzo 1599 lo creò cardinale, con il titolo di S. Maria in Via, cambiato poi, per devozione a s. Carlo Borromeo, con quello di S. Prassede. Membro di molte congregazioni (S. Uffizio, Riti, Indice, Riforma del Breviario, Esame del matrimonio di Enrico IV) e apprezzato consigliere di Clemente VIII, il card. B. continuò la sua attività teologica di prima, niente mutando delle sue abitudini di umile religioso. Nemico dell'adulazione, fece conoscere al Papa con nobile franchezza gli abusi da correggere nel governo della Chiesa, con il noto memoriale *De rebus reformandis*. Nella controversia sulla Grazia, vivamente agitata nella Congregazione *de auxiliis*, il B. sostenne, sostanzialmente, la parte di Molina (v.) e del suo Ordine, cercando però un terreno d'intesa tra le due parti e sconsigliando il Papa dal procedere oltre; con certa veemenza annunziò a Clemente VIII che mai sarebbe giunto ad una risoluzione definitiva della controversia.

Resosi vacante l'arcivescovato di Capua, il B. fu eletto a quella sede e consacrato vescovo dallo stesso Pontefice il 21 apr. 1602. Qualunque siano stati i motivi di questo repentino allontanamento da Roma, s. R. B. subito si recò a Capua per la residenza e diede prova di eccellenti qualità pastorali, nella predicazione, nell'insegnamento del catechismo, nelle disposizioni sinodali, nelle riforme, nelle relazioni con il suo clero, per il quale scrisse la *Spiegazione del Simbolo* (Roma [?] 1604). Morto Clemente VIII (3 marzo 1605), il B. partecipò ai successivi conclavi ove ebbe molti voti e donde uscirono, a breve distanza, Leone XI e Paolo V; questi volle a Roma s. R., che, rinunziando alla sede di Capua, fece parte della nuova Congregazione *de auxiliis*, incaricata di terminare la ormai troppo lunga controversia sulla Grazia. Terminato il dibattito, senza alcuna decisione teoretica, il B. lavorò, con gran lena, nelle successive e gravi questioni politico-religiose nelle quali fu coinvolta la S. Sede: la controversia veneziana (1606-1607), rinfocolata dall'odio antiromano di Paolo Sarpi (v.), nella quale il B. ribatté punto per punto gli errori del Sarpi e dei sette teologi veneziani suoi collaboratori; la controversia anglicana (1607-1609), suscitata dal giuramento antipapale, imposto dal re inglese Giacomo I ai sudditi cattolici il 5 luglio 1606. Il 22 sett. 1606 il Papa dichiarò illecito tale atto, ma l'arciprete Blackwell si rifiutò di pubblicare il breve pontificio; il B., valendosi di un'antica amicizia con l'arciprete, in una lettera piena di carità e dottrina, gli mostrò come il giuramento implicava il rifiuto del primato della Sede Apostolica; il Blackwell persistette nel suo errore e fu deposto. Il re Giacomo volle intervenire polemicamente nell'affare: nel 1608 fece circolare un'opera anonima: *Triplici nodo triplex cuneus* (i tre nodi erano: i due brevi pontifici e la lettera del B.); il cardinale rispose sotto lo pseudonimo di Matteo Torti. Il monarca inglese ripubblicò, ampliato, l'opuscolo precedente, cui premise una pomposa prefazione, ove, rivolgendosi all'imperatore Rodolfo II e ai colleghi dal continente, si faceva difensore del diritto divino dei re; il B. replicò con un'apologia della sua risposta (1609). Giacomo I tacque, ma in sua vece continuò l'Andrews, vescovo di Chichester, con la *Tortura Torti* (Londra 1609), a cui risposero due confratelli del cardinale. La controversia gallicana (1610-12) ebbe origine dalla pubblicazione postuma e anonima dell'opera del giurista cattolico Guglielmo Barclay: *De potestate papae* (Londra 1609), ove l'autore propugnava l'assoluta indipendenza del potere civile da quello ecclesiastico, negando al Romano Pontefice qualunque potere, anche indiretto, sulle cose temporali: nella sua requisitoria antipapale il Barclay attaccava in modo particolare il *De Romano Pontefice* del B. Il cardinale confutò magi-

stralmente l'opera del defunto giurista, dando nuovi chiarimenti sulla dottrina del potere indiretto, che egli riteneva la migliore espressione della dottrina cattolica in materia. L'opera del B., presentata al Parlamento di Parigi, fu proibita il 10 nov. 1610. Il tempestivo intervento di Paolo V e una lettera del B. alla reggente Maria de' Medici riuscirono a farne sospendere l'esecuzione. Intanto il figlio di Barclay scrisse un libro in difesa dell'opera del padre, a cui rispose un confratello di s. R.

Nell'ultimo decennio il cardinale continuò ad essere « il facchino delle Congregazioni Romane » (così era chiamato il B. dai colleghi) sostenendo ulteriori fatiche per il bene della Chiesa: l'amministrazione della diocesi di Montepulciano (1607-11), il protettorato laborioso e fecondo dei Celestini (conciliando i due rami di Francia e Italia), la partecipazione attiva ai famosi processi di Galileo (v.), Giordano Bruno (v.) e Campanella (v.), l'appoggio prestato a s. Francesco di Sales per l'approvazione delle Visitandine (1616), la difesa della dottrina dell'Immacolata Concezione (1616-17). Dopo aver partecipato al Conclave, da cui uscì il 9 febbr. 1612 Gregorio XV, il B., fiaccato dagli anni e dalle fatiche, ottenne di ritirarsi a S. Andrea del Quirinale, ove, visitato dal Pontefice e dai colleghi, piamente morì.

Ritenuto santo da tutti, la sua causa di beatificazione ebbe inizio l'anno dopo la morte e non si concluse che nel 1923. Il ritardo è dovuto a un complesso di circostanze storiche, tra cui emergono le animosità delle corti gallicane e il non breve periodo in cui la Compagnia fu soppressa. L'eroicità delle virtù dell'insigne cardinale, riconosciuta a voce, ma non ufficialmente, da Benedetto XIV, fu proclamata da Benedetto XV nel luglio 1920. Beatificato nel 1923 e canonizzato il 29 giugno 1930 da Pio XI ebbe, il 17 sett. 1931, il titolo di dottore della Chiesa.

OPERE. – Autore straordinariamente fecondo, il B. toccò quasi tutti gli argomenti della scienza ecclesiastica.

1. *Controversia teologica.* – Il suo capolavoro sono le *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (3 voll., Ingolstadt 1586-93; 2ª ed. riveduta dall'autore, 4 voll., Venezia 1596, che fu il modello di tutte le seguenti, molto numerose, di cui le più apprezzate sono: Parigi 1608, Praga 1721, Roma 1832-33), in cui svolge tutta la dottrina controversa tra cattolici e protestanti, in un piano semplice e completo: I. CRISTO: 1. Parola di Dio, rivelata (Ispirazione), scritta (Bibbia) e tramandata oralmente (Tradizione); 2. Verbo Incarnato, Capo della Chiesa: Trinità, Incarnazione, Unione Ipostatica, scienza umana di Cristo, discesa all'inferno; mediazione di Cristo; 3. il Sommo Pontefice, Vicario di Cristo: primato del romano pontefice, il papa e l'anticristo, l'infallibilità, potere del papa *in temporalibus*. - II. CHIESA: 1. riunita in Concilio e dispersa nel mondo; 2. membri della Chiesa militante (chierici, monaci, laici); 3. Chiesa sofferente: purgatorio; 4. Chiesa trionfante (felicità e culto dei santi, culto delle immagini e delle reliquie, pratiche di pietà verso i santi). - III. SACRAMENTI: 1. in genere; 2. in specie (Battesimo e Cresima; Eucaristia reale presenza, sacramento, sacrificio; Penitenza ed Estrema Unzione, Ordine e Matrimonio). IV. GRAZIA: 1. stato primitivo dell'uomo; 2. peccato originale; 3. restaurazione per opera di Cristo (comunicazione della Grazia; predestinazione; Grazia e libero arbitrio); 4. giustificazione e merito.

Il B., in occasione dei numerosi dibattiti religiosi, di cui fu *pars magna*, sviluppò, in ulteriori scritti, punti particolari toccati o abbozzati nell'opera maggiore. I principali sono: *De exemptione clericorum* (Parigi 1599), che in seguito fu incorporato al *De membris Ecclesiae* nelle *Controversiae*; *De indulgentiis et iubilaeo* (Colonia 1599) redatto in preparazione del giubileo del 1600. Particolarmente interessanti, per la storia della Chiesa e della teologia, sono le risposte del B. agli attacchi diretti contro Roma nelle varie circostanze, cui si è accennato sopra: *Iudicium de libro Concordiae* (Ingolstadt 1585) fonte critica al celebre libro simbolico del luteranesimo; *De translatione imperii Romani a Graecis ad Francos* (Anversa 1589): risposte a Flacio Illirico, che negava la traslazione dell'impero fatta per autorità pontificia; in occasione dell'interdetto su Venezia s. R. rispose al Sarpi e compagni con 4 opuscoli in lingua italiana, poi tradotti in latino.

2. *Esegesi.* – *In omnes Psalmos dilucida expositio* (Roma 1611); più di 30 sono le successive edizioni: sebbene non immune da alcuni errori d'interpretazione letteraria (il B. era un autodidatta in lingua ebraica), tuttavia questa dotta *expositio*, soffusa di intima pietà, contribuì a fare conoscere al clero il valore dottrinale e ascetico del Salterio; *De editione latina vulgata, quo sensu a Concilio Tridentino definitum sit, ut ea pro authentica habeatur* (postuma, Würzburg 1749).

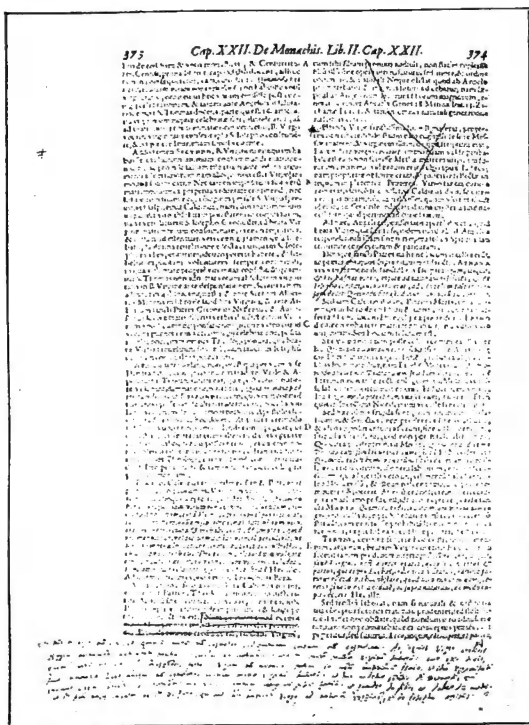
3. *Ascetica.* – Numerosi opuscoli rivelano l'intenso suo fervore: *De ascensione mentis in Deum* (Roma 1615); *De aeterna felicitate sanctorum* (ivi 1616); *De gemitu columbae seu de bono lacrymarum* (ivi 1616); *De septem verbis a Christo in Cruce probatis* (Anversa 1618); *De arte bene moriendi* (Roma 1620); *De cognitione Dei* (postumo, Lovanio 1861).

Per quelle persone, cui Dio ha data maggior responsabilità sociale, il Santo dettò precise norme per la santificazione personale e per il buon governo della Chiesa e dello Stato: *De officio primario Summi Pontificis et eiusdem Pontificis responsiones* (in appendice alle *Epistolae familiares*); *Admonitio ad episcopum Theanensem, nepotem suum, quae necessaria sint episcopo qui vere salutem suam aeternam in tuto ponere velit* (Parigi 1616); *De officio principis christiani* (Roma e Anversa 1619), dedicata al principe Ladislao, figlio del re polacco Sigismondo III.

4. *Oratoria.* – S. R. fu un predicatore assiduo, che non curò tanto l'eleganza dello stile quanto la vigoria del ragionamento e la solidità del contenuto dottrinale: *Conciones habitae Lovanii* (Colonia 1615); *Exhortationes domesticae* (postumo; Bruxelles 1899). Il p. Tromp cura ora gli *Opera oratoria postuma* (10 voll., Roma 1940 sgg.: sono già usciti vari volumi).

5. *Storia.* – *De scriptoribus ecclesiasticis* (Roma 1613): elenco degli autori cristiani dalle origini al 1500.

(per cortesia del p. Archivista della Pont. Univ. Gregoriana)

ROBERTO BELLARMINO, santo - Lettera con la quale il B. offre le sue *Disputationes* alla Biblioteca del Collegio Romano (12 dic. 1608). Roma, Archivio della Pont. Univ. Gregoriana.

(per cortesia del p. Archivista della Pont. Univ. Gregoriana)
ROBERTO BELLARMINO, santo - Una pagina delle *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, II, Venezia 1599, coll. 373-74 con correzioni autografe del B. Si tratta dell'esemplare ricordato nella lettera del 1608 - Roma, Archivio della Pont. Univ. Gregoriana.

Dietro istanza di Muzio Vitelleschi, allora assistente di Italia, il B. scrisse l'*Autobiografia* (1613), come documentazione per la storia della Compagnia di Gesù: questa narrazione, che riflette il candore del Santo, fu un'arma in mano agli avversari. *Recognitio librorum omnium R. B.* (ivi 1607): una specie di *retractationes* di tutta la produzione scientifica.

6. *Catechetica.* – Largamente diffuse furono le sue opere: *Dottrina cristiana breve* (Roma 1597); *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana* (ivi 1598). Per altre opere edite e inedite v. X. le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Parigi 1913.

Le *Opera omnia* ebbero le seguenti principali edizioni: 7 voll., Colonia 1619-20; Parigi 1619, Venezia 1722-29; 8 voll., Napoli 1856-62; 12 voll., Parigi 1870-74.

VALUTAZIONE. – S. R. B., che per acume di ingegno (come risulta dal suo atteggiamento personale nella controversia *de auxiliis*) e per sensibilità teologica (era ben capace di creare nuove teorie, ad es., sulla Grazia, sul potere del papa) poteva essere un secondo card. Gaetano, preferì un'altra via. Pur riconoscendo l'alto valore della speculazione medioevale (è una favola la sua opposizione alla scolastica), in particolare di quella tomistica, tuttavia, da uomo sensibile ai problemi dell'ora, intuì che dopo gli attacchi del protestantesimo occorreva respingere l'avversario sullo stesso campo e con le stesse armi. Il contatto diretto avuto, nel fior degli anni, a Lovanio con l'eresia protestante, nelle sue varie forme e derivazioni, contribuì a dare al suo poderoso ingegno quell'insospettato successo.

Il B., servito da un particolare senso di concretezza, combatté il protestantesimo della seconda generazione, che per una specie di ripiegamento su se stesso aveva cercato di dare alle esperienze personali di Lutero e di Calvino un apparato di prove, tratte dalla Scrittura e dai primi scrittori ecclesiastici, che avrebbero dovuto giustificarle agli occhi dei numerosi seguaci. Pertanto nelle *Controversiae* del B. non si deve cercare il Lutero della storia, quello dalle profonde e talora sincere commozioni interiori, ma il Lutero ormai fissato in lineamenti a lui imposti dagli ammiratori della seconda ora. Il teologo del Collegio Romano lottò contro il luteranesimo freddo e togato di Melantone, soprattutto di Martino Chemnitz, del quale si diceva: *si Martinus* [Chemnitz] *non fuisset, Martinus* [Lutherus] *non stetisset.*

La sua lotta fu piena e volle essere tale, per far ripiegare il nemico su tutta la linea. I suoi predecessori avevano risposto a questa e a quella difficoltà, il B. volle rispondere a tutte e pertanto la sua opera è una vera *summa* di tutte le controversie antiprotestantiche. Il metodo seguito rispecchia le esigenze del momento, di quella particolare struttura mentale che l'umanesimo e la « Riforma » avevano creato e diffuso in tutta Europa: Scrittura, documenti, storia, non sillogismi, non speculazioni o litigi di scuola. La tattica bellarminiana ebbe presente questa psicologia del contraddittore e pertanto le sue risposte sono dosate e pertinenti. Dopo l'esposizione della dottrina protestante attinta a fonti dirette (nessun cattolico, forse, nel'500 lesse, a Lovanio, più opere eretiche del B.) e fatta con ampiezza non usuale (onde alcuni cattolici si scandalizzarono) anche se le parti non sempre appaiono ben articolate, l'autore oppone l'insegnamento cattolico, che attinge dai testi biblici, interpretati letteralmente dalla patristica, di cui, per l'epoca, mostra ampia e profonda conoscenza. La Scrittura non è presa nel suo significato pieno e complesso, come lo può fare il biblista moderno, che ha di tutta la Rivelazione scritta una conoscenza organica, ma è usata come *locus theologicus*, nel senso di Melchior Cano, come argomento *ad hoc*. Con lo stesso criterio attinge dai Padri, di cui cita il testo caratteristico, che risponde a quella particolare negazione; il contesto è trascurato. Della ragione il B. fece quell'uso che poteva interessare e muovere una mente protestante: mise in luce l'aspetto morale della dottrina cattolica, il suo intimo nesso con la vita reale, con l'esigenza di una logica naturale e incontrovertibile. Per quanto oggi sembri povero e scarno questo bagaglio del grande controversista del sec. XVI, è da ricordare che ottenne lo scopo desiderato, poiché il successo fu immediato, largo e duraturo. I protestanti implicitamente riconobbero che la risposta era superiore all'attacco: ad Heidelberg nel 1600 si fondò un *Collegium antibellarminianum* e per mezzo secolo l'opera del Santo fu il bersaglio principale della polemica anticattolica: più di 200 opere si scrissero contro le *Controversiae.*

I cattolici sentirono tutta la fierezza di avere un tale difensore; sono noti i lusinghieri giudizi del card. Baronio e di s. Francesco di Sales. Lodi non puramente convenzionali, poiché tutta la teologia dei secc. XVII-XIX, in parte del secolo nostro, è tributaria, nella sua struttura fondamentale, del metodo instaurato dal B.

La sua opera e il suo metodo hanno inciso profondamente nella storia della Chiesa e della teologia, le sue dottrine sul Papa e sui Sacramenti (p. es., sull'*opus operatum*) hanno arricchito la tradizione dottrinale del cattolicesimo, i suoi opuscoli spirituali hanno nutrito la pietà di tante anime, il suo catechismo, ispirato alla concretezza mentale del popolo, ha istruito per secoli tanta parte della cristianità, la sua dedizione a Cristo e al suo Corpo Mistico fu tale, da essere esempio più ammirabile che imitabile.

BIBL.: sulla vita: J. Fuligatti, *Vita del card. B.*, Roma 1624; D. Bartoli, *Della vita di R. card. B.*, ivi 1678; J. B. Couderc, *Le vén. R. B.*, 2 voll., Parigi 1893; P. Tacchi Venturi, *Esame delle nuove accuse contro R. B.*, Roma 1923; J. Brodrick, *The life and Work of bl. Robert B.*, Londra 1928; A. Fiocchi, *S. R. B.*, Roma 1930; P. Dudon, *B. (saint)*, in DHG, VII, Parigi 1934, coll. 798-824. Sulle opere e il pensiero: X. le Bachelet, s. v. in DThC, II, coll. 560-99; J. de la Servière, *La théol. de B.*, 2ª ed., Parigi 1909; G. Domenici, *La genesi, le vicende e i giudizi delle controversie bellarminiane*, in *Gregorianum*, 2 (1921), pp. 513-542; J.M. Dalmau, *B. y la noción de sacrificio*, *ibid.*, pp. 543-78; A. Vaccari, *Note del ven. B. sul Genesi*, *ibid.*, pp. 579-88;

F. Segarra, *S.R.B. y el primado del Romano Pontefice*, in *Razón y Fe*, 90-93 (1930), pp. 5-21; L. Izaga, *Ideas politicas de s. R. B.*, *ibid.*, pp. 12-28, 118-37; E. Raitz v. Frentz, *Die aszetisch. Schriften des Kard. B.*, in *Zeitschr. für Aszese und Mystik*, 5 (1930), pp. 215-33; J. Gemmel, *Die Lehre des Kard. B. über Kirche und Staat*, in *Scholastik*, 5 (1930), pp. 357-79; J. Brodrick, *B. doctor of the universal Church*, in *The month*, 1931, pp. 401-91; X. le Bachelet, *B. et Giordano Bruno*, in *Gregorianum*, 14 (1933), pp. 193-210; F. X. Arnold, *Die Staatslehre des Kard. B.*, Monaco 1934; A. Bernier, *Un cardinal humaniste, st Robert Bellarmin et la musique liturgique*, Montréal 1935; E.A. Ryan, *The histor. scholarship of S. B.*, Nuova York 1936; M. Grabmann, *Stor. della teol. catt.*, trad. it., 2ª ed., Milano 1939, pp. 227-28; Y. de Montcheuil, *La place de st R. B. dans la théologie*, in *Mélanges théolog.*, Parigi 1946, pp. 129-37. Antonio Piolanti

ROBERTO CECCHETTO da Nove. - Predicatore cappuccino, n. a Nove il 18 nov. 1869, m. a Udine il 23 ag. 1939. Fattosi cappuccino (professione solenne nel 1902), iniziò subito la sua predicazione in Italia e all'estero, la quale durò 30 anni.

Preciso e aggiornato negli argomenti, seguì con passione problemi e studi sociali e filosofici per cogliere il buono e l'utile da opporre agli errori del tempo, fondendo il pensiero in forme inimitabili di maschia eloquenza. Pubblicò numerosi articoli, discorsi, conferenze, panegirici, un manuale di oratoria (Vicenza 1933, riedito sotto il titolo *Ministerium verbi* l'anno seguente) e *Le piccole virtù* (2 voll., ivi 1933-37).

Bibl.: G. Crisostomo da Cittadella, *Biblioteca dei Fr. Min. Capp. della provincia veneta*, Padova 1944, pp. 232-44. Giovanni Crisostomo da Cittadella

ROBERTO PULLEYN (*Robertus Pullus*). - Teologo e cardinale, n. in Inghilterra nella seconda metà del sec. XI, m. a Roma tra il sett. e il dic. del 1146. Arcidiacono di Rochester, maestro di teologia a Oxford (1133), poi a Parigi (ca. 1140; cf. s. Bernardo, *Ep.*, 205: PL 182, 372). Verso il 1144 fu creato cardinale e cancelliere della Chiesa Romana.

Gli sono attribuiti: *Sermones*, *Commentaria in Apoc. et in Psalmos*, *De contemptu mundi*, ma la fama teologica è dovuta ai *Sententiarum libri VIII* (PL 186, 639-1010) scritti prima del 1142, in cui tratta tutto il dogma. Inferiore per l'ordine e l'erudizione patristica ad Abelardo e Pier Lombardo, l'opera del Pullo eccelle per certa vigoria dialettica, per il rispetto al Magistero della Chiesa, per qualche atteggiamento personale, ad es., sulle prove dell'esistenza e sull'essenza di Dio, sulla natura del peccato originale, che contro l'opinione allora comune ritiene non consistere nella concupiscenza, sui rapporti tra il potere religioso e civile.

Bibl.: E. Amann, s. v. in DThC, XIII, coll. 2753-54; F. Pelster, *Einige Angaben über Leben und Schriften des Robertus Pullus, Kardinals und Kanzlers der röm. Kirche*, in *Scholastik*, 12 (1937), pp. 239-47; A. Landgraf, *Literarhistor. Bemerkungen zu den Sentenzen des Robertus Pullus*, in *Traditio*, 1 (1943), pp. 210-22; J. De Ghellinck, *Le mouvement théol. du XII[e] siècle*, 2ª ed., Bruges-Parigi 1948, pp. 181-82 e passim. Antonio Piolanti

ROBERTSON, William. - Storico, n. a Borthwick (Midlothian) in Scozia il 19 sett. 1721, m. a Grange House (Edimburgo) l'11 giugno 1793.

Ministro presbiteriano, ebbe ampi riconoscimenti per la sua *History of Scotland*, che gli fruttò la carica di *principal* della Università di Edimburgo (1768).

In ogni sua opera v'è sforzo continuo di comprensione, spesso una notevole penetrazione, sempre dignità di stile e accuratezza di preparazione. Nella sua formazione culturale confluiscono indubbiamente i motivi più diffusi dell'illuminismo (il suo debito verso Voltaire e Montesquieu, per certe impostazioni di problemi, ed i criteri interpretativi è evidente) ma la sua fede religiosa, la sua posizione politica, e soprattutto l'ambiente della *Select Society* (di cui facevan parte, fra l'altro, A. Smith e D. Hume) vi ebbero un peso assai più importante. Le sue opere sono: *The history of Scotland during the reigns of queen Mary and of king James VI until his accession to the Crown of England* (2 voll., Londra 1759), che affermò la sua fama di storico e fu assai discussa, perché troppo tenera per alcuni, troppo dura per altri, nei riguardi di Maria Stuarda; *The history of the reign of the emperor Charles V* (3 voll., ivi 1769, che fu posta all'Indice il 31 genn. 1777 per la sua visione protestantica sul cattolicesimo e il Pontificato romano), la cui introduzione (*View of the progress of society in Europe from the subversion of the Roman Empire to the beginning of the sixteenth century*) è il primo, vigoroso tentativo di una visione organica del medioevo, visto tuttavia essenzialmente come lenta ed oscura preparazione dell'Europa moderna; *The history of America* (2 voll. Londra 1777), limitata all'espansione spagnola e portoghese, ampliata con la storia delle prime colonie inglesi nell'edizione postuma del 1796; *An historical disquisition concerning the knowledge which the ancients had of India* (ivi 1791). Ed. completa delle opere a cura di D. Stewart, 12 voll. (ivi 1817).

Bibl.: L. Stephen, *Hist. of English thought in the XVIII cent.*, I, 3ª ed., Londra 1902, p. 446 sgg.; Th. P. Peardon, *The transition in English histor. writing (1760-1830)*, Nuova York 1933; R. Pascal, *Property and Society. The scottish histor. school of the XVIII cent.*, in *The modern quart.*, 1 (1938), p. 167 sgg. Sull'opera storica: J. B. Black, *The art of history*, Londra 1925, p. 117 sgg.; B. Pier, *W. R. als Historiker und Geschichtsphilosoph, Phil. Diss.*, Münster 1929; G. Falco, *La polemica sul medioevo*, I, Torino 1933, pp. 147-89; E. Fueter, *Storia della storiografia mod.*, trad. it., II, Napoli 1944, pp. 40-42 e passim; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 2 ed., Monaco 1946, pp. 241-47; G. Falco, introd. a. W. Robertson, *I progressi della civiltà europea dalla caduta dell'Impero rom. agli inizi del sec. XVI*, trad. it., Torino 1951, pp. IX-XXX (cf. D. Cantimori, in *Società*, 8 [1952], pp. 250-54). Francesco Natale

ROBESPIERRE, Maximilien-Marie-Isidore. - Uomo politico, uno dei protagonisti della Rivoluzione Francese, n. ad Arras il 6 maggio 1758, ghigliottinato a Parigi il 28 luglio 1794. Trascorse la giovinezza in provincia, coltivando le lettere ed esercitando l'avvocatura; eletto nel 1789 deputato agli Stati Generali, per il temperamento serio e freddo, l'eloquenza greve e sentenziosa, non acquistò eccessive simpatie. Conquistò tuttavia lentamente l'Assemblea e la *Société des amis de la Constitution*, poi *Club des Jacobins*, e ne divenne presidente il 24 marzo 1790.

Già nel 1789 sostenne il suffragio universale, l'assoluta uguaglianza dei diritti, la difesa degli Ebrei, degli uomini di colore, degli schiavi; raccomandò l'assistenza agli ecclesiastici poveri, combatté i privilegi della nobiltà, con un'azione tutta tesa alla più larga e intransigente attuazione e difesa dei « principi » della Rivoluzione e delle sue « conquiste »: in tal senso tenne alcune centinaia di discorsi fra il 1789 ed il 1791. Nominato il 5 ott. 1790 presidente del Tribunale di Versailles, il 15 maggio 1791 accusatore pubblico presso quello di Parigi, sostenne risolutamente l'esclusione dei « costituenti » dalla Assemblea legislativa: s'oppose, dopo Varennes, al ristabilimento del Re nelle prerogative regali. Combatté la politica bellicosa dei girondini, che avrebbe diviso la Francia e portato alla solidarietà europea contro la Rivoluzione; di fronte al pericolo dell'invasione, fu l'anima del movimento che chiese la destituzione di Luigi XVI e la convocazione della Convenzione (luglio 1792). L'11 ag. divenne membro del Consiglio generale della Comune e ne accentuò la funzione antagonistica nei riguardi dell'Assemblea, che ne subì la pressione: il 17 rifiutò la presidenza del Tribunale rivoluzionario; il 5 sett. fu eletto da Parigi in testa ai suoi rappresentanti alla Convenzione, che vide il suo lungo duello con la Gironda. Volle il pronto giudizio di Luigi XVI, per ragioni di salute pubblica. Dal 31 maggio al 2 giugno diresse l'insurrezione contro i girondini: il 27 luglio entrò, vittorioso, nel Comitato di Salute Pubblica. La situazione della Francia era disastrosa: le frontiere aperte all'Europa coalizzata, i realisti trionfanti in Vandea, Corsica, Tolone; in armi i girondini in Normandia e Provenza, mentre s'acuiva la crisi economica, aggravata da voci paurose di congiure e tradimenti. R. ed il Comitato riuscirono a fronteggiarla me-

(da L. Gastine, Les jouisseurs de la Révolution, Parigi 1910, p. 51)

ROBESPIERRE, MAXIMILIEN - MARIE-ISIDORE - R. in piedi alla tribuna, disegno dal vero (autore ignoto) - Parigi, Biblioteca nazionale, Gabinetto delle Stampe.

diante il Terrore: alla fine del 1793 le armate rivoluzionarie erano all'offensiva, l'ordine sostanzialmente ristabilito, ma a prezzo di un'azione spietata in tutti i campi. Stroncata l'opposizione con l'invio alla ghigliottina dell'estrema sinistra (hebertisti) il 24 marzo 1793, dei moderati (Danton, Desmoulins) il 5 apr. Si volse poi verso coloro che della Rivoluzione avevano fatto un « lucroso mestiere ». Il 9 termidoro (27 luglio 1794), con l'alleanza della Montagna, staccatasi da R., e della Pianura, la maggioranza è perduta per il Comitato di Salute Pubblica ed i suoi membri vengono arrestati. La Comune, insorta, li libera; ma le truppe della Convenzione irrompono all'Hôtel de Ville, e R., che ha tentato di suicidarsi, è giustiziato il giorno seguente con i suoi fedeli.

Convinto che l'uguaglianza civile e politica fosse inconciliabile con un regime di eccessiva disuguaglianza sociale, R. tendeva ad una democrazia di piccoli proprietari e di artigiani indipendenti, avversando le tendenza socialisteggianti o comunisteggianti dell'estrema sinistra. Nel campo religioso, combatté la sistematica scristianizzazione della Francia, perché portava all'ateismo, atteggiamento « aristocratico » e pericoloso per la morale pubblica e privata: donde i numerosi interventi in tema di libertà dei culti; tentò la sostituzione del culto dell'Essere Supremo e della Natura – religione «civica», «patriottica» con molte risonanze russoiane – alla religione tradizionale, per liquidare insieme le resistenze di quest'ultima e recuperare a vantaggio dello Stato rivoluzionario il radicato sentimento religioso del popolo. Tentativo di scarso successo, nato, come la separazione della Chiesa dallo Stato, dal fallimento sempre più irrimediabile della politica religiosa della Costituente dell'89. L'opera di R. troppo era incentrata nella sua persona; non fu compresa da quegli stessi per cui lavorava.

BIBL.: opere: *Oeuvres complètes de M. R.*, a cura della « Soc. des Etudes Robespierristes », ancora in corso: voll. I-IV, VI, Parigi 1912-50. Per edd. precedenti o parziali cf. repertori cit. sotto. Studi: oltre i più importanti lavori generali e speciali sulla Rivoluzione (cf. P. Caron, *Manuel pratique pour l'étude de la Rév. Franc.*, nuova ed., Parigi 1947, G. Walter, *Rép. de l'hist. de la Rév. Franc.* (*1800-1940*), t. I: *Personnes*, Parigi 1941, pp. 457-75 (ricco, ma non completo), v. E. Hamel, *Hist. de R. d'après des papiers de famille...*, 3 voll., Parigi 1865-67, da integrare con ricerche più recenti: G. Walter, *R.*, 3 voll., Parigi 1936-40; J. M. Thompson, *R.*, 2a ed., Oxford 1939; fondamentali le ricerche di A. Mathiez, raccolte in parte in *Etudes robespierristes*, 2 voll., ivi 1897 e 1918; *Autour de R.*, ivi 1925. Sul pensiero sociale e relig. cf. inoltre: A. Mathiez, *La Révol. et l'Eglise*, ivi 1910; id., *La politique sociale de R.*, in *Annales révolutionnaires*, 6 (1913), pp. 551-63; M. Leroy, *Hist. des idées soc. en France de Montesquieu à R.*, Parigi 1946; A. Cobban, *The political ideas of M. R. during the period of the convention* in *English hist. review*, 1946, pp. 45-86; R. Korngold, *R. ed il quarto Stato*, trad. it., Torino 1947. Francesco Natale

ROBIGALIA. - Festa del 25 apr. nella religione romana. La divinità cui è dedicata è Robigus o Robigo, maschile secondo gli eruditi, femminile secondo i poeti, inseparabile, comunque dalla « ruggine » del frumento.

La festa è celebrata dal *flamen Quirinalis*, che sacrifica le interiora di un cane e di una pecora in un boschetto sacro, fuori della città, sulla Via Claudia. Separata per il più stretto intervallo dai *Floralia*, la festa fa parte di tutto un ciclo di solennità agrarie che determinano il carattere sacrale del mese di apr.

BIBL.: W. Warde Fowler, *Roman festivals*, Londra 1899, p. 88 sg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2a ed., Monaco 1912, p. 196; J. Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, Londra 1929, p. 406 sgg. Angelo Brelich

ROBOAM. - Re di Giuda per 17 anni (932-915 a. C.), figlio e successore di Salomone (v.). All'inizio del suo regno avvenne lo scisma delle tribù settentrionali con la fondazione del Regno autonomo di Israele per opera di Ieroboam I (v.).

Per assicurarsi la fedeltà delle tribù settentrionali, che già dagli ultimi anni di Salomone nutrivano prevenzioni ostili verso la dinastia davidica, per degli aggravi fiscali, convocò in Sichem i rappresentanti delle tribù d'Israele; alla richiesta di alleggerimenti fiscali R. chiese tre giorni per rispondere; quindi, dietro il consiglio degli inesperti giovani suoi coetanei, dimostrò intransigente durezza (*I Reg.* 12, 4-14). Allora i settentrionali ripudiando la dinastia davidica elessero a re l'ephraimita Ieroboam (v.), richiamato dall'Egitto, ove si era rifugiato per fuggire la persecuzione di Salomone. Avendo R. spedito ai rivoltosi, per ricondurli all'obbedienza, quell'Adoniram che era stato esattore dei lavori di servitù negli ultimi anni di David e per tutto il regno di Salomone (*II Sam.* 20, 24; *I Reg.* 4, 6; 5, 13), il messo reale fu lapidato dal popolo furente.

R. qualche tempo dopo progettò una riconquista armata: ma fu dissuaso dalla guerra fratricida, per ordine di Dio, dal profeta Semeia. Così la nazione israelita rimase per sempre divisa in due regni. A R. restò fedele la sola tribù di Giuda, che però incorporava praticamente anche la tribù di Simeone e parte di Beniamin, con un piccolo territorio limitato alla parte meridionale della Cisgiordania; le altre dieci tribù, sotto Ieroboam, formarono il nuovo Regno settentrionale, detto anche « d'Israele » o « di Ephraim » o « del casato di Giuseppe ».

Al quinto anno del regno di R. si collega l'incursione in Palestina del faraone Sesac (Šošenq), fondatore della XXII dinastia (945-924 a. C.), avvenuta ca. l'a. 926 a. C. (a. 18-19 di Sesac). Ne rimane memoria anche nell'iscrizione della parete del tempio di Amon a Karnak, l'antica Tebe. Secondo il racconto biblico il Faraone s'impadronì dei tesori del Tempio di Gerusalemme, della casa reale e di molti altri oggetti preziosi, tra cui gli scudi d'oro di Salomone, al punto che R. fu

(fot. Enc. Catt.)

ROBOAM - R. conclamato re e innalzato sullo scudo. Miniatura del sec. XII nel cod. Vat. greco 333 (f. 98v) contenente il *Libro dei Re* - Biblioteca Vaticana.

poi costretto a sostituirli con altri di rame (*I Reg.* 12). In seguito all'invasione egiziana, R. fortificò numerose località del suo regno, tra cui Lachis e Azecha, e pose a capo dei rispettivi presidi i suoi figli (*II Par.* 12, 5-12: ma la sequela dei fatti non sembra essere secondo l'ordine cronologico).

Come Ieroboam I, di cui rimase sempre nemico, ma in minor misura, R. si discostò dalla purezza della religione jahwistica e permise che fossero eretti « altari e cippi e pali sacri sopra ogni colle elevato e sotto ogni albero rigoglioso » e che i *qĕdhēšîm* (volg. *effeminati*) vi tenessero i loro abominevoli riti (*I Reg.* 14, 22-24).

BIBL.: F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, III, 6ª ed., Parigi 1896, pp. 407-27; A. Pohl, *Historia populi Israël inde a divisione regni*.., Roma 1933, pp. 31-42; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, pp. 371-79; I. Schuster-G. B. Holzammer, *Manuale di storia biblica*, trad. it., I, Torino 1942, pp. 762-67. Gaetano Stano

ROBORTELLO, Francesco. - Umanista, n. a Udine il 9 sett. 1516, m. a Padova il 18 marzo 1567. Dopo avere studiato a Bologna, tenne cattedra di eloquenza greca e latina a Lucca, Pisa, Venezia, Padova, Bologna ed infine nuovamente a Padova dal 1561 fino alla morte.

Appartiene a quel gruppo di maestri che mettevano al di sopra della lingua volgare lo studio della lingua latina ed al culto per l'eloquenza univano la passione per l'edizione critica dei testi. Si deve a lui il primo commento integrale della *Poetica* di Aristotele (Firenze 1548), da lui considerata come opera scientifica intesa a riconoscere le leggi della poesia e a ridurre le arti – per l'innanzi trattate « confusamente e indeterminatamente » – a un criterio rigorosamente razionale. Notevoli specialmente le pagine sull'ufficio della poesia – ch'egli considera sotto un profilo essenzialmente edonistico –, sulla catarsi, sui rapporti tra storia e poesia. Oltre le numerose edizioni di classici greci e latini, lasciò dissertazioni critiche (*De facultate historica*, 1548; *De vita et victu populi Romani sub imperatoribus Caes. Augustis*, 1559).

BIBL.: G. G. Liruti, *Letterati del Friuli*, II, Venezia 1761, pp. 413-83; E. Allodoli, *L'orazione di F. R. per la morte del Guidiccioni*, in *La Rinascita*, 5 (1942), pp. 372-406; T. Bozza, *Scritt. polit. ital. dal 1550 al 1650*, Roma 1949, p. 34 sgg.; G. Toffanin, *La fine dell'Umanesimo*, Milano-Torino 1920, pp. 29-45; id., *Il Cinquecento*, 4ª ed., Milano 1950, pp. 474-79. Gioacchino Paparelli

ROBUSTI, Jacopo: v. TINTORETTO.

ROCABERTI DE PERELADA, Juan Tomás. - Arcivescovo, 58° generale dei Domenicani, n. di nobile famiglia a Perelada (Catalogna) ca. il 1624, m. a Madrid il 13 giugno 1699.

Fu maestro di teologia nell'Università di Valenza e provinciale di Aragona nel 1664. Durante il suo generalato ottenne la beatificazione e la canonizzazione di vari religiosi del suo Ordine, tra cui s. Rosa da Lima. Arcivescovo di Valenza (1676), ne fu due volte viceré, e nel 1695 ebbe la carica di inquisitore generale di Spagna.

Scrisse: *Alimento espiritual* (Barcellona 1668); *Teologia mistica* (ivi 1669); *De Rom. Pontif. auctoritate* (3 voll., Valenza 1691-94), opera contro il gallicanesimo che fu proibita in Francia; *Biblioth. max. pontif.* (21 voll., Roma 1695-99), raccolta dei più importanti scritti di canonisti e teologi, a riprova dei principi sull'infallibilità e superiorità del papa, esposti nell'opera precedente.

BIBL.: A. Lopez, s. v. in *Biografia ecclesiástica*, XXII, Madrid 1864, pp. 785-95; Hurter, IV, pp. 375-81; D. A. Mortier, *Hist. des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, VII, Parigi 1914, pp. 82-159. Renata Orazi Ausenda

ROCABERTI y SOLIER: v. IPPOLITA DI GESÙ.

ROCCA, Angelo. - Vescovo ed erudito, n. a Rocca Contrada (Arcevia) nel 1545, m. a Roma l'8 apr. 1620. Entrò a sette anni fra gli Eremitani di S. Agostino a Camerino ed ebbe una solida formazione umanistica, filosofica e teologica.

Dottore in teologia a Padova nel 1577 ed incorporato a quella Facoltà, fu nominato nel 1579 segretario del suo Ordine. Quindi Sisto V lo mise alla testa della Tipografia vaticana la quale doveva curare le edizioni della Bibbia e dei Padri. Ebbe parte nella preparazione della stampa della Volgata, ma Sisto V procedette di suo arbitrio ed invano il R. tentò di scusarlo. Ebbe poi parte sotto Gregorio XIV nell'edizione che fu pubblicata da Clemente VIII ed attese alla stampa o ristampa di opere, fra le quali quelle di G. Biel, di Egidio Colonna, di Agostino Trionfo e di alcune di s. Bonaventura. Sacrista pontificio nel 1595, fu nominato vescovo titolare di Tagaste il 31 genn. 1605. Ebbe agio di radunare una sceltissima biblioteca che nel 1614 dispose dovesse appartenere al convento di S. Agostino di Roma. Da lui ebbe il nome di Angelica; fornita di rendite proprie sotto il governo di un prefetto e di un teologo agostiniani, fu poi ingrandita con l'accessione di quelle di Luca Holstenio, del card. Noris (m. 1704) e del card. Passionei; dopo le soppressioni del 1873 entrò a far parte del patrimonio nazionale.

Oltre alle edizioni delle opere altrui il R. pubblicò: *Bibliotheca Apostolica Vaticana* (Roma 1591); *De canonizatione sanctorum* (ivi 1601 e 1610); *De campanis* (ivi 1612) ed altre comprese (ma non tutte) in *Opera Omnia*, 2 voll. (ivi 1719 e poi 1745). Cfr. G. Novaes, *Dissertazioni storico-critiche*, Roma 1822, vol. II, p. 69.

BIBL.: I. Celani, *Biblioteca Angelica*, Firenze 1911; A. D. Perini, *Bibl. Augustiniana*, III, ivi 1935, pp. 126-33 con bibl. Pio Paschini

ROCCE. - Sono così denominati gli aggregati di uno o più minerali, facenti parte della litosfera come unità geologiche indipendenti.

Possono originarsi o dalla consolidazione di masse fuse naturali dette magmi (r. eruttive o ignee) o dal deposito di materiali in sospensione o in soluzione (r. sedimentarie) o per trasformazione di r. eruttive o sedimentarie (r. metamorfiche).

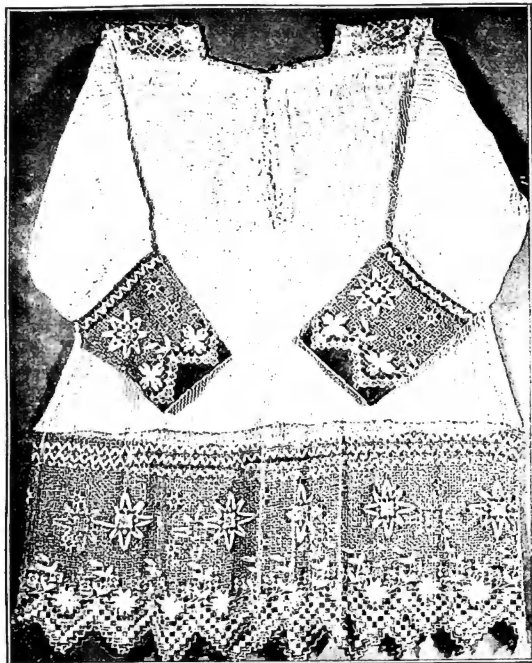
Le r. eruttive si distinguono, in base alle condizioni di giacitura e di formazione, in r. intrusive (plutoniche, abissali), in r. ipoabissali, nella maggior parte filoniane, e in r. vulcaniche o effusive. Le più moderne classificazioni delle r. eruttive, dovute a A. Johannsen, E. Tröger, P. Niggli, C. Andreatta, sono basate sul criterio quantitativo della percentuale dei minerali tipici presenti.

Le r. sedimentarie possono formarsi per deposito di frammenti di r. preesistenti o per deposito di sostanze disciolte o per accumulo di resti inorganici di organismi; si hanno così le r. clastiche o di origine meccanica, le r. di origine chimica e le r. organogene.

Il complesso delle azioni che determinano la frantumazione meccanica delle r. e le trasformazioni chimiche da cui prendono origine le soluzioni o le sospensioni colloidali prende il nome di alterazione: essa è dovuta in gran parte agli agenti atmosferici, ma in molti casi i materiali che sono destinati a formare le r. sedimentarie possono formarsi anche per azioni endogene.

Le r. metamorfiche, dette anche scisti cristallini a causa del motivo strutturale prevalente, rappresentano il prodotto della trasformazione e ricristallizzazione, con eventuale cambiamento di fase di materiale eruttivo (ortoscisti) o sedimentario (parascisti) per mutate condizioni chimico-fisiche. Concorrono alla trasformazione la temperatura, la pressione, le azioni meccaniche.

In stretta relazione al processo genetico le r. presentano strutture caratteristiche. Così le r. intrusive presentano per lo più struttura granulare; le r. effusive possono presentare struttura porfirica oppure vetrosa; le r. sedimentarie struttura clastica, granulare, saccaroide, concrezionare. Le r. metamorfiche offrono una grande varietà di strutture, includendo in questo termine anche il significato di « tessitura »: tipica la granoblastica e le strutture parallele a elementi orientati delle r. metamorfiche per metamorfismo dinamico o tettoniti.

BIBL.: W. Eitel, *Grundlagen der Physikalisch-chemischen Petrographie*, Berlino 1923; U. Grubenmann - P. Niggli, *Die Gesteinsmetamorphose*, ivi 1924; H. Rosenbusch - E. A. Wülfing, *Mikroskopische Physiographie der Mineralien und Gesteine*, Stoccarda 1930; R. A. Daly, *Igneous rocks and the depths of the earth*,

(per cortesia di mons. G. Fallani)
ROCCHETTO - R. pieghettato con pizzo.

Nuova York 1933; A. Johannsen, *A descriptive petrographie of the Igneous Rocks*, Chicago 1937; F. W. Barth - C. W. Correns - P. Eskola, *Die Entstehung der Gesteine*, Berlino 1939.
Mario Fornaseri

ROCCHETTO (*camisia, alba romana, succa, saroth, sarcotium, sarcos, rocchettum*, diminutivo del basso latino *roccus* « abito »). - È una veste di lino bianco portata dal papa, dai cardinali, dai vescovi e dai prelati come distintivo della loro dignità.

È una forma di camice ridotto con le maniche lunghe e strette ornate di pizzo sovrapposto alla seta bianca, rossa o violacea, a differenza della cotta che ha le maniche larghe e corte. Il r. non si porta da solo, ma con la mozzetta, la mantelletta o la cappa nel coro, nelle processioni, nelle prediche ecc. Per la celebrazione della Messa e per l'amministrazione dei Sacramenti è necessario sovrapporre al r. il camice o la cotta.

La prima notizia di un « camice et cingulum », prima di indossare l'alba propriamente detta, si trova nell'*Ordo Romanus VIII*, I, 1 e II, 2. 4 del sec. IX (M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, II, Lovanio 1948, pp. 310-17, 321). Era in uso presso i Franchi indossare fra le profane e le sacre una veste intermedia (« une sorte d'écran »), una manica, per coprire gli indumenti profani; già nel sec. VII, anche lo pseudo-Germano (*Ep.*, II) accenna alle « manicae » della liturgia gallicana « ne appareat vile vestimentum » (M. Andrieu, *loc. cit.*, 313 n. 1). L'uso gallicano o franco si propagò dappertutto; in Inghilterra (can. 46), sotto Edgario (m. 975), fu sancito nei Sinodi di Treviri del 1238 e di Colonia di 1260 (can. 7). Questa camicia si portava da tutti i chierici, persino dai campanari. A Roma il r. venne in uso con la recezione del Messale e Pontificale germanico, ma vi divenne ben presto una prerogativa del clero superiore; già il Concilio Lateranense IV (del 1215) raccomandò ai vescovi secolari di portare anche fuori della chiesa « superindumenta linea »; il neoeletto papa (cf. *Ordo Gregorii X* [1271-76] : M. Andrieu, *Le Pontifical*, II. Città del Vaticano 1940, p. 527; *Ordo Romanus XIII*, 3 e *XIV*, 10: PL 78, 1106 e 1127) portava quest'indumento. Il r. è consegnato al neovescovo, se presente a Roma, dal papa stesso (*Caerem. episc.*, l. I, cap. 1, n. 2.). Nel medioevo, fino al sec. XIII, il r. era una tunica senza ornamenti scendente fino ai talloni e legato alla cintura; dal sec. XIV e XV s'incominciò ad accorciarlo per arrivare nel sec. XVI-XVII fin sopra le ginocchia omettendo la cintura, nel sec. XVIII poi arrivò a coprire appena le anche ma era riccamente guarnito di merletti o pieghettato. Il nome « r. » occorre già a Roma nel sec. XIV.

BIBL.: I. Braun, *Handbuch der Paramentik*, Friburgo 1912, pp. 201-203; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, vol. I, 2ª ed., Milano 1950, pp. 498-99.
Pietro Siffrin

ROCCO, santo. - Giovane pellegrino, n. a Montpellier e m. ad Angleria (Angera, sulla riva orientale del Lago Maggiore) nel sec. XIV; invocato dal sec. XV assieme con s. Sebastiano, di cui a mano a mano oscurò la fama di taumaturgo, quale protettore contro la peste. Festa il 16 ag.

I. DATI BIOGRAFICI. - Nonostante gli *Acta breviora* e la *Vita s. Rochi* di Francesco Diedo (v. sotto in bibl.), si è all'oscuro, sia per la cronologia come per parte della biografia del Santo, tanto che si è giunti sino all'assurdo di negarne la personalità storica. Le date 1295 e 1327 per la nascita e la morte fornite, non si sa su quale fondamento, dal Diedo non convengono con i fatti narrati nella *Vita*. Nel 1921, P. Guerrini additava il 1355 ca. come la probabile data di morte; di recente, dopo un'accurata analisi degli *Acta breviora*, A. Maurino e A. Fliche proposero per la nascita e la morte, il primo, il 1345 e il 1377; il secondo, il 1350 e il 1378-79. Si è pure detto che il nome R. fosse una trasformazione del cognome dell'antica famiglia di Montpellier dei Rocteh o Rog (Rubeus) cui avrebbe appartenuto R., senonché il nome di R. non è affatto ignoto all'onomastica medioevale. Un vescovo di Autun del principio del sec. VII si chiamava « Racho », o « Rocco » e la sua festa si celebrava il 28 genn. (cf. L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'ancien. Gaule*, II, Parigi 1910, p. 179; V. Leroquais, *Les bréviaires*, V, indice, p. 261); un Salterio di Treviso della metà ca. del sec. XIII registra al 1° luglio la festa « s. Rochi conf. » (cf. V. Leroquais, *Les psautiers*, II, p. 99); l'ed. recente (Roma 1936) della *Passio b. Petri Parentii* dell'inizio del sec. XIII parla di un giovane « nomine Rochus » (cf. P. Paschini, *Notarella su s. R.*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 4 [1950], p. 248).

Negli *Acta*, debitamente sceverati dai luoghi comuni agiografici, i seguenti dati biografici sembrano veramente attendibili. Orfano in giovane età, R., dopo aver distribuito in elemosine il patrimonio paterno, lasciò Montpellier per un pellegrinaggio a Roma; giunto ad Acquapendente, si pose al servizio degli appestati che, primi, ne esperimentarono la taumaturgica potenza; di là si recò a Cesena per compiere lo stesso ufficio caritativo. Da Cesena riprese la via di Roma ove guarì un cardinale che poi lo presentò al Papa. Nell'Urbe R. si trat-

(fot. Enc. Catt.)
Rocco, santo - Statua lignea policromata (sec. XV), proveniente dal lazzeretto - Acquapendente, chiesa di S. Caterina.

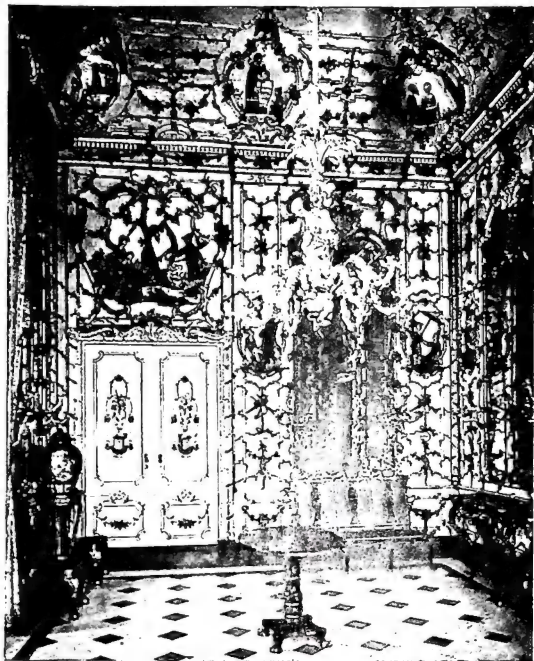
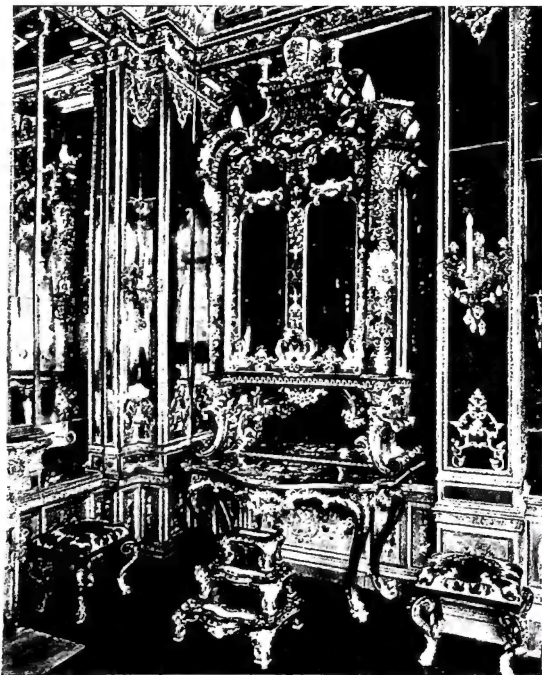
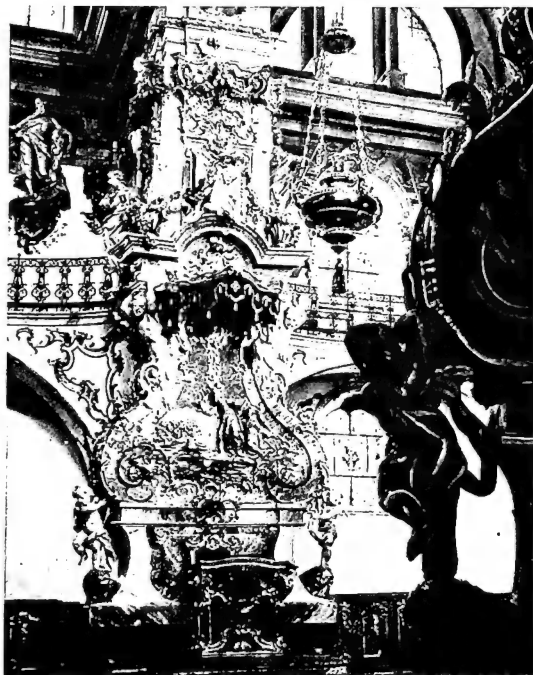
(*fot. Alinari*)

(*fot. Anderson*) (*fot. Alinari*)

In alto: MORTE DI S. ROCCO di J. Tintoretto (sec. XVI) - Venezia, chiesa di S. Rocco. *In basso a sinistra:* S. SEBASTIANO E S. ROCCO. Tavola di Domenico Ghirlandaio (sec. XV) - Pisa, Museo civico. *In basso a destra:* S. ROCCO E L'ANGELO. Affresco di B. Luini (primo quarto del sec. XVI), nel santuario della Madonna dei Miracoli - Saronno.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. B. Länbli)

In alto a sinistra: DECORAZIONE della Biblioteca di Palazzo Sagredo (sec. XVIII) - Venezia. *In alto a destra:* DECORAZIONE in maiolica con motivi di gusto cinese (sec. XVIII) - Napoli, Palazzo di Capodimonte. *In basso a sinistra:* TOLETTA DELLA REGINA (sec. XVIII) - Torino, Palazzo reale. *In basso a destra:* INGINOCCHIATOIO CON BALDACCHINO (1750) - Einsiedeln, Abbazia.

(fot. Enc. Catt.)

Rocco, santo - Frontespizio della *Vita S. Rochi* di Francesco Diedo, nonostante il titolo stampato (cf. *Gesamtkatalog*, VII, n. 8332. *Indice generale degli Incunaboli*, II, n. 3427) edita a Magonza per i tipi di Pietro da Friedberg, 1494-95 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

tenne per tre anni dedicandosi ai poveri e agli appestati; quindi si recò, sempre per gli identici motivi caritativi, a Rimini, a Novara e poi a Piacenza, dove, colto dallo stesso male, si allontanò dalla città e visse alcun tempo in un luogo silvestre; guarito riprese la via della patria, ma ad Angera fu arrestato per sospetto di spionaggio e morì in prigione dopo 5 anni di reclusione. Riconosciutane l'identità dopo morte, venne sepolto onoratamente. Il sito del sepolcro non è indicato.

II. Culto. – Il biografo Jean Pin parla di una canonizzazione, ma a tutt'oggi non se ne ha conferma; se ciò è accaduto, si deve pensare che tale canonizzazione sia stata fatta dagli antipapi Clemente VII o piuttosto Benedetto XIII; certo è che nel 1590 Sisto V aveva in mente di canonizzarlo « overo di levarlo dal numero delli Santi » come attesta un dispaccio dell'ambasciatore veneto Alberto Badoer (cf. P. Paschini, *art. cit.*, p. 249). Nel 1629 la S. Congregazione dei Riti concesse Ufficio e Messa di s. R. per le chiese erette in suo onore.

A Montpellier, R. non fu oggetto di culto prima del 1410, poiché in quell'anno in occasione di una pestilenza, si invoca soltanto s. Sebastiano; però nel 1421 si ha notizia di una cappella in onore di R., colà esistente, e nel 1440 ca. della celebrazione della sua festa il 16 ag. In Avignone nel 1437 il pittore Pierre de la Barre deve dipingere un'ancona in cui deve figurare anche l' « ymago s. Roqui ». In Francia, Messali e Salteri del sec. xv (il più antico è un Salterio-innario di Maguelone, inizio o prima metà del sec. xv: il Calendario reca di prima mano al 16 ag. « sancte Roc [sic] »: V. Leroquais, *Les psautiers*, I, p. 278) registrano dapprima come aggiunta poi inserita nel testo, la festa di R. il cui nome figura pure in *Libri d'Ore*; nei *Breviari* non compare. In Germania si conservano statue lignee di R. del sec. xv, tra cui quella di Obersimonswald nella Selva Nera del 1450 ca. (cf. K. Künstle, *op. cit.* in bibl., II, p. 515). In Italia il culto di R. prende uno straordinario sviluppo nella seconda metà del sec. xv, proprio in occasione di violente pestilenze: 1476 a Gemona (cf. G. Marchetti, *op. cit.* in bibl., p. 5); 1477 a Venezia; 1478-79 a Brescia. Nel 1485 ha luogo la misteriosa traslazione delle reliquie a Venezia; da questo momento la città di S. Marco con la sua chiesa di S. R. e la sontuosa scuola di S. R. (sec. xvi), centro artistico e caritativo secondo lo spirito del Santo, diventa il focolare irradiatore del culto al grande taumaturgo, che si estende ovunque la potenza veneta si faceva sentire. Numerose confraternite, ospedali, cappelle e chiese sorsero in suo onore in tutta l'Europa e il 16 ag. divenne in più d'un luogo festa votiva, celebrata con solenni festeggiamenti popolari. A Roma la chiesa di S. R., presso il porto di Ripetta, risale agli albori del sec. xvi. In quanto alla processione in onore di R. che ebbe luogo, secondo il Diedo, a Costanza nel 1414, in occasione del Concilio, per motivi storici pare debbasi riferire a quello di Ferrara (genn. 1439). La festa di R. al 16 ag. figura in varie edizioni del *Missale Romanum*, anteriori alla riforma di s. Pio V, a cominciare da quella di Venezia del 1505 (cf. R. Lippe, *Missale Romanum Mediolani 1474*, II, Londra 1907 [*H. Bradshaw Society*, 33], pp. 225-26; A. Ebner, *Iter Italicum*, Friburgo in Br. 1896, p. 231, ricorda un solo messale manoscritto [sec. xvi] con la festa del Santo).

III. Iconografia. – Altra testimonianza del culto popolare di R. è il ricco materiale iconografico che lo riguarda. R. è raffigurato da pellegrino, d'aspetto giovanile, con la gamba sinistra (meno di frequente la destra), scoperta, recante un bubbone tumefatto e anche una piaga purulenta, che il Santo addita con la sua destra. Accanto gli sta il cane con un pane in bocca, allusione al pane, che, secondo gli *Acta*, il cane del nobile Gottardo gli recava quotidianamente mentre giaceva ammalato nei pressi di Piacenza. Spesso è in compagnia di un angelo che, giusta gli *Acta*, apparve al Santo per annunciargli la guarigione e poi la morte, e di altri santi tra i quali s. Sebastiano, protettore degli appestati dal sec. vii in poi, e facente parte dei *quinque famosiores sancti contra pestem titulares* con s. R., s. Antonio, s. Adriano e s. Cristoforo (cf. *Anal. Boll.*, 60 [1942], p. 239). Oltre le statue conservate nel Museo di Grenoble (inizio sec. xv), ad Acquapendente (sec. xv) e Obersimonswald (1450 ca.), si ricordano, tra le moltissime che si potrebbero citare, elencate dal Künstle, Ceroni (*S. R.*, Roma 1927), Fliche (*St-R.*, Parigi 1930), e Bessodes (*S. R.*, Torino 1931), solo le opere pittoriche o scultorie dei seguenti artisti; per il sec. xv: Crivelli (Venezia), Ghirlandaio (Pisa), Bergognone (Milano), i fratelli Rodari (Como); per il sec. xvi: Pordenone, Tiziano, Tintoretto (Venezia); per il sec. xvii: Van Dyck (Senlis), Guido Reni (Bologna), Rubens (Alost), Preti, Baciccia (Roma); per il sec. xviii: Tiepolo, Marchiori (Venezia); per il sec. xix: Mariani (Roma), Baussan, Marsal (Montpellier). - Vedi tav. LVII.

(fot. Alinari)

Rocco, santo - S. R. Particolare del portale del fianco sud, opera di T. e G. Rodari (1491) - Como, Cattedrale.

BIBL.: fonti: a) *letterarie*: unica fonte antica sono i citati *Acta breviora* (*Acta SS. Augusti*, III, Anversa 1737, pp. 407-10, il *commentarius*, pp. 380-99, è del p. Giov. Pien), privi di dati cronologici, redatti su vaghe notizie orali probabilmente agli inizi del sec. xv a Piacenza, ove il Santo soggiornò per alcun tempo. Jean Phelipot, nel 1494, li tradusse in francese introducendovi alcune varianti. A questi *Acta* si ispirò, manipolandoli a suo talento, F. Diedo, patrizio veneto e capitano di Brescia negli anni 1478-79, autore della citata *Vita s. Rochi* (*Acta SS.*, *cit.*, pp. 400-407), pubblicata in latino e in italiano nel 1479 (Brescia [Milano, Simone Magniago]), cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, VII, Lipsia 1938, nn. 8329, 8334; altre edd. nn. 8330-35; *Indice generale degli incunaboli delle bibl. d'Italia*, II, Roma 1948, n. 3425, altre edd. nn. 3426-28). In questa *Vita*, composta a scopo di edificazione, compaiono per la prima volta le date di nascita e di morte di R. (1295-1327) e il miracolo di Costanza. Dagli *Acta* e da Diedo, più dai primi che dal secondo, dipendono le vite pubblicate a Vienna (1482), Colonia (1483), Norimberga (1484), Lovanio (1485), Venezia (1498 ca., di Albiflorius Hercules: cf. *Indice*, cit., I, Roma 1943, n. 257) e quella notevole di Jean Pin (Parigi e Venezia 1516), alle quali si deve aggiungere l'inno del prete Pier Capretto, composto nel 1489 sulla scorta degli *Acta* di Diedo e di una fonte non identificata (cf. l'ed. di G. Marchetti, *L'inno di prete Capretto a s. R.*, Gemona 1932). La *vita* di Diedo divenne in seguito la fonte preferita di tutti i biografi, anche recenti, di R. (cf. elenco di vite, in U. Chevalier, *Répert. des sources histor. du moyen âge. Biobibliogr.*, II, Parigi 1907, coll. 4015-17). b) *liturgiche*: *Martyr. Romanum*, p. 343; V. Leroquais, *Les sacramentaires et missels des bib. pub. de France*, Parigi 1924 (v. indice, III, p. 460); id., *Les livres d'Heures mss. de la Bibl. nat.*, ivi 1927 (v. indice, II, p. 446); id., *Les psautiers latins mss...*, Mâcon 1940-41 (v. indice, II, p. 482). *Studi*: M. Luthard, *La vie, légende et miracles de mgr st Roch, par Jehan Phelipot, rééditée avec notes sur l'édition de 1494*, Parigi-Montpellier 1917; P. Guerrini, *S. R. Appunti crit. intorno a una divoz. popol.*, in *La scuola catt.*, 49 (1921), pp. 214-234; K. Künstle, *Ikonogr. der christ. Kunst*, II, *Ikon. der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 514-16; A. Maurino, *S. R. di Montpellier. Confronti stor.*, Torino 1936; id., *Le vere date della vita di s. R. e del suo culto*, in *La Scuola catt.*, 75 (1947), pp. 311-15; A. Fliche, *Le problème de St Roch*, in *Anal. Boll.*, 68 (1950), pp. 343-61. A. Pietro Frutaz

ROCCO, ARTURO. - Giurista, n. a Napoli il 26 dic. 1876, m. a Roma il 1° apr. 1942. Fu professore di diritto penale e di diritto processuale penale nelle Università di Urbino (1900-1902), Ferrara (1902-1907), Cagliari (1907-1909), Sassari (1909-11), Siena (1911-16), Napoli (1916-24), Milano (1924-29) e Roma (1929-42). Fondatore e direttore della Scuola superiore di perfezionamento in diritto penale presso l'Università di Roma; presidente della Commissione e membro del Comitato ministeriale per la redazione del progetto preliminare e di quello definitivo del codice penale.

Merito precipuo del R. è di avere, primo in Italia, fissato alla scienza del diritto penale, fin dalla prelezione al corso di diritto e procedura penale letta nella Università di Sassari il 15 genn. 1910, la sua essenziale fisionomia di disciplina normativa; che analizza, cioè, le norme e i principi del diritto positivo. Probabilmente questo programma restò più enunciato che trasfuso in risultati concreti: movendo sulle orme della dottrina germanica, il R. sviluppò, infatti, in lavori successivi e maggiori (soprattutto nell'*Oggetto del reato*) un concettualismo di pretta marca tedesca, che giustificò, almeno in parte, le critiche, da taluno rivoltegli, di liberazione soltanto apparente dalla visuale giusnaturalistica. Comunque il suo pensiero ha esercitato per vari decenni un'influenza notevolissima sulla dottrina penalistica italiana.

L'opera di legislatore del R. rispecchia fedelmente i motivi della sua opera di studioso, fin quasi a confonderli. Donde quella preoccupazione costante di « scientificità » che rappresenta indubbiamente, con la casistica minuziosa cui ha condotto, uno dei difetti principali del vigente codice penale.

Opere principali: *Amnistia, indulto e grazia nel dir. pen. rom.*, Torino 1899; *La riparazione alle vittime di errori giudiziari*, Napoli 1905; *Tratt. della cosa giudicata come causa d'estinz. dell'azione penale*, Modena 1909; *Il problema e il metodo della scienza del d. pen.*, Milano 1910; *L'oggetto del reato e della tutela giuridica penale*, Torino 1913; *Lezioni di dir. pen.*, Roma 1930-34; *Le dottrine generali del dir. pen.*, ivi 1934; *Scienza ital. e scienza tedesca del dir. pen.*, Torino 1936. Marcello Gallo

ROCCO da CESINALE. - Arcivescovo, n. a Cesinale dalla famiglia Cocchia il 30 apr. 1830, m. a Chieti il 19 dic. 1900.

Cappuccino nel 1846, sacerdote nel 1853, fu teologo al Concilio Vaticano e procuratore generale delle missioni dell'Ordine negli anni 1870-72; negli anni 1874-83 fu vescovo titolare e delegato apostolico di S. Domingo, Haiti e Venezuela. Nell'ag. 1876 mons. Cocchia si recò a Caracas e coi suoi modi persuasivi e conciliativi riuscì a scongiurare il pericolo dello scisma da parte della Repubblica.

A S. Domingo scoprì nella Cattedrale il 10 sett. 1877 le ceneri di Cristoforo Colombo. Il vescovo provò l'autenticità delle reliquie in pubblicazioni spagnole, e anche in un libro italiano: *C. Colombo e le sue ceneri* (Chieti 1892). Nel 1878 fu nominato arcivescovo titolare; nel 1883 arcivescovo di Otranto; negli anni 1887-1900 di Chieti.

La sua opera più importante è la *Storia delle missioni* dei Cappuccini dagli inizi al 1700 (3 voll., I, Parigi 1867; II e III, Roma 1872-73). Alcuni pochi materiali per un IV vol. sono raccolti nel periodico *Anal. Ord.*, 24 (1908), p. 43 sgg. e l'indice delle persone in *Collectanea Franciscana*, 9 (1939), p. 540 sgg. e 10 (1940), p. 83 sgg. Altre opere: *Atti pastorali* (Chieti 1899); *Synodus Dioecesana* di S. Domingo (1878); *Synodus Dioecesana* di Chieti (ivi 1894).

BIBL.: Adelhelm Jann, O.F.M.Cap., *P. Rochus a Cesinale u. s. Missionsgeschichte*, in *Seraphisches Weltapostolat*, Altötting 1928, pp. 225-59, 289-321; *Necrologium*, in *Anal. Cap.*, 17 (1901), pp. 117 e 156; M. D'Alessandro, *Mons. R. Cocchia*, Milano 1901 (anche in *Annali Franc.*, 32 [1901], p. 84 sgg.). Callisto Lopinot

ROCHELLE, LA: v. LA ROCHELLE.

ROCHESTER, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Nuova York (U.S.A.). Suffraganea di Nuova York, ha una superficie di 7081 migliaq. con 934.081 ab., dei quali 320.700 cattolici. Vi sono 423 sacerdoti, dei quali 87 religiosi appartenenti a 10 congregazioni diverse, 173 parrocchie e 47 cappelle, 16 congregazioni femminili 1347 suore, 2 seminari diocesani, 1 collegio, 1 orfanotrofio e 4 ospedali.

La diocesi fu eretta il 24 genn. 1868 per smembramento della diocesi di Buffalo (Nuova York). Il primo vescovo, mons. Bernardo Mc Quaid, che divenne poi un campione dell'educazione cattolica, fu consacrato il 12 luglio 1868. Quando prese possesso della sua diocesi vi erano 60 chiese, 38 sacerdoti fra i quali 7 redentoristi; alla sua morte (1909), dopo 40 anni di attività, la diocesi era fiorente di chiese e parrocchie e di opere di beneficenza, e la popolazione cattolica salita a 121.000. Quest'accrescimento è dovuto all'immigrazione irlandese, tedesca, francese, polacca, italiana, lituana e rutena. Il vescovo volle dare, nei limiti del possibile, a questi immigrati, sacerdoti, che parlassero la loro lingua materna; insisté anche molto per la creazione di scuole cattoliche ed iniziò nel 1891 l'erezione di un seminario maggiore al quale Leone XIII concesse la facoltà di dare i gradi accademici in filosofia e teologia.

BIBL.: F. J. Zwierlein, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 102-104; *The Official cath. directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 501-505. Gastone Carrière

ROCKFORD, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Illinois (U. S. A.)

La superficie della diocesi, suffraganea di Chicago, è di 6475 miglia quadrate con una popolazione totale (censimento 1950) di 610.424 ab. dei quali 79.102 sono oggi (1951) cattolici; 226 sacerdoti, dei quali 77 sono religiosi (Missionari del S. Cuore, Conventuali, Premostratensi, Agostiniani, Benedettini, Servi di Maria), esercitano il sacro ministero nelle 89 parrocchie, 18 cappelle e 12 missioni. Vi sono inoltre 25 congregazioni femminili con 616 suore, 37 seminaristi, 3 scolasticati, 8 ospedali ed 1 orfanotrofio.

La diocesi di R. fu eretta da Pio X il 27 sett. 1908 per la parte nord ovest dello Stato di Illinois. Smembrata

da Chicago, la diocesi è in gran parte popolata da oriundi tedeschi ed irlandesi. Il primo vescovo fu mons. Pietro Jacomo Muldoon, ausiliare di Chicago, che prese posseso della sua sede il 15 dic. 1908. La storia primitiva della diocesi si confonde con quella di Chicago (v.).

BIBL.: *Cath. Enc.*, XIII, p. 105; AAS, 1 (1909), pp. 201-202; *The Official catholic directory, 1950*, Nuova York 1950, pp. 506-509.
Gastone Carrière

ROCKHAMPTON, DIOCESI di. - Situata nello Stato del Queensland (Australia), fu eretta il 29 dic. 1882 con territorio distaccato dalla diocesi di Brisbane e costituita suffraganea di Sydney.

Il 10 maggio 1887 fu dichiarata suffraganea di Brisbane. Il resto del territorio del Queensland era stato già eretto in vicariato apost. di Queensland il 30 genn. 1877 e il 10 maggio 1887 cambiò il nome in quello di Cook (v. CAIRNS) con una piccola modifica di confini con il vicariato apost. di Kimberley (v.). Il 12 febbr. 1930 ne fu distaccata in parte la nuova diocesi di Townsville.

Il territorio ha una superficie di kmq. 300.000 con una popolazione di ca. 150.256 ab. di cui cattolici 30.256 e 120.000 protestanti, sacerdoti 74, fratelli 25, suore 312, parrocchie 35. L'organizzazione scolastica è bene sviluppata come anche le opere di carità e di azione cattolica.

BIBL.: *Acta Leonis PP. XIII*, III, Roma 1884, pp. 184-86; VII, ivi 1888, pp. 90-91; 96-97; AAS, 22 (1930), pp. 312-15; Arch. di Prop. Fide, *Relaz. annuale 1951*, pos. prot. n. 5431/51.
Saverio Paventi

ROCOCÒ. - Termine venuto in uso in Francia nel 1700 per indicare, insieme all'altro di « rocaille » un particolare genere di decorazione – incrostazioni di conchiglie, imitazioni di rocce, arabeschi bizzarri – di cui s'adornavano, sotto Luigi XIV e soprattutto sotto Luigi XV, costruzioni rustiche (bagni, grotte, fontane) e suppellettili. Oggi, in una accezione più larga, con il termine r. si indica la civiltà figurativa del '700, che, svolgendosi dal barocco, ne accentua la bizzarria ed il dinamismo curvilineo, in una ricerca di grazia, di levità, di effetti decorativi: ad essi, più che l'architettura, la quale spesso ripete le forme del secolo precedente, concorrono pittura e scultura e soprattutto le cosiddette arti minori, nei particolari più minuti dell'arredamento, che, affidati ad artisti qualificati, vengono raffinatamente intonati con l'ambiente.

(fot. Alinari)
Rococò - Facciata della basilica di S. Croce in Gerusalemme. Opera di D. Gregorini e P. Passalacqua (1743) - Roma.

(fot. Alinari)
Rococò - Interno della chiesa di S. Lorenzo, con rivestimenti in marmi policromi di G. Guarini (1687) - Torino.

I. ARCHITETTURA. – Forme r. vengono realizzate, sin dal terzo decennio del '600, dal Borromini (1599-1667), operante in Roma in gara con il Bernini. Il suo stile si diffonde in Italia e all'estero, donde torna da noi arricchito di elementi francesi (Piemonte, Liguria, Lombardia) e spagnoli (Italia meridionale).

Centro molto attivo del r. fu il Piemonte, dove operarono il padre teatino modenese Guarino Guarini (1624-1683), seguace del Borromini, il messinese F. Juvara (1676-1736), B. Alfieri e G. B. Planteri. A Roma e a Napoli il r. si divide il campo con le risorgenti forme classicheggianti (rappresentate da A. Galilei, da L. Vanvitelli e, in parte, da F. Fuga) e spesso appare fuso con quelle, come nella facciata di S. Croce in Gerusalemme (D. Gregorini, P. Passalacqua), classica nell'unico ordine delle monumentali lesene corinzie, ma r. nell'andamento curvilineo e nel vivace frastaglio del coronamento. Caratteri particolari assume il r. nella Sicilia e nelle Puglie; qui da un lato fiorisce fin dal '600, alimentata da influssi spagnoli, la trita decorazione « plateresca » (dallo spagnolo *platero*, cesellatore), con centro a Lecce, dove la pietra locale offre un materiale adatto; dall'altro architetti geniali, come G. B. Vaccarini, ricostruttore di Catania dopo il terremoto del 1693, e P. Picarale (Siracusa, Duomo), affermano un senso di grazia e di misura. Le forme strutturali rimangono quelle del barocco: specialmente nelle facciate delle chiese, con andamento curvilineo e ordini sovrapposti (per lo più due: Roma, chiesa della Maddalena di G. Sardi [1680-1753], Madonna della Quercia

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
Rococò - Adorazione dei Magi. Intaglio in legno del 1747. Wilhering, chiesa abbaziale.

di F. Raguzzini; tre ordini sovrapposti in Sicilia e nell'Italia meridionale: Ragusa, S. Giorgio; Catania, Duomo) di cui il superiore certe volte raccordato all'inferiore con volute; e spesso è soltanto il rivestimento decorativo (nel quale si usa con grande frequenza lo stucco) a conferire l'impronta r. Nell'interno delle chiese un'unica aula circolare (Torino, cappella della S. Sindone del Guarini) o ellittica o semicircolare (Carignano, Duomo di B. Alfieri) sostituisce la tradizionale disposizione a navate già in parte abbandonata nel '600: cappelle e nicchie animano i contorni con funzione spesso di raccordo ad un perimetro esterno quadrangolare (Torino, S. Lorenzo dei Teatini, del Guarini) creando effetti di mossa e pittoresca scenografia a cui concorre la dovizia dei marmi colorati, delle sculture, degli stucchi, dei bronzi. La parte degli scultori è spesso prevalente come nella cappella del Monte della Pietà in Roma, interamente rivestita di rilievi, e negli oratòri palermitani dove il Serpotta profonde la grazia dei suoi stucchi.

Nell'architettura civile l'uso delle decorazioni di stucco, poco costose, permette anche alle case di abitazione multipla di agghindarsi con una impronta r. Adeguandosi alle esigenze di una vita più pratica ed intima, anche i palazzi nobiliari si articolano in appartamenti, sostituendo ai solenni saloni seicenteschi stanze piccole e numerose alle quali nelle facciate corrisponde l'infittirsi delle aperture; il che, con il movimento sinuoso delle cortine murarie ed il disegno vario e sottile delle sagomature, conferisce un aspetto aggraziato e leggero. A Roma sono esempi di edilizia r. il Palazzo Doria Pamphilj (G. Valvassori), la piazza S. Ignazio disposta come uno scenario (F. Raguzzini), la scalinata della Trinità dei Monti (F. De Sanctis). In Piemonte si cita il Palazzo Carignano a Torino (Guarini), dall'ampia fronte sinuosa, e la Palazzina di caccia a Stupinigi (Juvara), con il tetto a mansarda come i castelli francesi e quattro ali innestate a raggera in un corpo centrale ovale. Nell'Italia meridionale i palazzi hanno spesso un aspetto gaio e brillante al quale non sono estranei influssi francesi: si cita l'elegantissimo cortile del Palazzo Bonagia a Palermo.

In Francia il r., più che attraverso l'architettura (nella quale i discepoli di Mansart: Robert de Cotte, Boffrand, Jacques Gabriel, ripetono le forme misurate e solenni del gran secolo) si esprime nella sistemazione e nella decorazione degli interni specialmente di edilizia civile. Negli *hôtels* divenuti meno monumentali, più comodi e più luminosi, con la collaborazione di scultori di genio come J. B. Lemoyne, gli Adams, gli Slodtz, Guibert, si creano ambienti di squisita eleganza come il salone ovale dell'Hôtel Soubise a Parigi o gli ambienti del Petit Trianon a Versailles, nei quali si snodano – in stucco – motivi flessuosi di nastri e di ghirlande, di erbe e di fiori, di amori e di ninfe.

L'architettura r. ebbe fioritura rigogliosa nei paesi germanici particolarmente a Vienna, a Dresda, a Potsdam. Nell'edilizia religiosa si seguono modelli italiani, in quella civile, invece, operano per lo più influssi francesi, portati da R. de Cotte, da F. Cuvilliès e da altri architetti e artisti francesi esuli in seguito alle guerre religiose. Rinnovatasi dopo la liberazione dalla minaccia turca (1685), Vienna, che fin dal '600 accoglie influssi italiani, impronta il suo r. allo stile, sobrio negli esterni ed elegantissimo negli interni, di L. von Hildebrandt (nato a Genova e allievo di Carlo Fontana), autore del Palazzo Kinsky e del Palazzo Belvedere; ma risente anche del gusto francese importato da J. N. Jadot, che costruisce il Palazzo dell'Accademia delle scienze. A Dresda, meta di architetti francesi e italiani, il r. si esprime per altro nelle forme pompose del padiglione dello Zwinger (M. D. Poppelmann), in quelle pesanti della Frauenkirche e nella bizzarra scenografia della Hofkirche (G. Chiaveri). A Potsdam, infine, il padiglione di Sans-souci, eretto da Federico il Grande su propri disegni (arch. G. W. von Knobeldorff) si ispira al Grand Trianon. Una menzione a parte meritano i castelli: il più grandioso, quello di Würzburg (arch. D. Neumann, affrescato dal Tiepolo) è tipico esempio del fastoso r. tedesco.

In Spagna, dopo le stravaganze dello stile « churrigueresco » – solo in parte imputabili a J. de Churriguera, morto nel 1725 – quali si vedono nel portale dell'Ospizio a Madrid e nel Palazzo di S. Telmo a Siviglia, un ritorno alla misura è segnato dall'avvento di F. Juvara a cui Filippo V affida la costruzione del Palazzo reale di Madrid (terminato da G. B. Sacchetti). Su quella linea di stile lavora, tra gli altri, Ventura Rodriguez.

II. Decorazione e arredamento. – Accanto allo stucco e al marmo, uno dei materiali più usati per la decorazione è la ceramica, la cui lavorazione, perfezionata dalla scoperta della pasta dura (ai primi del '700 a Meissen in Sassonia), si diffonde a Venezia, a Doccia (Ginori), a Capodimonte (Napoli), mentre si intensifica a Delft e a Sèvres (sotto la direzione dello scultore Falconet), per la fabbricazione non soltanto di statuine e di vasellame, ma anche di pannelli e di arredi, come nel Palazzo giapponese di Dresda che Augusto II aveva immaginato tutto decorato di ceramiche olandesi o nel Primo Trianon (oggi distrutto), detto appunto il Trianon di porcellana. Grande impulso ebbe pure l'arte della tappezzeria specialmente in Francia, modello a tutta l'Europa per gli arazzi di Beauvais e di Gobelins tratti da composizioni di Boucher, di Fragonard, di Coypel. In Italia ebbero rinomanza le manifatture dei Medici, quella di Torino, a cui collaborarono i pittori dei Savoia (il veneto G. B. Crosato, il napoletano F. De Mura, il francese Pécheux, il torinese Beaumont) e la manifattura di Napoli che usò spesso modelli francesi.

Nel campo della decorazione e dell'arredamento è in testa la Francia con il decoratore J. A. Meissonnier, torinese, « dessinateur... du Roi »; con C. Cressent, ebanista, scultore, cesellatore, creatore di squisiti mobili

(fot. Alinari)
Rococò - Calice in argento (sec. XVIII). Firenze, Museo degli argenti.

Luigi XV; con la diffusione del gusto esotico ed in particolare delle lacche cinesi, prima importate, poi abilmente imitate dai fratelli Martin nella decorazione dei mobili e soprattutto delle portantine; con la lavorazione dei bronzi per i quali erano apprezzatissimi i Caffieri, dei ferri battuti (bellissime le *grilles* di Versailles e della Piazza Stanislao a Nancy), dei metalli preziosi, delle gemme.

Il gusto francese si diffonde particolarmente in Germania, nella decorazione di Sans-souci, opera di artisti svizzeri seguaci di Robert de Cotte, nonché negli interni della Baviera (Castelli di Schleissheim e di Nimphenburg; Teatro di Monaco) dove lavora F. Cuvilliès, autore del « Civil Baukunst Werk » (1738). In Italia, mentre la decorazione piemontese (Palazzi di Carignano, Saluzzo-Paesana, dell'Accademia filarmonica, Palazzo reale a Torino; castelli di Moncalieri, di Rivoli, di Stupinigi) risente influssi francesi, anche nei mobili del Piffetti, intarsiati d'avorio, di madreperla, di tartaruga, di metalli, quella veneziana, nei casini e nei ridotti della città e nelle fastose ville del Brenta, esprime un proprio stile nei mobili intagliati del Brustolon, in quelli laccati con fiori e figure e ornati di incastri di specchi, nei motivi esotici dei pannelli, degli arazzi e degli splendidi broccati (le « cineserie »), nei vetri di Murano.

Elegante e misurata in Austria, improntata alla Francia, ma non senza un forte colore locale in Russia sotto la zarina Elisabetta (Caterina II favorisce invece una ripresa di classicismo), la decorazione r. ha un accento autonomo in Inghilterra, specialmente nel mobilio, con spiccata tendenza al linearismo e alla semplicità nei tre periodi della regina Anna, del Chippendale, dello Scheraton - Vedi tav. LVIII.

BIBL.: C. Gurlitt, *Gesch. des Barockstiles und des Rokoko in Deutschland*, Stoccarda 1889; J. Guérin, *La chinoiserie en Europe au XVIIIe siècle*, Parigi 1911; H. Clouzot, *L'ameublement français sous Louis XV*, ivi 1912; R. Sedlmaier, *Grundlagen der Rokoko-Ornamentik in Frankreich*, Strasburgo 1917; A. Springer, *Die Kunst der Renaissance im Norden. Barock und Rokoko*, Stoccarda 1920; A. Feulner, *Bayerisches Rokoko*, Monaco 1923; A. Michel, *Hist. de l'art*, VII, Parigi 1924-25; H. Popp, *Die Architektur der Barock-und Rokokozeit in Deutschland und der Schweiz*, Stoccarda 1924; G. Morazzoni, *Il Settecento ital.*, Milano 1932; G. De Logu, *La scultura ital. del '600 e del '700*, Firenze 1932; id., *L'archit. ital. del '600 e del '700*, ivi 1935; A. De Rinaldis, *L'arte in Roma dal '600 al '900*, Bologna 1948; V. Golzio, *Il Seicento e il Settecento*, Torino 1950. Amalia Mezzetti

RODE, JOHANNES. - Riformatore monastico, n. a Treviri ca. il 1385, m. di peste a Montabaur il 1° dic. 1439.

Studiò a Heidelberg dal 1404; nel 1409 vi fu decano della Facoltà delle arti, poi baccelliere in teologia (1410), rettore dell'Università (1413). Entrò nel 1416 a Treviri nella certosa di S. Albano e nel 1419 ne divenne priore.

Insediato, con dispensa pontificia, abate benedettino di S. Mattia a Treviri, fece rifiorire questa e le tre altre abbazie benedettine della città. Il Concilio di Basilea lo nominò (4 luglio 1434) visitatore generale delle province di Treviri e di Colonia, e dal 1435 anche delle diocesi di Magonza, Spira, Worms e Strasburgo. Riformò Clus e Bursfeld, le Benedettine di Marienberg sopra Boppard; visitò Hornbech, Stein al Reno, S. Gallo e Reichenau. R. non si staccò mai da S. Mattia.

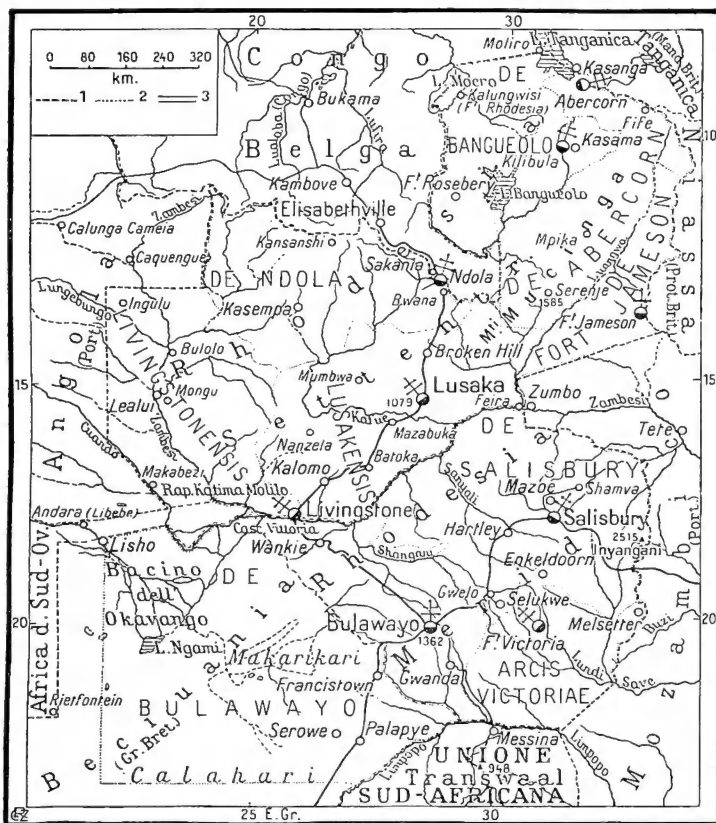
Lasciò le *Constitutiones* per S. Mattia (abbozzo e stesura definitiva) e per Marienberg; *De bono regimine abbatis* (ed. da B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, I, Ratisbona 1723, pp. 157-204); e si conservano manoscritti : *Exercicium noviciorum*, *Exercicium breve de columnis septem*, *Exercicium bonum de Passione Domini*, e *Sermones* pronunciati al Concilio di Basilea e durante le visite ai monasteri.

BIBL.: V. Reglich, *J. R. von St. Mathias bei Trier, ein deutscher Reformabt des 15. Jahrhunderts*, Münster 1923; U. Berlière, *Jean R., abbé de St-Mathias de Trèves (1421-39)*, in *Rev. lit. et monast.*, 15 (1929-30), pp. 197-209; P. Volk, *Abt J. R. von St. Matthias-Trier und die Anfänge der Bursfelder Kongregation*, in P. Volk, *Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongreg.*, Münster 1950, pp. 19-22. Paolo Volk

RODESIA. - I. GEOGRAFIA. - È il nome dato alla grande (1,1 milioni di kmq.) regione sud-africana interna compresa fra il medio Limpopo (Transvaal) a S., il Mozambico e il Niassa ad E., il Tanganica e il Congo Belga a N., l'Angola e il Beciuana ad O. Il nome deriva da quello di Cecil Rhodes (1853-1902), che riuscì ad estendere, fino dal 1890, l'influenza britannica su questi territori, di cui aveva scoperto la straordinaria ricchezza ed intuito il sicuro avvenire.

La R. non forma un'unica, ma due distinte unità politiche : la R. settentrionale e la R. meridionale, separate dal corso del medio Zambesi, da Sambala a Zumbo. La prima è estesa quasi il doppio della seconda e risulta in complesso da un altopiano elevato in media oltre i 1000 m., in cui si aprono vaste aree depresse (corsi dello Zambesi, dei suoi affluenti Kafue e Luangwa, e del Chambesi-Luapula), mentre le zone più settentrionali si innalzano fino oltre i 2600 m. La R. meridionale, chiusa fra il Kalahari ed i Monti Inyangani, è anch'essa formata da una serie di altopiani, che nella zona centrale si mantengono sui 1200 m. di altezza. Il clima ha carattere subequatoriale (ma temperato dall'altezza), più accentuato nella R. settentrionale, dove le piogge sono anche più copiose e meno favorevoli le condizioni di vita dei bianchi per la presenza di aree infestate dalla malaria e dalla mosca tse-tse.

La recente colonizzazione della R. ne ha rivelato sempre più chiaramente le immense e varie risorse. L'agricoltura ha buone prospettive, sia per i cereali, quanto, e più, per il caffè, tabacco, il cotone, le arachidi e le piante da frutto. Anche la silvicoltura può dare buoni utili, ma più ancora ne assicura l'allevamento (2,7 milioni di capi bovini, nella R. meridionale), che consente già una larga esportazione di carne. Ma la vera ricchezza delle due R. è nel sottosuolo, che racchiude carbone, oro, ferro, argento, amianto, tungsteno, platino, cromo (R. meridionale), rame, zinco, piombo, vanadio, stagno, manganese (R. settentrionale), ecc., in quantità e con ubicazioni tali, da rendere prevedibili a non lunga scadenza uno sviluppo industriale di proporzioni grandiose. Di fatto, le industrie sono già in piena attività (acciaierie, raf-

(propr. Enc. Catt.)

Rodesia - 1) Confini di Stato o di colonia; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) ferrovie.

finerie, prodotti chimici, fertilizzanti, tessili, ecc.), ma una loro più razionale espansione è condizionata dalla soluzione dei due essenziali problemi della R.: l'afflusso di braccia e la disponibilità di adeguati sbocchi alla produzione.

La popolazione indigena è costituita da negri-bantu, in maggioranza pagani. Gli Europei sono meno di 150 mila, dei quali appena 22 mila nella R. settentrionale. I centri abitati sono ancora radi e piccoli: solo Salisbury e Bulawayo nella R. meridionale oltrepassano i 50 mila ab.

La R. settentrionale è un protettorato con un governatore di nomina imperiale, che è a capo di due consigli, uno legislativo e uno esecutivo, in parte elettivi; la R. meridionale, che è colonia dal 1923 e gode di maggiore autonomia, tende verso la costituzione di un Dominion a cui finirebbero per aggregarsi, oltre la R. settentrionale, anche altre unità dell'Africa centro meridionale britannica.

Colonie	Superficie Kmq.	Popolazione (in 1000 ab.)	densità a kmq.	Capoluogo e sua popolazione (in 1000 ab.)
R. settentrionale	751.980	1.866	2	Lusaka (3)
R. meridionale	389.347	2.095	5	Salisbury (70)
Le due R.	1.141.327	3.961	3	—

Bibl.: A. Macmillan, *Rhodesia and eastern Africa*, Londra 1931; W. Robertson, *Zambesi Days*, ivi 1936; W. D. Gale, *Heritage of Rhodes*, ivi 1950; D. Braad, *Rhodesia and Nyasaland. Economic Survey*, ivi 1951. Giuseppe Caraci

II. Storia. – L'odierna R. meridionale, nella seconda metà del sec. xix, quando cioè quella parte dell'Africa cominciò ad interessare gli europei, faceva parte del regno indigeno dei Matabele e costituiva una zona oltremodo importante per l'ulteriore espansione britannica nel continente nero. Una sua occupazione da parte dei Boeri avrebbe infatti infranto il sogno britannico di unire la colonia del Capo ed il protettorato della Beciuania con i territori inglesi dell'Africa orientale ed avrebbe isolato i possedimenti britannici dell'estremità meridionale del continente. Nel timore che i Boeri del Transvaal potessero invadere il Matabeleland, Cecil Rhodes, per mezzo di un suo emissario, Moffat, concluse nel 1888 con Lobengula, re dei Matabele, un trattato in virtù del quale il sovrano indigeno si impegnò a non cedere i propri territori ad altri senza il consenso inglese. Subito l'anno dopo il Rhodes ottenne dal governo britannico il riconoscimento della Compagnia britannica del Sud-Africa (*British South Africa Company*), di cui fu uno dei direttori, ed il suo scopo era lo sfruttamento e l'amministrazione del Matabeleland e del Mashonaland. La sua sfera d'attività veniva vagamente determinata nella regione a nord della colonia del Capo e ad occidente dei domini portoghesi dell'Africa orientale, ma fin dal 1891 la Compagnia estese la propria influenza a settentrione del fiume Zambesi, e quindi nell'odierna R. settentrionale. Dopo la grande rivolta dei Matabele nel 1896, nelle R. si sviluppò la colonizzazione bianca, favorita dalle ricchezze minerarie e dalla fertilità del suolo. Scaduta nel 1915 la concessione della *British South Africa Company*, questa a causa dello scoppio della prima guerra mondiale fu prorogata di altri dieci anni, finché nel 1923 e nel 1924 le due R. ebbero lo *status* coloniale. In seguito la R. meridionale conseguì una rilevante autonomia politica, che avvicinò la sua condizione a quella di un Dominion del Commonwealth e nel 1948 il primo ministro, sir Godfrey Huggins, partecipò alla conferenza dei primi ministri del Commonwealth a Londra. La R. settentrionale, i cui confini furono esattamente determinati nel 1911, passò pure essa alle dirette dipendenze della Corona, rappresentata da un governatore generale, coadiuvato nella sua azione amministratrice da un consiglio esecutivo. La scoperta nel 1931 di giacimenti, particolarmente ricchi, di rame contribuì a favorire l'immigrazione bianca e pose in prima linea la necessità di adeguate misure per la popolazione indigena, sia dal punto di vista di una sua partecipazione al governo della regione, sia da quello di una favorevole legislazione sociale. Attualmente nelle due R. viene patrocinata la loro unione con il territorio di Niassa. Nel 1944 fu creato pertanto il Consiglio dell'Africa centrale (*Central African Council*), composto dai governatori dei tre territori, dal primo ministro della R. meridionale e da nove membri (tre per ogni territorio). Nel febbr. 1949 in una conferenza tra rappresentanti dei tre territori si parlò estesamente della possibilità di procedere alla creazione di una federazione sul modello australiano.

Bibl.: A. Brusa, *Le R. nell'Eurafrica di domani*, Milano 1941, con bibl.; C. Currey, *The British Commonwealth since 1915*, I, Sydney-Londra 1950, pp. 400-403; II, ivi 1951, pp. 152-158; C. Giglio, *La politica africana dell'Inghilterra nel XIX sec.*, Padova 1950, pp. 239-76. Silvio Furlani

III. Evangelizzazione. - Il primo missionario nella R. meridionale attuale, cioè nel Regno di Monomotapa, fu il gesuita Gonçalo da Silveira nel

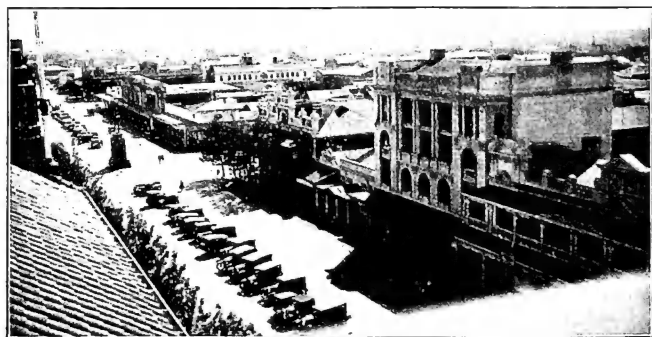
1560, che riuscì a convertire il principe regnante e alcuni capi. Il 15 marzo del 1561 cadde vittima degli intrighi dei maomettani della corte. Una spedizione di vendetta intrapresa nel 1571 dai Portoghesi fallì. Dal 1577 i Domenicani del convento di Mozambico portarono la missione anche nel Regno di Monomotapa. Nel 1607 vi si unirono i Gesuiti. Nel 1628 si ebbe una guerra tra i Portoghesi e il Monomotapa, vinta dai primi condotti dal domenicano Luiz do Espiritu Santo, ma nel 1633 i Portoghesi e i Domenicani furono di nuovo massacrati. Nel 1652 i Domenicani riuscirono di nuovo a battezzare il principe regnante, ma né i Domenicani né i Gesuiti poterono impiantare il cristianesimo in modo stabile nel territorio del Monomotapa, e nel sec. XVIII la missione ebbe fine a causa delle complicazioni politiche e la soppressione della Compagnia di Gesù.

La recente attività missionaria della R. s'iniziò nel corso del sec. XIX, nel sud dal 1879 per opera dei Gesuiti, nell'est per mezzo dei Padri Bianchi dal 1895. Infatti nel 1879 fu affidata ai Gesuiti la missione dello Zambesi che comprendeva l'attuale R. meridionale e settentrionale, la parte settentrionale del Bechuanaland ed i territori sullo Zambesi dell'Africa orientale portoghese. Con grandi sacrifici, dopo un lavoro di più di dieci anni riuscirono a fissarsi nella R. meridionale. Nel 1893 il territorio fu occupato dagli Inglesi, che sedarono nel 1896 anche le insurrezioni dei Matabele e dei Mashonas. La nuova situazione permise all'apostolato progressi maggiori. Più tardi si unirono i Trappisti di Mariannhill, che fondarono un centro missionario in Triashill, e i Gesuiti polacchi che eressero le loro stazioni nella R. settentrionale, partendo da Brokenhill. Nel 1915 la Missione dello Zambesi fu elevata a prefettura apostolica, nel 1927 la parte settentrionale fu smembrata come prefettura apostolica di Brokenhill. Nel 1931 la prefettura dello Zambesi fu eretta a vicariato apostolico con il nome di Salisbury e ai Padri di Mariannhill fu ceduta la parte occidentale come missione di Bulawayo. Ai Gesuiti polacchi di Brokenhill si aggiunsero nel 1931 i Cappuccini irlandesi e nel 1938 i Conventuali italiani. Nella parte meridionale di Salisbury nel 1938 la Società missionaria svizzera di Betlemme entrò nel campo missionario.

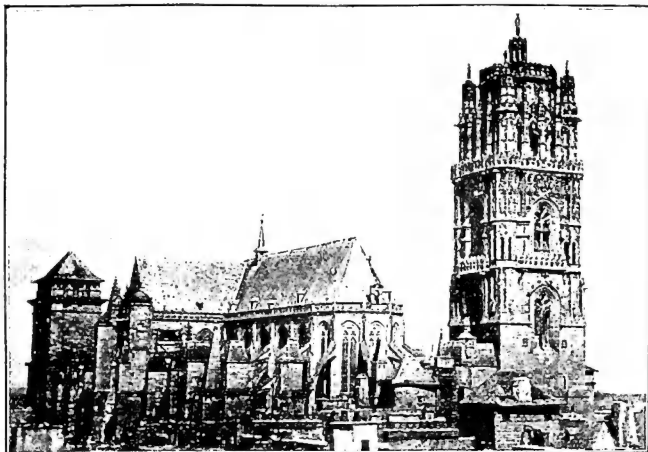
Dal 1895 nella R. settentrionale presso la tribù dei Babemba lavorarono i Padri Bianchi. Mons. Giuseppe Dupont riuscì ad ottenere grandi successi, anzi fu eletto capo degl'indigeni. Aiutato da catechisti ben formati fondò cristianità fiorenti. Nel 1913 il Babembaland fu smembrato dal vicariato di Niassa ed eretto in vicariato apostolico di Bangweolo, diviso di nuovo nel 1933 e nel 1937.

L'attuale divisione ecclesiastica della R. è la seguente: *R. meridionale*: Bulawayo, 1931 *Missio sui iuris*, 1932 prefettura apostolica, 1937 vicariato apostolico affidato alla Congregazione dei Missionari di Mariannhill; Fort Victoria, 1946 prefettura apostolica, 1950 vicariato apostolico affidato alla Società delle Missioni estere di Betlemme (Svizzera); Salisbury, 1879 missione, con il nome di Zambesi, 1915 prefettura apostolica, 1927 nome di Salisbury, 1931 vicariato apostolico affidato ai Gesuiti. *R. settentrionale*: Kasama, 1913 vicariato apostolico di Banguelo, 1952 con il nome di Kasama, affidato ai Padri Bianchi; Fort Rosebery, 1952 prefettura apostolica; Fort Jameson, 1937 prefettura apostolica affidata ai Missionari d'Africa; Livingstone, 1936 prefettura apostolica con il nome di Victoria Falls, 1950 vicariato apostolico affidato ai Cappuccini; Lusaka, 1927 prefettura apostolica con il nome di Brokenhill, 1946 nome di Lusaka, 1950 vicariato apostolico affidato ai Gesuiti; Abercorn, 1913 *Missio sui iuris* dei Lwangwa, 1937 vicariato apostolico affidato ai Missionari di Africa, 1951 nome di Abercorn; Ndola, 1938 prefettura apostolica, 1949 vicariato apostolico affidato ai Minori Conventuali.

(fot. Fides)
RODESIA - Scuola governativa a Lusaka.

BIBL.: L. Kilger, *Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas*, Münster 1917; J. Beckmann, *Cenni storici sulla missione dello Zambesi*, in *Betlemme*, 44 (1939), pp. 335-38, 362-66; H. Pineau, *Evêque Roi des Brigands, mgr Dupont*, Parigi 1937.
Giovanni Rommerskirchen

(fot. Fides)
RODESIA - Parziale veduta di Bulawayo.

RODEZ, DIOCESI di. - Città e diocesi nel dipartimento di Aveyron (Francia). La diocesi si estende nell'antica regione di Rouergue e nel dipartimento attuale di Aveyron. Ha una superficie di 8743 kmq., una popolazione di 507.000 cattolici, distribuiti in 650 parrocchie, servite da 908 sacerdoti diocesani e 27 regolari; ha un gran seminario e 4 piccoli seminari; 8 comunità religiose maschili e 35 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 240).

R. è stata capitale di provincia fino dai tempi gallo-romani, quale capoluogo della « civitas Rutenorum » che faceva parte dell'Aquitania prima. Non c'è dubbio che la sua funzione di metropoli risalga fino all'epoca gallica, poiché essa fu al centro del paese dei Ruteni liberi, che resisterono a Cesare anche dopo Alesia (i Ruteni provinciali,

(fot. L. Balsan)
RODEZ, DIOCESI di - Abside della Cattedrale (sec. XIV-XV) - Rodez.

quelli dell'Albigese, erano stati sottomessi fin dal 121 a. C.). Sulla sua collina dai fianchi scoscesi, dominanti un anello formato dall'Aveyron, la città occupava un'area perfettamente adatta per un « oppidum ». Una volta poco popolata, divenne invece sovrapopolata nel sec. XVIII, mentre il dipartimento oggi, ad una ascensione economica sicura, congiunge un'inquietante depopolazione.

Situato in una regione di difficile accesso, con deficienti vie di comunicazione con l'esterno fino alla metà del sec. XIX, il Rouergue e la sua capitale non sono stati teatro di avvenimenti militari molto notevoli; ma fu parecchie volte una frontiera, un luogo di passaggio duramente conteso dai Merovingi ai Visigoti, dai Carolingi ai duchi di Aquitania, specialmente durante la guerra dei Cento anni, prima e dopo la cessione agli Inglesi.

I confini della contea di R. (distinti da quella di Rouergue, riunita a quella di Tolosa) andarono diminuendo con il crescere della potenza dei signori; Raimondo di St-Gilles, partendo per la Crociata, l'aveva promessa a Riccardo visconte di Millau, promessa mutata in vendita nel 1112. Dopo un periodo di prosperità, in cui si distinse in special modo proteggendo i trovatori, la prima dinastia dei conti di R. si estinse con Enrico II nel 1304 e la contea passò alla famiglia d'Armagnac, avendo la sua ereditiera Cecilia sposato il conte Bernardo. Forti dei loro domini i d'Armagnac condussero una politica di fiera indipendenza, adatta allo stato d'animo dei loro sudditi, ma che ha lasciato in essi alcune tracce. Il conte Giovanni, nel 1368, si mise alla testa dei signori della Guascogna per protestare contro l'imposta del focatico e il ricorso a Carlo V contro il Re d'Inghilterra servì di punto di partenza per liberare la provincia, ceduta agli Inglesi a Bretigny (1360). R. fu la prima città del Mezzogiorno a scuotere il giogo, bel titolo di gloria per la sua dinastia. Ma il connestabile Bernardo VII, dopo aver dominato la Francia a capo dei suoi « Armagnac », perì tragicamente nel 1418 quando i Borgognoni occuparono Parigi. Ancor più triste fu la fine della sua famiglia. Giovanni V morì pugnalato durante la presa di Lectoure (1742). La contea passò alla famiglia d'Albret e fu riunita alla corona dopo l'avvento al trono di Enrico IV nel 1607. Il dominio feudalizzato dell'ultimo funzionario carolingio sovrasta la metà della città, cioè il « bourg », costruito intorno al suo castello di corte comitale presso l'antico cimitero suburbano di St-Amans; il vescovo era sovrano nella « cité », formatasi intorno alla Cattedrale e al Palazzo episcopale, certo sul posto stesso dell'antica città gallo-romana. Tra le due metà, separate da mura, bentosto provviste dai loro capi rispettivi di privilegi comunali (il « bourg » nel 1195, la « cité » nel 1218), le liti furono frequenti e spesso anche sanguinose. La «riforma » ne intaccò molto la parte meridionale e le guerre di religione vi cagionarono danni irreparabili. Anche la Rivoluzione non risparmiò le sue chiese e ne modificò non solo il regime giuridico e amministrativo, ma anche quello economico e sociale.

L'introduzione del cristianesimo nella regione viene attribuito a s. Amanzio. Sidonio Apollinare in una lettera del 475 (VII, 6) venne a consacrarvi una chiesa. Successore di Amanzio fu Quinziano, il quale intervenne ai Concili di Agde (506) e di Orléans (511), di cui poi divenne vescovo (Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, II, 36; III, 2, 12, 13; IV, 5, 35). Dalmazio fu ai Concili di Clermont (535) e di Orléans, morì nel 580; gli successero Teodoro, m. nel 584; Innocenzo già conte del Gevaudan; Vero, presente ai Concili di Parigi (614) e di Clichy (627); poi Arcdio e Feraldo, ricordati in un documento di Conques dell'838; Elizachar, che fondò il monastero di Vabres (11 nov. 862); Aimaro, presente al Concilio di Ponthion nell'876. La regione fu devastata dai Saraceni e dai Normanni nei secc. IX e X; ma nel Sinodo riunito nel 1030 dal vescovo Arnaldo nella pianura di St-Félix, sotto R., risplendono la Maestà di Notre-Dame della cattedrale, la statua d'oro di S. Fede di Conques, ancora conservata, i reliquiari di S. Amanzio, di S. Mario di Vabres, di S. Saturnino del monastero. Ugo di R., fratello del conte, protegge in modo speciale i Cistercensi e le loro numerose fondazioni: Loc-Dieu (1134), Sylvanès (1136), Nonenque (1145), Beaulieu (1144), Bonneval (1161), Bonnecombe (1167). Il francescano Viviano di Boyer (1247-74) dà prova di molta autorità, sia contro laici, talvolta ancora sospetti di albigesismo, sia verso la progressiva invadenza del potere reale. Il suo successore, Raimondo di Calmont, concede importanti statuti sinodali e nel 1277 pone la prima pietra della nuova Cattedrale gotica. Il vescovo Bernardo (1336-39),

(fot. L. Balsan)
RODEZ, DIOCESI di - La Vergine Annunziata. Scultura dell'inizio del sec. XVI - Rodez, Museo Fenaille.

(fot. Archives Photographiques)
RODEZ, DIOCESI di - Interno dell'antica chiesa (sec. XI) di Conques (Aveyron).

cardinale dal 1338, fu in corrispondenza con Petrarca. I vescovi dei secc. XIV e XV proseguirono i lavori della Cattedrale, rispettando perfettamente la continuità del piano iniziale. Il b. Francesco d'Estaing (1501-29), appartenente ad una delle più grandi famiglie del Rouergue, compì nella sua diocesi un'opera che ha lasciato durevoli impronte, quali la riforma del Capitolo, del clero, dei monasteri, la revisione del calendario, l'istituzione della festa degli Angeli custodi. Egli fece erigere da A. Salvanh il famoso campanile finito nel 1526, mirabile opera di robustezza e di slancio, in cui i pilastri con i loro fregi si collegano armoniosamente con ghirlande d'ovuli e modiglioni classici, sorreggendo a 87 m. di altezza la statua della Vergine accompagnata da 4 angeli incensanti. In tutto il Rouergue rimangono opere d'arte che testimoniano la sua devozione e il suo gusto artistico che va dal sentimentalismo talvolta tenero, talvolta esasperato della fine del sec. XV fino ai primi accenti dell'arte nuova conosciuta in Italia (C. Belmon, *Le bienheureux François d'Estaing évêque de R., 1460-1529*, Rodez 1924).

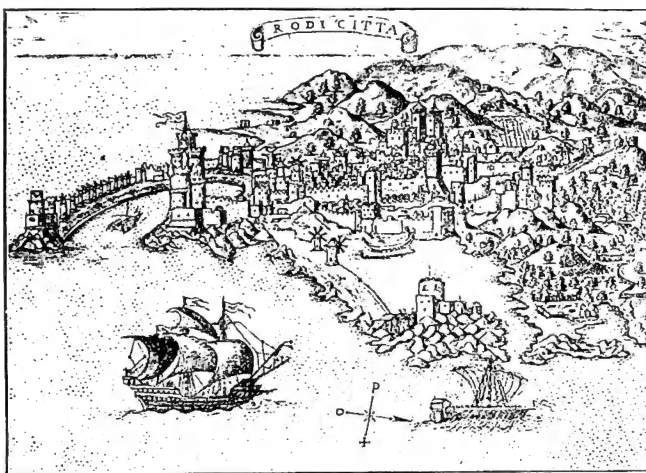
Il suo successore, Giorgio d'Armagnac, della famiglia comitale, fu vescovo di R. dal 1529 al '62 e di Vabres dal 1536 al '47; quindi ambasciatore di Francesco I a Venezia e poi a Roma cardinale nel 1544; egli incoraggiò ancor più l'umanesimo e terminò la Cattedrale; portano il suo stemma i pilastri gotici della facciata occidentale; curioso piccolo edificio di stile rinascimentale a frontoni e mensole, precoce lavoro di un iniziatore, il can. architetto G. Philandrier, commentatore di Vitruvio. Purtroppo però in quel tempo il calvinismo si propagò nella parte meridionale del dipartimento. I vescovi successivi furono tre Corneillan, Giacomo (1562-82), Francesco e Bernardino (1614-15), poi H. de Préfixe, già precettore di Luigi XIV, L. Abelly, G. Le Voyer de Palmy (1666-82) che fondò ospedali e seminari; poi G. M. Champion de Cicé (1776-81) e il card. G. C. E. Bourret (1871-96), amico personale di Leone XIII. Come altrove, i vescovi dovettero prendere la direzione della « civitas » durante il torbido periodo delle grandi invasioni e dare alle loro diocesi i confini della provincia romana. Con insignificanti modificazioni da parte di Quercy (e il distacco del cantone di St-Antonin, unito al Tarn-et-Garonne nel 1808), i confini sono gli stessi di quelli del dipartimento. Ma il potere civile contese a lungo il capoluogo all'autorità ecclesiastica. Il conte di R., successore della contea serrata tra i possedimenti reali e i loro capoluoghi di giurisdizione, Millau, per l'alta Marca, Villefranche, sede prima del siniscalco, poi presidiale per la bassa Marca, non occupava che il centro dell'antica Rouergue. Dopo il 1607 R. è soltanto una città episcopale ed il vescovo assume il titolo di conte.

Dall'età più antica l'autorità ecclesiastica occupò una posizione molto forte nel Rouergue. Se la troppo grande espansione della diocesi giustificò il suo smembramento sotto Giovanni XXII, che nel 1317 distaccò la parte meridionale del Tarn per creare la diocesi di Vabres, R., anche così amputata, costituì una circoscrizione molto estesa con 475 parrocchie e 66 annessi nel 1771. Il Concordato del 1801 riunì le due diocesi a quella di Cahors, ma nel 1817 quella di R. venne riconosciuta. Il papa Pio IX con decreto del 21 maggio 1875 ristabilì l'antico titolo soppresso di Vabres in favore dei vescovi di R.

L'interno della Cattedrale ha il coro fatto eseguire dal vescovo F. d'Estaing; la cappella della Pietà dal can. G. Roux; del Philandrier sono la tribuna e la cappella dell'Agonia; sull'altare maggiore è una Madonna del sec. XIV. La chiesa di S. Amanzio è un edificio romanico, ricostruito nel sec. XVIII, di cui conserva la pianta e i materiali antichi; vi fu aggiunta una facciata e un campanile classico; ma terminante a freccia, opera del cappuccino p. Cassagnes. L'interno ha una serie di « retablos » in legno dorato e policromato dei secc. XVII-XVIII. Nella chiesa del S. Cuore, eretta nel 1898, si è cercato d'imitare la chiesa abbaziale di Conques. Un bell'esempio di architettura religiosa è la cappella dell'antico Collegio dei Gesuiti, fondato dal card. d'Armagnac nel 1562 (L. Saltet, *Un témoignage de 1620 sur le Collège des Jésuites de R.*, in *Bulletin de littérature ecclés.*, 39 [1938], pp. 204-27).

Paese essenzialmente religioso, il Rouergue abbonda in abbazie, nella maggior parte cistercensi, riorganizzate dal card. Bourret, come Bonnecombe, Bonneval, Nonenque. Ancor prima della Rivoluzione erano scomparse o secolarizzate le antiche abbazie benedettine di Nant, Vabres, Conques e l'abbazia femminile del monastero di S. Saturnino sotto R. Essa è stata sostituita da una fioritura di conventi più recenti e da parecchie case madri di nuovi istituti religiosi quali le Suore della S. Famiglia di Villefranche (S. Emilia de Rodat, 1816), suore domenicane di Notre-Dame du Rosaire de Monteils (1849), Orsoline di Malet (1806), suore di S. Giuseppe di Clairvaux (1824), di S. Domenico di Gramont (1843), ecc.

Numerosi sono i santuari, specie dedicati alla B. Vergine, come Notre-Dame di Ceignac, il più rinomato, e altri come quelli di Fontcourrieu presso Marcillac, Fraysse presso Bournazel, Treize-Pierres presso Villefranche, Lez près Mur-de-Barrez, Grandvabre e Gironde, Peyrusse e Romette, Estables e Lenne, Orient e La Salvage, Bergounhoux e St-Chély, « Notre-Dame-des-Buis » a St-Geniez, « de-la-Négrette » a Espalion, Notre-Dame de l'Espinasse a Millau, della Misericordia a St-Affrique, Notre-Dame de Pitié a R. e a Réquista. Il pellegrinaggio di Sta Tarcissa a Rodelle è ancora molto frequentato, mentre quello di Sta Fede a Conques è divenuto puramente artistico. A R. ebbero i natali i cardinali arcivescovi di Parigi D. A. Affre, caduto sulle barricate nel 1848, e G. Verdier; lo storico Amant-Alexis Monteil (1769-1850) autore della *Histoire des Français des divers Etats états aux cinq derniers siècles* (1828 sgg).

Nella Cappella del Battistero si conserva un sarcofago cristiano proveniente dalla chiesa della Maddalena; sul fronte è il Signore docente tra otto Apostoli; ai fianchi, da un lato, Cristo docente tra due Apostoli e dall'altro un edificio sormontato dal *signum Christi* tra due santi, l'uno dei quali fa il gesto di acclamazione (E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, Parigi 1886, tav. 22). Il Museo « Maurice Fenaille » ha raccolto numerose vestigia delle notevoli ricchezze artistiche dell'antico Rouergue,

(da F. Camocio, Atlante Veneziano, Venezia 1550)

RODI - Il Porto di R. (incisione del sec. XVII).

sfuggite ai vandali coscienti e incoscienti, agli antiquari e agli amatori. Notevoli il Cristo romanico e le colonnette dell'altare di Deusdedit, la cui tavola si conserva nella Cattedrale; il Cristo del sec. XV proveniente da Bonnecombe; la Vergine Annunziata del sec. XVI. La presentazione dell'antica scuola di oreficeria non è proporzionale alla sua importanza. Le collezioni di archeologia preistorica e gallo-romana (terrecotte sigillate della «Graufensenque») sono molto abbondanti. Il Museo dedicato allo scultore Denys Puech conterrà tutte le arti plastiche antiche e moderne.

BIBL.: L. C. P. Bosc, *Mém. pour servir à l'histoire du Rouergue*, Rodez 1797; M. A. F. Gaugal, *Etudes historiques sur le Rouergue*, ivi 1858-59; H. Affre, *Lettres sur l'histoire de R.*, ivi 1874; id., *Dict. des institutions, moeurs et coutumes du Rouergue...*, ivi 1903; F. Fuzier, *Culte et pèlerinages à la Ste Vierge dans le Rouergue*, 2 voll., ivi 1893-94; L. Duchesne, *Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule*, II, 2ª ed. Parigi 1910, p. 40; P. Benoit, *Le vieux R.*, Rodez 1912; id., *R. autrefois, aujourd'hui*, ivi 1933; C. Belmon, *Le bienheureux François d'Estaing, évêque de R.*, ivi 1924; A. Sabatié, *L'église et le paroisse de St-Amans de R.*, ivi 1924; E. Mâle, *Arts et artistes au moyen âge*, ivi 1927; C. Couderc, s. v. in *Bibliographie historique du Rouergue*, Rodez 1932; R. Reyx, *L'art gothique du midi de la France*, Parigi 1934; H. Bousquet, *Histoire des évêques de R. Edition annotée par J.-L. Rigal*, Rodez 1935-38; id., *La Vierge dans l'art rouergat, dans Notre-Dame en Rouergue*, ivi 1951; J. Gazave, *Rouergue*, ivi 1937; B. de Gaulejac, *Histoire de l'orfèvrerie en Rouergue*, ivi 1938; L. Bousquet, *Aperçu sur le culte et l'art marial en Rouergue*, in *Revue de Rouergue*, 5 (1951), pp. 164-79, 294-313; Cottineau, II, coll. 2491-92; *Guide de la France chrétienne et missionnaire, 1948-49*, Parigi 1948, passim; A. Bion-R. Pouget, *Aspects de la vie catholique dans l'Annuaire économique de l'Abeyron*, ivi 1952.

Giacomo Bousquet

RODI. - I. GEOGRAFIA. – La maggiore, dopo Lesbo (1440 kmq.), e la più meridionale delle grandi Sporadi, posta a poca distanza dalla costa della Caria (Asia Minore).

È quasi tutta montuosa e il suo rilievo, che culmina nel M. Attàiro (m. 1215), si dispone a guisa di una lunga groppa declinante con una certa regolarità verso le due coste occidentali e orientali, delle quali la seconda s'apre in un seguito di più o meno ampie falcature, l'una e l'altra intagliate in terrazze. Mancano vere e proprie pianure. Il clima, di tipo mediterraneo, ricorda quello della Sicilia orientale, con un lungo periodo asciutto (da apr. a ott.) ed uno piovoso (media 1000 mm., ma con notevoli variazioni); temperature invernali assai miti e frequenza (e non di rado violenza) di venti.

La popolazione (61.791 ab.; 43 a kmq.) è in grande maggioranza greca, con pochi musulmani ed israeliti; predomina perciò la confessione ortodossa di rito greco. L'economia dell'Isola è tipicamente agricola; tuttavia l'elemento rurale, ancora attaccato a sistemi di conduzione ed a procedimenti tecnici arretrati, supera di poco la metà del totale degli abitanti. L'allevamento ha dimensioni modeste, con prevalenza del bestiame brado (caprini e ovini) di minori pretese. Il suolo dà cereali, patate, legumi e soprattutto olive e uva; abbastanza diffusi anche gli alberi da frutta. L'apicoltura (miele e cera) ha tradizioni lontane; la bachicoltura quasi scomparsa; tutt'altro che trascurabile la pesca. Mancano vere e proprie industrie, mentre si mantiene un discreto artigianato (tappeti a Rodi, ceramiche a Lindo).

Dei centri abitati il maggiore è Rodi (51 mila ab.), nel suo aspetto ancora piuttosto fortezza medioevale che centro di vita moderna, ma che ha visto svilupparsi d'assai il suo commercio durante l'occupazione italiana.

BIBL.: G. Gianni, *Le isole italiane dell'Egeo*, Firenze 1928; anon., *L'Italia a R.*, Roma 1946.

Giuseppe Caraci

II. STORIA. – R. compare nella storia del Mediterraneo già nell'età della civiltà egea. Le necropoli rodie accusano il tipo miceneo, la ceramica ha la decorazione caratteristica di quella cretese. Ad una posteriore colonizzazione dorica riporta la stretta relazione del dialetto rodiotto con quello arcadico; secondo Omero, Tlepolemo discendente da Eracle partì da Argo per colonizzare R. I Rodiotti appaiono all'inizio dell'età storica in stretti rapporti commerciali con i vari paesi del Mediterraneo orientale: specie con l'Egitto e la Cirenaica. Da R. partirono nel sec. VII i coloni di Gela in Sicilia.

Nelle guerre greco-persiane, i Rodiotti misero la loro flotta a disposizione del Gran Re: nel 480 a. C. combatterono a Salonicco con la flotta persiana. La formazione della Confederazione marittima ateniese costrinse i Rodiotti ad aderirvi, ma poi dissidi economici li allontanarono. Contro l'ostilità ateniese gli abitanti dei tre centri principali dell'Isola verso il 408 a. C. si riunirono e fondarono la città di R., che munirono di un grande porto artificiale, e con la decadenza di Atene il nuovo porto diventò il principale scalo del Mediterraneo orientale. Le lotte tra le città greche nel sec. IV determinarono la floridezza di R. per ca. due secoli. Le flotte rodiotte con grande cura tenevano sgombri i mari dai pirati ed assicuravano la libertà delle comunicazioni con la Siria, l'Egitto e la Grecia; la moneta rodiotta fu apprezzatissima in tutto il Levante per la bontà della lega ed il valore costante. Si formarono a R. per l'attività marinaresca consuetudini (*Lex Rhodia*) che divennero un testo sicuro e influirono più tardi anche sul Diritto romano. La preoccupazione commerciale indusse i Rodiotti ad una politica di equilibrio in mezzo alle lotte del sec. IV. Dopo la battaglia del Granico, i Rodiotti si sottomisero ad Alessandro. Dopo la sua scomparsa nelle lotte tra i diadochi e poi tra le monarchie ellenistiche, R. cercò di mantenersi neutrale, appoggiando i Tolomei d'Egitto ed i Seleucidi di Siria contro i re di Macedonia: nel 305 respinsero l'assedio di Demetrio Poliorcete. Il sec. III a. C. fu forse l'epoca della massima fioritura della civiltà rodiotta. Artisti e letterati accorrevano a R. come alla città più adatta alle loro attività: le sue scuole ebbero nel III e nel II sec. a. C. maestri illustri. Nel sec. III all'entrata del porto fu eretta quella statua colossale, del Sole, di 33 metri di altezza, rimasta famosa nell'antichità sebbene già crollasse in un terremoto verso il 225; le sue rovine esistettero sino alla conquista araba. Alla fine del sec. II a. C. incomincia la crisi della politica di R. La Repubblica rodiotta giudicò prudente appoggiarsi alla potenza romana che sfruttò abilmente l'amicizia di R. e dapprima la favorì, ma quando i Rodiotti pretesero continuare nel loro gioco di equilibrio tra Roma e Macedonia, abbandonò i pericolosi amici e contro di essi favorì il porto di Delo. R. rimase però a lungo rinomata presso

le classi ricche di Roma, la *clara Rhodos*, dove occorreva recarsi per perfezionare la propria cultura. Nelle guerre civili del sec. I a. C., R. riprese la sua vecchia politica: appoggiò Pompeo contro Cesare, poi Antonio contro Ottaviano. La dichiarazione di autonomia e libertà concessale da Antonio fu poi ritirata da Claudio; la riconcesse Nerone, la ritirò Vespasiano. A diverse riprese R. fu rovinata dai terremoti: dall'ultimo del 155 d. C. più non si rialzò.

La storia dell'Isola nell'età medioevale si inizia con i tentativi ripetuti dei governatori arabi della Siria di impadronirsene: nel 654, nell'807, ecc. L'Isola faceva parte di un governatorato provinciale speciale. Le Crociate mettono in evidenza l'importanza dell'Isola: a R. sverna nel 1099 una flotta veneziana; nel 1123 i Veneziani in urto con il *basileus* Giovanni II Comneno la saccheggiano. Il porto diventa tappa delle marinerie italiane. Dopo la IV Crociata e lo sfacimento dell'Impero bizantino, il governatore bizantino Leone Gabala vi creò una signoria indipendente, ma poi l'autorità del basileo di Nicea fu riconosciuta. Nel 1256 Michele VIII Paleologo occupò l'Isola, ma egli ed il suo successore Andronico II non riuscirono più a rendere effettivo il loro possesso; intanto a R. trovavano ripetutamente rifugio commercianti e pirati genovesi, greci, turchi. Nel 1306 il gran maestro dell'Ordine di S. Giovanni, che desiderava lasciare la sede provvisoria dell'Ordine di Cipro, accettò la proposta del genovese Vignolo de' Vignoli di conquistare l'isola di R. ed una spedizione partì da Limisso il 22 giugno 1306, occupò Castelrosso, sbarcò nell'Isola. L'occupazione andò a rilento. Ma superate alcune difficoltà in pratica l'Ordine si considerò come proprietario di R. L'organizzazione centrale dell'Ordine per la sua attività di guerra, come per le costruzioni di mura e castelli nell'Isola, doveva attingere alle casse delle commende e dei priorati d'Occidente: il commercio finanziario avveniva per mezzo delle grandi banche fiorentine, i Bardi, i Peruzzi, gli Acciaioli, come nel Quattrocento per mezzo dei Medici.

(fot. Alinari)
RODI - Finestra d'una casa nella via dei Cavalieri (sec. XV) - Rodi.

La politica dei grandi maestri mirò, a più riprese, a fare di R. un vero principato senza punto riuscirvi; del resto i cavalieri preferivano il soggiorno nelle case d'Occidente dove vivevano liberamente anziché a R., nel convento, dove la vita era, per quanto con molte attenuazioni, conventuale e disciplinata. Tuttavia, durante i due secoli della residenza a R., i cavalieri mostrarono una bella attività di guerra contro i musulmani o con spedizioni proprie nei mari e sulle coste dei mari dell'Egitto e di Siria o partecipando a spedizioni con altre potenze alleate che davano assai preoccupazioni ai musulmani.

Il papa Clemente VI avrebbe voluto che l'Ordine abbandonasse R. e si trasportasse a Smirne per potere svolgere un'azione bellicosa contro i Turchi. I cavalieri rifiutarono. A diverse riprese vennero compiuti attacchi a R., come nel 1440 e nel 1444. Quando Maometto II ebbe occupato Costantinopoli, incominciò a pensare ai cavalieri di R. Solo però nel 1479 riuscì a preparare una grande spedizione contro l'Isola: nel dic. si ebbero i primi sbarchi, nel maggio 1480 una flotta di 160 navi approdò a R. con 100.000 uomini. Il gran maestro Pietro d'Aubusson aveva rafforzato le difese. Il numero dei cavalieri presenti nel convento era stato portato da 335 a 450.

L'assedio durò dal 23 maggio al 17 ag. 1480. Gli assalti furono numerosi, ma alla fine i generali turchi disperando di riuscire abbandonarono l'impresa. Il sultano turco Bajazet ed il sultano d'Egitto acconsentirono a trattati di pace ed accordi commerciali. Ai lavori di fortificazione di R. dedicò grandi cure il gran maestro Fabrizio del Carretto (1513-21) che chiamò a R. architetti italiani tra i quali il vicentino Basilio della Scola.

Il nuovo sultano Solimano nel 1521 decise di attaccare a fondo R.: il gran maestro Filippo Villiers de l'Isle Adam iniziò di urgenza i preparativi per resistere, ma né l'Imperatore Carlo V, né Leone X, né Adriano VI furono in grado di dare all'Ordine quel sollecito appoggio che gli era necessario. L'esercito di Solimano, che incominciò a sbarcare nel giugno 1522, iniziò l'assedio il 28 luglio. Si parlava di 200.000 uomini: alla difesa di R. risultarono presenti ca. 600 cavalieri, poi fra mercenari, marinai genovesi e veneziani vi erano non più di 7000 uomini. Dopo l'attacco del 17 dic. in cui i Turchi riuscirono ad installarsi nel sistema difensivo della città, il gran maestro si rassegnò a trattare la capitolazione. Il 20 dic. Solimano presentò le sue condizioni: i cavalieri entro 12 giorni avrebbero abbandonato R.; gli abitanti avevano tempo tre anni per abbandonare l'Isola. Il 24 dic. entrarono in città le prime truppe turche; il giorno di Natale il gran maestro si recò a rendere omaggio al Sultano ed il 1° genn. partì da R. con i 180 cavalieri superstiti e 5000 rodiotti che preferivano l'esilio. R. rimase provincia dell'Impero turco sino alla guerra italo-turca del 1911-12. Il 5 maggio 1912 un corpo d'occupazione italiano sotto il generale Ameglio sbarcò nell'Isola, il 17 maggio costrinse il presidio turco alla resa. Il Trattato di Londra del 1915 riconobbe all'Italia il dominio dell'Isola e così di nuovo il Trattato di pace di Losanna del 1923. L'occupazione italiana segnò per l'Isola una fase di rifiorimento dopo i quattro secoli di abbandono: e si chiuse con la conquista inglese del 1942. Dopo la seconda guerra mondiale l'Italia dovette rinunciare a R. ed al Dodecaneso a favore della Grecia.

BIBL.: per l'antichità è da vedere l'opera fondamentale di Ch. Blinkenberg-K. F. Kirch, *Exploration archéol. de Rhodes*, 6 voll., Copenaghen 1903-11, poi le ricerche sistematiche degli archeol. ital. in *Clara Rhodos, Studi e documenti*, Bergamo 1927 sgg.; per la parte medioevale vedi A. Gabriel, *La cité de Rhodes*, Parigi 1921; per l'installamento dei cavalieri a R. vedi H. Prütz, *Die Anfänge der Hospitaliter auf Rhodos*, Monaco 1908; opere d'insieme: C. Torr, *Rhodes in modern times*, Cambridge 1887; F. de Belabre, *Rhodes of the Knights*, Oxford 1908; S. Zervos, *Rhodes*, Parigi 1920; W. Deonna, *L'île de Rhodes et son passé*, Parigi 1928; v. inoltre le opere relative all'Ordine degli Ospitalieri; cf. anche L. Livi, *Prime linee per una storia demografica di R.*, Firenze 1944; sulla cultura V. J. Flynn, *The intellectual life of fifteenth century Rhodes*, in *Traditio*, 2 (1944), p. 239 sgg.

Francesco Cognasso

III. L'ARCIDIOCESI DI R. – Già vescovato alla fine del sec. III, R. era divenuta nel sec. VII metropoli di 11 suffraganei ridotti nel sec. X a 10. L'arcivescovato latino fu fondato nel 1328, durò fino al 1546

(da J. Charbonneaux, Les sculptures de R., Parigi 1949, tav. 79)
RODIN, AUGUSTE - Il papa Benedetto XV (1915).

avendo sotto di sé le sedi di Milos, Nicaria, Carpathos, Chios, Tinos e Mycone.

Sotto la dominazione turca (1522-1912) il numero dei cattolici fu scarso; la loro cura spirituale è stata affidata stabilmente ai Francescani dal 1719 fino ad oggi. La S. Sede eresse la prefettura apostolica nel 1897 ed elevò questa alla dignità di arcivescovato nel 1928. Dopo la fine della seconda guerra mondiale R. con tutto il Dodecaneso (v.) fu incorporata alla Grecia, che purtroppo s'impadronì anche della Cattedrale cattolica, sede dell'arcivescovo latino.

Nel Concilio di Firenze erano presenti il metropolita greco Natanaele e l'arcivescovo latino Andrea Chrysoberges di R.; questi, dell'Ordine dei Frati Predicatori, greco di nascita e convertito, si acquistò grandissimi meriti per la causa dell'Unione come teologo del Concilio e come legato pontificio per l'esecuzione del Concilio in Oriente - Vedi tav. LIX.

BIBL.: G. Hofmann, *Rhodos*, in LThK, VIII, 865; S. Vailhé, *Rhodes*, in *Cath. Enc.*, XIII, 24-25; N. Cappuyns, *Le synodicon de l'Eglise de Rhodes au XIII^e siècle*, in *Echos d'Orient*, 33 (1934), pp. 196-217.
Giorgio Hofmann

RODIN, AUGUSTE. - Scultore, n. a Parigi il 12 nov. 1840, m. a Meudon il 7 nov. 1917, una delle più notevoli personalità dell'arte moderna francese.

Contemporaneo dei maggiori pittori del gruppo degli impressionisti (v.) R., proseguendo sulla via già iniziata dal Rude e proseguita dal Carpeaux verso un accentuato pittoricismo nel modellato delle masse plastiche, giunge ad una resa rapida, talvolta appena allusiva delle forme in movimento. Il R. ottiene con ciò effetti di sorprendente efficacia rendendo la molteplicità delle espressioni e dei sentimenti. Tuttavia certa enfasi, di cui sono intrise figurazioni dense di significati anche letterari, fa spesso intendere come la sua stessa modellazione a violenti tumultuosi contrasti d'ombre e luce sia talvolta in relazione a pose retoriche di un temperamento estroso, eccessivo, teatrale e certo troppo sicuro di sé. È tuttavia innegabile che R. disponga di una tecnica personalissima che varca i confini del virtuosismo. Anche per questo la sua personalità di artista veramente dotto, robusto ed estremamente abile, ha attratto alcune fra le maggiori personalità artistiche del suo tempo, sulla formazione del cui gusto egli ha decisamente influito.

Fra le sue prime opere improntate ad uno stile personale è la maschera dell'*Homme au nez cassé* che fu esposta al Salon del 1864, suscitando violentissimo scandalo. Scandalo che doveva rinnovarsi trentaquattro anni più tardi quando fra accesissime polemiche fu esposto l'abbozzo del monumento a Balzac, per noi una delle cose migliori del R., fra le quali si pongono anche, invece del troppo famoso gruppo dei *Borghesi di Calais*, della *Porta dell'inferno*, o dello stesso *Pensatore*, più volte replicato e molto imitato, alcuni ritratti eccezionalmente belli e qualche disegno.

BIBL.: A. Springer - C. Ricci, *Manuale di storia dell'arte*, V, Bergamo 1932, pp. 398-400; A. M. Brizio, *Ottocento e Novecento*, Torino 1939, pp. 463-68.
Emilio Lavagnino

RODOLFO di BIBERACH. - Mistico francescano, n. sull'inizio del sec. XIV a Biberach (Ulm, Württemberg), m. nel 1360.

Esercitò grande influsso nel sec. XIV con le sue opere di mistica: *De septem itineribus aeternitatis* (80 codd.; in tedesco cod. 278 di Einsiedeln); *De septem donis Spiritus Sancti* (21 codd.; queste due opere sono state stampate ripetutamente sotto il nome e insieme con le opere di s. Bonaventura); *Undecim Sermones super Canticum Canticorum* (cod. A W 35 dell'abbazia di S. Pietro a Salisburgo e cod. B IX 25 della Biblioteca comunale di Basilea); *De officio Cherubyn* (*Theologische Quartalschrift*, 88 [1906], pp. 411-36); *De excellenti praerogativa benedictae Virginis* (è una copia di una predica nel cod. I, 2°, 148, 6^v della Biblioteca dell'Università di Breslavia).

BIBL.: Sbaralea, III, p. 59; *Catalogo dei manoscr.*, in S. Bonaventura, *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, p. XL; VII, ivi 1895, p. XVI; X, ivi 1902, p. 23; K. Rahner, *La doctrine du sens spirituel au moyen âge*, in *Rev. d'ascétique et de mystique*, 14 (1933), pp. 263-99.
Arduino Kleinhans

RODOLFO di EMS. - Poeta epico tedesco, d'origine svizzera, n. verso il 1200, m. intorno al 1254 in Italia al seguito di Corrado IV, il migliore tra gli imitatori di Goffredo di Strasburgo.

Tra le sue opere, che si distinguono soprattutto per un alto grado di purezza morale e per singolare grazia ed eleganza di forma, meritano menzione la novella *Der gute Gerhard*, glorificazione dell'umiltà cristiana, il racconto ascetico *Barlaam und Josaphat*, storia della conversione al cristianesimo del principe indiano Josaphat per opera del saggio Barlaam, la *Weltchronik*, storia del mondo dalla creazione alla morte di Salomone, in cui i singoli avvenimenti vengono presentati come l'incarnazione della volontà divina nella preparazione all'avvento di Cristo, e che fu uno dei libri più diffusi di quel tempo, anzi, fino alla Riforma, la fonte principale della conoscenza della Bibbia per il ceto laico.

BIBL.: G. Ehrismann, *Studien über R. v. E.*, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften*, Heidelberg 1919.
Bruno Vignola

RODOLFO I d'Asburgo, re di GERMANIA. - N. il 1° maggio 1218, conte di Habsburg nell'Argovia e di Kiburg (presso Zurigo) e signore di gran parte dell'Alsazia, era il più potente principe dell'antico Ducato di Svevia non più ricostituito dopo la morte dell' ultimo Hohenstaufen; uomo « di grande affare e magnanimo e prò in arme e bene avventuroso in battaglia, molto ridottato dagli Alamanni e dagli Italiani » (Giovanni Villani, *Cron.*, VII, 55).

Ebbe la fortuna di riuscire a ristabilire il Regno di Germania. Morto il pretendente Riccar-

(da J. Charbonneaux, Les sculptures de R., Parigi 1949, tav. 30)
RODIN, AUGUSTE - Uno dei « borghesi di Calais » (1886) - Parigi, Museo Rodin.

do di Cornovaglia (2 apr. 1272), Alfonso di Castiglia suo avversario pretese che Gregorio X riconoscesse i suoi diritti e proibisse una nuova elezione. Ma il Papa rispose che i suoi diritti rimanevano ancora controversi e che si doveva sentire il pensiero degli elettori che si sapeva contrario; per conto suo Carlo d'Angiò favoriva suo nipote Filippo III re di Francia per il trono di Germania. Gli elettori cominciarono a preoccuparsi della nuova elezione nell'estate 1272; e sul principio del 1273 Wernero di Eppenstein, arcivescovo di Magonza, si adoperò a mettere d'accordo prìncipi ecclesiastici e laici, ed allora Federico burgravio di Norimberga patrocinò la parte di R. suo amico. Questi infatti riuscì eletto il 1° ott. 1273 a Francoforte e fu coronato ad Aquisgrana il 24. Gregorio X, al quale R. aveva partecipato la sua nomina, lo riconobbe ufficialmente come re il 20 sett. 1274 dopo avere invitato Alfonso ed Ottocaro II di Boemia a riconoscerlo; poi si incontrò con lui a Losanna nell'ott. 1275 ed accettò il giuramento di aiuto nel ricuperare i possessi della Chiesa da Radicofani a Ceprano, l'Esarcato, la Pentapoli, Ancona, Spoleto, Bertinoro e vicinanze, i beni matildini ed i diritti sulla Sicilia: tutto ciò insomma che avevano giurato Lodovico il Pio e Ottone I. Oltre a questo R. prese dalle mani del Papa la Croce per la difesa di Terrasanta con la promessa della coronazione imperiale. Ma R. non scese in Italia nonostante le ripetute promesse, preoccupato di assicurare in Germania la propria potenza insieme con quella della sua famiglia (cf. Dante, *Purg.*, VI, 97 sgg.; VII, 91-96). Incontrò in questo soprattutto l'opposizione di Ottocaro II re di Boemia. Questi era riuscito ad allargare il suo dominio sui ducati sud-orientali, avvicinandosi sino ai confini del Friuli; R. nel giugno 1276 gli mosse guerra, assediò Vienna e con l'aiuto di Mainardo del Tirolo e di Alberto di Gorizia occupò l'Austria, la Stiria, la Carinzia, costringendo Ottocaro a prestargli giuramento di fedeltà nel nov. Avendo nel 1278 Ottocaro rotto i patti, R. gli mosse di nuovo guerra, nel giugno, lo sconfisse e l'uccise (26 ag.) ed invase la Boemia e la Moravia; poi nel 1281 assegnò al figlio Alberto l'Austria e la Stiria e nel 1286 a Mainardo la Carinzia.

R. non intendeva però rinunciare ai diritti sull'Italia, dove Carlo d'Angiò, re di Napoli, esercitava una fattiva preponderanza, ed in particolare a Roma come senatore e in Toscana come vicario. Papa Gregorio si adoperò a creare un'intesa fra i due, per cui Carlo ebbe l'investitura imperiale per la Provenza e Forcalquier e R. diede in sposa a Carlo Martello, figlio di Carlo, sua figlia Clemenza nel 1280. Più restìo si mostrò R. nel cedere al Papa la Romagna dove continuavano ad esercitare il potere i suoi vicari e solo nel 1278 Niccolò III (v.) riuscì a metterci il suo rettore che fu Bertoldo Orsini, dopo aver costretto R. all'osservanza di quanto aveva più volte promesso. In compenso R. riusciva a rivendicare a sé i vicariati di Toscana e Lombardia.

R. trovò invece aperta opposizione nella Dieta di Francoforte nel maggio 1291 da parte dei prìncipi tedeschi quando volle designare re di Germania suo figlio Alberto; di là egli passò a Spira dove m. il 15 luglio 1291.

BIBL.: O. Redlich, *Rudolf v. Habsburg*, Innsbruck 1903 (fondamentale); F. M. Mayer - R. F. Kaindl, *Gesch. u. Kulturgesch. Deutschösterreichs*, I, Vienna 1929, pp. 89-98; H. Hantsch, *Die Entwicklung Österreich-Ungarns zur Grossmacht*, Friburgo i. Br. 1933, pp. 9-22; E. Tomek, *Kirchengesch. Österreichs*, I Innsbruck 1936, pp. 238-46; H. Hantsch, *Gesch. Österreichs* 2ª ed., ivi 1948, pp. 90-129. Pio Paschin

RODOLFO il GLABRO. - Benedettino, n. in Borgogna verso il 985. Entrò giovanissimo nel chiostro di St-Germain d'Auxerre.

Irrequieto e insofferente della disciplina, prese a vagare da un'abbazia all'altra. Così ca. il 1029 dal monastero di S. Benigno di Digione, dove si era trasferito nel 1015, venne in Italia per la consacrazione del monastero di Susa, con l'ab. Guglielmo di Volpiano, del quale scrisse poi la vita, che è la sua opera migliore e più completa (*Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 57-64; MGH, *Scriptores*, IV, pp. 655-58; PL 142, 697-720). Nel 1030

(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)

RODOLFO I d'ASBURGO, re di GERMANIA - Statua in bronzo (sec. XVI) di R. I. facente parte del cenotafio di Massimiliano I. Innsbruck, Hofkirche.

passò a Cluny; nel 1035 era di nuovo a St-Germain e vi rimase fino alla morte (1046-47).

Durante la dimora a Cluny scrisse in un latino assai rozzo la sua opera *Historiarum libri quinque*, iniziata già a St-Germain per consiglio dell'ab. Guglielmo e continuata per impulso di Odilone. Quest'opera, che abbraccia il periodo dal 900 al 1044, nonostante la prolissità e confusione e le frequenti inesattezze, è tuttavia assai preziosa per la conoscenza della storia europea agli inizi del sec. XI, costituendo per molti avvenimenti d'Italia, Germania, e specialmente Francia, l'unica fonte.

BIBL.: ed. di *Histor. ll. V*, in MGH, *Scriptores*, VII, pp. 48-72, incompleta ma con introduzione critica di G. Waitz; la migliore ed. critica è di M. Prou, in *Collection de textes*, XV, Parigi 1886; E. Sackur, *Studien über R. G.*, in *Neues Archiv d. Gesellschaft ält. deut. Geschichte*, 14 (1889), pp. 377-418; E. Gebhar, *L'état d'âme d'un moine de l'an 1000, le chroniqueur R. G.*, in *Revue des deux mondes*, 107 (1891), pp. 600-28; E. Petit, *R. G.*, in *Revue historique*, 48 (1892), pp. 283-99; K. Grund, *Die Anschauungen des R. G.*, Greifswald 1910. Stanislao Majarelli

RODOLFO II d'Asburgo, IMPERATORE. - Figlio di Massimiliano II e della infanta Maria, sorella del re di Spagna Filippo II, n. a Vienna il 18 luglio 1552, m. nel Castello di Praga il 20 genn. 1612.

Successo sul trono al padre nel 1576, adottò quella politica di restaurazione cattolica a cui attendevano tutti i congiunti di Asburgo. Al fratello Ernesto affidò il go-

verno dell'Austria, nel Tirolo governava lo zio Ferdinando, in Stiria e Carinzia il cugino Ferdinando, figlio dello zio Carlo : non riuscì ad imporre loro né la sua autorità né il suo prestigio morale. Temperamento di studioso, sognatore, melanconico, stabilì la sua residenza nel castello di Praga dove si occupava di astronomia e di alchimia, ricercando la pietra filosofale. Sebbene svogliatamente, si dovette occupare molto della guerra con i Turchi padroni di parte dell'Ungheria : solo il Trattato di Silva-Torok del 1606 ristabilì una certa tranquillità sui confini meridionali. Riguardo ai protestanti adottò la massima prudenza così nell'Impero come nei suoi Stati di Boemia e d'Ungheria. Nel 1609 accordò ai protestanti di Boemia una certa libertà religiosa con le famose *Lettere di Maestà*. La mancanza di una politica ferma diede pretesto ai fratelli e cugini di dichiarare nel 1607 in un loro convegno a Vienna che R. era incapace di regnare : fu riconosciuto il fratello più giovane Mattia, il quale fu eletto re di Boemia e poi re dei Romani.

BIBL.: A. Gindely, *Rudolf II. und seine Zeit*, Praga 1862-65; 2ª ed. ivi 1868; F. Bezold, *Kaiser Rudolf II. und die Heilige Liga*, Monaco 1876; R. Mayer, *Kaiser Rudolf II. und die Nachfolgefrage*, Brüx 1907; J. B. Novák, *Rudolf II. a jeho pád*, Praga 1935. Altra bibl. in E. Préclin - V. L. Tapié, *Le XVIIe siècle*, 2ª ed., Parigi 1949, pp. 114-15. Francesco Cognasso

RODOLFO de LANGO (LONGO) **CAMPO**. - Filosofo, autore di un commento ancora inedito all'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla (v.), composto verosimilmente intorno al 1216, mentre R. insegnava a Montpellier, e certamente prima del 1225.

Questo commento è importante come documento per dimostrare la penetrazione dell'aristotelismo nell'Occidente latino al principio del sec. XIII e l'influsso esercitato dalla scuola di Chartres e specialmente dal suo ultimo rappresentante, Guglielmo.

BIBL.: M. Baumgarten, *Die Philos. des Alanus*, in *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.*, II, IV, Münster 1896, pp. 10, 75, 93; M. Grabmann, *Gesch. d. schol. Methode*, II, Friburgo in Br. 1911, pp. 48-54; id., *Handschriftl. Forschungen u. Mitteilungen z. Schriftum d. Wilh. des Conches u. Bearbeit. seiner wissenschaftl. Werke*, in *Bayer. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-hist. Abteil.*, 10 (1935), pp. 31-39. Bruno Nardi

RODOTÀ, PIETRO POMPILIO. - Di famiglia italo-albanese, n. nel 1707 in S. Benedetto Ullano (Cosenza, ora nell'eparchia di Lungro), m. a Roma (secondo comunicazioni di mons. St. Le Grelle, dell'Archivio Vaticano) il 15 maggio 1770. Fu educato nel Collegio greco di S. Atanasio in Roma e presto nominato scrittore di greco nella Biblioteca Vaticana (1° genn. 1736).

La fama di lui, però, è dovuta alla storia *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia osservato dai greci, monaci basiliani e albanesi* (3 voll., Roma 1758-1763), intrapresa per ordine. Dice il R. che da alcuni anni Benedetto XIV gli aveva ordinato di scrivere questo lavoro che, per quanto scabroso e malagevole, egli intraprese incoraggiato dal card. Passionei. Valendosi degli archivi di Roma lasciò un'opera alla quale tuttora ricorrono coloro che si occupano di questo argomento. L'opera del R. ha bisogno di essere rifusa alla luce di nuovi documenti per dare un'idea chiara e completa dell'origine del rito greco in Italia, della sua espansione e del suo, più o meno naturale, decadimento fino alla quasi totale sparizione, tra il sec. XVIII e XIX, da ogni parte del territorio italiano, dove ora sussistono solo le due eparchie degli italo-albanesi, il monastero esarchico di Grottaferrata e i Collegi bizantini in Roma, tuttora rigogliosi ed efficienti per la provvidenziale assistenza della S. Sede.

BIBL.: V. Dorsa, *Su gli Albanesi, ricerche e pensieri*, Napoli 1847; *Roma e l'Oriente*, rivista di Grottaferrata, 1910 sgg.; G. Petrotta, *Popolo, lingua e letter. albanese*, Palermo 1931; C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, Roma 1942; Pastor, XV, v. indice; C. Korolevskij, *Notizie su P. P. R.*, in *Bollettino di Grottaferrata*, 4 (1950), 236-46. Gaetano Petrotta

RODRIGUEZ, ALONSO. - Gesuita, scrittore di ascetica, n. a Valladolid ca. il 15 apr. 1538, m. a Siviglia il 21 febbr. 1616.

Entrato nell'Ordine nel 1557, insegnò parecchi anni teologia morale nel Collegio di Monterrey, dove fu anche rettore; indi passò 30 anni nella carica di maestro dei novizi e rettore del noviziato a Montilla.

L'opera, che rese la sua fama così diffusa fino ai nostri giorni, è *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (3 voll., Siviglia 1609), ripubblicata innumerevoli volte, tradotta in molte lingue (la prima vers. it. è del 1617; riadattata al CIC nel 1910) e ultimamente anche concordata con il CIC. La diffusione dell'opera è paragonabile soltanto a quella dell'*Imitazione di Cristo*, del *Combattimento spirituale* di L. Scupoli, della *Filotea* di s. Francesco di Sales. Pio XI nella sua lettera apost. ai superiori generali degli Istituti religiosi, del 19 marzo 1924 (AAS, 16 [1924], p. 142), mette come terzo autore da leggersi dai novizi, dopo s. Bernardo e s. Bonaventura, il R., facendo coro, in questo, alla stima universale di cui il R. ha goduto da parte anche di molti santi e di tutti i fondatori di istituti religiosi.

Carattere distintivo dell'opera è la lindura dello stile, la chiarezza e la spontaneità del conversare, la solidità con cui l'autore costruisce l'edificio della perfezione sul terreno della vita pratica, presentando le virtù come in azione, senza artifici drammatici, ma con la semplice constatazione di ciò che avviene nella vita. Qualche difetto non manca, e cioè qualche esagerazione, qualche non esatta applicazione dei testi scritturali, parecchi esempi, che non reggono ad una critica storica profonda.

BIBL.: Sommervogel, VI, 1946-63; X, 813; E. Reyero, *El grande asceta español, p. A. R.*, Valladolid 1916; A. de Vassal, *Un maître de la vie spirituelle*, in *Etudes*, 150 (1917), pp. 297-321; A. Pottier, *Louis Lallement et les grands spirituel de son temps*, I, Parigi 1927, p. 257 sgg.; C. A. Kneller, *A. R., der Aszet*, in *Zeitschr. für Aszese und Mystik*, 9 (1934), pp. 289-306 (dove l'ascetica del R. viene paragonata a quella di altre scuole e difesa da accuse recenti, specialmente di H. Bremond).
Celestino Testore

ROERMOND : v. RUREMONDA.

ROGACCI, BENEDETTO. - Letterato e scrittore ascetico gesuita, n. il 18 marzo 1646 a Ragusa (Dalmazia), m. a Roma l'8 febbr. 1719.

Entrato nell'Ordine nel 1661, fu dal 1677 al 1679 segretario del generale Oliva. In quel tempo compose il poemetto *De terrae motu, quo Epidaurus in Dalmatia anno 1667 prostrata est*, dedicato a Cosimo II di Toscana; dal 1679 al 1692 fu maestro di retorica al noviziato di S. Andrea a Roma indi predicatore degli esercizi spirituali. Eminente scrittore ascetico, compose alcune operette che gli diedero fama : *Euthimia o della tranquillità dell'anima* (Roma 1690); tradusse in latino la *Vita del ven. Francesco Suárez* (1694); *Dell'Uno necessario, cioè del vivere puramente per Dio* (Roma 1697 e 1708); *Il Cristiano raggiustato nei concetti e costumi* (ivi 1711).

BIBL.: G. Volpi, *Breve ragguaglio della vita del P. B. R.*, Venezia 1725; G. Rosan, *Vita del P. B. R.*, Padova 1931.
Arnaldo M. Lanz

ROGAZIONI (*Litaniae maiores et minores*). - Processioni indette dalla Chiesa per implorare l'aiuto celeste; sono ordinarie quelle che occorrono ogni anno, e straordinarie se indette in tempi di calamità (p. es., quelle ordinate da s. Gregorio nel 590 e 603). Le ordinarie si distinguono in maggiori e minori; le prime sono di origine romana, le altre romano-gallicana. Si facevano a primavera e si trovavano già in uso presso i pagani. Sono ispirate allo stesso bisogno e allo stesso sentimento con riti simili per lustrare e benedire i campi coltivati.

1. Le R. del 25 apr. sono chiamate «*maggiori*» già in una formola d'invito del 598 (*Lib. Pont.*, II, 36) non in confronto a quelle gallicane dette minori, ma in contrapposizione alle altre romane meno solenni o importanti o antiche. Sostituirono le processioni pagane per implorare aiuto per una buona riuscita delle semine, specialmente contro il pericolo della ruggine dei cereali. A Roma erano in uso due processioni, quella dei «Robigalia» ([v.], urbani) e quelle degli «Ambarvalia» ([v.], rurali).

G. Beleth, nel *Rationale divinorum officiorum*, cap. 123, dice che papa Liberio (352-366) ha sostituito i « Robigalia » pagani con le r. cristiane nello stesso giorno. La processione delle r. cristiane detta « litania quae maior ab omnibus appellatur » (Gregorio) aveva lo stesso itinerario : secondo il *Gregoriano* cominciava dalla chiesa di S. Lorenzo in Lucina, si faceva la prima stazione a S. Valentino nei pressi di Ponte Milvio, da dove si piegava a sinistra per il Vaticano, si faceva una terza stazione ad una croce oggi indeterminabile per finire con la Messa nella basilica di S. Pietro.

2. Le R. minori hanno origine nelle Gallie e se ne fa autore s. Mamerto vescovo di Vienne (m. ca. il 470), ma in realtà esse sono la continuazione degli antichi « Ambarvalia », che ricevettero nuovo impulso da Mamerto, quando la sua diocesi soffrì grandi calamità (incendio, terremoto, guerra, cattivo raccolto), come dice s. Sidonio Apollinare (*Epist.*, V, 14 e VIII, 11).

La prima diocesi che seguì l'esempio di s. Mamerto fu Clermont, sotto lo stesso s. Sidonio Apollinare, poi Arles al tempo di s. Cesario; frattanto il Concilio di Orléans (511, can. 27) prescrive la processione, detta « Rogationes », per tutta la Gallia, nei tre giorni prima della Ascensione con digiuno e cessazione dai lavori servili. Dalla Francia le r. passarono nella Spagna, dove invece che prima dell'Ascensione si facevano nella settimana dopo Pentecoste, corrispondenti così meglio all'antica disciplina di non digiunare nella Quinquagesima dopo Pasqua (Concilio di Gerona del 517, can. 2); similmente si facevano r. nei primi giorni di nov. (*ibid.*, can. 3; Concilio di Toledo, 632) e all'equinozio dell'autunno. In Inghilterra le r. furono introdotte dal Concilio di Cloveshoe del 747 (can. 16). Milano e una Chiesa non identificata dell'alta Italia, del sec. VII-VIII, le celebravano nelle tre ferie che seguono la domenica dopo l'Ascensione. In Germania s'introdussero dopo il Concilio di Magonza dell'813. Nello stesso tempo, sotto Leone III (795-816), la liturgia romana adottò le r. franche, ma non come un'istituzione da rinnovarsi annualmente; finalmente gli *Ordines Romani* tardi *XIII*, 25 e *XIV*, 49. 52 le contengono, in grazia di un compromesso : il digiuno fu abolito e fu solo conservata la processione triduana con la Messa delle litanie maggiori.

Oggi le litanie maggiori come quelle minori hanno la stessa liturgia, eccettuate le chiese stazionali : durante la processione, dal sec. IX si cantano le litanie dei santi; in origine si recitavano salmi (n'è forse un indice il salmo 69) con collette intercalate e si aggiungevano formole di genere litanico (*Kyrie eleison*; *te rogamus, audi nos*); in fine la Messa stazionale. Durante il percorso, in un'altra chiesa o cappella, si faceva una breve sosta, per cantare una antifona in onore del santo titolare, col versetto o la colletta relativa; uso accennato già nei Sacramentari gotico e gallicano antico (a Milano, ad es., si visitavano nel primo giorno 13 chiese, 11 nel secondo, 12 nel terzo). A Genova e a Milano, anche oggi, come anticamente a Vercelli, a Rouen in Francia si aggiunge una specie di « Ordo Missae Catecumenorum » composto di Introito, Collette, Epistola, Graduale e Vangelo.

Del carattere penitenziale delle r. gallicane è rimasto solo il colore violaceo del piviale (nella processione) e della pianeta (nella Messa). Le r. gallicane duravano quasi un intero giorno e avevano carattere di severa penitenza (i partecipanti andavano a piedi nudi, vestiti di cilicio e cosparso il capo di cenere). A Milano fino a pochi anni fa erano giorni di astinenza e di digiuno; anche oggi, nel primo giorno, si apre la funzione con la benedizione e l'imposizione delle ceneri come nel medioevo anche in Francia (Tours) e in Germania (Salisburgo e Münster); la Messa si dice con paramenti neri. Nell'antico *Lezionario* di Luxeuil si prescrivevano lunghe lezioni, come, ad es., nel primo giorno a Terza gli ultimi 10 capp. di s. Matteo, a Sesta la 1ª lettera di s. Pietro, a Nona tutto il libro di Tobia. Le r. avevano nel medioevo ed hanno conservato finora uno dei primi posti fra le devozioni popolari.

(fot. Marconi)

ROGAZIONISTI - Santuario e Istituto S. Antonio - Messina, Casa madre dei R.

BIBL.: H. Leclercq, *Marc (procession de saint)*, in DACL, X, 1740-41 id., *Rogations, ibid.*, XIV, 2459-60; C. Cambiaso, *Le r. genovesi antiche*, in *Riv. dioces. genovese*, 1915, pp. 153-221; L. De Bruyne, *L'origine des processions de la chandeleur et des rogations à propos d'un sermon inédit*, in *Rev. bénéd.*, 34 (1922), 14-26; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Parigi 1925, pp. 304-306; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo 1932, pp. 555-57; I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, IV, Torino-Roma 1933, pp. 119-36; E. Moeller, *Litanies majeures et rogations*, in *Les quest. liturg. et paroissial.*, 23 (1938), pp. 75-91; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, II, Milano 1940, pp. 203-207, 398-401; P. Borella, *Le litanie triduane ambrosiane*, in *Ambrosius*, 21 (1945), p. 40 sgg.; E. Carretón, *Las rogativas*, in *Liturgia* (Burgos), 6 (1951), pp. 65-71. Pietro Siffrin

ROGAZIONISTI. - Congregazione religiosa di sacerdoti fondata in Messina, accanto a quella delle « Figlie del Divino Zelo » (v.), dal can. Annibale M. Di Francia (v.), coadiuvato dal p. F. Vitale, e approvata dall'arcivescovo di Messina il 6 ag. 1926. Oggi conta ca. 200 membri e una ventina di case in Italia e all'estero.

I R. diffondono tra i fedeli la « Pia Unione della Rogazione Evangelica » (eretta l'8 dic. 1900) con il relativo periodico mensile *Rogate ergo*, edito in Trani dal genn. 1938, e, tra gli ecclesiastici, la *Sacra alleanza* (istituita il 22 nov. 1897); assistono ed educano i fanciulli orfani e mantengono, specialmente attraverso la devozione del « Pane di s. Antonio » (v. ANTONIO di PADOVA), migliaia di bambini in istituti modernamente attrezzati : p. es., gli orfanotrofi antoniani maschili, i Villaggi del fanciullo (quello di Bari è il primo del genere a regime latino), gli istituti per sordomuti e per ciechi.

I R. inoltre pubblicano vari altri periodici di propaganda sacra, ad es. : *Dio e il Prossimo* (che ha raggiunto talora le 700.000 copie), l'*Araldo di s. Antonio* (150.000 copie), il *Villaggio del fanciullo*, la *La voce dell'orfano*, *Lampejos*.

BIBL.: F. Vitale, *Il can. Annibale M. Di Francia nella vita e nelle opere*, ivi 1939; Felice da Porretta, *Vita popolare del can. Annibale M. Di Francia*, ivi 1941; G. Germier, *Il can. Annibale M. Di Francia*, Napoli 1948; A. Gemelli, *La pedagogia rogazionista*, ivi 1951; T. Tusino, *Il can. Annibale M. Di Francia*, Portici 1951. Giovanni Carbotti

ROGEL (ebr. *'Ên-rōghēl* « fonte del gualcheraio » o « del passante » ?). - Nome di una fonte delimitante, a sud dell'antica città di Gerusalemme, il territorio della tribù di Giuda da quello di Beniamin (*Ios.* 15, 7; 18, 6) vicino a 'Ebhen haz-Zōḥeleth (« pietra serpentina », da *zḥl* « sdrucciolare, serpeggiare ») e dove Adonia, figlio di David, cospirò contro il padre per farsi proclamare re (*I Reg.* 1, 9).

(da M. Lopelmann, Die Liederhandschrift des Cardinals de R., Gottinga 1923, tav. tra pp. 16 e 17)

ROHAN, FAMIGLIA. - Frontespizio con miniatura e ballata di Alain Chartier e stemma della casa di R. Miniatura di Scuola francese del sec. XV - Straburgo, ms. 78 B. 17, f. 22r.

È identificato con Bīr Ajjūb («pozzo di Giobbe») a sud-est di Gerusalemme, un po' al sud della confluenza tra la valle di Hinnōm e quella del Cedron. Il pozzo, profondo ca. 40 m., poté essere denominato «fonte» per il fatto che durante le piogge invernali straripa trasformandosi quasi in «fonte».

Il nome di ez-Zu'ejleh, che sembra conservare la traccia di haz-Zōḥeleth, applicato dagli Arabi all'erta rocciosa e sdrucciolevole che di fronte alla «fontana della Vergine» (v. GIHON) conduce al villaggio di Silwān, non può presentare difficoltà per l'identificazione di R. con Bīr Ajjūb, giacché nei tempi antichi il nome di haz-Zōḥeleth poté essere dato alla ripida e sdrucciolevole discesa che dall'estremità sud del villaggio conduceva direttamente a Bīr Ajjūb.

BIBL.: L. H. Vincent, *Jérusalem antique*, I, Parigi 1912, pp. 134-41. Donato Baldi

ROGERS, JOHN. - Ritenuto il «protomartire protestante» sotto Maria Tudor, n. a Birmingham nel 1500, m. a Londra il 4 febbr. 1555.

Canonico di S. Paolo a Londra, approfittando della rivoluzione religiosa sotto Enrico VIII, contrasse matrimonio ed ebbe 10 figli. Pubblicò, probabilmente a Wittemberg (ove fu pastore) sotto lo pseudonimo di Tommaso Matthew, l'edizione della Bibbia, detta di Matthew (abile combinazione delle versioni del Tyndale e del Coverdale). Sotto Edoardo VI divenne protestante e fu ritenuto uno dei migliori teologi d'Inghilterra. Sotto Maria Tudor, citato il 22 genn. 1555 dinanzi a un tribunale ecclesiastico, presieduto dal vescovo Gardiner (v.), avendo rifiutato di sottomettersi alla Chiesa, fu condannato al rogo, in forza delle leggi contro il lollardismo, che erano state rimesse in vigore da un recente decreto del Parlamento.

L'enorme diffusione del *Martirologio* del Foxe valse a creare intorno al suo nome, nella Chiesa anglicana, una aureola di martirio.

BIBL.: G. Burnet, *Histoire de la réformation anglaise*, trad. franc., II, Londra 1685, p. 450 sgg. Leone Cristiani

ROHAN, FAMIGLIA. - Originaria della Bretagna, risalente ad ALAIN visconte di R. (Morbihan), documentato nel 1105. Durante il Regno di Luigi XII divenne assai potente PIERRE de R. (m. nel 1513), rivale del card. d'Amboise.

HENRI, duca di R., n. nel 1579 nel castello di Blain, in Bretagna, fu assai presto alla testa di bande di ugonotti in lotta con i cattolici. Dopo la Pace di Vervins viaggiò a lungo per conoscere popoli e paesi completando la sua cultura classica. Il suo autore preferito era Plutarco e sognava di copiare gli eroi antichi. Enrico IV ebbe per lui simpatia e lo sposò con Margherita di Béthune, figlia del suo ministro Sully; così lo fece duca e pari di Francia (1603). Nominato governatore di St-Jean-d'Angély, ne approfittò, dopo la morte di Enrico IV, per creare un centro dell'organizzazione militare ugonotta. All'Assemblea degli ugonotti di Saumur si fece rappresentante entusiasta ed ardente dell'opposizione alla Reggente. Però mostrava desiderio di una conciliazione e sapeva assicurarsi vantaggi trattando con la Corte. Nel 1615, nella sollevazione degli ugonotti indetta dall'Assemblea di Nîmes, fu comandante degli insorti nella Linguadoca e Guienna; dopo la Pace di Ludun, nella ripresa d'armi, il R. fu di nuovo in prima linea. Fu all'Assemblea di La Rochelle del 1620; all'assedio di Montauban negoziò con il Luynes, ma mentre gli altri capi si arrendevano alle lusinghe regie, egli rimase in campo con il Condé, fino alla Pace di Montpellier. Quando il Richelieu violò il trattato, il R. corse le province meridionali spingendole alla guerra. Era d'accordo con il duca di Buckingham, ma non esitò a fare alleanza con il Re di Spagna che gli promise un'alta pensione. Dopo la Pace di Alais (1629), convinto che Richelieu fosse deciso a distruggere la potenza ugonotta, uscì dal Regno e si ritirò a Venezia e poi a Padova. Nel 1634 il Richelieu lo richiamò al servizio del Re e lo incaricò della lotta con l'Imperatore in Valtellina. Lasciato senza armi e denaro nel 1637, abbandonò la Svizzera e si recò in Alsazia presso Bernardo di Sassonia-Weimar. Ferito all'attacco di Rheinfelden, m. il 13 apr. 1638 a Königsfeld e fu sepolto a St-Pierre di Ginevra.

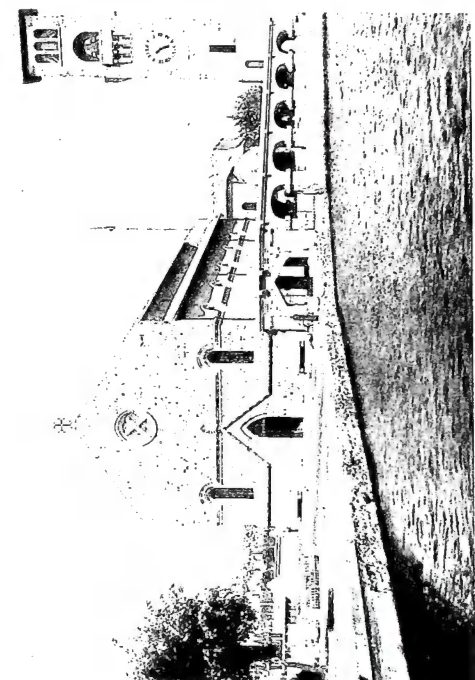
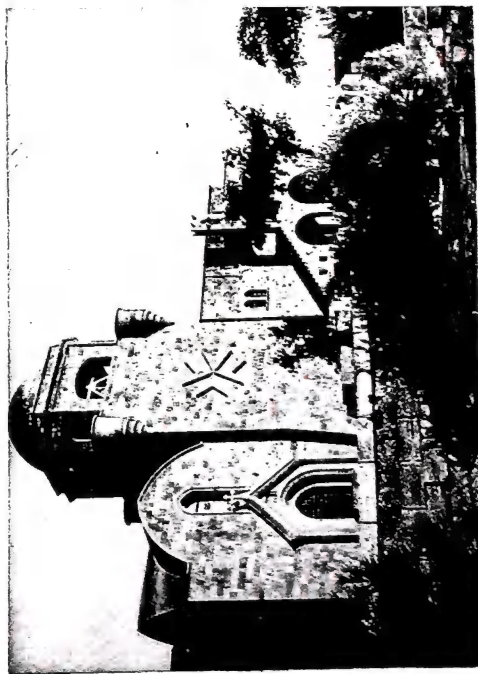
BIBL.: l'attività letteraria di Henri di R. comprende lettere, discorsi, trattati, memorie. Dei *Mémoires* si hanno le edizioni moderne nelle collezioni del Petitot e di Michaud-Poujoulat. A cura di Zurlauben (Ginevra 1758) sono editi i *Mémoires et Lettres... sur la guerre de la Valtelline*. Però i *Mémoires* della Valtellina furono scritti dal segretario del Duca. Scritti interessanti del R. sono *Le parfait capitaine* (1636); *De l'intérêt des princes et Etats de la chrétienté* (1638); *Traité de la guerre* (1640). Per le sue vicende cf. H. de la Garde, *Le duc de R. et les protestants sous Louis XIII*, Parigi 1884; A. Langel, *Henri de R.*, ivi 1889. L'opera più recente è G. Serr, *H. de R. Son rôle dans le parti protestant (1610-16)*, Aix en Provence 1946. Francesco Cognasso

ARMAND GASTON di R.-SOUBISE, cardinale, n. a Parigi il 26 ag. 1674; fu canonico a Strasburgo, dottore alla Sorbona nel 1699; nel 1701 fu nominato coadiutore del card. Fürstenberg vescovo di Strasburgo e gli successe il 10 apr. 1704. Su proposta di Luigi XIV fu creato cardinale da Clemente XI il 18 maggio 1712 e nel 1713 fu nominato grande elemosiniere; nel 1722 entrò a far parte del consiglio di reggenza e coronò re Luigi XV. Partecipò a quattro conclavi. Principe ricco e generoso, radunò una celebre biblioteca e fu accademico di Francia. Fu difensore della bolla *Unigenitus* (v.) in contrasto con l'arcivescovo di Parigi card. de Noailles (v.), del quale accettò la tardiva ritrattazione. Morì a Parigi il 19 luglio 1749 e dopo di lui, per tutto il secolo, rimasero nella sua famiglia il cardinalato ed il vescovato di Strasburgo.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: LA VIA CRUCIS sul Monte Filéremo - Rodi. *In alto a destra:* LA CATTEDRALE, ricostruita sulle forme di quella distrutta nel 1856 - Rodi. *In basso a sinistra:* SANTUARIO sul monte Filéremo - Rodi. *In basso a destra:* BALUARDO S. GIORGIO O D'ALVERNIA (epoca cavalleresca) - Rodi.

(fot. Enit)

(fot. Gab. fot. naz.)

In alto: PARTE PIÙ ANTICA DEL FORO, nello sfondo il Tabularium.
In basso: VEDUTA DEL FORO. In primo piano: casa delle Vestali e tempio di Vesta; nello sfondo il Palatino.

BIBL.: F. N. Le Roy de Ste-Croix, *Les quatre cardinaux de R.*, Strasburgo 1880; Pastor, XV-XVI, passim; P. F. Thomas, *La querelle de l'Unigenitus*, Parigi 1950, passim. Pietro Sannazzaro

ARMAND di R.-SOUBISE, n. a Parigi il 1° dic. 1717, canonico di Strasburgo e rettore dell'Università di Parigi (1739); come vescovo titolare di Tolemaide divenne coadiutore di Strasburgo nel 1742 e cardinale il 10 apr. 1747 dietro presentazione di Carlo Edoardo Stuart; divenne vescovo di Strasburgo il 19 luglio 1749, grande elemosiniere e membro dell'Accademia; morì a Saverne il 28 giugno 1756 a 39 anni.

LOUIS CONSTANTIN, che gli successe nel vescovato il 23 sett. 1756, apparteneva al ramo principesco di Guéménée; n. il 24 maggio 1697, era stato cavaliere di Malta. Fu creato cardinale da Clemente XIII il 23 nov. 1761; divenne grande elemosiniere e morì a Parigi l'11 marzo 1779. Suo fratello ARMAND, canonico di Strasburgo, fu creato cardinale, morì il 28 ag. 1762.

LOUIS-RÉNÉ-EDOUARD di R.-SOUBISE, n. il 25 sett. 1734, divenne coadiutore di Strasburgo quale vescovo titolare di Canopo il 24 marzo 1760; accademico di Francia nel 1761, nel 1772 fu inviato ambasciatore di Francia a Vienna donde fu richiamato nel 1774 per la sua condotta fastosa e mondana. Fu nominato grande elemosiniere e creato cardinale da Pio VI il 1° giugno 1778; divenne vescovo di Strasburgo nel 1779. Abbindolato dall'avventuriero Cagliostro e dalla pseudo-contessa de La Motte-Valois, per guadagnarsi il favore di Maria Antonietta che lo disprezzava, ebbe le prime parti nell'affare della collana, per cui fu arrestato pubblicamente, condotto nella Bastiglia, poi esiliato da Parigi nel 1786. Rientrò in diocesi e nel 1789 fu deputato del clero agli Stati Generali. Avversò la Rivoluzione, rifiutò la Costituzione civile del clero (1790) e trovò rifugio nella parte germanica della sua diocesi, facendosi grande protettore degli emigrati francesi e conducendo miglior condotta che per il passato. In obbedienza al Concordato del 1801 rinunciò alla diocesi. Morì ad Ettenheim il 16 febbr. 1803.

LOUIS-FRANÇOIS-AUGUSTE, principe di Léon, duca di R.-Chabot, cardinale, n. il 29 febbr. 1788 a Parigi, m. l'8 febbr. 1833 a Chenecey (Doubs). Da Napoleone fu nominato dapprima ciambellano della sorella Paolina, quindi di Carolina Murat. Dopo la restaurazione fu a fianco del duca di Angoulême. Successe al padre nel nov. 1816 come pari di Francia e duca di R.-Chabot. La perdita della moglie, contessa di Sérent, in circostanze particolarmente dolorose, lo scosse e lo indusse ad entrare nel 1819 nel Seminario di S. Sulpizio; fu ordinato sacerdote nel 1822 e divenne vicario generale di Parigi. Nel 1823 fu a Roma come conclavista del card. de la Fare; tentò di ottenere la porpora cardinalizia, ma Leone XII, anche per la giovane età del candidato, non volle accondiscendere. Invece nel giugno 1828 lo preconizzò arcivescovo di Auch e poi lo strasferì il 15 dic. dello stesso anno alla sede di Besançon. Pio VIII lo creò cardinale il 5 luglio 1830. Mentre a Parigi attendeva l'imposizione del berretto rosso, scoppiò la Rivoluzione di luglio, che portò al trono Luigi Filippo. Scampato alla furia popolare che lo accusava sostenitore dei Borboni, si recò in Belgio ed in Svizzera; e si rivolse al card. Odescalchi, di cui era amico, perché lo difendesse presso il Pontefice nella campagna di diffamazione condotta nei suoi riguardi dall'ambasciatore di Francia presso la S. Sede. Nel dic. 1830 venne a Roma per partecipare al Conclave ed insieme con l'Odescalchi contribuì all'elezione di Mauro Cappellari. Gregorio XVI, nel suo primo Concistoro tenuto il 28 febbr. 1831, gli conferì il titolo della S.ma Trinità dei Monti. Dichiarato decaduto dalla Camera dei Pari per aver rifiutato il giuramento al nuovo Re, ritornò nella sua diocesi nel maggio 1832 e morì non ancora quarantacinquenne mentre provvedeva agli ammalati di colera.

BIBL.: anon., *Notice chronologique sur le card. de R.*, Besançon 1833; A. Robert - E. Bourloton - G. Cougny, *Léon*, in *Dictionnaire des parlementaires français*, IV, Parigi 1891, pp. 99-100; C. Baille, *Le card. de R.-Chabot, archevêque de Besançon*, Parigi 1904; P. Pirri, *Vita del servo di Dio Carlo Odescalchi*, Isola del Liri 1935, passim. Silvio Furlani

ROHDE, ERWIN. - Filologo classico, n. ad Amburgo il 5 ott. 1845, m. a Heidelberg l'11 genn. 1898. Insegnò a Kiel (1872), Jena (1876), Tubinga (1878), Lipsia e Heidelberg (1886).

Scrisse: *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (Lipsia 1876); *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (2 voll., Friburgo in Br. 1891-94; trad. it. Bari 1916); quest'opera non è punto invecchiata nonostante i suoi quasi 70 anni di vita; essa percorre tutte le credenze ultramondane dei Greci dall'epoca preomerica alla tarda epoca ellenistica, attraverso la misteriosofia eleusina e orfica, il culto di Dioniso e la sua unione con quello di Apollo a Delfi, fino alla filosofia neoplatonica, sempre prospettando nella discussione dei vari problemi la visione più giusta. Soltanto la reciproca relazione tra Apollo e Dioniso a Delfi, nell'affermare la quale il R. ha forse troppo calcato sulla figura di Dioniso da cui sarebbe derivata la mantica per ispirazione, è stata soggetta a revisione. Gli scritti minori del R. sono stati raccolti da O. Crusius (*Kleine Schriften*, 2 voll., Tubinga 1902).

BIBL.: O. Crusius, *Ein biographischer Versuch*, premesso alla edizione delle *Kleine Schriften*, cit.; O. Gruppe, *Geschichte der klass. Mythol. und Religionsgeschichte*, Lipsia 1921, pp. 231-233; E. Holk, *Erinnerungen an E. R.*, in *Cimbria Festschrift*, Dortmund 1926, pp. 37-41. Nicola Turchi

ROHLING, AUGUST. - Esegeta cattolico, che si compromise per due polemiche prolungate, l'una « antisemitica », l'altra « millenaristica », n. il 15 febbr. 1839 in Neuenkirchen (Vestfalia), m. a Salisburgo il 21 genn. 1931. Sacerdote nel 1863, si laureò (*Das Abschiedslied des Moses*) in Jena nel 1867; fu professore in Münster nel 1871, in Milwaukee nel 1874. Ordinario di Vecchio Testamento nel 1876 a Praga, nel 1899 fu esonerato dall'insegnamento e visse da semplice sacerdote a Gorizia, Freiberg e Salisburgo (Austria).

Un giudizio equilibrato su R. è difficile. È però certo che non deve essere considerato soltanto come « aizzatore antisemita » (come fa S. L. Lieben, in *Jüd. Lex.*, IV [1928], col. 1468 sgg.); né c'è bisogno di tacere o diminuire i suoi meriti professionali d'esegeta (come fa J. Deutsch, in *Jew. Enc.*, X [1907], p. 442). I suoi *Commenti biblici secondo i principi cattolici*, pubbl. a Münster (*Salmi*, 1871; *Isaia*, 1872; *Daniele*, 1876; *Proverbi*, 1879) sono opere riguardevoli, all'altezza della filologia semitica d'allora; così anche la versione di qualche libro biblico, pubblicato nel 1873-74 sotto lo pseudonimo « Ibar ». Anzi questi commenti permettono di rammaricarsi che le polemiche abbiano distolto R. dal promuovere come avrebbe potuto la scienza biblica durante i 92 anni della sua vita.

Sulla polemica antisemitica, v. *Enc. Catt.*, I, col. 1500. La polemica millenaristica è da R. espressamente posta in connessione con l'altra. Egli ammise con Schell (v.) una conversione dei dannati, o piuttosto credeva che Cristo ritornerà a regnare visibilmente da Gerusalemme sull'umanità pienamente redenta. Questa umanità, R. la pensa senza fine (o termine temporale) pellegrinante; in essa si manifesterebbe tutta la gloria terrestre dei vaticini del Vecchio Testamento che promettono un nuovo paradiso. R. dà ai vaticini un adempimento più spirituale e stigmatizza quali « farisei » i teologi che ammettono l'eternità delle pene dell'Inferno, chiudendo il cielo alla maggioranza dell'umanità; essi snervano la promessa e sono responsabili dell'apostasia odierna delle masse. Condanna la « scolastica errata »; il torto dei rabbini fu di essere « scolastici giudaici ». In nessuna delle controversie R. sembra essere stato un « ignorante » (come affermano F. Delitzsch, H. L. Strack e certi autori giudaici), ma piuttosto soggiacque al suo carattere violento e testardo, che lo accecava.

Deplorevole è il suo *Talmudjude*, forse la peggiore opera antisemitica mai scritta da un cattolico, in assoluto contrasto con i principi di giustizia e carità. Ancor

oggi offre una miniera ai nefasti movimenti antisemitici. D'altra parte, è anche da deplorare che si faccia dell'opera un uso anticattolico; ad es., B. Jacob, in *Enc. Jud.*, II (1928), coll. 1017-18, ne postdata la pubblicazione al 1874 e la inquadra in uno scoppio d'antisemitismo « cattolico-cristiano », solennemente inaugurato da un discorso di Pio IX nel 1872. Ma l'opera fu data alla luce nel 1871, e non possono considerarsi allo stesso livello l'opera della passione personale di R. ed i sentimenti del Pontefice di fronte ai difensori della sua spoliazione.

Nonostante gli attacchi contro certe tesi della teologia cattolica e la ribellione ai decreti romani non infallibili, R. sempre ritenne l'infallibilità pontificia ed ebbe grande devozione alla Madonna: sostenne l'opportunità della definizione dell'Assunzione già nel 1907. Dopo il 1907 sembra avere smesso ogni attività letteraria.

Opere millenaristiche: *Der Zukunftsstaat* (1894, messo all'Indice nel 1897); *Ein unechtes Indexdekret* (1898, replica vibrante al decreto); *Auf nach Sion!* (1901, parecchie versioni); *Die Alleinherrschaft des Glaubens* (1903); *Schell und Stufler* (1903); *Die ewige Menschheit* (1906); *Die Zukunft der Menschheit als Gattung nach der Lehre der Kirchenväter* (1907).

BIBL.: K. Menne, *Keiters Katholischer Literaturkalender*, Essen 1911, coll. 393-94; W. Stoderl, s. v. in LThK, VIII (1936), col. 942. Pietro Nober

ROHRBACHER, RENÉ-FRANÇOIS. - Storico ecclesiastico, n. il 27 sett. 1789 a Langatte presso Sarrebourg, m. il 17 genn. 1856 a Parigi.

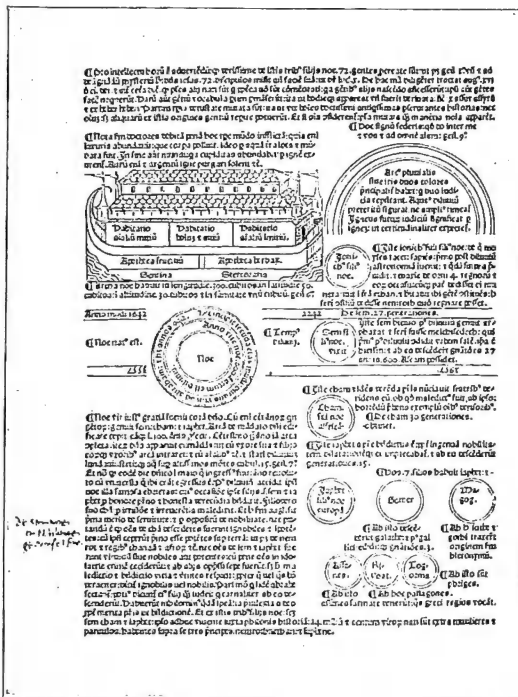
Entrato nel grande Seminario di Nancy nel 1810, fu ordinato sacerdote due anni dopo. Strinse rapporti con F. La Mennais, lo seguì a La Chesnaie e nel 1828 si stabilì a Malestroit, dove gli fu affidata l'istruzione filosofica e teologica dei novizi della Congregazione, che i fratelli La Mennais intendevano fondare. Nel 1826 pubblicò due scritti contro il gallicanesimo e nel 1827 un *Tableau des principales conversions qui ont eu lieu parmi les protestants depuis le commencement du XIX^{e} siècle*, in polemica contro l'affermazione lamennesiana sulla decadenza della Chiesa contemporanea. Staccatosi da La Mennais, dopo l'encicl. *Mirari vos*, rientrò nel 1835 in Lorena, divenne professore di S. Scrittura nel grande Seminario di Nancy. La sua *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, cui attendeva fino dal 1826, uscì a Parigi in 28 voll., tra il 1842 ed il 1849 (2ª ed., ivi 1849-53). Ricca di notizie, sebbene criticamente non elaborate, tende a rilevare l'importanza della Chiesa e del papato nella storia del mondo. Con questa *Histoire*, a carattere prevalentemente apologetico, il R. ha contribuito in modo efficace a far scomparire quanto rimaneva oltr'Alpe di giansenismo e gallicanesimo. L'opera fu anche tradotta in tedesco (v. KNÖPFLER) e in inglese. Oltre la traduzione italiana, G. Teglio diede anche una versione de *Le Vite dei santi per ogni giorno dell'anno*, i cui volumi originali furono pubblicati dal R. nel 1853-54. La *Storia universale* fu continuata da P. Balan (v.) e da C. Bonacina.

BIBL.: L. Finot, *L'abbé R., le premier grand historien de l'Histoire universelle de l'Eglise catholique*, Ste-Marie-aux-Mines 1893; L. Marchal, s. v. in DThC, XIII, II, coll. 2767-74, con bibl. Silvio Furlani

ROJAS, SIMÓN de, beato. - Frate dell'Ordine trinitario, n. a Valladolid il 28 ott. 1552, m. a Madrid il 28 sett. 1624.

Entrato nell'Ordine a 17 anni, insegnò per parecchio tempo filosofia e teologia in vari collegi; indi fu superiore e provinciale (1621-24) della provincia di Castiglia. Di grande austerità, nutrì una singolare devozione per la Vergine e per propagarla istituì la celebre Congregazione degli Schiavi del dolcissimo Nome di Maria, più nota sotto il titolo di Congregazione dell'*Ave Maria*, i cui primi membri furono il re Filippo III con i suoi figli e, dietro il loro esempio, tutta la nobiltà spagnola. Fu cappellano della corte di Filippo III e confessore della Regina. Uomo di grande carità, esplicò una sottile opera di moralizzazione nella corte.

Scrisse il prezioso *Trattato dell'orazione e sue grandezze* (pubblicato a Buenos Aires solo nel 1939). Fu beatificato da Clemente XIII il 12 maggio 1766. Festa il 28 sett.

(fot. Enc. Catt.)

ROLEWINCK, WERNER - Pagina relativa a Noè della *Chronica que dicitur fasciculus temporum*, Venezia, Erardo Ratdolt di Augusta, 1480, 20 nov. - Esemplare della Biblioteca Vaticana, f. 3^{v}.

BIBL.: G. de la Fuente, *Biografía del b. S. R.*, Valladolid 1912; G. M. Vergara, *Historia de la R. Congregación de Esclavos del Dulcísimo Nombre de María*, Madrid 1931, passim; P. de la Nativité, *L'histoire merveilleuse du b. S. R.*, Montreal 1949. Nicola dell'Assunta

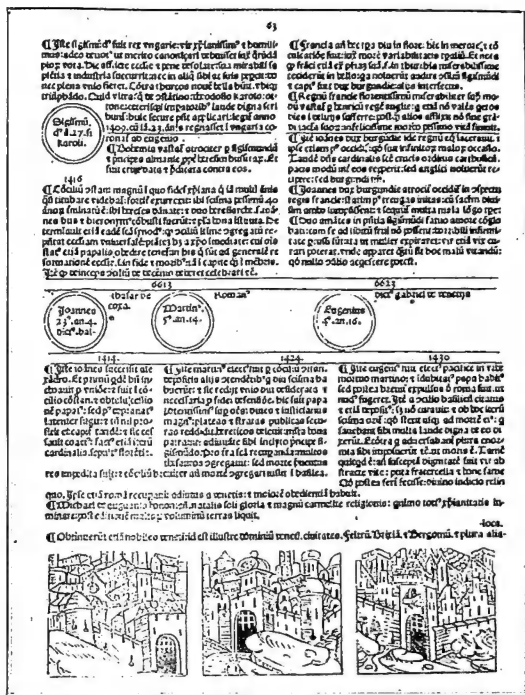
ROKJTSANA: v. CALISTINI.

ROLANDO BANDINELLI: v. ALESSANDRO III.

ROLANDO di CREMONA. - Domenicano, n. a Cremona alla fine del sec. XII, m. a Bologna nel 1259. *Magister artium* all'Università di Bologna, vi si fece domenicano nel 1219; nel 1226 fondò un convento a Cremona; nel 1228 ottenne a Parigi il dottorato in teologia, la prima cattedra domenicana.

Ritornato in Italia (1233), con l'attività teologica congiunse quella di predicatore e di inquisitore, esponendo a serio pericolo la vita; negli ultimi anni, certamente insegnò a Bologna. Scrisse una *Summa theologica* (Parigi, Biblioteca naz., cod. lat. 735); i trattati *De Incarnatione* e *De virtutibus* che mancano nel cod. parigino e si conservano nella Biblioteca civica di Bergamo (cod. 9, 13); e un commento al libro di Giobbe (Parigi, Biblioteca naz., cod. lat. 405). R. in queste opere mostra un'informazione vasta e sicura non solo della S. Scrittura, ma anche della filosofia. Incline più allo studio positivo che alla speculazione, mostrò mentalità enciclopedica e pratica affine a quella di s. Alberto Magno, trattando di medicina, geografia, matematica, astronomia, magia, stregoneria.

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 125-27; F. Ehrle, *S. Domenico, le origini del primo Studio gener. del suo Ord. a Parigi e la Summa theol. del primo maestro R. da C.*, in *Misc. domenic.*, Roma 1923, pp. 85-134; id., *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolast. del sec. XIII*, in *Xenia Thomist.*, III, ivi 1925, pp. 536-544; E. Preto, *La posiz. di R. da C. nel pensiero mediev.*, in *Riv. di fil. neo-scolast.*, 23 (1931), pp. 484-90; E. Filthaut, *R. von C. O.P. und die Anfänge der Scholastik im Prediger Orden*, Vechta 1936; E. Preto, *Un testo ined.: la Summa theol. di R. da C.*, in *Riv. di fil. neo-scol.*, 40 (1948), pp. 45-72; T. Käppeli,

(*fot. Enc. Catt.*)

ROLEWINCK, WERNER - Pagina relativa agli anni 1409-30 della *Chronica*, citata alla illustrazione precedente, f. 63r.

Kurze Mitteilungen über mittelalterl. Dominikanerschriftst., in *Arch. Fratr. Praed.*, 10 (1940), pp. 282-88; O. Lottin, *R. de Crémone et Hughes de St-Cher*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 12 (1940), pp. 136-43; A. Dondaine, *Un comment. scriptur. de R. de C. « Le livre de Job »*, in *Arch. Fratr. Praed.*, 11 (1941), pp. 109-37; A. D'Amato, *L'origine dello Studio domenic. e l'Univ. di Bologna*, in *Sapienza*, 2 (1949), pp. 256-59. Alfonso D'Amato

ROLDÁN, GIOVANNI TADDEO DI SANT'ELISEO. - Carmelitano scalzo, missionario e vescovo, n. a Calahorra (Spagna) il 17 ag. 1574. Professò nel Carmelo riformato a Valladolid nel 1597, e nel 1600 passò a Roma. Nel 1604, con altri confratelli fu da Clemente VIII inviato come legato al nuovo re di Persia, *šāh* Abbas I.

Giunto ad Iṣfahān nel 1607, ivi lavorò per 20 anni continui, come missionario, priore, superiore di tutte le missioni carmelitane della Persia e dell'India. Perfetto conoscitore delle lingue persiana, armena ed araba, fu stimato dai dotti e grandi di Persia e dagli *šāh* 'Abbās I e 'Abbās II, e poté operare molte conversioni tra i Caldei e gli Armeni. Nel 1610, inviato ambasciatore dal re di Persia al re di Polonia e al Papa, ad Astrakan (Russia) fu incarcerato, e tornò ad Iṣfahān senza concludere l'ambasciata. Nel 1629 venne a Roma per trattare l'unione degli Armeni di Persia con la Chiesa romana e nel 1632 la Congreg. di Propaganda lo nominava primo vescovo della nuova sede di Iṣfahān. Fu il primo carmelitano scalzo assunto all'episcopato. Nel ritornare in Persia, attraverso la Spagna, m. a Lérida, il 5 sett. 1633. Oltre a parecchie relazioni sulle missioni a lui affidate, compose un *Kalendarium scientificum Persicum* latino-persiano (ms. Arch. gen. O.C.D., Roma), una versione persiana dei Salmi (ms. 3776, Bodleian, Oxford) ed altre operette o versioni in persiano.

BIBL.: Filippo della Trinità, *Decor Carmeli*, III, Lione 1665, pp. 100-105; Florencio del Niño Jesús, *Biblioteca Carm. Teres. de Missiones*, III, Pamplona 1930, passim; Ambrogio di S. Teresa, *Hierarchia Carmelitana*, I, Roma 1932, pp. 9-15; id., *Bio-bibliogr. Miss. O. C. D.*, ivi 1941, nn. 56, 98, 115, 154-58, 165; id., *Nomenclator mission. O. C. D.*, ivi 1944, pp. 220-21; anon., *A chronicle of Carmelites in Persia*, II, Londra 1939, pp. 920-34. Valentino di Maria

ROLEWINCK, WERNER. - Teologo, storico e riformatore ascetico, n. presso Münster nel 1425, m. a Colonia il 26 ag. 1502. Divenne nel 1447 certosino a Colonia. Sono noti di lui oltre 50 scritti; vari si trovano stampati in incunaboli.

Il suo scritto più largamente diffuso fu il *Fasciculus temporum* (1470), breve cronistoria mondiale, che ebbe ca. 50 edizioni (più di 100.000 esemplari) fino al 1525, oltre traduzioni in tedesco, francese, fiammingo, ecc. Il vol. *De laude veteris Saxoniae nunc Westphaliae dictae* (1474) era ancora ripubblicato a Colonia nel 1865. Scrisse commenti biblici (inediti), oltre trattati sulla questione sociale del suo tempo: *De regimine rusticorum* (1472); *De origine nobilitatis*; *Tractatus de contractibus* (sui prestiti ad interesse). Molto popolari furono un trattato devoto sulla Messa (*Libellus de venerabili Sacramento et valore Missarum*) e il *Paradisus conscientiae*. Pubblicò parecchie opere ascetico-mistiche per la riforma del clero regolare e secolare: *De forma visitationum monasticarum*; *Formula vivendi canonicorum sive vicariorum saecularium*; *Quaestiones 12 pro presbyteris et studentibus*, in cui cita 35 note autorità (fra cui il Petrarca) e raccomanda lo studio di 96 autori patristici e medievali. Nel *Paradisus conscientiae* R. presenta i gradi della carità secondo i nove cori degli angeli.

BIBL.: *Allgemeine deutsche Biographie*, XXIX, p. 72 sg.; H. Wolffgram dà l'elenco completo degli scritti di R. in *Zeitschr. f. vaterl. Gesch. u. Altertum*, 1890, pp. 85-136, e 1892, pp. 127-161; W. Neuss, s. v. in LThK, VIII, coll. 947-48; R. Werner, *Etude sur le « Fasciculus temporum » édition de Henri Wirczburg moine au prieuré de Rougemont (1481)*, Château-d'Oex 1937. Ignazio Backes

ROLLE, RICHARD (RICCARDO DI HAMPOLE, santo; RICCARDO EREMITA). - Eremita e mistico, n. probabilmente intorno al 1290 in provincia di York, m. a Hampole il 29 sett. 1349. Le poche notizie biografiche su R. provengono quasi interamente dall'*Office of st. Richard Hermite*, compilato alla fine del sec. XIV per favorirne la canonizzazione. Studiò per qualche tempo a Oxford, indi in costume da pellegrino si ritirò a vita solitaria, ospitato in una cella dalla ricca famiglia dei Dalton; ivi compose parte delle sue prime opere. Al termine della vita era in Hampole, ove morì, probabilmente di peste.

È tra i maggiori mistici inglesi del Trecento. Scriveva con uguale prontezza e con ugual fervore il latino e l'inglese, la prosa e il verso. I gradi dell'esperienza mistica, la massima esperienza individuale, son per lui rappresentati, in ordine ascendente, dal *calor*, dal *canor*, dal *dulcor*. Tra le maggiori delle sue opere latine è il *Melum contemplativum*, ancora in parte manoscritto: altre sono l'*Incendium amoris* e l'*Emendatio vitae*. Delle inglesi, scritte nell'ultimo periodo della sua vita e indirizzate in parte, in forma di epistole, alla reclusa di Hampole, Margery Kirkeby, la più perfetta è *The form of living* o, nel titolo latino, *Forma vivendi* (in prosa mista a versi); belli anche *Ego dormio et cor meum invigilat* (in versi inglesi), il *Cantus amoris*, *The Psalter* (molto rimaneggiato in seguito, anche ad opera di lollardi) e alcune altre liriche mistiche. R. è inoltre autore di deliziosi apologhi in inglese, esposti in forma di « bestiari ». La sua influenza sulla letteratura e sulla vita spirituale inglese sino allo scisma fu larghissima. La sua opera possiede pregi letterari notevolissimi.

BIBL.: *The Cambridge history of English literature*, II, Cambridge 1908, pp. 43-48; E. A. Hope, *Writings ascribed to R. R., hermit of Hampole and materials for his biography*, Nuova York 1927; id., *English writings of R. R.*, Oxford 1931; W. F. Schirmer, *Geschichte der eng. Lit.*, Halle 1937, pp. 115-16, 603; A. C. Baugh, *A literary history of England*, Nuova York 1949, pp. 227-29, con giudizi alquanto sfavorevoli sullo scrittore e discutibili; alcune traduzioni e un breve cenno in A. Levasti, *I mistici*, Firenze 1925, pp. 267-73. Augusto Guidi

ROMA. - Metropoli del mondo Romano, capitale dello Stato pontificio poi, dal 3 febbr. 1871, dello Stato Italiano (legge n. 33, art. 1), è il centro del cattolicesimo quale sede episcopale del Romano Pontefice.

A) ROMA ANTICA E IMPERIALE.

I. NOME E SITUAZIONE GEOGRAFICA.

I. NOME. – Deriva certamente dal vocabolo etrusco *rumon* = fiume (W. Corssen, I. Guidi, G. De Sanctis, Fr. Altheim) dato all'aggruppamento palatino a causa della sua vicinanza al Tevere, quasi individuata come « città del fiume ».

Nella zona sud-ovest del Palatino, la più vicina, attraverso il paludoso Velabro, al Tevere, sono riunite le memorie più vetuste della città collegate con quel vocabolo : la Porta Romana o Romanula (Varrone, *De lingua lat.*, V, 164; Festo, s. v.), situata nella R. quadrata, allo sbocco di quello che si chiamò poi « Clivus Victoriae », e che si ritrova anche nel nome di Porta Flumentana nel corrispondente luogo della posteriore cinta detta Serviana; il fico ruminale che stava presso il Lupercale e fu per prestigio magico dall'augure Atto Navio trasferito nel comizio; la Diva Rumina che nel Monte Palatino aveva un suo santuario. Sono da scartare le etimologie dal greco ῥώμη = forza; dal latino *ruma* = = mammella, per le due vette più alte del Palatino, il Germalo e il Palatium; dalla *gens* etrusca dei Ruma (W. Schulze, G. Herbig). Nella tradizione romana R. ebbe anche un nome tenuto segreto per timore che potesse essere conosciuto ed evocato magicamente dal nemico a danno della città. Il segreto riguardava o il nome della città (Plinio, *Hist. nat.*, III, 65; Servio, *Aen.*, I, 277; Macrobio, *Sat.*, III, 8; Giov. Lido, *De mens.*, IV, 73), o la divinità protettrice della medesima (Plinio, *Hist. nat.*, XXVIII, 28; Plutarco, *Quaest. Rom.*, 65; Servio, *Aen.*, II, 351; Macrobio, *Sat.*, III, 8).

Valerio Sorano, che rese pubblico il nome vero di R. (Plinio, *Hist. nat.*, III, 65) o, secondo Plutarco (*Quaest. Rom.*, 61), quello della divinità protettrice, ne fu punito di morte. Secondo Giovanni Lido (*De mensibus*, IV, 73), il nome segreto di R. era Flora, divinità della natura feconda (Flora mater), servita da un proprio flamine (flamen Floralis), venerata in un proprio tempio sul Quirinale; nel mito considerata come una cortigiana che lasciò il popolo romano erede delle sue ricchezze. Secondo A. Brelich, Flora e altre divinità consimili (Acca Larenzia, Pale, Ops Consivia, Diva Angerona) hanno avuto, pur nelle diversità delle figure, il ruolo di divinità protettrici segrete di R. in virtù del loro significato originale di fecondità, da cui la città doveva attingere, come da fonte inesausta, le ragioni della sua esistenza.

BIBL.: W. Corssen, in *Zeitschr. für vgl. Sprachforschung*, 10 (1861), pp. 17-20; I. Guidi, *La fondazione di R.*, in *Bull. della Comm. archeol. comun. di R.*, 9 (1881), pp. 63-75; G. De Sanctis, *St. dei Romani*, I, Torino 1907, p. 190; F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* (*Sammlung Göschen*), I, Berlino 1933, p. 66; A. Brelich, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Zurigo 1949.

Nicola Turchi

II. SITUAZIONE GEOGRAFICA. – Situata a 41° 54' di lat. N. e a 12° 29' di long. E. (Greenwich), calcolate le coordinate all'Osservatorio del Collegio Romano, la città, centro della civiltà mediterranea, occupa una posizione di privilegio nella penisola e nel Mare Mediterraneo.

Disposta in una pianura alluvionale nella quale serpeggiano i meandri del Tevere e le propaggini vulcaniche dei Monti Sabatini e Albani che insieme ai Prenestini e alla costa del Tirreno la recingono nelle sue linee esterne, R. registra in vari punti altezze che variano dai 15 agli 80 metri s. m. Dalla primitiva città sul Palatino all'attuale complesso urbano, enorme fu l'incremento che ebbe nel volgere dei secoli. Se all'epoca della Repubblica appartengono le grandi vie di comunicazione, più rapido fu lo sviluppo della città durante l'Impero; il '500 fu il secolo che vide iniziare le grandi costruzioni della R. papale, mentre solo alla fine del XIX e agli inizi del sec. XX ebbe principio la grande trasformazione che ha quasi totalmente modificato l'aspetto di R. Dai 210.000 ab. del 1870, la popolazione salì a 400.000 nel 1900 e ad oltre un milione e mezzo nel 1950 (1.599.894 nel 1951). Questo enorme incremento, che supera quello di tutte le città italiane, è dovuto, oltre che alla forte natalità, alla notevole immigrazione da ogni regione d'Italia. Ecclesiasticamente la popolazione di R. è divisa in 136 parrocchie, raggruppate in 16 prefetture. Il clima, molto gradevole, presenta una media di 7° nel mese più freddo (genn.) e di 25° in quello più caldo (luglio). Nel suo territorio ha sede lo Stato della Città del Vaticano; inoltre, tutti i dicasteri dell'amministrazione statale, gli atenei governativi ed ecclesiastici, le maggiori banche, enti, istituti, ecc. Tra le poche industrie, fondamentali quelle edilizie e tipografiche. Negli ultimi decenni il movimento del suo porto (porto fluviale di S. Paolo e portocanale di Fiumicino) ha registrato un notevole progresso.

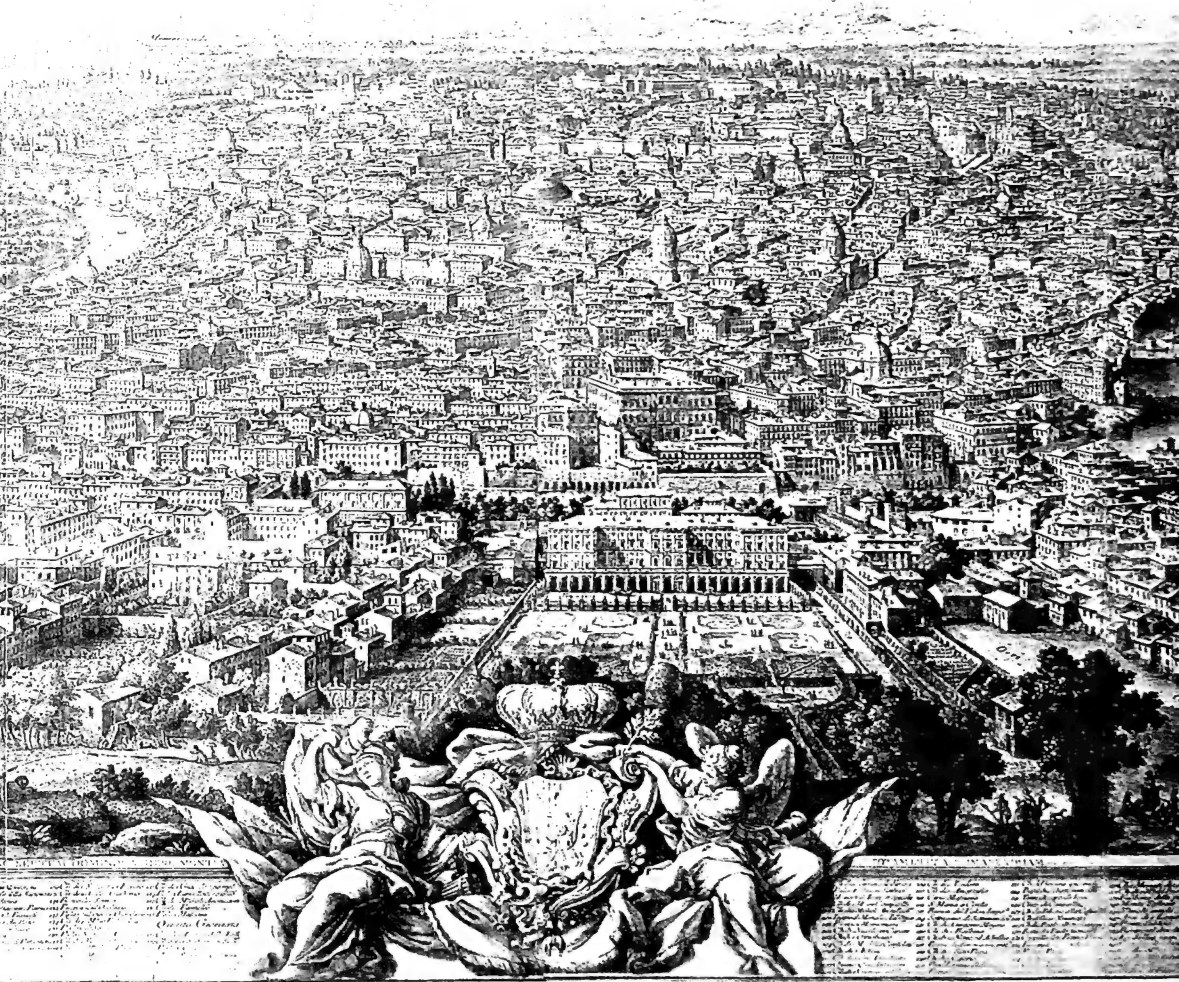
Gastone Imbrighi

(fot. Alinari)
ROMA - La dea R. Statua marmorea di arte imperiale - Roma, Palazzo Senatorio Campidoglio.

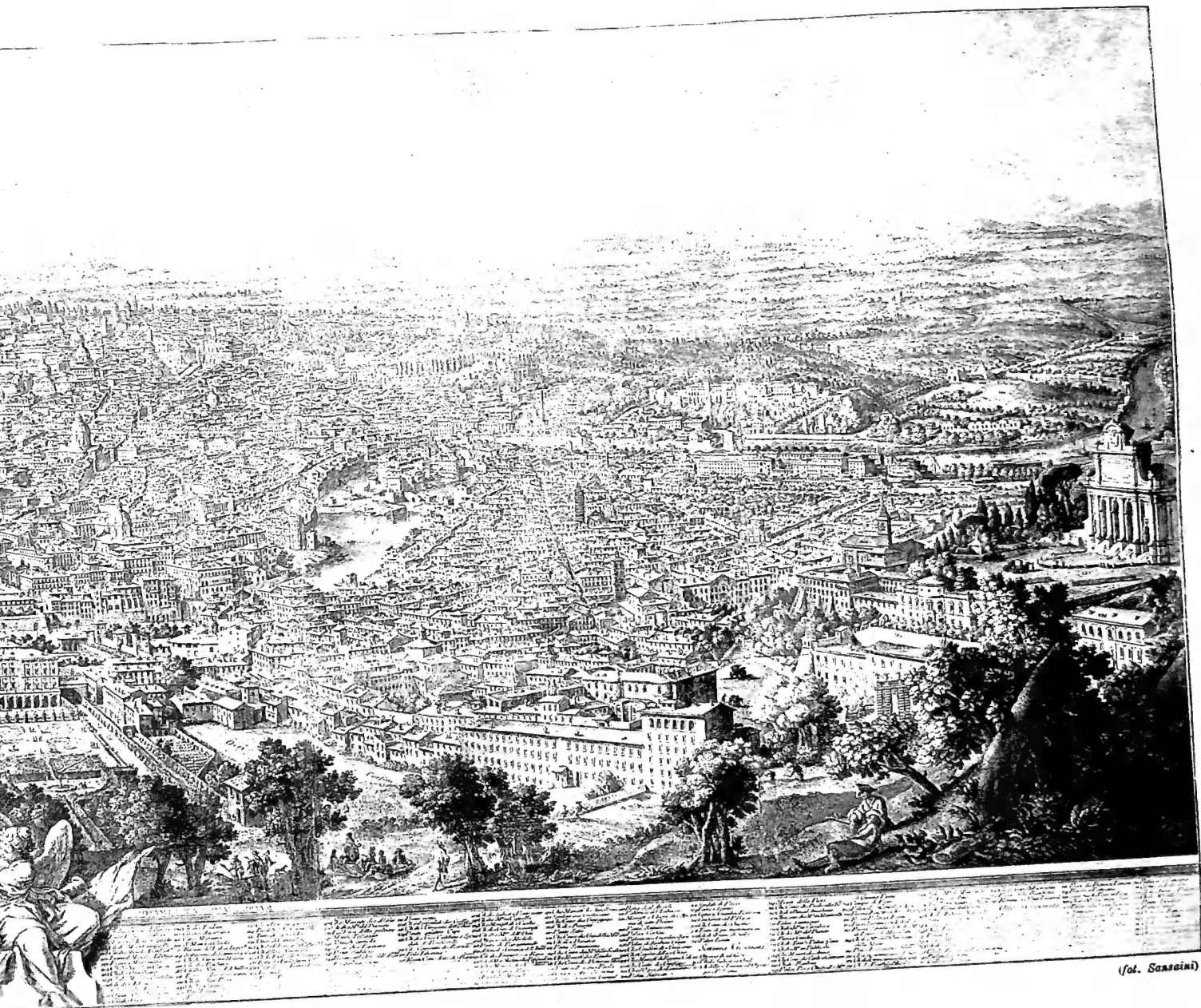
II. ARCHEOLOGIA.

I. ORIGINI ED ETÀ REGIA. – La sua fondazione fu fissata da Varrone al 21 apr. dell'anno 753 a. C.; a questa data tradizionale deve attribuirsi un valore relativo e di approssimazione, certamente alquanto più tardo della realtà.

Nel Lazio, già golfo marino, colmato nel corso dell'età terziaria dalle eruzioni vulcaniche dei Monti Albani e dei Cimini e dalle alluvioni del Tevere, l'uomo apparve nell'età quaternaria quando, già uscito dal primitivo stadio di civiltà il paleolitico, aveva progredito nel neolitico. Prisci abitatori del Lazio furono i Liguri mediterranei, adottanti il rito dell'umazione (2° millennio a. C.). Nel

VEDUTA PROS

PETTICA DELLA CITTÀ DI ROMA, disegnata e incisa da Giuseppe Vasi e dedicata al re Carlo III di Spagna nel

TICA DELLA CITTÀ DI ROMA, disegnata e incisa da Giusep

(fot. Sansaini)

...ppe Vasi e dedicata al re Carlo III di Spagna nel 1765.

trapasso dall'età del bronzo a quella del ferro, resasi la vita nel Lazio meno paurosa per la sosta dell'attività vulcanica dei Monti Albani, tra i secc. X e IX a. C., vi si ebbe un'incursione di genti di provenienza nordica, affine ai terramaricoli della valle padana, di razza ariana, parlanti un idioma indo-europeo ed osservanti il rito funebre della cremazione, che, attratte dal suolo fertile e rimuneratore vi si stabilirono dando origine al popolo latino. Questo, prodotto dalla mescolanza degli autoctoni mediterranei, con la nuova popolazione ariana, con prevalenza di questa più evoluta, assunse nel Lazio carattere stabile. Alla fine del sec. VIII ed al principio del sec. VII a. C., ebbe inizio una fase più progredita della civiltà laziale del ferro con influenza ed apporti d'oltremare, nel periodo detto orientalizzante. Si era intanto costituita una lega dei vari centri abitati dai Laziali, la lega Albana, con a capo Alba Longa. I villaggi confederati, che sorgevano in luoghi elevati per difesa delle greggi e degli armenti dai predoni, erano, secondo Plinio (*Nat. hist.*, III, 69, 70), in numero di 31. Frattanto nasceva R. Presso l'ampia ansa formata dal Tevere, poco a valle della confluenza dell'Aniene, a breve distanza dal mare, sorsero villaggi sulle colline tufacee, tagliate dall'erosione delle acque, elevantesi sul circostante piano paludoso, isolate e ben difendibili, quasi inaccessibili e ricoperte di folte boscaglie di querce (*mons Querquetulanus*), di faggi (*Fagutal*), di vimini (*Viminalis*). Il sito, eminentemente strategico e adatto al traffico commerciale, attrasse tanto i Laziali dei colli Albani quanto i Sabini di stirpe mediterranea preariana; questi discendendo dai loro monti trafficavano per via fluviale con gli Umbri ed attraverso la Via Salaria, da essi tracciata, si spingevano fino alle bocche del Tevere per fornirsi di sale. I ritrovamenti archeologici con la scoperta di sepolcreti e di relitti di abitazioni dimostrano che tra il sec. X e l'VIII a. C. sui colli di R. sorgevano villaggi di capanne (*pagi* od *oppida*); stazioni latine sul Palatino (*Germalus, Palatual, Velia*), l'Esquilino (*Fagutal, Cispius, Oppius*) e parte del Celio (*Querquetual* o *Sucusa*), sabine sul Capitolio, il Quirinale ed il Viminale; l'Aventino continuò forse ad essere abitato da Liguri mediterranei. Sul villaggio del *Germalus* (Palatino), la R. quadrata del mitico fondatore Romolo, è stata riconosciuta suppellettile fittile del sec. VIII a. C. Nella necropoli del Foro, estendentesi dai piedi dell'Esquilino verso il Capitolio, le tombe più antiche risalgono al sec. IX con la presenza di ossari a forma di abitazione (urne a capanna); la sua espansione scende fino al sec. VII. La necropoli dell'Esquilino è più recente, non va al di là del sec. VII; ha oggetti più rudimentali e non rivela alcuna traccia di commercio orientale od ellenico. Dopo una prima unione in un solo centro politico dei *pagi* del Palatino e dell'Esquilino, i sette villaggi costituirono con il tempo una propria federazione (*lega septimontialis*) a sfondo religioso e politico ed a tutela dei comuni interessi. Essa prospera in pieno sec. VIII, in cui la leggenda pone i regni del latino Romolo (753-717 a. C.) e del sabino Numa Pompilio (717-673 a. C.). Il mito di Romolo si formò in R. derivando il nome *Romulus* da R. stessa; le leggende di Enea, dei 12 re Albani; di Rhea Silvia e dei Gemelli, furono importate a R. dagli eruditi storici greci del sec. IV a. C., dopo la conquista della Campania, applicando ai miti romani analoghi miti ellenici, fra i quali quello di Tiro, figlio di Salmonea violata da Nettuno sulle sponde dell'Enipeo, i cui gemelli abbandonati furono dati ad allattare ad una capra. Ai due primi re di R. sono attribuiti l'istituzione del Senato, delle tre *tribus* e delle 30 *curiae* in cui sarebbe stata divisa la nuova città, la promulgazione di leggi, e l'istituzione di culti e di sacerdozi. Il dissidio latente fra l'unione settimonziale ed Alba Longa termina con la sottomissione e la distruzione di questa ed il trasporto dei suoi abitanti al colle Celio; ciò sarebbe avvenuto durante il regno del terzo re di R., Tullio Ostilio (672-641), che avrebbe dato il nome al luogo di riunione del Senato, la *Curia Hostilia*, nel Foro. La federazione settimonziale, divenuta per la sua posizione, le sue industrie ed i suoi commerci il più importante stato della Lega Latina, prende il posto di Alba Longa quale capitale ed inizia la conquista unificatrice dei più vicini centri abitati. Al quarto re Anco Marzio, nipote di Numa Pompilio (639-616 a. C.), si attribuisce il regolamento della dichiarazione di guerra con l'istituzione dei *Feciales* e la fondazione della prima colonia di R., sulla foce del Tevere (Ostia).

Con la fine del sec. VII ed i primordi del VI si entra in un periodo della storia di R. più certo e documentato, periodo di soggezione ed al tempo stesso di rilevante progresso. Gli Etruschi, all'apogeo della loro potenza, già collegati commercialmente con R. attraverso il Tevere ed il ligneo *pons Sublicius* a valle dell'isola Tiberina, invadono e sottomettono il territorio romano ed il Lazio, spingendosi fin nella Campania. Il loro dominio durò sino alla fine del sec. VI. Grandi fondatori di città, ad essi deve R. la sua trasformazione da una federazione di *pagi* all'unità dell'*urbs* (voce etrusca). La tradizione nazionale rifiutò per orgoglio di riconoscere per veri fondatori della città degli stranieri. I nomi dei re latini e sabini non appaiono che nel racconto della tradizione leggendaria, quelli dei re etruschi sono documentati da monumenti storici; i nomi di *Tarchu* (Tarquinius) e di *Mastarna* (Servius Tullius), appaiono nelle pitture della tomba François di Vulci del sec. IV. Lo stesso nome di R. si fa derivare da *rumon*, voce etrusca indicante un corso d'acqua, cioè la città del fiume. Inoltre i riti della fondazione della città sono presi dalla disciplina etrusca. Tarquinio Prisco (616-579), etrusco oriundo greco, che riuniva in sé la praticità etrusca con la genialità greca, è il grande trasformatore della città. Risana le valli acquitrinose fra i sette colli con la costruzione di cloache convoglianti le acque al Tevere, e delibera la costruzione di mura difensive dell'intero abitato, in pietrame, nelle parti non difese naturalmente. Risanati i terreni paludosi tra il Palatino, il Capitolio ed il Quirinale si rese possibile la costruzione di edifici e di case e la creazione del Foro Romano e del Foro Boario per i comizi ed i mercati. Per voto fatto in guerra contro i Sabini, Tarquinio Prisco inizia la costruzione del tempio di Giove sul sacro colle Capitolino e crea nella valle Murcia, fra il Palatino e l'Aventino, il *Circus Maximus*, per celebrarvi i *Ludi magni* del popolo romano. Esautorata l'autorità dei *patres* del Senato, si introduce un radicale mutamento costituzionale tendente al dominio assoluto del re, secondo la tradizione etrusca nei riguardi del capo dello Stato. I dodici fasci che accompagnavano il re furono forse simbolo delle dodici lucumonie etrusche. R., sotto il dominio etrusco, oltre ad essere un centro di traffici ognor più importante, diviene città industriale; sotto la guida di artefici e di maestranze etrusche inizia attività artigiana nel campo della metallurgia e della coroplastica. Servio Tullio (575-535 a. C.) che succede a Tarquinio Prisco, favorito dalla moglie di questo, Tanaquil, procede alla divisione delle classi di cittadini creando un'organizzazione plutocratica e disciplinando la riscossione dei tributi e le operazioni di leva. A tal fine Servio Tullio avrebbe modificato il sistema di divisione dei cittadini in tribù e *gentes* introducendo il sistema della ripartizione su base topografica. R. fu divisa in 4 regioni: *Palatina* (Palatino), *Suburana* (Celio), *Collina* (Quirinale e Viminale) ed *Esquilina* (Esquilino); furono dette tribù urbane per distinguerle dalle rustiche, istituite più tardi nel suburbio. A base di questa divisione stavano, secondo Varrone, i 24 sacelli dell'antichissimo e misterioso culto degli *Argei*, 6 per regione, centri del culto compitalicio, conservati in età repubblicana ed imperiale trasformati in sacrari dedicati al culto dei Lari, custodi e protettori dei *vici*. Con il nuovo sistema la popolazione veniva distinta secondo il domicilio, non più in base alla nascita: primo passo all'ascesa della plebe. Continuando l'opera del suo predecessore Servio Tullio completò con fossati, mura ed aggere la difesa della città. A questa cinta primitiva dell'età regia si attribuiscono i resti delle mura serviane esistenti, formati da piccoli blocchi squadrati di cappellaccio di tufo; gli avanzi a blocchi più grandi di tufo litoide compatto apparterrebbero invece alla ricostruzione delle mura nel sec. IV, dopo l'invasione gallica.

La città serviana comprendeva soltanto il suolo abitato e di proprietà quiritaria dei privati, con esclusione

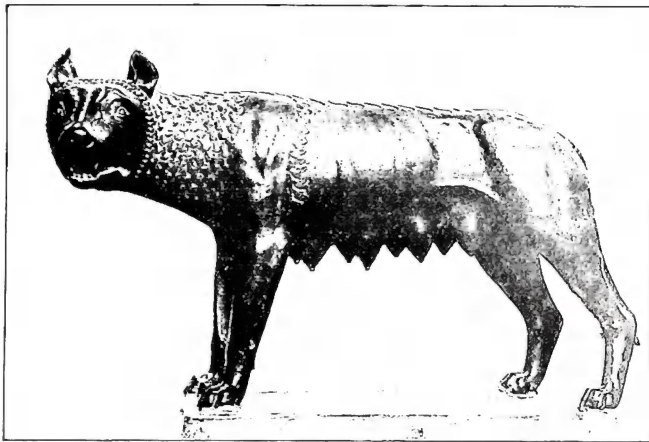
del suolo di dominio pubblico; perciò ne furono esclusi il Capitolio e l'Aventino, di proprietà dello Stato. Il Capitolio fu incluso nella primitiva cinta difensiva, l'Aventino lo fu soltanto nel sec. IV.

L'ultimo dei re di R., Tarquinio il Superbo (532-509?), malgrado gli forzi degli storici di rappresentarlo quale un modello di tiranno, appare un nobile promotore di grandiose opere pubbliche in R., quale la definitiva erezione del tempio di Giove Ottimo Massimo sul Capitolio, la sistemazione del Circo Massimo con gradinate fisse per gli spettatori ed il perfezionamento del sistema di risanamento delle bassure della città mediante ampie canalizzazioni convoglianti al Tevere le acque sorgive e quelle scendenti dai colli che invadendo e stagnando nel piano impedivano le comunicazioni e si rendevano malsane. Esse formavano tre bacini idrografici, il primo settentrionale (*Petronia amnis*) raccoglieva le acque del Pincio e del Quirinale, il mediano (*Spinon*) quelle dell'Esquilino e del Viminale, il meridionale (*Nodinus*) tra il Palatino, il Celio e l'Esquilino che stagnava nel *Velabrum maius*. La più voluminosa di queste canalizzazioni o cloache era quella del bacino mediano, perciò detta *Cloaca maxima*, che scorrendo sotto le depressioni della Suburra, sotto l'Argiletum, il Foro, il *vicus Tuscus* ed il Foro Boario, sboccava nel Tevere. I suoi resti appartengono alla ricostruzione avvenuta tra il sec. V ed il IV a. C., nella quale la primitiva vòlta etrusca fu sostituita dalla vòlta ellittica in opera quadrata.

(fot. Alinari)
ROMA - La lupa capitolina, simbolo della città (senza i due gemelli del Pollaiolo, sec. XV) bronzo etrusco del sec. VI a. C. - Roma, Museo dei Conservatori.

L'espulsione di Tarquinio il Superbo (509 a. C.?) fu la rivolta di R. contro il tentativo di rendere la monarchia assoluta ed ereditaria; al tempo stesso R. scosse il giogo del dominio etrusco già in decadimento nella Campania e nel Lazio alla fine del sec. VI a. C. Con la disfatta di *Aricia* (505 a. C.) fallì il tentativo di Porsenna di rinsaldare quel dominio; con la vittoria dei Romani al lago Regillo (497 a. C.) fallì l'altro tentativo di Tarquinio il Superbo e delle sue alleate città della Lega latina, di ripristinare la monarchia e di fiaccare, in sul rinascere, il predominio di R. sul Lazio. R. con l'assoggettamento delle città vicine si accinge a compiere la sua missione di unificatrice delle genti italiche.

II. ETÀ REPUBBLICANA. – 1. *Secc. VI-V a. C.* – Alla caduta della monarchia ed al sorgere della repubblica, alla fine del sec. VI ed ai primordi del sec. V a. C., R. costituisce già un tutto omogeneo sia dal punto di vista etnico sia da quello edilizio. Suo monumento principale era il tempio di Giove, antica divinità laziale, sulla vetta meridionale del Capitolio, di arte etrusca ellenizzata, in parte ligneo con rivestimento fittile, a triplice cella, dedicato alla triade Giove, Giunone e Minerva. La statua di Giove era, secondo Plinio, opere insigne del coroplasta Vulca di Vejo. Il tempio, appena compiuto da Tarquinio il Superbo, secondo la tradizione fu dedicato dal console suffetto M. Orazio Pulvillo, nell'anno stesso della fondazione della repubblica (a. 509 a. C.).

Sul Capitolio era anche il sacello dedicato a *Iuppiter Feretrius*; cui il mitico fondatore della città, Romolo, avrebbe dedicato le spoglie opime tolte al duce dei vinti Ceninensi; sulla vetta settentrionale del colle era l'*arx* con l'*auguraculum*. Dalla sacra vetta, per il *clivus Capitolinus* si scendeva al Foro, centro comune di vita e di mercato, attraversato da nord a sud dalla *Via Sacra*, fino all'opposta altura del *Velia* (*summa Sacra Via*). Sulla sinistra di un altro clivo scendente dall'*arx* era la grande cisterna o conserva d'acqua detta *Tullianum*, di forma conica a pianta rotonda con vòlta etrusca, più tardi adattata a pubblico carcere. A destra si ergeva il primitivo tempio di Saturno, attribuito a Tullio Ostilio, restaurato da Tarquinio il Superbo, di nuovo dedicato nell'a. 501 a. C. dal dittatore L. Laerzio; nel mezzo il Vulcanale. Procedendo si aprivano a sinistra la platea del Comizio e la Curia Hostilia, sede del Senato. Nella spianata del Comizio, avanti la *Curia*, era il sepolcro od *heroon* di Romolo, scoperto nel 1899 da Giacomo Boni, suggellato più tardi con il *lapis niger*, che faceva in origine parte del grande sepolcreto del Foro. L'adito dell'*heroon* era vigilato dai simulacri di due leoni accovacciati: v'era la notissima stele iscritta contenente norme rituali. Le sagome curveggianti dei plinti di tipo etrusco ben s'addicono a monumenti della fine del sec. VI o dei primordi del sec. V a. C. Al di là del Comizio, nel punto ove il Foro era attraversato da est ad ovest dalla *Cloaca maxima*, v'era il sacello di *Venus Cloacina*. Alle pendici del Palatino stava il rotondo sacrario di Vesta, il cui culto era originario da Alba Longa, con il sacro *lucus* e la dimora delle Vestali. Dappresso il *fons Iuturnae* ed il novello tempio dei Castori, votato durante la battaglia del lago Regillo dal dittatore Aulo Postumio (498 a. C.). Il lato sud del Foro era occupato da *tabernae* di mercanti poi dette *veteres*. Ad est una strada detta *Argiletum* comunicava con la *Subura* ed i colli; al suo sbocco nel Foro era il piccolo tempio di Giano, ad ovest il *vicus Iugarius* ed il *vicus Tuscus* conducevano al Foro Boario, al Velabro ed al Circo Massimo.

Sul Palatino al centro, nell'intersezione del *cardo* e del *decumanus*, era il *mundus*, fossa circolare nella quale all'atto della fondazione di quel pago si erano gettate zolle e primizie della terra d'origine; sul suo ciglio era l'ara votiva della *Roma quadrata*. Sull'alto del *Germalus*, il *tugurium Faustuli* o *casa Romuli* ed alle pendici del colle verso il *Velabrum* s'apriva il *Lupercale*, l'antro di *Faunus Lupercus*, sede del vetusto rito dei *Lupercalia*. V'era forse collocato il celebre simulacro bronzeo della Lupa, detta Capitolina, simbolo totemico, opera insigne della fine del sec. VI a. C. di pieno realismo etrusco. Anche sul Palatino stavano l'ara di Evandro o della Vittoria, ed il tempio di *Iuppiter Stator*, votato, secondo la tradizione, nella guerra contro i Sabini. Nel piano fra il Palatino e l'Aventino (*vallis Murcia*) estendevasi il Circo Massimo (m. 600 × 150); dal suo estremo si dipartivano la comunicazione per Ostia (*Via Ostiensis*) e quella per i colli Albani ed il Lazio (*Via Latina*). Presso i *carceres* del Circo (S. Maria in Cosmedin) fu eretto dal vincitore della battaglia del Lago Regillo (497 a. C.) Aulo Postumio un tempio a triplice cella dedicato alla triade infera-terrestre: Cerere, Libero (Bacco) e Libera (Proserpina). Fra l'Aventino ed il Foro Boario erano i templi di Ercole Invitto, della Madre Matuta e della Fortuna Virile eretti nell'età regia.

L'Esquilino, formato dalle ben distinte vette del

Cispius e dell'*Oppius*, era abitato soltanto in parte. Vi si estendeva la vasta necropoli della città ingranditasi quando cessò di essere attiva quella del Foro. Consisteva in ipogei scavati nella roccia ed in ampie fosse comuni (*puticoli*). A scongiurare i pericoli dei miasmi che vi si diffondevano era stato dedicato sul *Cispius* un sacello alla dea *Mefitis*. Tra l'Esquilino ed il Viminale correva il *vicus Patricius* (via Urbana) abitato dalle antiche famiglie patrizie, cui seguiva la *Subura* discendente al Foro.

Il Quirinale era allora suddiviso in più alture da gole profonde. A nord il *collis Quirinalis* propriamente detto (presso Via delle Quattro Fontane), sul quale erano il *Capitolium vetus*, sede, come sul Capitolio, del triplice culto di Giove, Giunone e Minerva, ed il santuario di *Quirinus*, divinità dei Sabini di *Cures*. Seguiva a sud il *collis Salutaris* (Piazza del Quirinale), ove poi fu dedicato il *templum Salutis* (302 a. C.); ancora più a sud il *collis Sanqualis*, che prendeva il nome dall'antichissimo tempio di *Sancus* o *dius Fidius* (presso la chiesa di S. Silvestro). Il colle era percorso da sud-est a nord-ovest su un elevato livello da una via (*Alta Semita*) che congiungevasi con la Via Nomentana conducente alla Sabina.

Parte della vasta pianura estendentesi a nord dei colli (*Campus Tiberinus*) alla sinistra del Tevere, di proprietà dello Stato, consacrata a Marte (*Campus Martius*) era destinata agli esercizi ginnici ed alle esercitazioni militari. Nella parte vicina al Capitolio erano i *Saepta*, vasti recinti destinati ai comizi curiati, tributi e centuriati ed alle votazioni per l'elezione dei magistrati. La zona sulla destra del Tevere, ai piedi del monte Gianicolense, unita alla città a mezzo del *pons Sublicius*, era acquitrinosa ed insalubre; sul monte era un *pagus* con un'*arx* e fortificazioni. Al primo miglio della *Via Portuensis*, che conduceva alle saline presso la foce del Tevere, forse esisteva già il vetusto tempio della *Fors Fortuna*. Nel *mons Vaticanus*, a nord del Gianicolo, si estendevano vasti banchi di marna, ottima argilla molto usata nell'industria laterizia e nell'arte figula. Attivo doveva essere fin da quei tempi remoti il commercio fluviale sul Tevere a monte ed a valle di Roma. Il sacro fiume era ancora solo in parte arginato e con sistemi rudimentali.

2. *Secc. IV-III a. C.* – Dai primi anni del sec. IV a. C. lo sviluppo monumentale ed edilizio di R. si identifica con la sua storia. Camillo, a render grazie della presa di Vejo, dedica il tempio di *Iuno Regina* sull'Aventino (369 a. C.) e per celebrare la pace fra patrizi e plebei erige il tempio della Concordia ai piedi del Capitolio sul Foro (366 a. C.); a lui è anche attribuita l'erezione del tempio di *Juno Moneta* sull'arce capitolina (345 a. C.). Frattanto R. aveva subìto il disastro dell'invasione dei Galli (390 a. C.) seguita dal saccheggio e dall'incendio distruttore. La data dell'incendio gallico chiude il primo periodo della storia edilizia della città. Il disastro fu dovuto all'essere R. indifesa; la dura lezione indusse alla ricostruzione della cinta difensiva dell'età regia resasi inefficace. Le nuove mura, delle quali si conservano cospicui avanzi, vanno anch'esse sotto il nome di mura Serviane. Si staccavano dal Tevere presso il Foro Boario (*porta Flumentana*), cingevano il colle capitolino ed attraversavano la stretta gola fra esso ed il Quirinale (*porta Ratumena* o *Fontinalis*) ove era la comunicazione con il Campo Marzio. Salivano quindi al Quirinale e lo circondavano (*portae Sanqualis, Salutaris, Quirinalis*) fino all'incrocio con la via Salaria (Palazzo delle Finanze) ove cominciava il terrapieno (*agger*) delle cui mura di sostegno si ammirano imponenti resti presso la stazione di Termini (*porta Viminalis*). L'aggere difendeva il Viminale e l'Esquilino e terminava alla *porta Esquilina* (arco di Gallieno). Quivi si riprendeva il sistema murario; la cinta discendeva alla gola tra l'Esquilino ed il Celio (*porta Caelimontana*, Via SS. Quattro) e percorreva la valle tra il Celio e l'Aventino (*porta Capena*); proteggeva, circondandolo, quest'ultimo colle (*portae Naevia* e *Raudusculana*) per raggiungere il Tevere a breve distanza dal suo inizio con la *porta Flumentana*. Di quest'ultimo tratto restano grandiosi avanzi presso il clivo di S. Balbina e nella Via di Porta S. Paolo (m. 13 di altezza con 25 strati di blocchi squadrati tufacei). R. fu ricostruita in breve tempo, ma irregolarmente. Si permise ai privati di costruire ove e come potessero; furono senza riguardo occupate aree pubbliche. Le *domus* dei più agiati si ricostruirono in opera laterizia imperfetta, quelle dei meno abbienti in mattoni crudi e malta. Fino al sec. I a. C. l'ampliamento della città non fu regolato; con l'aumento della popolazione aumentarono in proporzione gli edifici e le case ed il perimetro della città si estese anche al di fuori della cerchia di mura difensive. Durante la seconda guerra sannitica (326-304 a. C.), nel 312 a. C. fu condotto il primo acquedotto (*aqua Appia*) a cura dei censori Appio Claudio e C. Plauzio, dalla Via Collatina (casale della Rustica). Fino allora i Romani avevano tratto l'acqua dal Tevere, dalle scarse sorgive e dai pozzi. I medesimi censori iniziarono la costruzione della *via Appia*, sul tracciato del sentiero che uscendo dalla *porta Capena* si dirigeva a *Capua*. Durante la terza guerra sannitica, R. vide l'erezione del tempio di Bellona, nel Campo Marzio, votato da Appio Claudio in una battaglia contro gli Etruschi (296 a. C.), e la riedificazione del vetusto tempio di Giove, votato da M. Attilio Regolo in combattimento contro i Sanniti (295 a. C.). Sono di questo periodo il sarcofago di peperino di L. Cornelio Scipione Barbato, vincitore dei Sanniti a *Sentinum* (298 a. C.), e l'elogio funebre del figlio di lui L. Cornelio Scipione, conquistatore della Corsica, con la menzione della dedica da lui fatta del tempio *Tempestatum*, fuori della *porta Capena* (295 a. C.). I due monumenti facevano parte dell'ipogeo degli Scipioni fra l'Appia e la Latina, nel predio avito dell'illustre *gens Cornelia*. In gran parte con il ricco bottino della guerra contro Pirro (280-275 a. C.) i censori Manio Curio Dentato e L. Papirio Cursore (272 a. C.) condussero a R. un secondo acquedotto, l'*Anio Vetus*, derivandone le acque dall'Aniene, sulla *via Valeria* (S. Cosimato).

Monumento celebrativo della prima guerra punica (263-241 a. C.) furono la colonna rostrata di C. Duilio nel Foro ed il tempio della *Spes*, nel Foro Olitorio, votato da M. Atilio Calatino. Nell'a. 242 a. C. il censore C. Aurelio Cotta costruì, sul tracciato di un preesistente sentiero, la *via Aurelia* fino al fiume Marta e gli edili M. Emilio Lepido e L. Emilio Paolo curarono la costruzione dell'*Emporium*, magazzino di derrate sul Tevere, alle falde dell'Aventino. Nell'a. 233 a. C., il censore C. Flaminio, già vincitore dei Galli Cisalpini, tracciò la *via Flaminia* da R. ad *Ariminum*. Poco dopo (221 a. C.) C. Flaminio costruì sul Campo Marzio un secondo grande circo (*Circus Flaminius*), destinato ai *ludi plebei*. Ricordo della seconda guerra punica (218-202 a. C.) fu il tempio di Venere Erycina sul Capitolio votato da Q. Fabio Massimo dopo la battaglia del Trasimeno.

3. *Secc. III e II a. C.* – Alla fine del sec. III a. C., R., ormai dominatrice d'Italia, si apprestava alla conquista del mondo. Durante le guerre macedoniche (214-168 a. C.), con l'aumento delle ricchezze, l'attività edilizia andò intensificandosi in R. con edifici migliori e più comodi. I vecchi templi, in gran parte lignei con decorazioni fittili, cedono il posto ai templi in pietra di tipo misto etrusco-ellenistico, per lo più pseudo-peripteri: esempi tipici ne sono il tempietto ionico della Fortuna Virile, i templi del Foro Olitorio di Giunone (197 a. C.) e quello della Pietà, votato da Manio Acilio Glabrione nella battaglia delle Termopili (182 a. C.). Accanto a questo tipo di edificio sacro si conserva quello italico a forma rotonda, come nel gruppo templare del Largo Argentina. Fu appunto nel Campo Marzio, presso il Circo Flaminio, che in questo periodo storico furono eretti numerosi templi; fra gli altri il tempio *Larum Permarinorum*, votato da L. Emilio Regillo in una battaglia navale contro i prefetti di Antioco (190 a. C.), ed il tempio *Herculis Musarum*, in memoria della vittoria di M. Fulvio Nobiliore sugli Etoli (189 a. C.). Sorgeva intanto sul Palatino un nuovo grande tempio per venerarvi la sacra oscura pietra della *Magna Mater* o Cibele, portata da Pessinunte (191 a. C.). Fu il primo tempio in R. a grandi colonne di peperino ed ampia scalea di accesso. Si deve ai censori M. Fulvio Nobiliore e M. Emilio Lepido (179 a. C.) la costruzione di un ponte sul Tevere (*pons Aemilius*), non lungi dal vetusto ponte Sublicio, nonché quella dei *Na-*

valia, stazione per le navi sulla riva sinistra del Tevere, fra il Foro Boario e la porta Trigemina. Gli stessi censori fondarono nel Foro la *Basilica Fulvia Aemilia* ad imitazione della basilica ellenistica, edificio a tre navate con absidi, luogo coperto di riunione per trattative commerciali, da servire anche da tribunale. Già nel 184 a. C. M. Porcio Catone aveva eretto la *Basilica Porcia* ad ovest della *Curia Hostilia*. Q. Cecilio Metello, dopo il suo trionfo macedonico (148 a. C.), affidò all'architetto Ermodoro di Salamina la costruzione di un tempio nel Campo Marzio dedicato a Giove, al dire di Vellejo Patercolo il primo tempio marmoreo veduto a R., e fu circondato da portici nei quali rimase incluso il tempio di Giunone (S. Maria in Portico) già dedicato nell'anno 175 a. C. da M. Emilio Lepido.

Dopo la presa e distruzione di Corinto (146 a. C.) cominciò un vero e proprio abbellimento della città. L'architettura andava prendendo quell'indirizzo che, secondo Strabone, rese fin da allora R. superiore alle città elleniche. Nuovi quartieri sorsero fuori della cinta muraria rendendola di nessun valore. L'incremento edilizio si svolse in specie nel Campo Marzio verso il Tevere, ove maggiore svolgevasi l'attività commerciale, fuori la porta Capena e nel Trastevere. Nell'a. 144 a. C. il Senato decise di risarcire gli acquedotti dell'*Appia* e dell'*Anio Vetus* e di costruirne uno nuovo. L'esecuzione fu affidata al pretore urbano Q. Marcio (*aqua Marcia*), con le nuove acque derivate dalle sorgenti del Monte Autore, presso Agosta. Nell'a. 125 a. C. fu condotta a R. l'*aqua Tepula*, dalle sorgive presso Casal Morena, ad ovest della *Via Latina*. Lo scorcio del sec. II a. C. vide il restauro del tempio dei Castori nel Foro, a cura di L. Cecilio Metello (117 a. C.), la costruzione del *pons Fabricius*, d'accesso all'isola Tiberina, iniziato dal *curator viarum* L. Fabrizio, la ricostruzione del tempio di Quirino sul Quirinale a cura di Papirio Cursore (113 a. C.), l'erezione della *porticus Minucia*, presso il Foro Olitorio, per la vendita del frumento (112 a. C.); nell'a. 101 a. C. furono intrapresi, per decreto del Senato, da Q. Lutazio Catulo lavori di ampliamento e di restauro del *Tabularium*, sulla pendice del Capitolio rivolta al Foro, edificio destinato agli archivi della città.

4. *Sec. I a. C.* – Le funeste competizioni tra Mario e Silla portarono le legioni armate entro i sacri recinti di R.; la città fu data al saccheggio ed all'incendio, arse il Capitolio con i suoi templi venerandi (82 a. C.); Silla stesso iniziò il restauro del tempio di Giove Capitolino facendo trasportare da Atene alcune colonne del tempio di Giove Olimpico. I lavori di ricostruzione furono continuati sotto Q. Lutazio Catulo, cui fu dato lo straordinario titolo di *curator restituendi Capitolii*. Durante il primo triumvirato fu costruito un nuovo ponte sul Tevere a cura del prefetto urbano L. Cestio (*pons Cestius*). Nell'a. 56 a. C., per munificenza del grande Pompeo, R. ebbe nel Campo Marzio il primo teatro in materiale, solido (*lapideum marmoreum*); la curva della sua cavea è tuttora indicata dalla forma semicircolare del Palazzo già Righetti, fondato sulle murature del teatro in Via di Grotta Pinta. I gradini della *cavea* formavano due ampie scalee salenti al tempio di Venere Genitrice. Dietro la scena del teatro si estendevano vasti portici racchiudenti giardini e viali (tra le Vie di Torre Argentina e del Monte della Farina). Sui portici si aprivano ampie sale absidate in una delle quali, la *Curia Pompeii*, fu ucciso Giulio Cesare (44 a. C.).

Fu Giulio Cesare a concepire per il primo un grande sviluppo della vecchia città; nell'a. 45 a. C. promulgò il decreto *de urbe augenda*, con il proposito di costruire nel Campo Marzio, ma la morte gli impedì il nobile disegno. Tuttavia le grandi dimore, le ville suburbane cominciavano ad ornarsi con sculture e pitture decorative ad opera di liberti, artisti grecanici ed orientali. Fu creato un nuovo centro di vita cittadina, il Foro di Cesare, che venne ad aggiungersi al Foro propriamente detto, occupando parte del Comizio, con al centro il tempio di Venere Genitrice, votato da Cesare nella battaglia di Farsalo e dedicato dopo il suo trionfo nell'a. 46 a. C. Al grande statista si debbono anche l'inizio della costruzione della *Basilica Iulia* nel Foro e della ricostruzione della *Curia*, compiute da Augusto, nonché il restauro del Circo Massimo e la creazione degli *horti Caesaris*, da lui lasciati per testamento al popolo Romano. Allora nella parte ovest del Campo Marzio, più vicina al Tevere, ancora disabitata, si erigevano sepolcri; vi fu sepolto Silla e nel 44 a. C. vi furono erette le sepolture dei consoli Irzio e Pansa, deceduti in seguito alla battaglia di *Mutina*; la tomba di Irzio tornò in parte in luce nel 1937, durante i lavori di consolidamento del Palazzo della Cancelleria. Nell'a. 29 a. C., dopo celebrato il trionfo di Azio, Ottaviano dedicò nel Foro il tempio *Divi Caesaris* nel sito ove era stata da questi eretta la nuova tribuna per gli oratori, ornata dai rostri delle navi nemiche prese nella battaglia di Azio (*rostra Divi Iulii*), diversamente orientata in confronto alla tribuna preesistente nel Comizio adorna dei rostri delle navi prese agli Anziati nel 338 a. C.

La grandiosa idea di G. Cesare di fare di R. la degna metropoli dell'Impero, fu raccolta da Ottaviano suo erede. Questi stabilendo la dimora sul Palatino, allora abitato da patrizi e da uomini illustri, iniziò la trasformazione di quel colle in palazzo imperiale. Il gruppo degli edifici augustei comprendeva anche il tempio di Apollo Palatino votato da Ottaviano prima della battaglia di Azio e le Biblioteche palatine greca e latina. La trasformazione di R. cominciò ad avere la sua attuazione con l'edilità di M. Vipsanio Agrippa, il fedele amico ed intelligente collaboratore del giovane principe (33 a. C.). In quell'anno furono iniziati gli ingenti lavori di bonifica del Campo Marzio che si protrassero fino all'a. 27 a. C. in cui Agrippa poté gettare le fondazioni del *Pantheon*, consacrato alla *gens Iulia* ed alle sue divinità Marte e Venere, e delle sue Terme, primo esempio in R. di un sontuoso centro di vita sportiva, intellettuale ed igienica; ad alimentarle condusse a R. nell'a. 19 a. C. la nuova *aqua Virgo*, le cui sorgive erano all'ottavo miglio della Via Collatina (Salone). Le cure di Agrippa nella sua edilità furono particolarmente rivolte al restauro degli acquedotti ed alla revisione ed ampliamento delle cloache; a lui si deve anche la costruzione di un nuovo ponte sul Tevere, a monte dell'odierno ponte Sisto (*pons Agrippae*). La bonifica fu estesa alla malsana regione dell'Esquilino la cui vasta necropoli fu ricoperta da un forte spessore di terra e di materiali; vi sorse ben presto un elegante quartiere. Mecenate fu tra i primi a tracciarvi i suoi famosi *horti* e ad abitarvi. Imponente fu lo sviluppo monumentale ed edilizio del Campo Marzio, che fu in breve invaso dalle nuove costruzioni ad eccezione di un'area che fu lasciata sgombra a perpetuare la memoria dell'antico campo militare; a tale scopo fu delimitata da cippi terminali dei quali uno fu recuperato in Via del Seminario.

Sulla destra della Via Flaminia (Via delle Muratte, Via S. Claudio) un vasto campo reso di pubblico uso fu abbellito da portici che presero il nome da Agrippa (*porticus Vipsania*) e da una sorella *Vipsania Pola* (*porticus Polae*); in questo, dopo il censimento dell'a. 8 a. C. (*descriptio orbis*), fu esposta la grande carta cosmografica *totius orbis*. A sinistra della Via Flaminia, Agrippa eresse il tempio di Nettuno (*Poseidonion*), al centro di un portico detto degli Argonauti; del tempio restano visibili le 11 colonne corinzie in Piazza di Pietra. Poco lungi, più a nord Augusto fece costruire, a cura del matematico Novio, un orologio solare (Piazza S. Lorenzo in Lucina), che ebbe per gnomone l'obelisco egizio, portato dal santuario di Gerapoli, che ora si erge ricostruito in Piazza Montecitorio.

III. Età augustea. – Nello scorcio del sec. I a. C. le opere di trasformazione e di abbellimento della città si succedettero a ritmo accelerato.

Il portico di Metello fu restaurato ed abbellito, ad opera degli architetti lacedemoni Batraco e Sauro, e dedicato alla sorella di Ottaviano, Ottavia (*porticus Octaviae*). Contemporaneamente (31 a. C.) fu restaurato il Circo Massimo, danneggiato da un incendio; sulla sua *spina* fu innalzato l'obelisco egizio portato da Eliopoli, che ora sorge in Piazza del Popolo. Seguì l'importante costruzione del mausoleo, sulla sinistra della Via Flaminia,

iniziata nell'anno stesso in cui Ottaviano ricevette il titolo di Augusto (27 a. C.), e destinato a sepolcro per sé e per i membri della *gens Iulia*; con la sua forma di tumulo circolare continuava la grande tradizione etrusca. Presso il mausoleo, a celebrare il felice ritorno di Augusto dalla Spagna e dalle Gallie e la pace nel mondo, fu innalzata l'*ara Pacis Augustae*, insigne monumento dell'arte romana augustea caratterizzato da un composto verismo (23 a. C.) dedicata nell'a. 9 a. C. Nell'a. 13 a. C. fu iniziata la costruzione del teatro di Marcello, dedicato nell'a. 11 a. C., e fu inaugurato l'altro teatro eretto da L. Cornelio Balbo, l'amico di Augusto (Palazzo Cenci).

Divisione di R. in 14 regioni. – Nell'a. 8 a. C., in seguito al generale censimento, Augusto procedé all'ordinamento di R. dividendola in 14 regioni.

La suddivisione numerale cominciava a sud della città e si svolgeva a circolo da sud verso est per poi volgersi a nord-ovest e ad ovest.

La I regione (*porta Capena*) estendevasi a sud del tratto di mura, dalla *porta Naevia* alla *porta Querquetulana* lungo il percorso urbano delle Vie Appia e Latina; la II (*Coelimontium*) comprendeva il Celio; la III (*Isis et Serapis*) parte dell'Oppio, delle Carine e della Suburra; la IV (*Templum Pacis*) il Velia e le restanti parti della Suburra e delle Carine; la V (*Esquiliae*) l'Esquilino propriamente detto ed il territorio urbano al di là dell'aggere serviano; la VI (*Alta Semita*), il Quirinale ed il Viminale; la VII (*Via Lata*), prendeva il nome da un tratto della Via Flaminia più largo e si estendeva alla destra di questa fino al Quirinale; l'VIII (*Forum Romanum*) comprendeva i Fori, il Capitolio e parte del Velabro; la IX (*Campus Martius*) la parte dell'antico Campo Marzio estendentesi alla sinistra della Via Flaminia al Tevere. La X regione (*Palatium*) comprendeva il Palatino; la XI (*Circus Maximus*), la più piccola delle regioni augustee, era formata dalle adiacenze del Circo Massimo e da parte del Velabro. La XII (*Piscina publica*) comprendeva lo pseudo-Aventino e la zona compresa tra la Via Appia e l'odierna Via di Porta S. Paolo; la XIII (*Aventinus*) l'Aventino e la XIV (*Transtiberim*) la pianura a destra del Tevere fino ai colli Gianicolense e Vaticano. Le denominazioni delle suddette regioni non sono tutte dell'età augustea; alcune, come quelle della III e della IV regione (*Isis et Serapis* e *Templum Pacis*), prendono il nome da edifici costruiti posteriormente; si ignora quale fosse il loro primo nome. Ciascuna regione era amministrata da un curatore estratto a sorte annualmente tra i pretori, gli edili e i tribuni della plebe e si suddivideva in *compita* ed in *vici*. Ai singoli *vici* presiedevano 4 *vicomagistri*, cui era affidato l'incarico di compiere in maggio ed in ott. sacrifici sulle are compitali in onore del Genio di Augusto e dei Lari.

Il rinnovamento di R. portò anche ad una trasformazione edilizia. Accanto alle *domus* di tipo ellenistico pompeiano si andò generalizzando un nuovo tipo di case d'affitto (*insulae*) molto alte, con balconi esterni e finestre chiuse da lastre di mica e di selenite e da imposte; forma di abitazione che precorre le moderne. In mancanza di dati precisi è difficile calcolare la popolazione di R. capitale dell'Impero; si può supporre che nel periodo del massimo splendore salisse ad oltre 1.000.000 di ab. Il grande riordinamento di R. si perfezionò con la restituzione di ben 82 templi compiuta da Augusto, con il restauro degli acquedotti e con una riveduta delimitazione delle zone di rispetto delle rive del Tevere e delle acque. Augusto provvide anche ad un ulteriore ampliamento del Foro, reso necessario dalle nuove esigenze; mediante espropriazioni e demolizioni di vecchie casupole fu ricavato il Foro di Augusto, circoscritto da un muraglione atto a nascondere le umili case sul pendio del Quirinale; in esso sorse il tempio di Marte Ultore, già votato nell'a. 43 a. C. nella battaglia di Filippi e dedicato nell'a. 2 a. C.

(*fot. Gab. fot. naz.*)

ROMA - Fori e piani di posa delle capanne cosiddette « romulee » sul Palatino (ca. VIII sec. a. C.).

IV. ETÀ IMPERIALE. – 1. *Sec. I dell'Impero.* – A Tiberio (14-37) devonsi, oltre alla ricostruzione del tempio della Concordia, che si intitolò *templum Concordiae Augustae*, iniziato vivente Augusto, l'ampliamento del Palazzo imperiale sul Palatino (*domus Tiberiana*) unito con un criptoportico alla casa detta di Livia, creduta anche sua casa paterna. Inoltre Tiberio fece costruire i *Castra Praetoria*, stanza stabile delle coorti dei Pretoriani. Il suo successore Caligola (37-41) ingrandì ancora il Palazzo imperiale su imponenti costruzioni arcuate, sotto le quali passa il *clivus Victoriae*. Dedicò inoltre il tempio di Augusto sotto il Palatino ed iniziò la costruzione di un circo (*Gaianum*), al di là del Tevere, presso la Via Cornelia, terminato da Nerone, a decorare la cui *spina* destinò il grande obelisco che oggi incentra la Piazza di S. Pietro in Vaticano. Aveva anche progettato l'elevazione di un ponte fra il Palatino ed il Capitolio. Durante il regno di Claudio (41-54), in seguito al censimento dell'a. 46, fu allargato il pomerio della città, per riflesso dell'ampliamento dei confini dell'Impero; rimanendo tuttavia lontano dai limiti estremi dell'abitato. Claudio curò il restauro delle arcuazioni dell'*aqua Virgo* e terminò il restauro del teatro di Pompeo, iniziato da Tiberio in seguito ai danni di un incendio. Un tempio dedicato alla sua memoria (*templum Divi Claudii*) fu eretto da Agrippina sulla sporgenza del Celio che sovrasta l'Anfiteatro Flavio, distrutto da Nerone e riedificato con magnificenza da Vespasiano.

Il regno di Nerone (54-68) segna un altro caposaldo per la storia edilizia di R. Il volubile Imperatore, che fu anche un raffinato esteta, concepì dapprima la costruzione di una vasta dimora imperiale, che dalle pendici nord del Palatino, comprendendo il Velia, si estendesse fino alle pendici dell'Oppio; fu perciò detta *domus transitoria* congiungente il Palatino all'Esquilino. Il famoso incendio, descritto da Tacito (*Ann.*, XV, 83), che divampò dalla notte del 10 al 19 luglio del 65, devastò tre regioni di R. e danneggiò le altre, lasciandone soltanto quattro incolumi; non risparmiò la nuova costruzione neroniana, non del tutto compiuta. Alla ripresa dei lavori la grandiosa idea venne ridotta e limitata da un complesso edilizio non più unito al Palatino, ma estendentesi dal Velia all'Esquilino. Ne diressero i lavori gli architetti Severo e Celere e la decorazione fu affidata al pittore Fabullo. Questa nuova dimora imperiale per la profusione del lusso fu detta *domus aurea*, ma ebbe vita effimera. La grande statua bronzea di Nerone con la testa radiata,

opera di Zenodoro, che dominava il vestibolo della *domus aurea*, fu rimossa e più tardi rimessa in piedi da Adriano presso il tempio di Venere e Roma. I gravi danni prodotti dall'incendio furono in breve riparati; l'esecuzione del nuovo piano regolatore apportò simmetria e regolarità nelle ricostruzioni ed una rinnovata eleganza artistica; si ebbe cura, a ridurre il più possibile l'estensione degli incendi, di isolare le case eliminando le pareti in comune. Fra il tumulto di una popolazione eterogenea, superante il milione, fra la desolazione, prodotta dal terribile incendio e la febbrile attività della ricostruzione edilizia, si aggirava Pietro, il Principe degli Apostoli. Il tragico assedio del Capitolio da parte dei Vitelliani (69) arrecò gravi danni agli edifici del sacro colle, in specie al tempio di Giove Capitolino. Questo fu subito restaurato e di nuovo inaugurato da Vespasiano, cui si deve il compimento del piano neroniano di riordinamento generale della città e l'allargamento del pomerio. In base al nuovo censimento (73-74) ed alla *mensura urbis*, fu delineata la nuova iconografia della città esposta su di una parte esterna del *templum S. Urbis* (SS. Cosma e Damiano), archivio della città fatto erigere da Vespasiano nel *Forum Pacis* da lui creato a ricordo della Pace giudaica (75-78). Sul Palatino fu iniziata la costruzione del grandioso Palazzo dei Flavi e nel sito del lago artificiale della *domus aurea* neroniana si dette mano alla costruzione dell'anfiteatro Flavio (Colosseo) inaugurato da Tito, nell'a. 80, cui fu eretto nel sommo della sacra via un arco di trionfo, genere di monumenti di pura creazione dell'arte romana. Il regno del mite Imperatore (79-81) fu funestato da un altro grave incendio (80) che infierì nel Capitolio, presso il Circo Massimo ed in gran parte nella IX regione. Ove si estendevano i giardini della *domus aurea* sorsero le grandiose terme di Tito, trionfo di archi, di vòlte e di superba decorazione pittorica. A Domiziano si debbono, oltre alle riparazioni dei danni dell'incendio dell'a. 80, un ulteriore ampliamento del Palazzo imperiale sul Palatino e la costruzione dello Stadio (Piazza Navona) e dell'Odeo (Monte Giordano), nella IX regione. Nerva (96-98) ampliò ancora i Fori con la creazione del *Forum transitorium* dominato dal tempio di Minerva.

2. *Sec. II dell'Impero.* – Si giunge così all'attività edilizia di Traiano (98-117) il grande Imperatore il cui regno segna l'apogeo della potenza romana e l'unificazione dell'Impero. Il Foro Transitorio di Nerva dà adito al nuovo imponente *Forum Traianum*, che completa l'estendersi dei Fori, dominato dalla colonna coclide (112-14), insigne esempio di scultura storica nella quale con arte efficacemente narrativa si tramandano gli episodi della conquista della Dacia. Traiano costruì le sue Terme presso quelle di Tito (S. Martino ai Monti) e fece condurre dal lago di Bracciano a R. l'*aqua Traiana* per fornire il Trastevere. Il suo successore Adriano (117-38), raffinato cultore dell'arte, fece ricostruire il Pantheon, dando a quell'insigne monumento la forma rotonda. Il suo architetto Apollodoro di Damasco erige sul Velia il tempio di Venere e R. a due absidi opposte. Si erige il *templum Divi Traiani* a sfondo del Foro di Traiano, si ricostruisce il *Poseidonion* (piazza di Pietra), che prende la denominazione di *Hadrianeum*, e si innalza la poderosa mole del Mausoleo di Adriano (130) cui dà accesso il *pons Aelius* (ponte S. Angelo). Con Antonino Pio (138-61) alla stasi politica fa riscontro la stasi dell'attività costruttiva; unico monumento degno di nota è il *templum Faustinae* nel Foro (141) che fu poi (161) dedicato anche alla memoria del pio Imperatore da M. Aurelio. In onore di questo Imperatore (161-80) fu eretta la colonna antonina a narrare le sue imprese contro i Quadi ed i Marcomanni, nella quale è evidente il tentativo di imitare i modelli traianei. Malgrado l'accentuarsi del decadimento artistico. l'abilità tecnica del ritratto romano spicca ancora nella statua equestre di M. Aurelio, che fu eretta e rimase, fino al suo trasporto nel Campidoglio, sul Celio, presso la casa natale dell'Imperatore, vicino alla *domus* dei Laterani. M. Aurelio e suo figlio e collega nell'Impero Commodo (180-92) curarono la revisione ed estensione della cinta daziaria di R. in base all'estensione sempre maggiore dell'abitato. Altro incendio subì R. sotto Commodo (191), con danni agli edifici del Foro e del Palatino.

3. *Sec. III dell'Impero.* – Il regno di Settimio Severo (192-211), che segnò l'inizio del decadimento e l'assunzione da parte dell'Imperatore del pieno potere legislativo ed amministrativo, fu benefico per R. La città fu risarcita dei danni dell'incendio commodiano e abbellita con la ricostruzione ed il restauro di numerosi edifici sacri e profani. Fu emanata una legge per il restauro e l'ornamento della *insulae* e degli acquedotti e si ebbe una nuova redazione della *forma Urbis*, in sostituzione di quella eseguita sotto Vespasiano, che venne affissa al lato posteriore del *templum S. Urbis*. Da notare la costruzione di una nuova residenza imperiale nel lato orientale del Palatino, che ebbe per prospetto sulla Via Appia la costruzione a più ripiani detta Settizonio, il restauro del Pantheon (202), la ricostruzione dell'*atrium Vestae* e della casa delle Vestali nel Foro e l'erezione dell'arco degli *Argentarii* (presso S. Giorgio in Velabro [204]). In onore di Settimio Severo e di suo figlio Caracalla, associato all'Impero, fu eretto nel Foro dal Senato e dal Popolo Romano un arco a tre fornici commemorante le vittorie sui Parti (203). R. ricevette l'appellativo di *urbs sacra dominorum nostrorum*. La costruzione delle magnifiche Terme Antoniane nella regione XII fu iniziata sotto Settimio Severo (206), ma essa si deve specialmente a Caracalla che diede loro il nome; Elagabalo ed Alessandro Severo ne curarono il completamento (235). Nell'a. 212 Caracalla dotò di nuova acqua l'acquedotto della Marcia; a mezzo di uno speco separato, giungeva ad alimentare i vari servizi delle nuove Terme. Ad Alessandro Severo (222-35) si deve l'ampliamento delle Terme Neroniane nella IX regione che presero il titolo di *Thermae Alexandrinae* e la conduzione a R. dell'*aqua Alexandrina* per alimentarle. Il prode imperatore Aureliano (270-75) fa erigere sul Quirinale un tempio al Sole alla cui protezione attribuiva le sue vittorie in Oriente. Ma gli Alemanni, avanguardia delle invasioni barbariche, si erano spinti sino a Fano. R. era minacciata ed indifesa; gran parte del suo abitato si estendeva fuori delle venerande, ma ormai inutili, mura della Repubblica. Aureliano decise di circondare la città con una forte cinta difensiva che rispondesse alle esigenze strategiche. L'urgenza impose la celerità della costruzione e l'incorporazione di edifici già esistenti (p. es., gli *horti Aciliani* del Pincio, il muraglione del Castro Pretorio, arcuazioni di acquedotti, l'anfiteatro Castrense, sepolcri, ecc.), il tutto per un'estensione di ca. 12 miglia. Un separato tratto di mura correva lungo il Tevere dalla Via Flaminia al ponte gianicolense; una parte del Trastevere venne inclusa in un triangolo di mura con il vertice sul Gianicolo (Porta S. Pancrazio). Le porte principali della nuova cinta di mura denominavansi dalle vie consolari che ne uscivano. L'imponente impresa, iniziata da Aureliano nel 271, fu compiuta da Probo (276-82). Durante il breve regno di Carino, un incendio danneggiò gran parte del centro di R. (284).

4. *Sec. IV dell'Impero.* – Con Diocleziano (284-305) l'Imperatore non è più soltanto il generale delle milizie, ma è il nuovo sovrano del mondo romano e il *dominus* diademato dei sudditi. R. risente del potente soffio di vita dato all'Impero dalla riforma dioclezianea e, benché con carattere decadente, ritrova nell'arte ed in specie nell'architettura grandiosità ed audacia. Massimiano fa costruire in onore del suo collega nell'Impero, a lui intitolandole, le grandiose Terme di Diocleziano (302), dedicate da Costanzo Cloro nell'a. 305. Ingenti restauri subirono in quegli anni il teatro di Pompeo e l'Iseo. Massenzio (306-12), mentre R. non era più il centro dell'Impero, ne intese ancora la grandezza e volle dotarla di un altro monumento dando inizio alla costruzione di una nuova *Basilica* nel Foro, che poi si disse di Costantino, avendola questo Imperatore condotta a termine. Di Massenzio sono anche il grande Circo sulla Via Appia ed il piccolo *heroon* o tempietto dedicato alla memoria del suo giovanissimo figlio Romolo (vestibolo della chiesa dei SS. Cosma e Damiano). A Costantino vincitore di Massenzio fu eretto nell'a. 312 l'arco trionfale presso il Colosseo, le cui figurazioni, in parte prese da un simile monumento di arte classica traianea ed in parte di arte decadente contemporanea, sembrano riassumere e con-

chiudere il glorioso ciclo dell'arte romana e dare inizio all'arte cristiana. Costantino fece erigere le sue terme sul Quirinale e l'arco di Giano Quadrifronte all'ingresso del Foro Boario. L'imperatore Costanzo visitò R. con il principe persiano Orsmida (356) e concesse alla città l'obelisco che Costantino aveva destinato a Costantinopoli e che era rimasto ad Alessandria; fu innalzato, presso quello messovi da Augusto, sulla *spina* del Circo Massimo (obelisco lateranense). Fra gli ultimi sprazzi di vita del paganesimo va segnalata l'erezione presso il Foro del portico degli Dèi Consenti, con celle dedicate alle 12 maggiori divinità dell'Olimpo pagano a cura del Prefetto della città Vettio Agorio Pretestato. Notevole in questo periodo la ricostruzione del ponte Aurelio, già edificato da Caracalla, essendo imperatori Valentiniano, Valente e Graziano (370). Tra gli aa. 379 e 383 furono estesi portici attraverso la regione cistiberina (*porticus maximae*) terminanti presso il ponte Elio (ponte S. Angelo) ove venne eretto un arco trionfale in onore degli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio.

(fot. Enit)

ROMA - Veduta aerea del Foro romano e del Palatino.

5. *Sec. V dell'Impero.* – Nell'a. 403, per la minaccia incombente di invasioni barbariche, gli imperatori Arcadio ed Onorio fecero restaurare e rafforzare le mura di Aureliano. R. non fu più la residenza imperiale, che venne fissata in Ravenna, città munitissima. Effimero tripudio fu per R. la celebrazione del trionfo di Onorio sui Goti (405); essa vide per l'ultima volta ludi cruenti nel Colosseo con il sacrificio del monaco Telemaco. Foschi giorni quelli dell'entrata dell'esercito di Alarico, del saccheggio e dell'incendio gotico (410). Onorio (423) e sua moglie Maria ebbero il loro mausoleo presso la Basilica del Vaticano che accolse anche la salma di Valentiniano III. Ulteriori danni arrecò alla città il saccheggio dei Vandali di Genserico (455). Si giunge alla caduta dell'Impero di Occidente con la deposizione di Romolo Augustolo da parte di Odoacre (476). Ultimo raggio della cadente gloria di R. fu il soggiorno nell'Urbe, durato sei mesi, del Re degli Ostrogoti, Teodorico (500), ariano, che, conscio della grandezza della città eterna, ordinò la riparazione dei monumenti fatiscenti ed istituì funzionari per la protezione delle opere d'arte risparmiate dalle rapine e dalle devastazioni delle orde barbariche. Una nuova forza succede alla precedente, la Chiesa giovane e vigorosa fra le rovine del classicismo ne raccolse gli utili germi che fiorendo e fruttificando dovevano produrre la nuova civiltà cristiana.

BIBL.: G. A. Guattani, *R. descr. ed illustr.*, 2 voll., 2ª ed., Roma 1805; F. Nardini, *R. antica*, 4ª ed., con note di A. Nibby, ivi 1818-20; L. Rossini, *Le antichità rom.*, 161 vedute, ivi 1829; E. Platner - C. Bunsen - E. Gerhard - W. Röstell - C. L. Urlichs, *Beschreibung der Stadt Rom*, 6 voll., Stoccarda 1830-42; A. Nibby, *R. nell'a. 1838*, parte 1ª: *R. antica*, parte 2ª: *R. moderna*, Roma 1838-41; W. A. Becker, *Handbuch der römischen Alterthümer*, Lipsia 1843; L. Preller, *Die Regionen der Stadt Rom*, Jena 1846; L. Canina, *Gli edifici di R. antica*, 6 voll. (I-III-V testo, II-IV-VI tavv.), Roma 1848-56; C. L. Urlichs, *Codex Urbis Romae topographicus*, Würzburg 1871; H. Jordan, *Codex Urbis Romae regionum XIV*, Berlino 1874; H. Jordan - Chr. Hülsen, *Topogr. der Stadt Rom im Altertum*, vol. I, parti 1ª e 2ª, ivi 1878-85; vol. II, parte 3ª, a cura di Chr. Hülsen, ivi 1907; I. H. Parker, *The primitive fortifications of R. and other buildings of the time of the Kings*, 2ª ed., Oxford 1878; R. Lanciani, *I commentari di Frontino intorno gli acquedotti*, in *Mem. della Rom. Accad. dei Lincei*, 4 (1880), p. 213 sgg.; A. Gilbert, *Gesch. und Topogr. der Stadt Rom im Altertum*, 3 voll., Lipsia 1883-90; R. Lanciani, *Ancient Rome in the light of recents discoveries*, Londra 1888; id., *Pagan and christian R.*, ivi 1892; id., *Forma Urbis Romae ad modulum 1 : 1000 delineata*, tavv. 46, Milano 1893-1901; id., *The ruins and excavations of ancient R.*, Londra 1897; L. Borsari, *Topogr. di R. antica*, Milano 1897; O. Richter, *Topogr. der Stadt Rom*, 2ª ed., Monaco 1901; R. Lanciani, *Stor. degli scavi di R.*, 3 voll. Roma 1902; A. Merlin, *L'Aventin dans l'antiquité*, Parigi 1906; H. Kiepert - Ch. Hülsen, *Formae Urbis Romae antiquae, accedit nomenclator topographicus*, 2ª ed., Berlino 1912; W. M. Davis, *The seven hills of R.*, in *Bull. Amer. Georg. Society*, Nuova York 1912; A. Piganiol, *Essai sur les origines de R.*, Parigi 1917; T. Frank, *Roman buildings of the Republic*, in *Papers of the Amer. Acad.*, III, Roma 1924; P. Fraccaro, *I fattori geografici della grandezza di R.*, in *La geografia*, 1926, p. 84 sgg.; L. Du Jardin, *Mundus, R. quadrata e Lapis niger*, in *Rendic. della Pont. Accad. Rom. di Arch.*, 6 (1927-29), p. 47 sgg.; V. Lundström, *Undersäkninger i Roms topographie*, in *Svenkt Arkiv för humanistika anhandlingar*, II, 1929, p. 138 sgg.; G. B. Platner - Th. Ashby, *A topographical dict. of ancient R.* (completato e rivisto da Th. Ashby), Oxford 1929; L. Schudt, *Materialien zu einer Gesch. der röm. Topographie*, Vienna 1930; I. A. Richmond, *The City Wall of Imperial R.*, Oxford 1930; B. Wigkström, *Till fragan an templen pö piazza Argentina*, in *Eranas*, 38 (1930), p. 148 sgg.; G. Lugli, *I monum. antichi di R. e suburbio*, vol. I, *La zona archeol.*, 2ª ed., Roma 1931; vol. II, *Le grandi opere pubbliche*, 1934; vol. III, *A traverso le regioni*, 1938; vol IV, suppl., 1940; G. B. Giovenale, *Le porte del recinto di Aureliano e Probo*, in *Bull. Comun. di R.*, 1931, p. 9 sgg.; G. Saeflund, *Le mura di R. repubblicana* (*Acta Instit. Rom. Regni Sueciae*, 1), Lund 1932; E. B. van Deman, *The buildings of the Roman acqueducts*, Washington 1934; Th. Ashby, *The acqueducts of ancient R.*, Oxford 1935; Arvast Nordh, *Prolegom. till den Romerske Regionskatalogen*, Göteborg 1936; G. Marchetti-Longhi, *Sintesi stor. e topograf. dello sviluppo del Campo Marzio nell'antica R.*, in *Atti del V Congr. Intern. di Arch. in Berlino*, 1939, p. 495 sgg.; A. Piganiol, *Hist. de R.*, Parigi 1939; P. Ducati, *Come nacque R.*, Cremona 1939; R. Valentini - G. Zucchetti, *Codice topograf. della città di R.*, 3 voll., Roma 1940, 1942, 1946; M. Santangelo, *Il Quirinale nell'antichità classica* (*Memorie della Pont. Accad. Rom. di Arch.*, 5), Città del Vaticano 1941, p. 77 sgg.; M.-G. Dumézil, *Iupiter, Mars, Quirinus* (*Naissance de R.*), Parigi 1941; M. J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de R.*, ivi 1942; A. M. Colini, *Stor. e topogr. del Celio nell'antichità* (*Mem. della Pont. Accad. di Archeol.*, 7), Città del Vaticano 1944; A. Degrassi, *L'edificio dei fasti Capitolini*, in *Rendic. della Pont. Accad. Rom. di Arch.*, 9 (1945-46), p. 57 sgg.; G. Lugli, *R. antica. Il centro monumentale*, Roma 1946; R. Bloch, *Les origines de R.*, Parigi 1946; I. Lugli, *Fontes ad topographiam veteris Urbis Romae pertinentes*, Roma 1952 (vol. I: l'opera consterà di 11 voll.).

Gioacchino Mancini

III. STORIA POLITICA E COSTITUZIONALE.

SOMMARIO: I. L'epoca monarchica. - II. Dalla monarchia alla repubblica. - III. L'espansione nel Lazio e in Italia. - IV. La lotta per il dominio del Mediterraneo. - V. La costituzione repubblicana e la sua crisi. - VI. Dai Gracchi a Cesare. - VII. Ottaviano e la genesi del principato. - VIII. Da Augusto ai Severi. - IX. L'impero assoluto.

I. L'EPOCA MONARCHICA. – R. fu governata certamente, nei primi secoli della sua storia, a regime monarchico. Attorno ad un capo vitalizio (*rex*) – della cui esistenza testimoniano, oltre alla tradizione costante, ritrovamenti archeologici (la stele del foro) e la persistenza, in periodo repubblicano, di uffici (*rex sacrorum*) e di istituti (*interregnum*) che ad esso

si riallacciano – sono l'assemblea dei *patres*, capi dei gruppi politici (*gentes*) preesistenti alla formazione dello Stato, e quella del popolo (*comitium*). Questa ultima assemblea, composta di 30 *curiae*, suddivisioni delle tre *tribus* dei *Ramnes*, *Tities* e *Luceres*, ebbe competenza limitata e ristretta, sostanzialmente, al campo del diritto privato.

Ad una prima fase, detta della monarchia latina, un'altra ne succede, quella degli ultimi tre re, la quale, anche dai nomi dei sovrani, si dimostra etrusca; e che coincide appunto con il momento della massima espansione degli Etruschi verso il sud. Questo regime di conquistatori avrebbe avuto termine in seguito ad un moto rivoluzionario nel 509 a. C. Tuttavia la dominazione etrusca non fu senza vantaggio per R.; dagli invasori i Romani appresero l'interpretazione dei segni offerti dalla divinità (aruspicina), l'arte delle costruzioni (l'arco) e, soprattutto, l'organizzazione militare, che costituì la base dell'*exercitus centuriatus*, la cui istituzione l'annalistica romana faceva appunto risalire a Servio Tullio. Il periodo della monarchia etrusca fu quindi per la città del Tevere un'età di splendore e ne fece «la grande R. dei Tarquini» (Pasquali).

Il *rex* primitivo, circondato da alcuni collegi sacerdotali (v. AUGURI; FEZIALI; PONTEFICE MASSIMO), aveva accanto a sé degli ausiliari: i *duoviri perduellionis* ed i *quaestores parricidii*, che lo coadiuvavano nell'esercizio della giurisdizione penale, e il *magister populi*, che comandava l'esercito.

II. DALLA MONARCHIA ALLA REPUBBLICA. – Fu con ogni probabilità attraverso questo aiutante del *rex* che si attuò il trapasso dalla monarchia alla repubblica. Che questo sia avvenuto gradualmente e non in seguito ad una rivoluzione, per metà popolare e per metà di palazzo, è oggi ammesso concordemente. Meno d'accordo si è sul modo in cui si sarebbe passati da un capo unico e vitalizio ad una magistratura collegiale. Vi è chi ritiene (De Sanctis) che al *rex* si siano sostituiti tre magistrati (*praetores*, da *prae-ire*, funzione di chi guida l'esercito in battaglia), capi delle tre *tribus*: nel 367 a. C. due di questi sarebbero divenuti i supremi magistrati, capi della *civitas*, mentre al terzo sarebbe rimasto l'esercizio della giurisdizione civile. Altri (Arangio-Ruiz) pensa che vi sia stata sin dall'inizio, e conforme a quanto si riscontra presso altre popolazioni italiche (p. es., gli Osci), una coppia a potere disuguale, che si sarebbe successivamente trasformata in coppia collegiale. Altri ancora (de Francisci) ritiene che il *rex* sia stato esautorato dei suoi poteri militari dal *magister populi*, che comandava per sua delega l'esercito; pensa inoltre che il *magister populi* sia stato per qualche tempo magistrato unico, coadiuvato normalmente da un *magister equitum*, e che abbia poi formato coppia collegiale con quest'ultimo, quando, nella prima metà del sec. V a. C., ebbe luogo, per le aumentate necessità militari, la duplicazione dei quadri dell'esercito, con la costituzione di due legioni.

Accanto ai due *praetores*, che, a partire da un certo momento, assumono il nome di *consules* (colleghi), si trovano, quali ausiliari, i *quaestores*. Alla suprema magistratura ordinaria viene sostituito, in caso di gravi necessità (*rei gerundae causa* e *seditionis sedandae causa*), un magistrato straordinario (*dictator*), al quale sono sottoposti tutti gli altri magistrati; in questa figura rivive l'antico *magister populi*, con il suo potere illimitato, contro il quale non si possono opporre né l'*intercessio* (v.), né la *provocatio*.

La nuova comunità, nella quale alle primitive *gentes* si erano aggiunti altri gruppi (di immigrati, di clienti che avevano rotto il vincolo di dipendenza dai loro *gentiles*, forse di ex-schiavi) che formavano insieme la *plebs*, fu tormentata, a partire dai decenni immediatamente successivi alla costituzione della repubblica, dalla lotta tra i due ordini della popolazione: i plebei reclamavano, infatti, il diritto di contrarre matrimonio (*conubium*) con i patrizi, l'accesso alle magistrature (*ius honorum*), l'attenuazione della pressione fiscale e debitoria e, forse, una distribuzione di terre o la limitazione della proprietà fondiaria.

Un primo risultato di questa lotta tra patriziato e plebe, caratterizzata da secessioni o minacce di secessioni (Aventino, M. Sacro) della plebe sotto la guida dei suoi capi (*tribuni*), fu la costituzione, per gli aa. 451 e 450, di due collegi di *decemviri legibus scribundis* che redassero la Legge delle Dodici Tavole (v.). Solo nel 445 a. C., però, con la *rogatio Canuleia*, fu concesso ai plebei il *conubium*: via aperta per le altre rivendicazioni. Negli anni successivi al decemvirato legislativo, i Fasti registrano volta a volta coppie consolari e collegi di *tribuni militum consulari potestate*, in numero variabile. A questa ultima magistratura, costituita dagli ufficiali superiori delle legioni, e alla quale si faceva, con ogni probabilità, ricorso per le aumentate necessità militari causate dalle lotte per l'espansione, vennero ammessi anche i plebei. E finalmente, nel 367 a. C., con una delle leggi *Liciniae-Sextiae*, fu stabilito che uno dei posti di console spettasse alla plebe (in pratica ciò avvenne regolarmente solo dopo il 320), mentre veniva istituita una nuova magistratura (*praetor urbanus*), cui era affidato l'esercizio della giurisdizione civile.

III. L'ESPANSIONE NEL LAZIO E IN ITALIA. – Il nuovo Stato si trovò a dover affrontare, subito dopo la sua costituzione, una serie di lotte con le popolazioni confinanti; l'annalistica romana insiste su queste guerre contro gli *adsidui et anniversarii hostes*. Furono dapprima gli Etruschi che, tentando un ritorno offensivo, dovettero ottenere successi sui Romani, come è dato arguire dal racconto tradizionale circa Porsenna, *lars* di Chiusi, che avrebbe a lungo assediato R. Cominciò poi l'opera di espansione nel Lazio. Intorno al 493 a. C., R. si unì ai Latini con un'alleanza (*foedus Cassianum*) alla quale aderirono presto gli Ernici, abitanti della valle del Trero a sud-est di R.; tale alleanza era principalmente rivolta contro la minaccia degli Equi, stanziati tra Rieti e la conca del Fucino, e dei Volsci, avanzatisi, dall'alta valle del Liri, sui monti Lepini fino a minacciare il Lazio meridionale tra Terracina (*Anxur*) e Anzio. Verso la fine del sec. V questi avversari erano stati dove costretti ad arretrare, dove contenuti. Anche al nord, dopo una dura lotta (nella quale si ebbe l'episodio, non del tutto leggendario, dei Fabi al Crèmera), fu presa e distrutta (396 a. C.) la potente città etrusca di Veio.

Appena superata questa grave prova, nel 390 R. subì l'invasione celtica che si concluse con la sua conquista e la sua quasi totale distruzione. Le conseguenze ne furono gravi, specialmente dal punto di vista politico, in quanto misero nel nulla l'attività di conquista spiegata fino alla presa di Veio; solo nel 338 R. riuscì a riunire a sé in alleanza Latini ed Ernici, per volgersi ad affrontare i Volsci e, successivamente, Tarquinia, Cere e Faleria. Consolidatasi, R. concluse due trattati: il primo con i Sanniti (354) e il secondo con Cartagine (348); ma la sua posizione di crescente potenza e predominio fece sollevare contro di lei i Latini (340), aiutati dai Campani. I Romani, vincitori, vennero poco più tardi in urto con i Sanniti, che si vedevano tagliata da R. la via della pianura e del mare. Nel 326 a. C. Napoli si arrese ai Romani; ma quando essi, nel 321, cercarono di penetrare dalla Campania nel Sannio, il loro esercito fu costretto ad arrendersi nelle gole di Caudii. La guerra riprese nel 316, con un grande successo iniziale dei Sanniti, cui seguì, due anni dopo, una sconfitta romana a Terracina. Dopo una fase di successi romani nella valle del Liri e in Puglia, nel 310 R. si trovò minacciata contemporaneamente dai Sanniti, da città etrusche, dagli Equi e dagli Ernici; dopo una pace conclusa nel 304, la lotta riprese nel 298, contro la coalizione italica suscitata dai Sanniti. I Romani furono vincitori a Sentino, in Umbria, e, in seguito a ciò e al blocco del Sannio, nel 290 si arrivò alla pace definitiva.

Successivamente R. si volse a domare le popolazioni stanziate a nord; vittorie sulle popolazioni galliche ed etrusche permisero la fondazione di colonie sulla costa adriatica. Senonché, quasi contemporaneamente, la lotta riprese al sud. Alcune città greche dell'Italia meridionale avevano seguito con simpatia l'affermarsi della potenza romana: nel 282 a. C., Turii, minacciata dai Lucani, richiese l'aiuto di R. La città liberata accolse una guarnigione romana, con grave preoccupazione di Taranto;

un incidente portò alla guerra con quest'ultima, che aveva assunto una posizione direttiva sulle città della Calabria e che poteva contare sull'assistenza militare di Pirro, re d'Epiro, desideroso di fondare un regno ellenistico nell'Italia meridionale. I Romani furono battuti ad Eraclea nel 280, ad Ascoli in Puglia nel 279; ma, dopo una infruttuosa campagna in Sicilia e una battaglia con esito dubbio presso Benevento, Pirro abbandonò l'Italia. L'effetto della guerra fu l'estensione del dominio romano nella Magna Grecia: Taranto si arrese, e nel 270 Reggio ebbe una guarnigione romana. Quasi contemporaneamente, al nord, veniva fondata (268) la colonia latina di Rimini.

IV. La lotta per il dominio del Mediterraneo. – R. si trovava ormai di fronte alla potenza di Cartagine; questa aveva da tempo stabilito un monopolio commerciale nel Mediterraneo occidentale, e aveva veduto riaffermato il suo predominio sulla Sicilia in seguito agli insuccessi di Pirro. L'urto tra le due potenze fu provocato dalla richiesta dei Mamertini, mercenari che avevano occupato Messina, di essere ammessi nella Lega italica. Nel 264 un esercito romano passò in Sicilia e costrinse i Cartaginesi ad abbandonare Messina; questo portò ad un'alleanza tra Gerone di Siracusa e Cartagine, che, a sua volta, mandò in Sicilia altre forze militari. Dopo la formale dichiarazione di guerra, iniziatasi l'avanzata romana su Siracusa, Gerone abbandonò i Cartaginesi, che perdevano nel 262 Agrigento, la loro principale piazzaforte nell'Isola. I Cartaginesi furono battuti sul mare una prima volta presso Milazzo nel 260 e una seconda nel 257; a seguito di ciò, venne deciso dai Romani di portare la lotta in Africa, dove ai successi iniziali seguì una grave sconfitta. Dopo una grande vittoria navale romana alle Egadi, nel 241 a. C., il Trattato di pace stabiliva tra l'altro che Cartagine sgomberasse la Sicilia. Così questa, nel 227, diveniva la prima *provincia* romana, quasi contemporaneamente all'erezione in *provincia* della Sardegna e della Corsica.

R. consolidò subito dopo la sua posizione nel nord d'Italia e nell'Adriatico. Nel 225 a. C. grandi tribù celtiche si infiltrarono nell'Etruria, ma furono battute a Talamone; nel 223 un esercito romano passò il Po; furono fondate le colonie latine di Piacenza e Cremona e fu costruita la via militare Flaminia da R. a Rimini. Contemporaneamente, tra il 229 e il 219, R. spazzò l'Adriatico dai pirati illirici.

Cartagine frattanto cercava di compensare la perdita di potenza e di prestigio subita in Sicilia, mediante conquiste nella Spagna. Di fronte a questa espansione R. ritenne opportuno fissare, d'accordo con Cartagine, un limite alle rispettive sfere d'influenza: nel 226 tale limite fu stabilito all'Ebro. Ma a sud di questo fiume vi era Sagunto, città alleata di R. dal 230 ca. Le vicende interne di questa città richiesero nel 220 l'intervento dei Romani; l'anno successivo Annibale Barca assediò Sagunto. Da ciò ebbe origine la seconda guerra punica. Annibale iniziò la marcia verso l'Italia incontrando solo lievi resistenze prima del passaggio delle Alpi. Gli eserciti romani furono battuti successivamente ad occidente del Ticino, sulla Trebbia (218), al Trasimeno (217); Annibale, passato nell'Italia meridionale, pose in Puglia gli accampamenti invernali. I consoli per l'a. 216 lo affrontarono, con un grande esercito, sull'Ofanto presso Canne, ma ancora una volta i Cartaginesi prevalsero.

Contemporaneamente la Macedonia e Siracusa si unirono ai Cartaginesi; Filippo V di Macedonia desiderava conquistare i possedimenti romani in Illiria. R. riuscì dapprima a trattenerlo in Macedonia, poi (210) gli schierò contro la Lega etolica.

La guerra in Spagna ebbe un impulso nuovo ad opera di Publio Cornelio Scipione figlio, che, nel 206, obbligò i Cartaginesi ad abbandonare la Penisola iberica.

Anche in Italia la sorte delle armi mutava: Capua nel 211 e Taranto nel 209 caddero nelle mani dei Romani. Nel 207 l'esercito cartaginese guidato da Asdrubale in aiuto del fratello Annibale fu battuto al Metauro e nel 205 Annibale abbandonò l'Italia per tornare in Africa, dove Scipione portò la guerra (204). Stabilitosi solidamente ad Utica, il generale romano, che si era procurato l'alleanza di Massinissa, condusse una campagna fortunata, conclusasi con la vittoria su Annibale a Zama (202). Per il Trattato di pace Cartagine abbandonava tutti i possedimenti fuori dell'Africa; cedeva la Numidia a Massinissa; consegnava la flotta e gli elefanti; si impegnava a pagare un'ingente indennità ed a non far guerra senza il consenso di R. Quest'ultima, a prezzo di durissima lotta, aveva trionfato dell'unica potenza capace di contrastarle il passo nel Mediterraneo; ed aveva riportato un enorme successo politico, avendo potuto contare, contrariamente alle previsioni di Annibale, sulla sostanziale fedeltà dei suoi alleati italici.

(fot. Enit)

Roma - Il Colosseo. Iniziato dall'Imperatore Vespasiano (a. 72) e terminato da Tito (a. 80).

Rimaneva ora l'opera di consolidamento dei risultati. Battuti i Celti, l'Italia settentrionale veniva compiutamente organizzata, con la fondazione di nuove colonie e con la costruzione della via Emilia, da Rimini a Piacenza, mentre veniva conquistata la Liguria e assicurato il confine orientale con la fondazione della colonia latina di Aquileia (181) e, successivamente, con la conquista dell'Istria.

La lunga lotta in Spagna si concluse solo molto tardi, con la presa di Numanzia (133 a. C.). Contemporaneamente, la terza guerra punica fiaccava definitivamente la potenza cartaginese. Cartagine (146) veniva distrutta e il suo territorio (gran parte dell'odierna Tunisia) costituì la *provincia* d'Africa.

Il dominio su tutto il bacino del Mediterraneo fu conseguito da R. attraverso una paziente politica, la cui prima fase, iniziatasi nel 201 a. C. con l'aiuto dato a Pergamo e a Rodi, proseguita con la lotta contro Filippo (200), si concluse con la vittoria romana a Cinocefale (197) e la proclamazione dell'indipendenza degli Stati greci (Corinto, 196). A questa fase seguì quella della guerra contro Antioco di Siria, battuto dapprima nel 191 alle Termopili e una seconda volta l'anno seguente a Magnesia presso il Sipilo e costretto alla Pace di Apamea (188). La terza guerra macedonica, contro Perseo figlio di Filippo, si concluse, dopo alterne vicende, anch'essa con la vittoria romana a Pidna (168).

Da questo momento R., che si era limitata a far sentire la propria influenza in Oriente, cambiò politica: la Macedonia divenne *provincia* e anche la Grecia venne sottoposta al dominio romano, dopo la distruzione di Corinto, avvenuta lo stesso anno (146) di quella di Cartagine.

V. La costituzione repubblicana e la sua crisi. – La costituzione della città che aveva esteso le proprie conquiste a tutto il bacino del Mediterraneo era fondata, nel momento di apogeo della Repubblica, su tre organi: la magistratura, il senato, i comizi. Le magistrature erano cresciute di numero: accanto ai *consules* si trovavano, infatti, non solo il *praetor urbanus* istituito nel 367, ma i *censores* (istituiti probabilmente da una *lex Aemilia* nel 434 per redigere il censo e assurti poi all'altissimo incarico di controllori della pubblica moralità), i *quaestores*, gli *aediles curules* e un altro *praetor*, istituito nel 242 per amministrare la giustizia tra Romani e stranieri e tra stranieri, e detto perciò *peregrinus*. Accanto a queste magistrature patrizie – in quanto di tutto lo Stato – (la cui caratteristica è di essere collegiali, gratuite e temporanee), altre ve ne sono, dette plebee: il tribunato e l'edilità della plebe. Compito dei *tribuni* è di difendere gli interessi della plebe; e, a tale scopo, essi sono muniti dell'*intercessio* (v.), con cui possono impedire gli atti di qualsiasi magistrato, della *prensio*, facoltà di arrestare chi si opponga alla loro volontà, mentre godono della inviolabilità personale (*sacrosanctitas*).

I principali magistrati della Repubblica, quelli chiamati ad esercitare attività militari e di governo, sono, a somiglianza dell'antico *rex*, muniti di *imperium*, capacità generale di comando, cui è connesso l'*auspicium*, facoltà di interpretare la volontà degli dèi.

Il Senato è, in epoca repubblicana avanzata, composto di patrizi (*patres*) e di plebei (*conscripti*), attraverso una scelta effettuata dapprima dai consoli, più tardi dai censori. È questa assemblea, alla quale si accede dopo aver gerito le magistrature, che costituisce la vera centrale di comando della Repubblica, anche per la continuità della politica, che essa può meglio assicurare nei confronti dei magistrati annuali. Ad essa spetta la direzione della politica estera e di quella finanziaria; ad essa l'assunzione del potere (*interregnum*) quando vengano a mancare i magistrati supremi; essa esercita, infine, un potere di ratifica (*auctoritas*) nei confronti delle deliberazioni delle assemblee popolari.

Anche queste ultime sono cresciute di numero: accanto ai vetusti *comitia curiata*, sorgono, verso la metà del sec. V, i *comitia centuriata*, assemblea di origine militare a base timocratica, composta, nella sua fase compiuta, di 193 centurie, distinte in cinque classi a seconda del censo e ordinate in modo da assicurare la prevalenza nelle votazioni alle classi più abbienti.

Ugualmente assai antichi sono i *comitia tributa*, in cui il popolo è inquadrato per tribù. Ambedue questi comizi assunsero, con il tempo, una triplice competenza: elettorale (per la nomina dei magistrati, *maiores* nei *centuriata*, *minores* nei *tributa*), legislativa, giudiziaria.

In contrapposto a queste assemblee, che radunano tutto il popolo, una ve ne ha, esclusiva della plebe (*concilia plebis tributa*), che si raduna sotto la presidenza dei tribuni e le cui deliberazioni (*plebiscita*) ebbero valore per la sola plebe, fino a quando una *lex Hortensia* (286 a. C.) non le parificò alle leggi comiziali (v. PLEBISCITO).

Questa struttura costituzionale, in cui il popolo è chiamato ad esercitare i diritti politici (peraltro limitati: R. non è mai stata una democrazia in senso moderno), direttamente, e non per mezzo di rappresentanti, era però adatta ad una comunità ristretta, al più, ai limiti della Penisola italica. La conquista del grande impero mondiale poneva non solo la necessità di organizzare i territori nuovi secondo schemi differenti da quelli impiegati in Italia (federazione, municipi, colonie), ma creava, altresì, l'esigenza di un forte potere centrale, capace di controllare non solo i territori, ma anche i magistrati ad essi preposti.

La forma di organizzazione impiegata nei territori fuori dell'Italia peninsulare fu la *provincia*. Al territorio incorporato e divenuto proprietà del popolo romano veniva preposto un magistrato (che portò dapprima il titolo di *praetor*, poi di *proconsul* o di *propraetor*, a seconda della carica precedentemente gerita in città), assistito da dieci *legati* del Senato e da un *quaestor*.

Il dominio romano aveva subìto un'enorme espansione; ma proprio in questa espansione, e nella modificazione profonda che essa produsse nell'economia e nella vita romana in genere, è da vedere la causa prima di quella serie complessa di fenomeni che vanno sotto il nome di crisi della Repubblica. Il largo afflusso di capitali, di merci, di schiavi, aveva profondamente mutato la fisionomia economica dell'Italia. L'abbandono dei campi, dapprima conseguenza delle operazioni militari svoltesi nella Penisola, era continuato poi perché determinate colture erano divenute antieconomiche e certi prodotti (p. es., il grano) giungevano ai porti italiani a prezzo molto più conveniente di quello interno. Si venne allora formando una serie di grandi proprietà terriere, concentrate nelle mani della classe senatoria, la quale doveva impiegare in questo modo le ricchezze accumulate durante le guerre, essendole proibito l'esercizio del commercio. A questo si dedicava invece, praticamente in regime di monopolio, la classe dei cavalieri (*ordo equester*), che si era venuta progressivamente affermando e che si poneva, anche come forza politica, in contrasto con la *nobilitas* senatoria. Al di sotto di queste classi privilegiate non esisteva ormai quasi più il popolo, che prima esercitava i suoi diritti politici nei *comitia* e che era pronto ad accorrere a difendere la Repubblica sui campi di battaglia. Scomparso il cittadino-soldato, all'antico esercito se ne era sostituito uno di mestiere, composto di soldati che si arruolavano per lunghi periodi, desiderosi di partecipare alle larghe distribuzioni di bottino e legati, dalla lunga consuetudine del servizio, più al loro comandante diretto che all'autorità, astratta e lontana, dei magistrati e del Senato. In R., nei *comitia*, non rimaneva che una turba di nullatenenti, pronta a seguire i capi delle varie fazioni in lotta, i quali a seconda della loro capacità momentanea ne sapessero solleticare gli istinti e soddisfare gli interessi con distribuzioni di viveri e di denaro.

Intorno a R., poi, cominciava ad addensarsi il malcontento degli alleati italici, duramente provati dalla guerra e troppo scarsamente ricompensati; e che invano avevano chiesto la concessione del diritto di cittadinanza romana.

VI. Dai Gracchi a Cesare. – La prima manifestazione evidente della crisi della Repubblica si ebbe nel 133 a. C., con il tribunato di Tiberio Gracco. Più delle singole proposte da lui fatte, interessa qui rilevare che, per la prima volta, si assiste ad un tentativo di affermazione del principio della sovranità popolare, intesa non solo nel senso che la volontà del popolo debba prevalere su quella degli organi della *civitas*, ma altresì nel senso che il popolo conferisca ai magistrati un mandato vincolante e che possa quindi revocarli quando essi si discostino dalle istruzioni ricevute. A questi principi di ordine rivoluzionario il Senato ne opponeva altri, ugualmente contrastanti con la costituzione repubblicana; con il tentar di ricorrere al *senatusconsultum ultimum*, con il ratificare l'uccisione di Tiberio Gracco dichiarato *hostis reipublicae*, e soprattutto con il concedere ai magistrati poteri eccezionali, esso anticipava le magistrature straordinarie attraverso le quali doveva attuarsi il passaggio dalla repubblica al principato.

L'opera di Tiberio fu continuata dal fratello Caio Gracco, tribuno per gli aa. 123 e 122; ma anche questo tribunato, conclusosi con la morte di Caio, non fece che aggravare quella che era stata la situazione seguita alla morte di Tiberio.

Subito dopo R. si trovò a dover fronteggiare, in Africa, la minaccia di Giugurta, erede, con altri due principi, del trono di Numidia. Giugurta riuscì ad escludere i coeredi, uno dei quali, Aderbale, aveva ottenuto la protezione dei Romani; questi, nel 111 a. C., iniziarono la guerra, che si protrasse, con vicende alterne, fino al 106, anno in cui Caio Mario, battuto Giugurta, riuscì a farselo consegnare dal Re di Mauritania presso il quale il Sovrano numida aveva cercato rifugio.

Mario si volse poi a fronteggiare la minaccia dei Cimbri e dei Teutoni, che avevano, nel 105, battuto i Romani ad *Arausium* (Orange). Stabilitosi nel 104 nella Gallia meridionale, provvide a riformare l'esercito e ad apprendergli una nuova tattica; nel 102 i Teutoni furono

battuti presso *Aquae Sextiae* (Aix-en-Provence) e l'anno successivo i Cimbri presso Vercelli.

Mario aveva rivestito ininterrottamente il consolato dal 104 al 100 a. C., ed era ormai il capo riconosciuto del partito popolare. Due esponenti di questo, L. Apuleio Saturnino e G. Servilio Glaucia, tentarono, negli aa. 100 e 99, di stabilire il predominio del partito democratico; ma i disordini da loro provocati diedero al Senato l'occasione di una energica repressione; con la fine del loro tentativo decadde la posizione politica di Mario e quella della classe dei cavalieri, che si erano alleati ai popolari.

Ma la necessità di riforme era presente anche agli esponenti più illuminati della *nobilitas* : uno di questi, M. Livio Druso, tribuno per l'a. 91, preparò una serie di leggi, che incontrarono però grande opposizione. Druso, che si era anche presentato come difensore degli interessi degli alleati italici, fu ucciso misteriosamente. La sua morte fu il segnale della ribellione in Italia : gli alleati costituirono contro R. un vero e proprio Stato, con magistrature e senato, avente la capitale a Corfinio e chiamato *Italia* e con vari eserciti si prepararono a marciare su R. Dopo un anno di lotta, nel 90, una *Lex Iulia* concesse la cittadinanza romana agli alleati italici rimasti fedeli o che avessero deposto le armi; nell'89, una *Lex Plautia Papiria* la estese a tutti i residenti in Italia che entro 60 giorni ne facessero domanda al pretore.

(fot. Alinari)

ROMA - Rilievo con alcuni edifici di età imperiale. Frammento del monumento degli Ateri (fine I sec.) - Roma, Museo Lateranense.

Poco dopo scoppiò il conflitto tra Mario e Silla, divenuto console e designato per il comando della guerra contro Mitridate re del Ponto. Di fronte al tentativo del partito mariano di togliergli questo comando in seguito ad un plebiscito, Silla marciò su R. e la occupò. Ma, costretto a ripartire per condurre la guerra, lasciò la città in balìa dei suoi avversari : nell'a. 86 Mario e L. Cornelio Cinna furono nominati consoli senza elezione popolare.

Silla, frattanto, conduceva fortunate operazioni militari in Oriente : conquistata Atene nell'86, riportò due vittorie, a Cheronea e presso Calcide; e, in seguito a trattative con Mitridate, concluse con questo rapidamente la pace. Riorganizzata l'Asia, nella primavera dell'83 Silla sbarcò a Brindisi e, battuti successivamente gli eserciti consolari e quello degli Italici, che intendevano profittare della situazione per affermare la loro indipendenza da R., rientrò nella capitale. La repressione contro il partito democratico fu spietata : le proscrizioni sgombrarono la scena politica degli avversari di Silla, il patrimonio dei proscritti fu venduto all'incanto ed i loro schiavi, manomessi dal vincitore, divennero, con il nome di *Cornelii*, i suoi più forti sostenitori. Silla fu nominato *dictator legibus scribundis et reipublicae constituendae*, facendosi conferire titolo e poteri già completamente al di fuori della costituzione repubblicana. Il regime da lui instaurato, definito *regnum* dagli antichi e *monarchia mancata* dai moderni (Carcopino), intendeva cancellare ogni rilevanza politica del partito popolare e della classe dei cavalieri. Il Senato fu portato a 600 membri, il numero dei questori a 20, quello dei pretori a 8. Furono stabiliti la carriera dei magistrati e il modo di designare i governatori provinciali. Il fatto di aver ricoperto la carica di tribuno della plebe escludeva da ulteriori progressi nella carriera politica. Venne aumentato il numero dei tribunali penali permanenti (*quaestiones perpetuae*), i cui componenti dovevano essere scelti nell'ordine senatorio.

Compiuta quest'opera, Silla nel 79 depose la dittatura e si ritirò a Pozzuoli, dove morì l'anno seguente. La costruzione che egli aveva faticosamente eretta doveva subire i primi colpi, avvisaglie della definitiva decadenza, proprio ad opera di un personaggio che era stato uno dei suoi luogotenenti, quel Gneo Pompeo che, giovanissimo, aveva levato a sue spese e condotto a Silla due legioni ed aveva da questo ottenuto, senza essere magistrato, il trionfo e l'epiteto di *magnus*. Le capacità militari di Pompeo furono subito utilizzate nel 77, quand'egli, come privato, venne incaricato di condurre la guerra a fianco del console Q. Lutazio Catulo contro la ribellione scoppiata in Etruria, nelle località dove Silla aveva fatto larghe assegnazioni di terre ai suoi veterani. Subito dopo egli fu inviato in Spagna con *imperium proconsulare* a fronteggiare Q. Sertorio, esponente del partito democratico, che, divenuto governatore della Spagna settentrionale nell'83, e successivamente postosi a capo dei partigiani di Mario e dei ribelli lusitani, era, nel 77, padrone della Spagna citeriore. Dopo una lunga campagna, Sertorio e il suo luogotenente Perperna vennero battuti (72 a. C.).

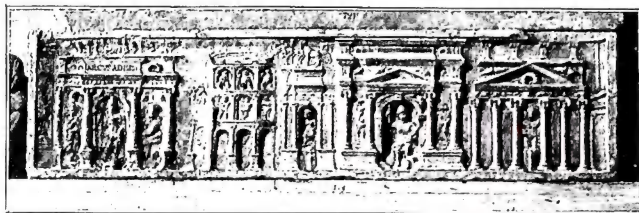
Pompeo rientrò in Italia in un momento delicato; nel 74 era ricominciata la guerra contro Mitridate e, poco dopo, era scoppiata, in Italia, una grande rivolta di schiavi, guidata da Spartaco. Questa sollevazione, di oltre 40.000 uomini, fu domata con grande fatica; l'ultimo esercito di schiavi fu battuto proprio da Pompeo.

Per ottenere il consolato, senza aver gerito le magistrature inferiori, egli si accordò con il partito popolare e con i cavalieri : e fu, con Crasso, eletto console per l'a. 70. I nuovi consoli attuarono alcune riforme contrarie alla politica sillana, mentre il prestigio del Senato subiva un grave colpo per il processo contro Caio Verre, ex-governatore della Sicilia.

Un altro colpo alle norme costituzionali doveva esser dato da Pompeo qualche anno dopo. Nel 67, infatti, per sgombrare il Mediterraneo dai pirati, una *Lex Gabinia* stabilì che a lui, *privatus cum imperio*, fosse dato il comando della guerra, con il diritto di nominarsi dei luogotenenti (*legati*), di levare truppe, di comandare la flotta e di disporre dell'erario. Si creò così una figura di comandante con poteri praticamente illimitati. E il successo riportato da Pompeo nella lotta contro i pirati fece sì che con una *Lex Manilia* gli venisse affidato il comando della guerra contro Mitridate e Tigrane : ai poteri già concessigli dalla *Lex Gabinia* egli aggiungeva così il governo delle *provinciae* di Cilicia, Bitinia e Asia. Tra il 66 e il 62 a. C., egli non solo vinse Mitridate e fece di Tigrane un vassallo di R., ma riorganizzò compiutamente tutto l'Oriente : riordinò le province, fondò varie città e creò una serie di principati vassalli. La Siria venne eretta in provincia, la Palestina divenne uno stato tributario di R. : le città greche di tutti questi territori ebbero riconosciuta la loro autonomia ed entrarono in rapporti diretti con R.

L'opera compiuta da Pompeo doveva assicurare a lungo i confini orientali; e dimostra, malgrado l'oblio sceso su questa figura dopo la sconfitta nel conflitto con Cesare, le sue elevate capacità di comandante militare e di organizzatore.

Un altro personaggio, infatti, veniva emergendo nel mondo politico romano : C. Giulio Cesare. Di origine patrizia, egli esercitò la sua azione conforme al pensiero del partito popolare; a ciò lo spinsero in parte una visione più larga della situazione che era venuta determinandosi in R., e in parte l'obbiettivo più immediato di controbilanciare la crescente autorità di Pompeo.

Accordatosi con Crasso, Cesare favorì probabilmente nel 66 le mene rivoluzionarie di L. Sergio Catilina. La congiura andò a vuoto una prima volta nel 65, ma fu riorganizzata nel 63, anno del consolato di M. Tullio Cicerone. Questi costrinse Catilina a smascherarsi e a

(fot. Enit)
ROMA - Torre delle Milizie, Mercati Traianei e Foro di Traiano.

fuggire presso i congiurati in Etruria e fece giustiziare, con procedura costituzionalmente censurabile, i ribelli rimasti in R. Catilina fu successivamente battuto e ucciso in battaglia presso Pistoia.

Questa era la situazione quando, verso la fine del 62, Pompeo sbarcò a Brindisi : celebrò l'anno successivo il trionfo, ma non riuscì ad ottenere la distribuzione di terre ai suoi veterani e neppure la ratifica dell'organizzazione data all'Oriente. Veniva con ciò a trovarsi in conflitto con il Senato, come aveva chiaramente previsto Cesare. Questi, che era stato propretore in Spagna, dove aveva dato prova di buone capacità ed aveva rinsanguato il suo patrimonio, venne eletto console per l'a. 59, insieme a M. Calpurnio Bibulo.

Egli si accordò con Pompeo e Crasso per esercitare a profitto suo e dei suoi alleati l'autorità sullo Stato negli anni avvenire. Propose una serie di leggi e fece approvare dai comizi, contro l'opposizione senatoria, l'ordinamento dato da Pompeo all'Oriente, mentre faceva concedere facilitazioni finanziarie agli appaltatori che fiancheggiavano Crasso.

In conseguenza degli accordi, a Cesare proconsole fu affidato per cinque anni il governo della Gallia Cisalpina e dell'Illirico, cui si aggiunse successivamente quello della Gallia Narbonese. Ciò permise all'ambizioso condottiero di formare una solida base alla sua influenza politica, legando a sé gli eserciti sottoposti al suo comando : egli estese il dominio di R. dai Pirenei e dall'Oceano fino alle Ardenne e ai Vosgi, respinse gli Elvezi e batté sul Reno Ariovisto, allontanando così la minaccia germanica dal territorio gallico.

In un convegno con Pompeo e Crasso a Lucca (56) fu stabilito che questi assumessero il consolato per l'a. 55 : per il successivo quinquennio a Pompeo era assegnato il governo della Spagna, a Crasso quello della Siria, mentre a Cesare sarebbe stato confermato il comando in Gallia. Durante questo tempo, Cesare sistemò definitivamente la Gallia dopo la vittoria su Vercingetorige. Ma in seguito alla morte di Crasso (a. 53), Pompeo ritenne giunto il momento di assumere una funzione più saliente nello Stato : *consul sine collega* per l'a. 52, si tenne pronto a sostenere militarmente la politica senatoria. Di fronte a questo atteggiamento Cesare cercò di trattare con il Senato la propria nomina a console per l'anno successivo (49), al cessare del suo governo provinciale. Ciò andava contro una norma costituzionale, ma Cesare lo richiedeva soprattutto per evitare un giudizio sulla sua attività di governatore. Il Senato non solo rifiutò la nomina, ma richiamò Cesare. Questi passò in Italia e varcò il Rubicone (genn. del 49), che segnava il confine del territorio sottoposto al suo governo. Pompeo abbandonò con i magistrati e con il Senato R. e l'Italia per apprestare in Oriente l'esercito per la battaglia decisiva. Cesare, occupata R., si recò in Spagna dove batté i legati di Pompeo; e dopo essere rientrato per brevi giorni nella capitale, si recò in Macedonia ad affrontare il rivale, che batté a Farsalo (a. 48). Passato in Egitto, dove Pompeo credendo di avere ricovero dal Re aveva invece trovato la morte, Cesare si trovò coinvolto nella lotta dinastica della famiglia tolemaica. Rientrato a R. nell'autunno del 47, fu nominato dittatore, ma, prima ancora di potersi dedicare all'attività di governo, fu costretto ad affrontare gli ultimi resti del partito pompeiano, che, in Africa, si erano riorganizzati, assicurandosi l'alleanza di Giuba, re di Numidia. Battuti gli avversari a Tapso e ridotta la Numidia a provincia (a. 46), Cesare era ormai il padrone dello Stato. *Dictator perpetuus*, investito del titolo ereditario di *imperator*, titolare della *praefectura morum* e investito della inviolabilità tribunizia, si comportò come un monarca nei suoi atti di governo. Non era questa, in quel momento, la via per assicurarsi il dominio su R. e sul suo Impero: e per questo suo errore politico Cesare cadde nel 44, vittima di una congiura.

VII. Ottaviano e la genesi del principato. – Ottaviano, nipote diciannovenne di Cesare, sembrò aderire in un primo momento al partito degli uccisori dello zio, pensoso anzitutto di consolidare la propria posizione : si fece confermare dai comizi l'adozione da parte di Cesare, conseguì il consolato nell'ag. 43 e riuscì a farsi conferire un *imperium*, prevalente su quello consolare, il diritto di far leve e l'incarico di difendere lo Stato contro i rivali Antonio e Lepido.

Questi videro l'opportunità di venire a patti : e verso la fine dell'ott. 43, si incontrarono a Bologna con Ottaviano. Frutto di questo incontro fu un accordo che ebbe poco dopo la sua consacrazione ufficiale in una *lex Titia*, proposta il 27 nov. 43, che nominava Ottaviano, Antonio e Lepido *tresviri reipublicae constituendae* con potere illimitato.

Battuto definitivamente il partito senatorio nell'ultima battaglia di Filippi (nov. 42), Ottaviano e Antonio convennero che la Gallia Cisalpina venisse riunita all'Italia ed amministrata da R.; la Gallia Transalpina veniva affidata ad Antonio con le province orientali; ad Ottaviano erano attribuite le Spagne ed era concessa libertà di iniziativa in Italia e nel Mediterraneo; le province africane erano affidate a Lepido. In una successiva distribuzione a Lepido fu conservata l'Africa, ad Ottaviano fu dato l'Occidente, mentre l'Oriente fu affidato ad Antonio che avrebbe dovuto condurre la lotta contro i Parti, mentre Ottaviano combatteva contro Sesto Pompeo.

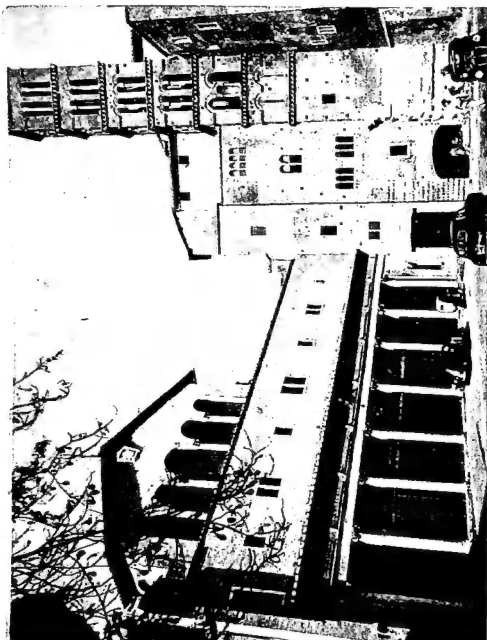
I poteri dei triumviri avrebbero dovuto scadere, secondo la *lex Titia*, il 31 dic. 38. Malgrado ciò essi continuarono ad esercitare il potere eccezionale e solo nel sett. o ott. 37, Ottaviano e Antonio si incontrarono a Taranto per decidere la proroga del triumvirato e fissare la nuova scadenza al 31 dic. 32. Nel 36 Ottaviano costrinse Lepido a deporre la sua carica, mentre otteneva, per plebiscito, il diritto di sedere sui *subsellia tribunicia* con l'inviolabilità annessa.

L'opinione pubblica, nel frattempo, seguiva con preoccupazione il comportamento di Antonio in Egitto; e l'indignazione popolare raggiunse il culmine quando venne pubblicato, ad opera di Ottaviano, il testamento che Antonio aveva affidato alle Vestali e dal quale appariva la sua intenzione di trasferire la capitale da R. ad

(fot. Alinari)

(fot. Vasari)

(fot. Alinari)

In alto: SUOVETAURILIA. Rilievo dell'età di Tiberio, già in Palazzo S. Marco - Parigi, Museo del Louvre. *Al centro:* ARA DEI VICOMAGISTRI, ritrovata sotto il Palazzo della Cancelleria. Particolare con i Vicomagistri e i Camilli che recano le statuette dei Lari e del Genio dell'Imperatore dell'età dei Flavi - Musei Vaticani. *In basso:* TRAIANO CHE SACRIFICA A GIOVE - Benevento, arco di Traiano.

(fot. Sestili)

(fot. Giordani)

(fot. Alinari)

(fot. Soprintendenza ai monumenti del Lazio)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA DEI SS. NEREO E ACHILLEO. Del sec. IX, restaurata nel 1597. *In alto a destra:* PIAZZA DEL CONVENTO DEI SS. GIOVANNI E PAOLO. La chiesa è del sec. V, restaurata nel sec. XII. La facciata è stata rivelata dai restauri del 1949. *In basso a sinistra:* NARTECE DELL'ANTICA BASILICA DI S. CLEMENTE - Roma. *In basso a destra:* ATRIO DELLA BASILICA DI S. LORENZO FUORI LE MURA (dopo i restauri del 1949) con affreschi del sec. XIII e lapide a Pio XII in ricordo della sua presenza fra i colpiti dal bombardamento aereo del 19 luglio 1943.

Alessandria. Antonio venne, per quanto illegalmente, deposto dal triumvirato, mentre fu dichiarata la guerra contro Cleopatra.

Ottaviano, cui fu affidato il comando di questa guerra, provvide abilmente a rinforzare la propria posizione con un giuramento di fedeltà prestatogli dall'Italia e da alcune province (*coniuratio Italiae et provinciarum* : *Mon. Ancyr.*, 25); batté Antonio il 2 sett. 31 ad Azio, occupò Alessandria il 1° ag. 30 e depose la dinastia dei Tolomei, sostituendosi ad essa. Rientrato a R., vi celebrò, nei giorni 13-15 ag. del 29, il trionfo che segnava la fine delle guerre civili.

Egli si accinse ad un'opera che non fu solo una ricostruzione, ma, attraverso tappe successive, la fondazione di un nuovo regime. Nel 28 Ottaviano rivestì il consolato. Ma la sua posizione personale era assai più rilevante di quella del collega nella suprema magistratura repubblicana. Egli portava infatti, quale *praenomen*, il titolo di *imperator*, che gli spettava come erede di Cesare e che gli era stato confermato dal Senato nel 29 a. C.

(fot. Anderson)

ROMA - L'Ara Pacis Augustae, nella ricomposizione definitiva - Roma.

Ottenne inoltre il titolo di *princeps Senatus*, mentre, attraverso varie concessioni, era venuto in possesso di quasi tutti i poteri e le prerogative dei tribuni della plebe, anche se, come appare più probabile, la *tribunicia potestas* gli venne concessa in pieno solo nel 23.

Egli era, infine, ancora rivestito del potere straordinario costituente che aveva avuto la sua prima fonte nella *lex Titia*, come appare, oltre che dai suoi atti, dai termini con cui nelle fonti è indicata la rinuncia da lui fatta nella seduta del Senato del 13 genn. 27 a. C.

Egli stesso afferma (*Mon. Ancyr. lat.*, VI, 13-16) che *per consensum universorum potitus rerum omnium*, trasferì lo Stato (e quindi i poteri dello Stato) dalla sua *potestas* « *in Senatus Populique Romani arbitrium* ». Egli abbandonò quindi (come confermano anche altre fonti) il potere costituente e il comando generale sulle truppe, conservando invece tutti gli altri poteri, titoli e prerogative.

In cambio di tale rinunzia gli venne conferito il titolo di *Augustus* (colui che è sacro per designazione divina), mentre gli veniva tributata tutta una serie d'onori. Per l'esatta intelligenza della sua posizione interessa tener presente quanto egli stesso dice riguardo al periodo di tempo che segue alla rinuncia del 27. Egli (*Mon. Ancyr. lat.*, VI, 31 sgg.) afferma di essere stato superiore a tutti per *auctoritas*, senza peraltro aver avuto maggiore *potestas* di coloro che gli furono, tra il 27 e il 23, colleghi nel consolato. Ora, il termine *auctoritas* è largamente impiegato nel diritto romano, pubblico e privato; il significato specifico che esso viene ad assumere nel caso di Augusto « designa... la posizione giuridicamente preminente dell'uomo nella cui persona è connaturato il potere pubblico, in modo completamente diverso da quello con cui esso viene attribuito ai magistrati repubblicani: e si collega con il nuovo concetto della *maiestas* degli imperatori, in cui si accentua l'elemento religioso » (de Francisci).

Questa *auctoritas* si concreta d'altra parte in concessione di poteri. Infatti Augusto è investito di un *imperium proconsulare* decennale, con il governo delle province non ancora pacificate e il relativo comando delle truppe; e ottiene la *cura et tutela rei publicae universa*, e cioè, in sostanza, la facoltà di compiere tutti quegli atti e di prendere quei provvedimenti da lui ritenuti utili per il bene dello Stato.

Già di fronte a queste concessioni è difficile parlare, come fanno alcuni storici, di una restaurazione repubblicana attuata da Augusto. Ma la sua costruzione costituzionale si completa nel 23, quando egli rinuncia al consolato (per non assumere più in seguito alcun titolo repubblicano) : in quell'anno, infatti, gli vennero conferiti la *tribunicia potestas* (nella sua pienezza) a vita e un *imperium proconsulare* (*infinitum*, cioè non sottoposto al limite del *pomerium*, e *maius*, in quanto superiore a quello di qualsiasi magistrato). Ma l'uno e l'altro potere gli venne conferito *disgiuntamente* dai rispettivi uffici repubblicani.

Con la fondazione del principato si assiste alla creazione di una burocrazia, di una serie di funzionari, che lentamente assorbono le attribuzioni proprie delle antiche magistrature. Ad alcune di queste, conservate, si attribuiscono funzioni nuove nel quadro del nuovo assetto costituzionale, ma viene a mancare qualsiasi forza direttiva nel governo dello Stato; i *comitia* furono chiamati da Augusto a legiferare e votarono numerose ed importanti leggi (*de ambitu, de vi publica et privata, iudiciorum publicorum et privatorum, de maritandis ordinibus*, ecc.); ma la loro funzione era destinata ad inaridirsi con l'aumentare dell'autorità del *princeps*. L'organo che invece accrebbe le sue funzioni fu il Senato (e ciò può spiegare l'opinione di Mommsen, che ha definito il regime augusteo come una diarchia formata dal *princeps* e dal Senato); esso acquista larga competenza nella giurisdizione penale e diviene capace di emanare norme giuridiche : i *senatusconsulta* divengono, infatti, fonti di diritto. Anche in questo caso, tuttavia, tale accresciuta competenza è più apparente che reale, in quanto assai spesso il *senatusconsultum* non è che il testo di una proposta (*oratio*) del principe fatta propria dall'assemblea.

In virtù dei suoi poteri il *princeps* influisce poi sulla giustizia, civile e penale, sia giudicando in grado di appello, sia affidando a propri funzionari il diritto di giudicare senza l'osservanza delle regole del processo ordinario (*cognitio extra ordinem*). Egli fa sentire, infine, la sua autorità anche sulla giurisprudenza, conferendo ad alcuni giureconsulti il *ius respondendi ex auctoritate principis*. Di più, egli può manifestare, anche direttamente, la propria volontà nel campo normativo, con le costituzioni imperiali, le quali, con il tempo, faranno inaridire ogni altra fonte di diritto.

Si può quindi agevolmente concludere che, alla fine di questa complessa rivoluzione legalitaria, ci si ritrova di fronte ad un organo nuovo, sovrapposto alla costituzione repubblicana, formalmente conservata ma destinata ad atrofizzarsi.

VIII. DA AUGUSTO AI SEVERI. – Successore di Augusto fu Tiberio (v.), che era stato adottato dal predecessore e che aveva, già lui vivente, ottenuto una parte dei suoi poteri (*imperium proconsulare maius*) per facilitare il trapasso di autorità. Nel principato mancava, infatti, un sistema prestabilito per assicurare la successione : e questa mancanza, trascinatasi nei secoli e alla quale si cercò volta a volta di ovviare con espedienti di vario genere, fu una delle cause della crisi che si concluse con il passaggio dal principato all'impero assoluto.

Rimandando per questo e per gli altri imperatori ai rispettivi separati esponenti, basterà qui richiamare le

linee essenziali della politica di R. Sotto Tiberio fu occupato il territorio germanico fronteggiante Magonza; sotto Claudio (v.) fu estesa ulteriormente l'espansione in Germania, mentre venivano occupate la Mauretania, la Tracia, il sud della Britannia, e la Rezia e il Norico venivano ridotte a *provinciae*. Sotto Nerone (v.) il Regno del Ponto fu trasformato in *provincia* e l'Armenia divenne nuovamente uno stato tributario di R. La rivolta della Giudea fu soffocata nel sangue e si concluse con la distruzione di Gerusalemme sotto Vespasiano (v.), al quale si deve anche la definitiva conquista della Britannia.

Un'affermazione decisa del potere del *princeps* si ha, dopo il breve governo di Tito (v.), con Domiziano (v.). Messosi in politica interna sulla via del cesarismo, in politica estera questo Imperatore passò all'offensiva lungo tutta la linea del Reno e del Danubio, fino a raggiungere il Meno. Domiziano finì il suo regno tragicamente: ed ebbe come successore Nerva (v.), mite ed avveduto politico, che resse con criteri liberali l'Impero. Sotto di lui furono per l'ultima volta presentate leggi ai *comitia*.

Con Traiano (v.) l'Impero raggiunse la sua massima espansione territoriale. Sotto questo imperatore, primo provinciale a salire sul trono, l'equilibrio politico ed economico dell'Impero si sposta definitivamente da R. sulle province. E che ciò sia vero, si vede subito con il successore Adriano (v.), quando, sotto la pressione simultanea ai confini orientali ed occidentali, si abbandonano le più recenti conquiste e si ritorna alla politica sostanzialmente difensiva di Augusto, con la creazione di un *limes* fortificato.

Tuttavia questo Imperatore si pone come una figura di grande rilievo nella storia del principato. Avvertendo appunto l'importanza che l'Impero ha in contrapposizione a R., egli ne percorse tutto il territorio, trattenendosi solo brevemente nella capitale. A lui, in apparenza tenace tradizionalista, si deve una serie di innovazioni, che consolidarono definitivamente la struttura del principato, organizzarono l'esercito e la burocrazia imperiale, disciplinarono le fonti del diritto. Con Augusto era cominciata, infatti, la creazione di nuovi organi ed uffici, accanto a quelli repubblicani. Il *princeps* aveva costituito una sua cancelleria, distinta in varie sezioni, a seconda degli affari trattati (*a memoria*, *a libellis*, *ab epistolis*, *a cognitionibus*); aveva preposto propri funzionari alle province da lui direttamente dipendenti e alla direzione di servizi particolarmente delicati. Sorgono così varie categorie di funzionari: oltre ai *legati* (v. LEGATO), i *praefecti* (con incarichi militari, come il *praefectus praetorio*, amministrativi e giurisdizionali come il *praefectus urbi*, e, con competenza più limitata, quelli *vigilum* ed *annonae*; ad uno speciale *praefectus* era poi affidato il governo dell'Egitto), i *curatores*, i *procuratores* (v. PROCURATORE). Adriano riorganizzò tutta la carriera di questi funzionari, tratti generalmente dall'ordine equestre, e ne fissò il trattamento economico. Nel campo giuridico, Adriano disciplinò il *ius respondendi* e, nell'intento di affermare sempre maggiormente l'influenza del *princeps*, diede al giurista Salvio Giuliano l'incarico della definitiva sistemazione dell'Editto (v.) pretorio, arrestando così anche la residua attività creatrice del pretore.

Anche Adriano non era però riuscito a creare un sistema capace di assicurare automaticamente la successione. Egli aveva nominato *Caesar* e insignito della *tribunicia potestas* Antonino Pio (v.), che nel 138 salì al trono e durante il lungo regno del quale si ebbe una nuova espansione dell'Impero. Un fenomeno interessante dal punto di vista costituzionale si ebbe con i successori, Marco Aurelio (v.) e Lucio Vero, che regnarono insieme negli aa. 161-69. A partire dalla morte di Antonino Pio, R. si trovò a dover affrontare una duplice minaccia, ad occidente e ad oriente. La pressione delle popolazioni germaniche non doveva praticamente più arrestarsi: e anche tutta l'attività del successore Commodo (v.) dovette limitarsi a perfezionare e rafforzare il sistema del *limes* adrianeo. Con questo Imperatore si chiude quella che può chiamarsi la «dinastia» degli Antonini. Essa è caratterizzata da un governo rivolto solo a conservare la situazione ereditata dai precedenti imperatori, governo ispirato alla mitezza, per quanto proprio in quest'epoca si sia registrato un inasprimento nella politica verso i cristiani.

Alla morte di Commodo seguì una grave crisi, conchiusasi con l'assunzione al trono di Settimio Severo (v.). Questi concluse quel processo di parificazione delle regioni orientali con le altre parti dell'Impero che si era iniziato già al tempo di Adriano e che preludeva alla concessione della cittadinanza a tutti coloro che erano *in orbe romano*, compiuta dal successore Caracalla (v.) nel 212.

L'età dei Severi, conclusasi con Elagabalo e Alessandro Severo (v.), è quella che vede affermarsi la prevalenza dell'esercito su ogni altra forza dello Stato, anche per la designazione degli imperatori. Ma assiste anche all'ultima grande fioritura della giurisprudenza, con Papiniano (v.), Paolo (v.) ed Ulpiano (v.).

IX. L'IMPERO ASSOLUTO. – Dopo il 235, data della morte di Alessandro Severo, ha inizio un periodo di grave crisi. È anche in quest'epoca che si verificano alcune tra le più gravi persecuzioni contro i cristiani. Per salvare lo Stato da una rovina che sembrava imminente occorreva una forte personalità: questa fu rappresentata da Diocleziano (v.). L'opera energica da lui spiegata sembrò riportare ordine nell'Impero; ma una gran parte delle sue riforme non poteva, per le condizioni obiettive del momento, durare. Anche la tetrarchia non fu in grado di assicurare la successione e l'Impero ebbe nuovamente un solo sovrano con il successore Costantino. Rimandando per le vicende storiche all'esponente relativo e ad ORIENTE, IMPERO DI, basterà qui ricordare che a Diocleziano e a Costantino si deve la nuova organizzazione dell'Impero, sia territoriale (in prefetture, diocesi e province), sia burocratica. Lo Stato, infatti, è retto ormai da un ordinamento a piramide, al cui vertice si trova l'imperatore, con accanto quattro grandi funzionari centrali, il *magister officiorum* (v.), il *quaestor sacri palatii* (v.) e, per le funzioni finanziarie, il *comes sacrarum largitionum* ed il *comes rerum privatarum*.

Nella nuova struttura costituzionale, l'imperatore non è ormai più il *princeps*, ma è il *dominus* assoluto; e poiché il suo potere è di origine divina e alla divinità si ricollega, è anche *deus*. Su questa concezione del potere imperiale hanno, con ogni probabilità, influito gli ordinamenti orientali (specialmente persiani). Ma è interessante notare come tale concezione, volta soprattutto a respingere la sempre più pericolosa influenza ed a controbilanciare il peso delle truppe barbariche e dei loro capi, sia stata propria di Diocleziano come degli imperatori cristiani o cristianizzati, pur avendo, beninteso, diversa base, dato il mutamento nel culto dell'Impero.

L'affermazione del potere assoluto dell'imperatore apre l'ultimo periodo della storia costituzionale di R. Tale periodo, che vide la definitiva decadenza politica dell'Italia e di R., e la capitale stessa trasferita in Oriente, è considerato comunemente come un periodo di crisi. Chi consideri tuttavia come quest'epoca abbia veduto l'attuazione della unità romano-cristiana e la costituzione di uno Stato che è il primo esempio di una organizzazione burocratico-politica di tipo moderno, dovrà parlare non di una crisi ma di una trasformazione colossale, attraverso la quale doveva perpetuarsi non tanto un ordinamento politico concreto, quanto e più l'idea dell'Impero, che doveva poi continuare in quella del «sacro» Romano Impero.

BIBL.: per la storia politica: E. Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, 6 voll., Londra 1776 sgg. (trad. it. di G. Belvederi, 5 voll. in 10 tomi, Torino 1926); Th. Mommsen, *Römische Gesch.*, 4 voll. in 2 tomi, Berlino 1874-75 (il vol. V [*Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*], 6ª ed., ivi 1885, trad. it. 3 voll. in 5 tomi, Torino 1925 sgg.); G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, 5 voll., Roma 1907-23; E. Pais, *Storia critica di R.*, 5 voll., ivi 1926-28; J. Vogt, *Die römische Republik*, Friburgo in Br. 1932 (trad. it. Bari 1939); G. Ferrero, *Nouvelle hist. romaine*, Parigi 1936; P. Ducati, *L'Italia antica*, Milano 1937; R. Paribeni, *L'Italia imperiale*, ivi 1938; G. Giannelli, *R. nell'età delle guerre puniche*, Bologna 1938; G. Corradi, *Le grandi conquiste mediterranee*, ivi 1945; F. Altheim, *Römische Geschichte*, Berlino 1948; A. Piganiol, *Hist. de R.*, Parigi 1949; R. Paribeni, *L'età di Cesare e di Augusto*, Bologna 1950; A. Calderini, *I Severi. La crisi dell'impero nel terzo secolo*, ivi 1951; L. Pareti, *St. di R. e del mondo romano*, 2 voll., Torino 1952.

Per la storia giuridica: Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 5 voll. in 4 tomi, 3ª ed., Lipsia 1887 sgg.; P. Bonfante, *Stor. del dir. rom.*, 2 voll., Roma 1934; P. de Francisci, *Stor. del dir. rom.*, I, Milano 1939; II, 1, ivi 1938; III, 1, ivi 1936; id., *Arcana imperii*, vol. III, 1 e 2, ivi 1948; V. Arangio-Ruiz, *Storia del dir. rom.*, Napoli 1950; G. Scherillo-A. Dell'Oro, *Man. di stor. del dir. rom.*, Milano 1950; F. De Martino, *Stor. della costituzione rom.*, I, Napoli 1951. Si ricordano poi alcuni studi recentissimi su punti particolari: G. I. Luzzatto, *Le organizzaz. preciviche e lo Stato*, in *Pubblicaz. della Facoltà di Giurisprudenza dell'Univ. di Modena*, Bologna 1948; C. W. Westrup, *Quelques recherches sur le problème des origines de Rome*, in *Revue intern. des droits de l'antiquité*, 3 (1949), p. 551 sgg.; P. de Francisci, *La formazione della comunità politica romana primitiva*, estr. da *Ann. Triestini*, 21 (1951), sez. 1ª; U. Coli, *Regnum*, Roma 1951. Rodolfo Danieli

IV. Religione dei Romani.

Sommario: I. Fonti e studi. - II. I precedenti storici. - III. Fondazione di R. e prima fase della religione romana. - IV. Dalla fondazione del culto capitolino all'inizio della cultura ellenistica. - V. Dai primi influssi ellenistici all'età augustea. - VI. L'Impero. - VII. Il culto privato.

I. Fonti e studi. – Lo studio storico della religione romana si trova davanti a una difficoltà fondamentale e permanente: la cultura letteraria romana si forma solo al contatto e sul modello della cultura ellenistica, a cominciare dal sec. III a. C. in poi; salvo relativamente pochi documenti archeologici, tutti i dati sulla religione romana provengono dunque da un'epoca in cui le classi colte romane che li tramandano, pensano in categorie ellenistiche estranee alle forme mentali che hanno creato la civiltà romana più antica. Nel campo religioso, quasi tutte le divinità vengono considerate identiche a divinità greche analoghe; i miti, i tipi iconografici e le concezioni teologiche di queste vengono senz'altro applicati a quelle. Solo i fatti, d'ordine per lo più cultuale, registrati dagli storici e dagli antiquari, possono servire di base sicura per quel lavoro di ricostruzione che è essenzialmente il compito dello studioso della religione romana.

Le fonti letterarie devono dunque passare attraverso un severo vaglio critico. Inoltre, il grande naufragio della civiltà classica ha travolto la maggior parte della letteratura che poteva esser utile ai presenti fini: si sono salvati più facilmente i grandi poeti classici e i testi di scuola, tarde compilazioni, che non gli scritti antiquari relativamente fidati che, come le opere di Varrone o di Verrio Flacco, si basavano ancora, almeno in parte, sugli scritti sacerdotali e sull'osservazione diretta dei fatti. Le iscrizioni, le monete, i monumenti artistici, provengono ugualmente dall'età e dagli ambienti ellenizzati, facendo appena trapelare qua e là qualche elemento genuino della religione romana.

Dopo pochi predecessori, M. Terenzio Varrone (sec. I a. C.) ha svolto un'attività colossale nel campo delle antichità religiose romane: le sue opere, ca. 500 libri, rimaste in minima parte, sono state sfruttate per tutta la durata della civiltà romana. Gli eruditi posteriori, Gellio, Macrobio, gli scoliasti e i Padri della Chiesa (s. Agostino ha lasciato un riassunto delle perdute *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* varroniane) attingono in buona parte da lui e da qualche altro erudito più antico (come il menzionato Verrio Flacco, la cui scienza sopravvive, ridotta, nel glossario di Festo, a sua volta ridotto da Paolo Diacono). Anche i poeti, come Ovidio nei *Fasti* (commento poetico al calendario festivo romano), si basano su questa tradizione grammatico-antiquaria, che, del resto, ha salvato anche alcuni frammenti di formole rituali antiche (p. es., del *carmen saliare*), di regolamenti cultuali, di notazioni annalistiche, ecc. Sono preziose anche le informazioni di autori greci (Plutarco, Dionisio d'Alicarnasso), che rilevano volentieri gli elementi specificamente romani della religione.

Le fonti epigrafiche, iscrizioni sparse per tutto l'Impero romano, sono pubblicate nel CIL di Th. Mommsen, integrato dai vari periodici epigrafici (*Ephemeris epigraphica*; *Année épigraphique*, ecc.). A parte le innumerevoli dediche che rivelano la diffusione dei singoli culti, epiteti e funzioni delle divinità ecc., si sono conservati epigraficamente anche alcuni documenti cultuali diretti (le tavole degli Arvali, il rituale dei ludi secolari, i calendari, ecc.).

(fot. Enit)
Roma - Porta S. Sebastiano. Ricostruita nel sec. V dall'imperatore Onorio e restaurata nel sec. VI da Narsete - Roma.

Le monete si trovano raccolte e sistemate in opere di Cohen, Babelon, Mattingly ed altri, e gettano luce su aspetti della politica religiosa dell'epoca cui risalgono.

È difficile accennare in poche parole ai contributi dell'archeologia e particolarmente degli scavi, ma ognuno capisce che a cominciare dalla disposizione architettonica di un tempio fino ad un mattone timbrato che ne permette la datazione cronologica, da un bassorilievo simbolico di un sarcofago fino alla minuta suppellettile della tomba o ai resti del sacrificio funebre, tutto può avere importanza per lo studio della religione.

Gli studi sulla religione romana s'iniziano dunque sin dall'antichità romana stessa, ma subito nel segno dell'identificazione sostanziale con la religione greca. Per trovare le prime distinzioni coscienti tra le due grandi religioni del paganesimo, che per tutto il medioevo e anche per l'umanesimo rimane un concetto indifferenziato, bisogna arrivare addirittura al principio del secolo scorso; ma proprio allora, soprattutto sotto l'influsso del romanticismo tedesco, si delinea una netta preferenza dei classicisti per la civiltà e religione greche, più antiche, artisticamente e filosoficamente più formate della religione romana che, all'esame dei dati, appare come una povera imitazione. Fu necessaria la posizione energicamente critica del Niebuhr per dar l'avvio a un indirizzo scientifico in tutto il campo degli studi romani. Dopo i primi tentativi di sintesi del Hartung, del Klausen o i lavori di dettaglio dell'Ambrosch o del Preuner, la religione romana ottiene finalmente il suo posto a fianco di quella greca, p. es., nell'attività diligente, sebbene compromessa da un naturismo semplicista, di L. Preller. Ma una nuova fase, più rigorosamente scientifica, viene aperta

solo sotto l'influsso e gli stimoli di Th. Mommsen, che determinano la nascita della cosiddetta scuola filologico-storica. Alfred von Domaszewski e Georg Wissowa, il quale ultimo sarà poi l'autore del manuale tuttora fondamentale sulla religione romana nonché rieditore dell'importante volume sulle antichità religiose romane di J. Marquardt, sono allievi diretti del Mommsen. La Scuola filologico-storica getta le basi scientifiche per lo studio della religione romana appurando minuziosamente la consistenza dei dati e traendone tutte le deduzioni filologicamente possibili : essa viene pregiudicata, invece, dalla sua limitazione strettamente filologica e dalla mancanza di prospettive storico-religiose. Un certo correttivo le proviene dallo sviluppo degli studi folkloristici (iniziati, in Germania, dai Grimm e sfruttati per il campo classico dal Mannhardt), dal nascente interesse etnologico (in Inghilterra : W. Warde Fowler) e storico-religioso universale (in Francia : scuola di S. Reinach). Così la religione romana entra a far parte del materiale di studio delle religioni comparate (ed esce dal limitato orizzonte della comparazione greco-romana, rappresentata dal Preuner o, più tardi, dal Roscher), ciò che però porta a un'accentuazione degli schemi generali e astratti dell'evoluzionismo (Deubner) e ad un allontanamento dalla specifica spiritualità classica. Intanto, con il progresso degli studi storici, l'orizzonte della civiltà classica si amplia : la religione romana non può più esser trattata isolatamente e nemmeno nei quadri di una comparazione generica. La concreta unità storica in cui va inquadrata è l'antica civiltà mediterranea – dall'Asia Minore, attraverso la Grecia, fino alla Spagna – ed entro questa bisogna fare i conti con l'eredità culturale dei popoli di lingua indoeuropea di cui gli Italici fanno parte. Attualmente tutto lo studio della religione romana si trova rimesso in gioco, in parte per merito delle critiche della scuola di F. Altheim alla sintesi filologico-storica, in parte per i nuovi sviluppi della comparazione « indoeuropea » (G. Dumézil) ed etnologica (H. J. Rose).

Il primo lavoro scientifico sulla religione romana è il volume di J. A. Hartung, *Die Religion der Römer* (Erlangen 1836). I due volumi di R. H. Klausen, *Aeneas und die Penaten* (Amburgo 1839-40) rappresentano un incontro tra le nuove esigenze scientifiche e la ancora non morta sensibilità romantica, anche se con una notevole mancanza di senso critico. Di J. Ambrosch meritano tuttora di esser letti *Studien und Andeutungen im Gebiete des altrömischen Bodens und Cultus* (Breslavia 1839) e *Über die Religionsbücher der Römer* (Bonn 1843). A questo punto interviene nello studio della religione romana un più severo criterio scientifico, accompagnato purtroppo da un crescente inaridimento spirituale. L. Preller, *Römische Mythologie* (3ª ed. a cura di H. Jordan, Berlino 1881-83) è un esempio più del secondo che non del primo fattore. La scuola di Th. Mommsen (che nei suoi lavori sulla storia, sul diritto, sulle iscrizioni e sulla cronologia romani ebbe anche personalmente a trattare argomenti religiosi) rivela i suoi caratteri nell'opera di J. Marquardt, che costituisce il III vol. della mommseniana *Römische Staatsverwaltung* (il vol. III in 2ª ed. curato da G. Wissowa, Lipsia 1885). Le opere in cui W. Mannhardt ha svolto le sue tesi folkloristiche sono *Antike Wald - und Feldkulte* (Berlino 1877) e le (postume) *Mythologische Forschungen* (Strasburgo 1884). Per la letteratura generale più recente v. bibl.

II. I precedenti storici. – La religione romana, come ogni altro prodotto culturale, è determinata sostanzialmente da tre fattori basilari : l'eredità culturale della gente che l'ha creata, gli influssi dell'ambiente in cui è sorta e lo specifico momento storico creativo, grazie al quale si è costituito come unità inconfondibile ed organica. Di una religione romana si può parlare solo dal momento in cui R. esiste : e ciò non per cavillo logico, ma perché R., costituitasi in unità politica, si distinguerà immediatamente dal suo ambiente per orientamento spirituale non prima del sec. VIII a. C. per opera di varie popolazioni italiche (latine e sabine). L'eredità culturale di queste popolazioni ha le radici in un'alta civiltà arcaica : le parole latine riguardanti l'organizzazione sociale (p. es. *rex*), sacerdotale (p. es. *flamen*), alcune divinità (p. es. Iuppiter) ricorrono in altre forme presso diversi popoli di lingua indoeuropea, dall'India ai Celti occidentali, dimostrando l'esistenza di una comune civiltà originaria. Ciò non vuol dire che anche il livello culturale di quelle popolazioni, che hanno trascorso lunghi secoli in migrazioni e in una probabilmente dura lotta per l'esistenza, si sia mantenuta sempre a una altezza paragonabile, p. es., a quella dell'India vedica : ma le forme strutturali della civiltà, in parte, si sono salvate. Il nuovo ambiente era saturo delle irradiazioni di altre alte civiltà, le civiltà mediterranee : nell'Italia centrale si trovano, dal principio del I millennio a. C., gli Etruschi, provenienti verosimilmente dall'Asia Minore. Le vie del commercio dell'Oriente mediterraneo avvolgevano nella loro rete anche l'Occidente : i colonizzatori greci, apparsi in Italia nel sec. VIII a. C., percorrevano strade già calcate dal commercio orientale, p. es., cretese. Al momento della fondazione di R., la cultura più ricca dell'Oriente doveva far l'effetto di una rivelazione sulle popolazioni italiche necessariamente rudi, benché tutt'altro che barbare e « primitive ». In questa costellazione culturale estremamente complessa si matura il momento in cui i diversi gruppi di popolazione abitanti nel territorio della futura R. avvertiranno l'esigenza di costituirsi in unità politica e sacrale, fondando una città-Stato sul tipo e sul livello delle città del loro ambiente.

III. Fondazione di R. e prima fase della religione romana. – Per avvicinare la prima fase religiosa romana si hanno pochi punti di partenza, ma fortunatamente alcuni anche fondamentali : in primo luogo il calendario che, conservato inalterato, e cioè con aggiunte ben distinte nei calendari delle età più recenti, dimostrabilmente risale a un'epoca anteriore alla fondazione del culto capitolino (509 a. C.). Esso è come la carta dell'unione religiosa delle comunità viventi a R., unite ormai anche politicamente, in quanto comprende culti sia del Palatino sia del Quirinale; nei nomi divini e nei nomi dei mesi si nota un rilevante influsso etrusco. È un calendario luni-solare di dodici mesi (più un periodo intercalare) con 45 feste fisse in giorni dispari (con due eccezioni). I giorni della luna nuova (*kalendae*) e piena (*idus*), nonché il nono giorno precedente le *idus* (*nonae*) hanno un nome particolare : inoltre ogni giorno porta una sigla che ne definisce il carattere sacrale. Le *idus* risultano sacre a Giove, le *kalendae* a Giunone. Dai nomi delle feste appaiono altri nomi divini : Vesta, Vulcano, Saturno, Conso, Opi, Pale, Portuno, Angerona, Larentia ecc.

Altre feste hanno un nome derivante dall'azione rituale (p. es., *Armilustrium*) o dall'oggetto centrale della festa (p. es., *Vinalia*), ma dati più recenti informano sempre delle divinità interessate : così risulta, p. es., la grande importanza di Marte.

Ci si trova dunque di fronte a una vita sacrale regolata sull'ordinamento cosmico (e anche sul valore attribuito ai numeri) e a un sistema politeistico sviluppato. Tale sistema presuppone già una perfetta e matura fusione degli elementi e influssi di varia provenienza; attraverso l'influsso etrusco agisce anche quello greco (infatti, il plurale neutro dei nomi di festa corrisponde esattamente all'uso dei calendari greci). Le grandi sfere d'interesse religioso sono, come pressappoco in tutti i grandi politeismi arcaici : la vita agraria, la guerra, la morte, i

(fot. Musei Vaticani)
ROMA - Il genio del Senato e del popolo romano. Particolare di un rilievo di epoca domizianea - Roma, Museo dei Conservatori.

ricorsi cosmici e, con un accento specificamente romano, l'esistenza dello Stato.

Siccome nella letteratura romana che nasce, come si è detto, molto più tardi, molte divinità del calendario passano in secondo piano e, anzi, quasi scompaiono (p. es., Portuno, Volturno, Furrina), e d'altra parte sono proprio queste divinità che risultano, dai dati antiquari, avere un proprio *flamen*, si può dedurre che anche l'originaria organizzazione sacerdotale risale almeno in parte all'epoca del calendario : anche perché in essa domina il numero 12 (12 flamini, 12 salii), quello dei mesi.

L'organizzazione sacerdotale può esser brevemente riassunta così. Vi sono quattro *collegia* sacerdotali : quello dei pontefici, che comprende il *rex sacrorum*, i flamini, le vestali e i pontefici propriamente detti; quello degli àuguri, quello (certamente posteriore al calendario) dei *duoviri* (più tardi aumentati fino a diventar *quindecemviri*), addetti alla consultazione dei libri sibillini, e quello dei *triumviri epulonum*. Inoltre vi sono sodalità sacerdotali che si distinguono dai *collegia* forse per un'attività legata ad occasioni o ricorrenze singole. Queste sono : i Fetiales, i Salii, i Luperci, gli Arvali, i Titii. Le sfere di competenza dei singoli sacerdozi sono ben delimitate. Il *rex sacrorum* ha funzioni specifiche, probabilmente quelle che ancora nel tempo del calendario erano riservate al re (culto di Giano). I pontefici sono i regolatori esperti della vita sacrale dello Stato, i sovrintendenti di ogni culto, senza rapporti specifici con determinate divinità o con determinati tipi di funzione religiosa. I flamini sono invece sacerdoti particolari di singole divinità – i tre flamini maggiori sono quelli di Giove, di Marte e di Quirino –, ciò che non esclude la loro partecipazione nei culti di altre divinità ben determinate : così pure le vestali. Gli àuguri hanno il compito esclusivo di accertarsi del favore divino per le imprese dello Stato e di assicurare le condizioni rituali necessarie per ogni atto che le richieda. I sacerdoti addetti ai libri sibillini dovevano dedurre da questi i provvedimenti sacrali eccezionali da adottare nelle varie situazioni che si presentavano nella vita dello Stato.

In base ai nomi di feste, alle specialità sacerdotali e con l'aiuto di dati più recenti si può ricostruire parzialmente anche la grande varietà dei riti. I sacrifici stessi, che potevano esser cruenti o incruenti, erano molto vari : agli dèi spettavano vittime maschili, alle dee vittime femminili; anche il colore della vittima dipendeva dal carattere della divinità (vittime nere agli Inferi); a Giove, alle *idus*, spettava una pecora, a Giano un ariete, a Marte un cavallo o i *suovetaurilia* (sacrificio di un porco, una pecora e un toro), ecc. Oltre ai sacrifici vi sono le lustrazioni, riti purificatorî. Alcuni riti sono collegati con processioni, altri con danze (dei Salii), altri con corse di uomini (Luperci) o di cavalli (*equus october*), ecc. È indubbia l'antichità di altre forme rituali, come il *votum*, l'*auspicium*, l'*evocatio*, ecc.

I luoghi sacri sono ben definiti : alcune divinità devono avere i loro santuari fuori del pomerio, altre nell'interno della città. In questa prima fase sembra mancassero i templi costruiti in pietra : vi erano invece are collocate in recinti sacri o in grotte.

IV. DALLA FONDAZIONE DEL CULTO CAPITOLINO ALL'INIZIO DELLA CULTURA ELLENISTICA. – I quadri sopra caratterizzati della religione romana sono stati dunque fissati nel periodo tra la fondazione della città e l'inizio del sec. V a. C. Essi rappresentano la base permanente di ciò che si può chiamare religione romana, non nel senso che sia creata *ex nihilo* dai Romani, ma in quanto i suoi vari elementi abbiano raggiunto a R. una forma organica ed autonoma, nettamente distinta da tutte le altre religioni dell'ambiente e, a maggior ragione, del mondo. Questa base rimarrà fedelmente conservata nel culto pubblico per tutta la durata della romanità. Essa però non è un sistema rigidamente chiuso, ma solo una base, suscettibile di ampliamenti organici dettati dalle esigenze che sorgono nel corso della storia.

L'autonomia della civiltà romana si manifesta, nel campo politico, per la prima volta con l'espulsione di una dinastia regnante etrusca e con la proclamazione della Repubblica. Lo Stato come tale, amministrato da magistrati, anziché incarnato in un monarca, non riconosce più sopra di sé che il volere degli dèi : a Giove, liberato da ogni preponderante elemento naturistico e concepito puramente come *optimus maximus*, sciolto anche dalla polarità con Giunone, vengono conferiti gli attributi regali (senza tuttavia il titolo odioso di *rex*); il colossale tempio capitolino, costruito dagli ultimi re, viene dedicato a lui nel 509 a. C., che la tradizione considera come primo anno della Repubblica; al fianco del dio supremo, in posizione subordinata e tra di loro uguale, stanno Giunone Regina e Minerva.

La sua rivoluzione politica mette R. in deciso contrasto con il suo ambiente, costringendola a una tenace lotta destinata a terminare con l'egemonia romana in Italia; d'altra parte dà inizio a uno sviluppo di politica democratica, nel corso del quale le classi non patrizie riescono gradualmente ad affermare le proprie esigenze. Questi due motivi fondamentali, più uno straordinario sviluppo culturale dovuto sia a una maggiore coscienza sia al contatto ravvicinato con i popoli circostanti e all'allargamento degli orizzonti storici, determinano lo svolgimento della religione romana tra il sec. V e il III a. C. I nuovi culti, che trovano ormai sede in templi ben costruiti, si portano al livello della classica spiritualità greca : appaiono a R. le plastiche figure divine dell'Olimpo ellenico. Apollo, la cui venerazione è già un presupposto dell'uso dei libri sibillini (introdotti a R. forse già in

epoca monarchica e custoditi nel tempio capitolino), ottiene un tempio nel 431; Mercurio ancora nel 495. Nel lettisternio del 399 a. C. figurano le « dodici divinità » del culto greco. Intanto, la *plebs* delinea una propria fisionomia religiosa: il primo passo, in questo senso, è l'introduzione del culto della triade Ceres-Liber-Libera (corrispondente alle divinità greche Demeter, Dionisο, Persefone), sin dal 494 a. C. Anche il culto di Diana aventina, oltre al suo aspetto di politica « estera » (esso è un culto federale latino nel segno dell'egemonia romana), ha un carattere plebeo. La lotta della *plebs* in campo religioso culminerà con la conquista del diritto di entrare nei sacerdozi pubblici, sanzionata dalla *lex Ogulnia* (300 a. C.). Estendendo il suo dominio, R. estende naturalmente anche la sua religione: accoglie, trasformandoli secondo il proprio spirito, i culti dei popoli sottomessi (Diana, a R., perde il suo sacerdote-schiavo che ha nella valle aricina; Giunone Sospita il culto del serpente che le è connesso a Lanuvio; Fortuna Primigenia l'oracolo che è la sua specialità a Palestrina, ecc.). Prendono inoltre grande sviluppo i culti che consacrano gli ideali fondamentali che devono guidare R. in questo suo periodo di ascesa: come già in epoca arcaica il culto di Fides (la cui grande antichità è dimostrata, oltre che dalla tradizione, dalla partecipazione dei tre flamini maggiori), ora quello di Spes (477?), di Salus (302) di Concordia (367), con riferimento alle contese tra patriziato e *plebs*, di Victoria (294), esprimono il senso sacrale che R. conferisce ai capisaldi della propria condotta.

V. Dai primi influssi ellenistici all'età augustea. – In poche storie nazionali si osserva una rottura così brusca nello svolgimento culturale com'è quella che avviene a R. al primo contatto diretto con il mondo ellenico. Ed è comprensibile: i Greci in quel periodo hanno già superato l'apice della loro maturità e rivelano tendenze verso le raffinatezze culturali ed intellettuali: R., sostanzialmente arcaica, ma con esigenze di superiorità, cerca di assimilare quel grado culturale superiore che la colpisce nei propri avversari. Da un momento all'altro (nel sec. III a. C.: dalle prime guerre con la Magna Grecia) sorge la cultura intellettuale, letteraria, artistica romana.

Nel campo religioso lo Stato controlla i culti ammessi. Esculapio è la prima divinità greca accettata dalla Grecia stessa (295 a. C.). Ma ormai la Grecia non è più la sola Grecia: è il mondo ellenistico, saturo di influssi orientali. Da questo mondo arriva a R., nel 205 a. C., il culto della dea frigia Cibele, detta a R. Magna Mater Deum Idaea (con allusione alle origini troiane dei Romani): caratteristicamente, la religione romana l'accoglie solo a patto di trasformarlo in accordo con le proprie forme rituali e di isolarne gli elementi non compatibili con queste, affidandoli a sacerdoti frigi che non figurano nel culto pubblico.

Nel sec. III, e anche durante le guerre annibaliche, la continuità del culto pubblico è dimostrata da una serie di fondazioni di templi dedicati alle divinità più antiche: Conso, Pale, Tellus, Giano, Giuturna, ecc. Ma nelle masse private, e precisamente sia nella classe intellettuale ormai dedita, in corpo e anima, alla cultura ellenistica, sia nel popolo diventato straordinariamente misto durante la vertiginosa crescita che ha fatto di una piccola città una potenza mondiale, avviene un notevole allontanamento dalla religione arcaica. Lo Stato, all'erta, combatte i culti incompatibili con la sua linea religiosa: la sanguinosa repressione dei Baccanali (186 a. C.) costituisce un'energica battuta d'inizio di quella serie di provvedimenti che lo Stato prenderà nei riguardi di ogni orientamento religioso che, nel segno della salvezza individuale, porta a trascurare il supremo interesse pubblico: così si arriverà, attraverso le ostilità contro i culti orientali, l'astrologia, gli ebrei, fino alle persecuzioni dei cristiani.

Nel sec. I a. C. le classi dirigenti stesse difficilmente scindono i loro doveri pubblici e la loro formazione culturale ellenistica. Un aspetto del mondo religioso ellenistico-orientale è la monarchia sacralmente concepita: esattamente ciò che R. ha dovuto debellare per creare la propria linea spirituale. I primi grandi condottieri romani che operano su scala mondiale, quale Scipione Africano, si rivelano già sensibili alle forme della monarchia ellenistica e le loro pretese trovano pieno consenso da parte della massa composita. Ma questa situazione si matura soprattutto nei tempi di Silla, Cesare, Antonio. La vittoria di Ottaviano su quest'ultimo si presenta a tutta prima come un contraccolpo dello spirito romano contro gli orientamenti ellenistici. E infatti Augusto, che pretende di essere solo il primo magistrato dello Stato e respinge (permettendolo solo nelle province) il culto dedicato alla sua persona, fa sforzi notevoli per restaurare anche la religione romana nelle sue forme antiche. La trascuratezza di queste era arrivata a punti estremi: dall'87 all'11 a. C., R. era senza *flamen Dialis*; di molte divinità gli eruditi non conoscevano che il nome (Furrina, Angerona, ecc.). Augusto fa restaurare 82 templi. Ma ormai né la sua sensibilità, né quella del popolo sono quelle del romano antico. Quale pontefice massimo, Augusto introduce anche audaci riforme: impone alla religione pubblica i propri orientamenti personali (al nuovo culto di Mars Ultor trasferisce i privilegi del tempio capitolino; intensifica il culto di Apollo; confonde i propri culti privati, di Vesta e dei Penati, con quelli dello Stato, ecc.). E intorno alla sua figura rivive l'ideologia della monarchia ellenistica che con i suoi successori culminerà nel culto imperiale.

VI. L'Impero. – L'età imperiale porta a termine il processo iniziato durante la fine della Repubblica: processo nel corso del quale la religione romana propriamente detta si tramuta nella religione del mondo ellenistico dominato da R. Non che scompaiano gli elementi fondamentali del culto romano: attraverso i suoi organi amministrativi e militari R. impone al mondo il rispetto dei suoi dèi e particolarmente il culto capitolino; d'altra parte il popolo italico conserva fedelmente i riti del culto domestico. Ma la coscienza religiosa generale subisce definitivamente l'ascendente di due nuovi fattori della religione: il culto imperiale e i culti orientali.

Ad ogni modo, per valutare giustamente l'importanza e misurare la novità di questi fattori, bisogna tener presenti alcuni fatti. Il culto imperiale non ha solo radici nella fine della Repubblica, ma anche radici più profonde nella lontana protostoria mediterranea, in cui una volta era inquadrata anche la nascente R. Esso significa un'identificazione tra Stato e sovrano, e, attraverso questa formula indiretta, assicura la continuità a quella posizione centrale dello Stato che è stata sempre la caratteristica principale della religione romana.

I culti orientali (Iside, Dea Syria, Giove Dolicheno ed Eliopolitano, Attide, Mitra: v. voci singole) conquistano in misura crescente le masse miste dell'Impero. Ma in essi bisogna distinguere diverse sfumature. Le divinità esotiche potevano apparire ai Romani come identiche o simili alle divinità del loro politeismo (Iside e Fortuna; il Baʿal di Doliche e Giove ecc.) ed assimilarsi, sincretisticamente, a queste: in tal caso esse non rappresentano una novità sostanziale nella vita religiosa romana. La loro moda presso gli intellettuali può ingannare nei riguardi del suo effettivo valore religioso che, in questo caso, è pressoché nullo. Praticati in forma autentica dai fedeli esotici stessi, questi culti non hanno significato per la religione romana. La loro forma più importante è quella misterica, lungamente osteggiata dallo Stato: ma quando le classi dirigenti romane si fanno iniziare a tutti i misteri orientali, ciò significa due cose: prima, che i misteri hanno già perso la loro forma originale e

(fot. Alinari, da calco)
ROMA - La triade capitolina con Giove al centro. Particolare dell'arco di Traiano (114-17 d. C.) - Benevento.

ben definita, per diventare tutti la stessa cosa; seconda, che essi ormai rappresentano un fronte comune, e precisamente in funzione romana e pagana, contro l'unico vero pericolo per il paganesimo romano: il cristianesimo.

VII. Il culto privato. – Esso non ha, nel senso proprio della parola, una storia. La differenza tra culto pubblico e culto privato è che quest'ultimo, anziché dallo Stato come tale e dai suoi elementi costitutivi, è praticato dagli individui e dai loro raggruppamenti privati (famiglia, *gens*, associazioni), e praticato direttamente, senza cioè mediazione sacerdotale. Tra le divinità del politeismo romano vi sono diverse che interessano più lo Stato (Giano, Vesta, Quirino, ecc.) che non l'individuo, e viceversa (Silvano); altre hanno una ragion d'essere solo nell'ambiente privato (divinità del culto domestico: Genio individuale, Lari, Penati della famiglia, ecc.: v. voci relative). I culti domestico e campestre, particolarmente, conservano le loro forme arcaiche per tutta la durata del paganesimo romano.

Bibl.: W. W. Fowler, *The religious experience of the roman people*, Londra 1911; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912; H. M. R. Leopold, *De Ontwikkeling van het Heidendom in Rome*, Rotterdam 1918; L. Deubner, *Die Römer*, in A. Bertholet - E. Lehman, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tubinga 1925; C. Bailey, *Phases of the roman religion*, Berkeley 1932; F. Altheim, *A history of roman religion*, Londra 1938; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939; A. Grenier, *La religion romaine* (« *Mana* », *Introduction à l'histoire des religions*, II, III), Parigi 1948. Angelo Brelich

V. Letteratura romana antica.

Sommario: I. Età arcaica. - II. Età repubblicana. - III. Età imperiale.

All'indomani della fondazione di R., verso il sec. VIII-VII a. C., le varie stirpi italiche nei loro diversi dialetti non avevano lasciato alcun documento letterario nel vero significato del termine. Le numerose epigrafi falische-osco-umbre, peligne, sabelliche, ecc., sin qui pervenute, contengono per lo più leggi sacre, espressioni dedicatorie, giuridiche e formole di culto (p. es: *tabulae Eugubinae*, umbre; *tabula Bantina*, di Agnone, di Capua, osche, ecc.). Né si può considerare risultato di un travaglio letterario l'iscrizione falisca incisa su di una coppa: « foied. uino. pipafo. cra. carefo » (oggi berrò vino domani ne sarò privo: *Corpus inscrip. Etruscarum*, 8179, 80), anche se tale precetto scaturisca da uno stato d'animo facile e contingente.

I popoli italici, a parte i miti, preghiere, carmi e forme mimiche tramandate oralmente e nella tradizione, hanno lasciato un substrato che si ritrova sempre duraturo al fondo della mentalità romana: chiarezza di pensiero, severa religiosità, concreta espressione degli umani sentimenti. Scorrendo le più antiche iscrizioni latine, si rimane colpiti da questa riservatezza, dalla grave *pietas* da cui sono pervase le epigrafi sacrali, le leggi, gli elogi consolari e le lapidi funerarie. Specie da queste ultime, voci di spose, di madri, di fanciulli, di schiavi parlano quasi consapevoli del grande mistero che hanno affrontato e serenamente enumerano al viandante i pregi che ebbero in vita: ed hanno frasi che denotano una consapevole accettazione più che un rassegnato abbandono. Egualmente i precetti rituali, le leggi sacre, ecc., obbediscono a questo intimo senso di equilibrio e di praticità, alla significazione della propria individualità che, con il trascorrere degli anni, pur affinandosi spiritualmente, costituisce parte non lieve dell'espressione letteraria latina.

I. Età arcaica. – Tradizionalmente si fa iniziare la letteratura romana con l'*Odysia* di Livio Andronico (sec. III a. C.); tuttavia non si considererà tale inizio sotto il segno della traduzione del poema omerico, quanto con il ricordo dell'inno che, in onore di *Iuno Regina*, Andronico compose per essere cantato da ventisette fanciulle in espiazione di alcuni prodigi allora verificatisi. Proprio il *carmen* di questo *semigraecus*, che Livio (XXVII, 37, 7) critica per la rozza composizione, inaugura degnamente l'età arcaica, tutta pervasa da spirito eroico e di riverente timore per il divino. Il faticoso lavoro di conquista per amalgamare le fiere popolazioni italiche, la grande epopea delle guerre puniche costituiscono materia di nobile canto e degna memoria per il romano, se di esse si rende interprete Cn. Naevius. Nevio, che già aveva onorevolmente militato durante la prima guerra punica, fu il creatore di un dramma nazionale con la *fabula praetexta* e il suo *Bellum Poenicum*, che prende le mosse dall'avventurosa venuta di Enea nel Lazio, riallaccia idealmente gli avvenimenti a lui contemporanei ai *carmina convivialia*, alle *naeniae* in onore degli antenati, alle antichissime leggende eroiche e religiose. I *carmina convivialia* per il loro genere di poesia costituiscono i prodromi dell'epopea romana e venivano cantati a turno nei banchetti, dai commensali e da fanciulli bennati, a commemorare le lodi e le gesta dei grandi trapassati.

L'età arcaica possiede in larga misura questa devozione per la storia, altro elemento fondamentale della spiritualità latina. Nevio compose il suo poema in saturni, un antico metro probabilmente d'indole recitativa (cf. G. Pasquali, *Preistoria della poesia romana*, Firenze 1936) e che Ennio, il *pater* della poesia latina, sostituì con l'esametro nello stendere la grande trama dei suoi *Annales*.

Alcuni aspetti dell'opera di Ennio testimoniano il contatto con la cultura greco-ellenistica. Su questo incontro della mentalità latina con quella greca, molto si è scritto e discusso specie nel secolo scorso. Oggi, ognuno potrà più serenamente concludere che, se il mondo greco ha indubbiamente rivelato all'esperienza letteraria latina forme di cultura più vaste, facilitando una tecnica più progredita, spesso i due strati spirituali, pur completandosi a vicenda, si lasciano individuare e sovente quello greco può avere poca o nessuna presa sulla mentalità latina. Plauto contamina arditamente commedie greche e ne latinizza i metri, ma scene e situazioni sono improntate dall'ambiente romano, anche se i suoi personaggi recano nomi greci e l'azione teatrale si svolge in città

della Grecia. I suoi *numeri innumeri* risentono in alcune sue commedie (p. es., la *Casina*) di quel repertorio di genere burlesco tipicamente italico che nasce e trae alimento dall'ambiente rurale: dai fescennini, dalle atellane, da tutte le anonime farse osche, ecc. (cf. E. Fraenkel, *Plautinisches im Plautus*, Berlino 1922; G. Pasquali, *Plauto, in Pagine quarte e supreme*, Venezia 1951; G. E. Dockworth, *The nature of roman comedy*, Oxford 1952). Il buon senso romano riprendeva sempre il sopravvento contro ogni infatuazione per il greco, considerandola alla stregua di una moda straniera. Lucilio nelle *saturae* ne sorrideva prendendo di mira il grecizzante pretore Albucio (Baehrens, 59), la critica letteraria d'accordo con i gusti del pubblico insorgeva contro il teatro di Terenzio riscontrando nelle commedie di lui una derivazione troppo palese da quelle di Menandro (cf. G. Coppola, *Teatro di Terenzio*, Bologna 1942). L'atteggiamento conservatore dei piccoli proprietari terrieri rappresentato dall'opera, prudentemente illuminata, di Catone il censore (cf. rassegna bibl. di studi in *Paideia*, 7 [1952], pp. 213-217) ostacola l'attività del circolo degli Scipioni, spregiudicato nei modi e fautore delle nuove correnti.

II. Età repubblicana. - L'età repubblicana ha i suoi significativi esponenti nella prosa di Sallustio e nella poesia di Catullo. Lo storico narra le esperienze e i lati oscuri di una società delle cui vicende è stato protagonista e non si sa se le sue pagine vibrino ancora di corruccio o rimpianto. Catullo esprime l'amore allo stato puro con tutte le sue irrazionalità, i rapimenti e le malinconie. Il *De rerum natura* di Lucrezio, composto *patriai tempore iniquo* (v. 41), mentre vuol disgombrare le menti dal timore degli dèi dando nel contempo una spiegazione dei fenomeni naturali, risente tutto del religioso orrore di chi ha tentato sollevare i velami del divino. In tanto fervore si levano qua e là voci di richiamo alla tradizione, nei mimi di Decimo Laberio, nelle sentenze di Publilio Siro, nelle oneste biografie di Cornelio Nepote.

Varrone reatino si rifugia nell'*otium* della sua prodigiosa attività filologica, mentre le sue *saturae menippeae* lo dimostrano acuto e caustico osservatore dei difetti della società a lui contemporanea.

A conclusione di questa età, Cicerone esamina quanto delle nuove esperienze politiche e letterarie possa essere inserito nella continuità della tradizione romana o, qualora se ne discosti, respinto come caduco. Nel *De natura deorum* sono combattuti i dubbi e le esigenze sorte circa il divino per concludere che esiste *aliquod numen* (II, 2) che nella sua armoniosa intelligenza ordinatrice regge e governa l'universo. Le pagine relative alla morale indicano che non nella *voluptas* temporanea e corporea risiede il *summum bonum*, ma il fine spirituale è un altro: *ad altiora nati sumus* (*De fin.*, II, 34). Le idee sullo Stato cercano di equilibrare i diritti del popolo e i poteri della classe dirigente; la *vetus respublica* così ordinata formava oggetto del suo rimpianto e della sua speranza per il futuro (Ch. Wirszubski, *Libertas as a political ideal at Rome*, Cambridge 1950, pp. 79-97).

Questo ideale forse troppo cautamente conservatore gli fallì come tavola di salvezza per sopravvivere nel gorgo dei tempi nuovi. Lo stile dei *Commentarii* di Cesare, fredde e distaccate notazioni di un grande uomo d'arme e altissimo politico, segnano il trapasso alle frasi scarne e essenziali del *Monumentum Ancyranum*. Tuttavia la cultura dell'età augustea, pur approvando, consapevole o no, le nuove trasformazioni che nella società romana veniva creando l'opera abile e attenta del *princeps*, par che soffra di una malcelata ansia. A guardarli bene, questi poeti e prosatori, al di fuori di quello che è riecheggiamento formale della realtà esteriore, esprimono tutti un sentimento di indefinibile rimpianto. È la melanconia sottile che traspare da alcune odi di Orazio, più che un richiamo ai suoi prediletti lirici greci, quando il poeta introduce l'ineluttabilità della morte a confronto della lieta vicenda dei giorni terreni; nell'ode a Leuconoe, p. es. (I, 11). È quella tenuità che Tibullo chiama a sostegno della sua fralezza e del suo inquieto amore: *iam possim contentus vivere parvo* (I, 1, 25). Properzio arricchisce l'elegia di un tono romantico con il rievocare le antiche età di R. e il desolato squallore di città in rovina. La prosa di Livio conferisce un tono epico alle gesta di R., esaltandone le poetiche *fabulae* che sono all'origine della sua storia. La poesia di Ovidio rappresenta in quella augustea come una macchia di colore dai contorni mollemente sfumati; con la voluttuosa interpretazione mitologica delle *Metamorfosi*, con le compiacenze eleganti e preziose degli *Amores* e dell'*Ars amandi*. I *Fasti* descrivono le feste religiose di R. in quadretti vivaci (su Virgilio, v. la voce relativa).

III. Età imperiale. - In età imperiale, gli scrittori originari delle varie parti del mondo latino si rendono interpreti delle accresciute esigenze dell'umano e rispecchiano la realtà nei suoi diversi aspetti. Le pagine di Seneca (v.) testimoniano questo afflato, ricercando una giustificazione dei problemi della vita non in metafisiche altezze ma esaminando e vagliando le terrene inquietudini. È una esperienza ricca e interessante, anche se molte pagine di questo moralista assomigliano talvolta ai consigli di un letterato attento a non sbilanciarsi troppo. Il *De brevitate vitae* possiede invece un tono e un calore sincero. Il *Satiricon* di Petronio – se questo autore più che all'età neroniana appartiene al sec. II o III d. C. (cf. E. V. Marmorale, *La questione petroniana*, Bari 1948) – non si pone problemi; è una storia tra il picaresco e il raffinato, sconcertante e grossolana. La satira di Giovenale carica forse le tinte, ma è la schietta opinione di uno spirito amareggiato e onesto. Permane troppo sotto l'influsso stoico per assurgere a vera poesia quella di Persio.

Più affabili, più insinuanti, più stilisticamente raffinati gli epigrammi di Marziale; elegante e retorica la poesia di Stazio. Gli avvenimenti narrati da Tacito (v.) non tanto vogliono essere una critica, quanto l'accoglimento nella storia di una realtà non meno dolorosa. La rovente bramosia di dominio dei condottieri romani, che fa da sfondo alla *Giugurtina* di Sallustio, il fermo e dignitoso combattere delle legioni romane descritte da Livio, viene sostituito nelle *Historiae* e negli *Annales* di Tacito dallo spettacolo atroce e miserevole delle guerre civili e da figure di imperatori, sinistri nella loro grandezza. Tacito accetta il principato come inevitabile evoluzione politica, anche se gli uomini ne hanno accolto l'ammaestramento più deteriore e *ruere in servitium* (*Ann.*, I, 7, 1). In Quintiliano le leggi dell'educazione civile e letteraria, sostenute dalla moralità e dal buon senso, assumono onesta e duratura visione. Al termine dell'età traianea il gusto e la cultura ripiegano su attività erudite (si pensi a Frontone), su noterelle e schermaglie filologiche e grammaticali; si codifica il diritto, nella storia ci si compiace dell'aneddoto e del pettegolezzo piccante. Sistema questo inaugurato da Suetonio e continuato con mano niente affatto felice dagli *Scriptores historiae augustae*. Son già apparsi i cristiani, apportatori di una *exitiabilis superstitio* (Tacito, *Ann.*, XV, 44) che non si riusciva a reprimere, confusi da Suetonio con i Giudei *assidue tumultuantes* (*Claud.*, 25), che gettano un'ombra di perplessità nell'epistolario felicemente impressionistico ma un po' superficiale di Plinio il Giovane (X, 96). Quasi tutti gli autori del sec. II e III d. C. si esaminano con curiosità erudita, pochi si leggono con vero diletto. Sono appunto quelli che partono dall'osservazione del costume quotidiano, come fa con occhio scettico Apuleio nelle sue *Metamorfosi*.

Alcune voci di minori sono più fresche e sincere; l'ignoto *Celeuma* o canto di marinai e il *Pervigilium Veneris*. C'è un ritorno all'osservazione pratica della coltivazione dei campi con il *De re rustica* di Palladio; filo questo non mai interrotto nella tradizione letteraria latina e che, dipartendosi, si può dire, dal prisco *Carmen Arvale*, fino a Virgilio, non è mai disgiunto da una morale e religiosa preoccupazione. Un poemetto in cui senti veramente ridere il fresco paesaggio descritto è la *Mosella* di Decimo Magno Ausonio; gonfia e concitata è la poesia di Claudiano. Così si è giunti alle soglie del sec. IV d. C. e da allora in poi è ben difficile sceverare quanto di romano ci sia ancora nelle forme letterarie. Gli ultimi autori che esprime il paganesimo morente sono Aurelio Simmaco, nobilmente ancorato al passato con la sua ora-

R

TITOLI (✝)

38. Titulus Systi
39. » Byzanti
40. » SS. Quattuor Coron.
41. » Clementis
42. » SS. Marcellini et Petri
43. » Apostolorum (Eudoxiae)
44. » Equitii
45. » Praxedis
46. » Eusebii
47. » Pudentis
48. » Vestinae
49. » Cai (Susannae)
50. » Cyriaci
51. » Marcelli
52. » Lucinae
53. » Damasi
54. » Marci
55. » Anastasiae
56. » Fasciolae
57. » Balbinae
58. » Sabinae
59. » Priscae
60. » Julii
61. » Caeciliae
62. » Chrysogoni

Via Flaminia
Via Triumphalis
Circus Hadriani
VII
Mausoleum Hadriani
Bas. S. Petri
Circus Cai et Neronis
Via Cornelia
IX
Janiculum
Via Aurelia
XIV
Circus Maximus
Aventinus
XIII
Emporium
M. Testaceus
Sepulcrum C. Cestii
Via Portuensis
Via Ostiensis
Bas. S. Pauli

DIACONIE (✝)

63. S. Eustachio
64. SS. Sergio e Bacco presso S. Pietro
65. S. Maria in Acyro
66. S. Giorgio in Velabro
67. S. Maria Antiqua
68. S. Paolo Apostolo
69. S. Maria foris Porta
70. S. Silvestro iuxta hospitale S. Silvestri
71. S. Maria in Cosmedin
72. SS. Sergio e Bacco sub Capitolio
73. SS. Cosma e Damiano
74. S. Adriano
75. S. Maria quae ponitur in Adrianium
76. S. Maria in Domnica
77. S. Lucia in Orphea
78. S. Vito in Macello
79. S. Agata in diaconia
80. S. Maria in Via Lata
81. S. Teodoro
82. S. Lucia in Septem vias
83. SS. Nereo e Achilleo
84. S. Bonifacio
85. SS. Silvestro e Martino iuxta Orphea
86. S. Martino iuxta B. Petrum

I.G.E.I. - Roma

ROMA IMPERIALE E CRISTIANA FINO ALL'IN
con alcuni dei principali monumenti di età imper

CIMITERI (✢)

1. S. Valentino
2. S. Panfilo
3. Basilla
4. Massimo
5. Trasone
6. Giordani
7. Priscilla
8. S. Nicomede
9. S. Agnese
10. Maius
11. Anonimo
12. S. Ippolito
13. S. Lorenzo o di Ciriaca
14. S. Castulo
15. "Ad duas lauros"
16. SS. Gordiano ed Epimaco
17. Aproniano
18. Anonimo
19. Balbina
20. Regione detta di Lucina
21. S. Callisto
22. "In catacumbas"
23. Pretestato
24. Marco e Marcelliano
25. Domitilla
26. Nunziatella
27. Commodilla
28. Tomba di s. Paolo
29. S. Timoteo
30. S. Tecla
31. Ponziano
32. Generosa
33. S. Pancrazio
34. SS. Processo e Martiniano
35. Due Felici
36. Calepodio
37. Sepolcreto Vaticano (Tomba di s. Pietro)

REGIONI DI AUGUSTO

- I. Porta Capena
- II. Caelemontium
- III. Isis et Serapis
- IV. Templum Pacis
- V. Esquiliae
- VI. Alta Semita
- VII. Via Lata
- VIII. Forum Romanum
- IX. Circus Flaminius
- X. Palatium
- XI. Circus Maximus
- XII. Piscina Publica
- XIII. Aventinus
- XIV. Trans Tiberim

Scala 1:40000

0 — 1 Km.

NIZIO DEL SEC. IX: Divisione augustea della città
iale, i cimiteri cristiani antichi, i titoli e le diaconie.

zione per l'ara della Vittoria, e Rutilio Namaziano che nel *De reditu suo* trova espressioni d'astio contro i monaci eremiti che abitavano la Capraia (I, v. 439 sg.) e commisera un amico che conduceva vita monastica nella Gorgona (*ibid.*, 517 sg.). Nelle brume dell'isola come nelle rovine di Populonia (*ibid.*, 401) lo scrittore vedeva il tramonto di quegli ideali, peraltro da tempo scomparsi, che avevano animato l'antica letteratura.

BIBL.: storie generali: vasta ed esauriente quella di M. Schanz - C. Hosius, 4 parti in 7 voll. in successive edd.; inoltre: E. Bickel, *Lehrbuch der Gesch. der röm. Liter.*, Heidelberg 1937. Tra le ital. notevoli quella di V. Ussani (età repubblicana e augustea), Milano 1929 e di N. Terzaghi (da Tiberio a Giustiniano), ivi 1934, di A. Rostagni (età repubblicana e augustea), e A. G. Amatucci (età imperiale) rispettivamente XXIV e XXV vol. della *Storia di Roma* a cura dell'Istit. di studi rom., Bologna 1939-47. Ancora del Rostagni vol. I: *La Repubblica*, Torino 1949; II, *Il Principato e l'Impero*, ivi 1952; di E. Paratore, Firenze 1950; di E. Bignone, 3 voll., sino a Cicerone, ivi 1942-1950; di C. Marchesi, 2 voll., 4ª ed., Messina 1950. Rassegna bibl. di studi: E. Paratore, *Letter. lat.*, in *Doxa*, 1 (1948), pp. 5-39; id., *Gli studi di latino negli ultimi 50 anni*, in *Scritti in onore di B. Croce*, I, Napoli 1950, pp. 417-48; K. Büchner - J. B. Hofmann, *Latein. Literatur und Sprache in der Forschung seit 1937*, Berna 1951. Alcuni tra gli studi particolari: E. Butler, *Post augustan poetry, from Seneca to Juvenal*, Oxford 1909; F. Arnaldi, *Dopo Costantino. Saggio sulla vita spirituale del IV e V* sec., Pisa 1927; H. Drexler, *Der Anfang der römischen Liter.*, in *Das Neue Bild der Antike*, II, Lipsia 1942, pp. 64-84; J. Cousin, *Études sur la poésie latine*, Parigi 1945; G. Funaioli, *Studi di letter. antica*, 2 voll., in 3 tomi, Bologna 1946-48; J. Vogt, *Das röm. Geschichtsdenken und die Anschauung des Tacitus*, nel vol. *Grosse Geschichtsdenker*, Tubinga e Stoccarda 1949, pp. 13-33; L. G. Ellspermann, *The attitude of the early christian Latin writers toward Pagan Lit. and Learning*, diss. (*The Catholic Univ. of America Patristic Studies*, vol. 82), Washington 1949; L. Hermann, *L'âge d'argent doré*, Parigi 1951; R. Marache, *La critique littér. de langue latine et le développement du goût archaïsant au IIe siècle de notre ère*, Rennes 1952; H. Bardon, *La littérat. latine inconnue*, I, Parigi 1952. Sulla lingua di R.: oltre alla storia di A. Meillet, nuova ed., Parigi 1948, di G. Devoto, Bologna 1940, cf. F. Altheim, *Gesch. der lateinischen Sprache*, Francoforte sul M. 1951. Sui rapporti con l'arte v. H. Jucker, *Vom Verhältnis der Römer zur bildenden Kunst der Griechen*, Bamberga 1950; G. Becatti, *Arte e gusto negli scrittori latini*, Firenze 1951. Lanfranco Fiore

B) ROMA CRISTIANA FINO AI NOSTRI GIORNI.

I. STORIA CIVILE ED ECCLESIASTICA.

SOMMARIO: I. R. nella S. Scrittura. - II. Storia antica. - III. Da Gregorio Magno a Stefano III. - IV. I secc. VIII-XII. - V. I secc. XIII-XV. - VI. Dal sec. XVI alla Rivoluzione Francese. - VII. La Repubblica Romana (1798-99). - VIII. Dalla fine del sec. XVIII al 1849. - IX. Dalla Repubblica romana (1849) ai nostri giorni.

I. R. NELLA S. SCRITTURA. – Dei Romani si parla forse in *Dan.* 11, 30; di R. o dei Romani indirettamente in *I Mach.* 1, 11; 7, 1, e direttamente nel racconto dell'alleanza richiesta (161 a. C.) da Giuda Maccabeo per difendersi dall'aggressione sira (*I Mach.* 8, 1-32; *II Mach.* 4, 11), rinnovata poi (nel 144 a. C.) da Gionata fratello di lui (*I Mach.* 12, 1-4.16). R. si associò al lutto degli Ebrei per la morte di Gionata e riconfermò l'amicizia con il fratello di lui Simone (*I Mach.* 14, 16-19.24.40; 15; 15-24). Ma, con i suoi interventi in Palestina, R. ne preparava lentamente la conquista, che avvenne per opera di Pompeo nel 63 a. C.

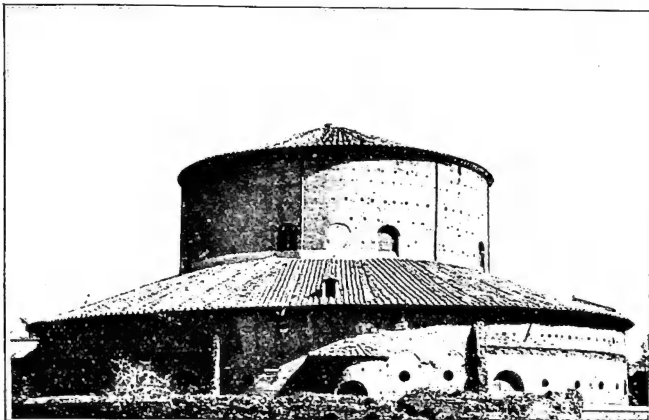
Ai tempi di Gesù, dopo la morte di Erode e del figlio di lui Archelao, che avevano regnato su tutta la terra d'Israele, parte del paese fu affidata ai tetrarchi e la Giudea fu messa sotto il governo di un procuratore romano (v. PALESTINA, I). R. non è nominata nei Vangeli, ma vi si parla ripetutamente dei suoi imperatori (*Lc.* 2, 1; 3, 1; *Mt.* 22, 17-21; *Mc.* 12, 14-17; *Lc.* 20, 22-25; 23, 3; *Io.* 19, 12. 15; ecc.) e dei loro rappresentanti: il legato di Siria (*Lc.* 2, 2), il procuratore di Giudea Pilato (*Lc.* 3, 1; ecc.). Il pericolo di una più dura servitù da parte di R. offrì il pretesto al Sinedrio per la morte di Gesù (*Io.* 11, 48), come fautore di uno di quei moti pseudo-messianici che ogni tanto scuotevano la Palestina; mentre il timore di perdere il favore del Cesare induce Pilato alla condanna di Gesù, e solo con l'asserire la sovranità esclusiva del Cesare i Giudei vincono l'esitazione del procuratore (*Io.* 19, 12-15).

Gli *Act.* 18, 2 ricordano l'Editto di Claudio (v.) che imponeva a tutti i Giudei di abbandonare R. (49 d. C.) ed in questa occasione i due giudei, Aquila (v.) e Priscilla, lasciata R., s'incontrarono con Paolo a Corinto. Il viaggio a R. fu un'aspirazione costante di Paolo per molti anni (*Rom.* 1, 13; 15, 23), resasi più ardente alla fine del terzo viaggio missionario (*Rom.* 15, 19 sgg.). La notte successiva all'arresto a Gerusalemme Gesù, apparendo a Paolo, l'assicura che egli dovrà rendergli testimonianza a R. come gliel'aveva resa a Gerusalemme (*Act.* 23, 11). S. Luca mette in risalto il trattamento umano usato dalle autorità romane nei confronti di Paolo prigioniero a Gerusalemme (il tribuno Lisia), a Cesarea (procuratori Felice e Festo), nel viaggio a R. (il centurione Giulio), nel soggiorno di R., durante il quale Paolo abitò in una casa affittata, con libertà di ricevere chiunque si recava a visitarlo e di predicare (*Act.* 28, 30 sg.). Diverso invece dovette essere il trattamento fatto a s. Paolo durante la sua seconda prigionia, se molta difficoltà deve superare Onesiforo (v.) per rintracciare l'Apostolo (*II Tim.* 1, 17), che si trova nell'abbandono (cf. *II Tim.* 4, 9-15) ed attende la morte (*II Tim.* 4, 6 sgg.; v. PAOLO APOST., I). Si ritiene generalmente che la Babilonia di *I Pt.* 5, 13 sia R., secondo una metafora non infrequente nell'uso rabbinico (testi presso H. L. Strack - P. Billerbeck, *Commentar zum N. T. aus Midrasch und Talmud*, III, Monaco 1926, p. 816); perciò la lettera sarebbe stata scritta da R. Anche nella « grande Babilonia », di cui l'*Apocalisse* (capp. 17-19) descrive il fasto, la corruzione, la crudele empietà verso i fedeli di Gesù e la rovina, secondo l'esegesi tradizionale deve ritenersi raffigurata R.

BIBL.: F. Vigouroux, *Rome*, in DB, V, coll. 1177-97; J. Patrick - F. Relton, *Rome*, in J. Hastings, *Dict. of the Bible*, IV, pp. 306-11; anon., in *Lexicon Biblicum* di M. Hagen, III, coll. 775-80; B. Allo, *L'Apocalypse*, 3ª ed., Parigi 1933, capp. 17-19. Teodorico da Castel San Pietro

II. STORIA ANTICA. – La predicazione cristiana dovette giungere assai presto a R.; manca però ogni precisazione sul tempo e su come essa vi sia incominciata. Ebrei convertiti, neofiti orientali e greci, condotti dalle circostanze più diverse e da paesi diversi, dovettero aver concorso a creare in R. gruppi di fedeli che verso il 58 provocarono lodi e sollecitudini da parte di s. Paolo, come risulta dalla lettera che allora inviòl oro.

Quando poi Paolo nel 61 si avvicinava a R., quale prigioniero, i fedeli gli andarono incontro a *Forum Appii* e *Ad tres tabernas* (*Act.* 28, 15); ma l'autore sacro non si sofferma a dir nulla sui rapporti con loro durante quel suo primo soggiorno. Ignote sono invece le circostanze che portarono a R. l'apostolo s. Pietro (v.), il quale prese il governo della comunità, perpetuando quel primato su tutte le Chiese che a lui era stato conferito dal divino Fondatore nelle sue ultime apparizioni in Galilea (v. PRIMATO).

R. fu subito centro di irradiazione cristiana e di organizzazione gerarchica, prima di tutto nelle regioni circonvicine, poi in tutta l'Italia e paesi circostanti, nell'Africa e nelle valli del Reno e del Danubio; se ne aveva sicura convinzione al principio del sec. V, quando papa Innocenzo I scriveva al vescovo Decenzio di Gubbio, facendo appello alla costante tradizione. Le diverse fasi di questa evangelizzazione sono rimaste ignote, anche se leggende locali hanno tentato di dissiparne l'oscurità. Si comprende però che negli intervalli, talvolta abbastanza lunghi, fra le successive persecuzioni, le riprese dovettero essere rapide e sempre più larghe. Però anche sulle vicende interne e sui diretti interventi esterni della Chiesa romana nei primi due secoli della sua esistenza si è poco informati. Papa Clemente (v.), sul finire del sec. I,

(fot. Sestili)
Roma - Esterno della chiesa di S. Stefano Rotondo, consacrata da papa Simplicio (468-82) - Roma.

intervenne con una nobile ed energica lettera nelle discordie della Chiesa di Corinto; s. Ignazio (v.) vescovo di Antiochia scrivendo ai « fratelli » di R. ne lodava la carità, scongiurandoli perché, con un loro intervento presso persone influenti, non lo privassero della gloria del martirio; s. Giustino (v.) morì martire a R. dopo avervi tenuto scuola ed avere diretto le sue apologie all'Imperatore; Erma, fratello del papa Pio I, vi scrisse il suo *Pastore* che acquistò allora grande credito; papa Aniceto ricevette la visita di s. Policarpo di Smirne venuto a trattare sulla controversia pasquale e poi papa Vittore si adoperò con successo per far valere a tale proposito l'uso romano in tutto l'Oriente. A R. accorsero in questa età fedeli di qualità, da ogni parte, per trovarvi conferma sull'unità della Chiesa, come Abercio ed Egesippo; vi accorsero anche eretici per vedervi approvate le loro dottrine, come Valentino, Teodoro, Marcione, Prassea, Cleomene, ma vi furono prontamente smascherati.

Anche la reazione pagana fu a R. a volta a volta particolarmente accanita, perché la polizia imperiale dovette mostrarsi molto attenta nell'esecuzione degli editti e così la comunità ebbe una consacrazione particolarmente cruenta del suo privilegio di essere a capo del nuovo impero spirituale (v. persecuzioni); però il numero e la personalità dei martiri si fanno più chiari con il progredire del culto sulle loro tombe, anche se non è sempre possibile stabilire il tempo ed il modo del loro supplizio e se solo di alcuni poté perpetuarsi la memoria, specie nei primi momenti della propaganda cristiana. Numerosi poi dovettero essere coloro che senza versare il sangue tutto sacrificarono per l'esercizio della loro fede.

Una testimonianza importante sull'efficenza del cristianesimo a R. all'indomani della persecuzione di Decio, si ha quando nel 251 papa Cornelio riunì intorno a sé un Sinodo di 60 vescovi ed in una lettera a Fabio, vescovo di Antiochia, parla di un clero numeroso e di una beneficenza opportunamente organizzata (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 43). Fino dai tempi del suo predecessore Callisto s'era organizzato anche il regime sepolcrale (v. cimiteri cristiani) e forse il possesso ecclesiastico. Momenti particolarmente critici attraversò la comunità romana dopo il martirio di papa Zefirino, quando si ebbe la secessione di Ippolito (v.); dopo quello di papa Fabiano (v.), quando sorse come antipapa Novaziano (v.), e di Sisto II, causa la confisca dei cimiteri e la proibizione delle adunanze. La persecuzione di Diocleziano-Massimiano fu sanguinosa solo per due anni, ma diede martiri numerosi e lasciò uno strascico di dissensi interni per cui dopo la morte di papa Marcellino (v.) i suoi successori Marcello ed Eusebio furono dall'imperatore Massenzio mandati in esilio, e soltanto con l'elezione di papa Milziade (311) ritornò la pace nella Chiesa romana. Sotto di lui Costantino entrò trionfante a R., assicurò definitivamente il trionfo del cristianesimo (313) ed assegnò alla Chiesa romana la *domus Faustae in Lateranis* che divenne stabile residenza del Pontefice sino a tutto il sec. XIII. Qui infatti fu tenuto nel 313 quel Concilio di vescovi radunato per dirimere le questioni sorte nella Chiesa di Cartagine a proposito del vescovo Ceciliano. Le turbolenze dell'Egitto a proposito di Melezio e le agitate controversie causate dalla propaganda ariana, risolte nel Concilio di Nicea (325), non ebbero da principio gravi risonanze a R. durante il pontificato di papa Silvestro, quando la Chiesa romana grazie al costante favore imperiale si abbelliva di grandiose costruzioni, quali le basiliche sulle tombe degli Apostoli e dei martiri fuori le mura, le chiese titolari all'interno, ed intensificava la propaganda per la conversione dei pagani.

Il partito ariano, forte del favore crescente dell'imperatore Costanzo, giunse a pretendere da papa Giulio (v.) la sconfessione di s. Atanasio (340); il Papa resistette ed inviò i suoi legati al Concilio di Sardica (345) per mettere pace fra le opposte fazioni. Quando poi Costanzo, ritornato unico imperatore dopo le divisioni dei figli di Costantino, volle premere sull'Occidente in favore delle concezioni ariane, nella vana speranza di ridonare per tal via unità spirituale all'Impero, trovò tenace opposizione nel papa Liberio (v.), che fu da lui inviato in esilio e sostituito con l'antipapa Felice II. Questi non poté durare e Liberio ritornò; ma alla sua morte (366) aspre discordie insorsero a R., quando al nuovo papa Damaso fu contrapposto da una parte del clero l'antipapa Ursino, dando occasione a scene violente, e fu resa dura a Damaso la vita con ripetuti ricorsi al tribunale imperiale. Ciò non fiaccò l'operosità di Damaso nel radunare concili, erigere chiese titolari, riordinare i cimiteri. Sotto di lui s. Girolamo riuscì ad allargare nell'ambiente femminile aristocratico un ardore per la vita spirituale che non si estinse più. Del resto la vita monastica (v. monachesimo), che s. Atanasio aveva fatto conoscere verso la metà del sec. IV, aveva trovato seguaci anche a R., dove cominciarono a sorgere monasteri, particolarmente nelle vicinanze della Basilica Vaticana e dei più venerati santuari.

Non è però da credere che il paganesimo a R. fosse del tutto debellato. Sebbene l'imperatore Costanzo ne avesse proibito il culto pubblico ed imposta la chiusura dei templi, a R. si dovette procedere a tal riguardo con molta cautela. Dopo la breve parentesi di Giuliano l'Apostata (v.), Graziano rinnovò i decreti di Costanzo, confiscò i beni dei templi e proibì le pubbliche elargizioni, rifiutò il titolo di *pontifex maximus* che l'Imperatore portava fin dal tempo d'Augusto e nel 382 volle che fossero tolti dall'aula del Senato l'altare e la statua della Vittoria. Una deputazione di senatori pagani condotta da Simmaco non riuscì ad ottenere la revoca di quest'ordine e la conservazione degli antichi privilegi. Una polemica letteraria fra Simmaco e s. Ambrogio (più tardi anche Prudenzio) rese celebre quest'episodio. Ma i senatori pagani tentarono di rifarsi in occasione della ribellione del 392 con il rimettere nell'aula la statua della Vittoria, celebrare di nuovo gli antichi culti ed imporre alla città una *lustratio* solenne, quasi per purificarla dalla contaminazione cristiana. La vittoria di Teodosio nel 394 pose fine a quest'ultimo sforzo del paganesimo per sopravvivere; i templi furono chiusi, il collegio delle Vestali si disperse, qualche anno più tardi anche i giuochi del Circo cessarono; non cessò ancora l'accusa che il cristianesimo fosse la causa della rovina dell'Impero; s. Agostino ebbe a polemizzare contro questo pregiudizio, tenace in una parte dell'aristocrazia e nella tradizione letteraria.

Con la morte di Massenzio R. aveva cessato d'essere di fatto capitale dell'Impero. Non soltanto Costantino aveva fatto sorgere Costantinopoli come metropoli del-

l'Oriente, ma per l'Occidente erano sorte a competere con R. Treviri (poi Arles) e Milano. Con l'invasione visigotica Ravenna fu la vera capitale di quanto rimaneva dell'Impero d'Occidente. Nel 410 Alarico con i suoi Visigoti s'impadroniva di R. e la metteva a sacco; papa Innocenzo s'era adoperato invano presso l'imperatore Onorio per stornare il malanno. Papa s. Leone (v.) vide la tragica fine della dinastia di Teodosio, e se riuscì nel 452 ad allontanare dall'Italia Attila ed i suoi Unni, vide nel 455 Genserico ed i suoi Vandali, partendo dall'Africa, impadronirsi di R. ed allontanarsi poi carichi di bottino. I decenni seguenti segnarono l'agonia dell'Impero, finché un capo degli ausiliari barbari, Odoacre, proclamatosi re (476), vi pose fine, pur senza distruggerne gli ordinamenti interni. Odoacre soccombé a sua volta (489-91) sotto i colpi di un nuovo barbaro, Teodorico re degli Ostrogoti, che si fece padrone dell'Italia. R. continuava intanto a governarsi con il suo Senato e con il *praefectus Urbi*, ma non era più l'arbitra delle sorti del mondo, pur conservando sempre le memorie e la maestà del suo passato. In Oriente si sarebbe volentieri fatto a meno anche del suo primato spirituale che non le poteva esser tolto, nella presunzione che l'autorità dell'Impero fosse salvaguardia sufficente dell'unità religiosa. Invece le scissioni provocate dalle grandi questioni cristologiche, nestoriana e monofisita, avevano sì superato l'arianesimo, professato ancora dai barbari invasori, ma solo per perpetuare divisioni più profonde. A R. il dogmatismo bizantino non aveva fatto presa, però contro la dominazione barbarica s'era reso vivace un senso di legittimismo verso l'Impero, considerato come la continuazione della romanità; ed esso, pur con fasi diverse, dominò le vicende dell'età seguente. Ne furono un'espressione le turbolenze suscitate a proposito dell'elezione di papa Simmaco (v.) per opera dell'antipapa Lorenzo, pochi anni dopo le diffidenze del re Teodorico che costarono la vita a papa Giovanni I (v.) e ad alcuni membri dell'aristocrazia romana (v. BOEZIO), finché si giunse alle guerre gotiche desolatrici per tutta l'Italia, ma in particolare per R. Assediata dal re goto Vitige per più di un anno, e sottoposta alle più dure prove, la città poté resistere solo per l'abilità ed il valore di Belisario, il generale bizantino ch'era riuscito ad occuparla. Nel frattempo fu allontanato da R. papa Silverio (v.) e privato della sede che fu data a Vigilio (537). Rialzate le sorti dei Goti, R. fu assediata una seconda volta dai Goti, e questa volta fu papa Vigilio a dover lasciare R., perché Giustiniano lo volle a Costantinopoli. La città cadde in mano di Totila per tradimento il 17 dic. 546 e a mala pena il diacono Pelagio, fattoglisi incontro, riuscì ad indurre a clemenza il Re; ma la popolazione fu costretta a lasciare la città, mentre in parte ne venivano distrutte le mura. R. rimase in potere dei Goti, finché Narsete la restituì ai Bizantini nel 552, dopo nuovi combattimenti e nuove stragi. Fu questo uno dei momenti più critici della sua storia; essa era anche rimasta priva del Papa morto in Sicilia nel luglio 555; l'anno seguente Giustiniano mandò come pontefice Pelagio (v.) che, accolto con molta diffidenza sul principio, finalmente riuscì a rimettere ordine e fiducia nella città tribolata.

L'invasione longobarda del 568 che gettò lo scompiglio nell'Italia bizantina si fermò ai dintorni di R., dove giungevano gli echi sinistri dei malanni causati dai nuovi barbari; dalla Tuscia e dalla Sabina essi miravano a gettarsi sulla città, che però non fu da loro raggiunta, grazie soprattutto all'attività di papa Gregorio I. Cominciarono di qui, con il declinare costante dell'autorità imperiale, le vicende di R. nel medioevo.

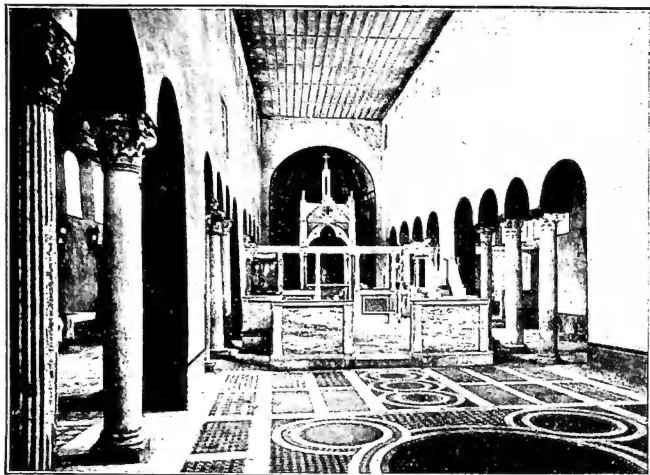
BIBL.: fonti principali per la storia della chiesa di R. sono il *Lib. Pont.* e Jaffé-Wattenbach. La letteratura è immensa; cf. anzitutto le stor. gener. della Chiesa; L. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Eglise*, 3 voll., Parigi 1910-29; id., *L'Eglise au VIe siècle*, ivi 1925, e la recente di Fliche-Martin-Frutaz, I-V; si ricordano qui soltanto alcune opere di carattere generale: H. Grisar, *Analecta Romana*, Roma 1899; I. Rinieri, *S. Pietro in R. e i primi Papi*, Torino 1909; A. De Waal, *Konstantins der G. Kirchenbauten in R.*, Hamm 1913; G. Villari, *Le invas. barbariche in Italia*, Milano 1920; P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Parigi 1927; id., *La paix constantinienne et le catholicisme*, ivi 1929; id., *Le Siège apostolique (359-451)*, ivi 1924; id., *Cathedra Petri*, ivi 1938; E. Caspar, *Die älteste röm. Bischofliste*, Berlino 1926; H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, ivi 1927; G. Bardy, *L'Eglise rom. sous le pontificat de saint Anicet*, in *Recherches de science religieuse*, 17 (1927), pp. 481-511; J. Chapman, *Studies on the early papacy*, Oxford 1928; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, 2 voll., Roma 1930; E. Caspar, *Gesch. des Papsttums*, 2 voll., Tubinga 1930-33; A. S. Barnes, *The Martyrdom of st. Peter and st. Paul*, Oxford 1933; G. Romano - A. Solmi, *Le dominaz. barbariche in Italia*, Milano 1940; O. Bertolini, *R. di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941; R. Valentini - G. Zucchetti, *Codice topogr. della città di R.*, II, Roma 1942.

Agostino Amore

III. DA GREGORIO MAGNO A STEFANO III (590-772). — L'invasione longobarda aveva profondamente intaccato, fra il 569 ed il 589, le contermini province della « Tuscia et Umbria » e della « Campania »; R. stessa era stata ripetutamente in pericolo, e tornò ad esserlo al principio del pontificato di Gregorio Magno (590-604). Fu salvata, insieme con il territorio circostante, grazie alle iniziative tanto ardite quanto opportune e tempestive del grande Pontefice anche sul terreno militare e politico-diplomatico nei confronti con Agilulfo e con il duca di Spoleto Ariulfo. Grazie a lui i papi del sec. VII non dovettero più affrontare le stesse prove; ma l'opera di Gregorio Magno aveva segnato un momento decisivo nei rapporti non soltanto con i Longobardi, ma anche con l'Impero.

Ancora verso la metà del sec. VII l'annuncio ufficiale all'esarca d'Italia della elezione di un nuovo papa dichiarava solennemente che la virtù non delle armi imperiali ma di Dio e di s. Pietro, nella persona del Pontefice, suo vicario, teneva a freno e placava, al suo avvicinarsi, la ferocia dei barbari. Gregorio Magno, inoltre, aveva agito sempre, nelle sue iniziative diplomatiche, come leale suddito e per una sua personale valutazione degli interessi dell'Impero, in Italia; ma senza esitare a porsi

(fot. Sestili)

ROMA - Esterno della chiesa di S. Giorgio al Velabro, costruita nell'VIII sec. con portico e campanile del sec. XII - Roma.

(fot. Alinari)
ROMA - Interno della chiesa di S. Maria in Cosmedin (sec. VIII, con trasformazioni del sec. XII; restaurata di recente) - Roma.

anche in contrasto con l'esarca Romano e con l'imperatore Maurizio, ed a proclamarsi autorizzato ad operare sul terreno politico in virtù del proprio supremo ministero pastorale di servo di Dio. La resistenza opposta dai successori di Onorio I (m. il 12 ott. 638) all' Ἔκθεσις di Eraclio, emanata in favore delle dottrine monotelite, provocò le prime avvisaglie di un importante, sebbene tormentoso periodo storico. Quando le autorità imperiali della penisola si provarono ad infrangere questa resistenza, non osarono impegnare apertamente la lotta sul terreno religioso, data la situazione ben diversa dai tempi di Gregorio Magno, che consigliava la massima prudenza. Le forze armate erano costituite, nella massa, di elementi raccolti con il sistema della leva sul posto, mentre gli ufficiali uscivano dalle maggiori famiglie dei proprietari terrieri, ed i reparti dell'esercito regolare di stanza nei vari territori costituivano nell'Italia bizantina il ceto militare delle popolazioni locali e prendevano il nome dalle rispettive regioni o città. Erano perciò solidali con le popolazioni nell'avversione al monotelismo e concordi con la Chiesa di R. nell'opposizione all' Ἔκθεσις; e tale solidarietà spirituale era particolarmente sentita dall'*exercitus Romanus* (la denominazione appare ora per la prima volta nelle fonti del tempo).

L'esarca d'Italia Isacio fece perciò appello solo a motivi di ordine materiale. L'erario bizantino soleva inviare i fondi per il soldo delle truppe di R. al Papa, che li teneva in deposito presso il Tesoro della Chiesa nel Palazzo Lateranense, donde gli ufficiali pagatori prelevavano le somme necessarie. Tali operazioni avvenivano spesso con molto ritardo, provocando vivo malcontento fra le truppe. L'Esarca pensò di sfruttarlo e diede istruzioni segrete all'ufficiale più elevato in grado dell'*exercitus Romanus*, il *chartularius* Maurizio, di accusare presso i soldati il Papa da poco defunto, Onorio I, di aver trattenuto abusivamente nel Tesoro della Chiesa i fondi regolarmente fatti spedire da Eraclio. I soldati diedero l'assalto al Laterano, dove era stato insediato Severino successore di Onorio I, e dopo tre giorni di resistenza occuparono il Palazzo. Il *chartularius* fece apporre i sigilli a quanto era custodito nel Tesoro (fine del 639 - principio del 640); l'Esarca, sopraggiunto da Ravenna, mandò a confino i maggiorenti del clero, come colpevoli di resistenza alle autorità costituite, procedette all'inventario del Tesoro, ne recuperò ciò che poteva essere rivendicato all'erario imperiale, e lo rinviò a Bisanzio. Il vero scopo di questa violenza mascherata di finzione legale, era di intimidire la Chiesa di R. per renderla più malleabile all' Ἔκθεσις; ma tale manovra provava che l'Esarca sapeva di non poter contare sulla obbedienza incondizionata delle truppe romane, se si fosse trattato di materia religiosa. Due anni più tardi il *chartularius* Maurizio eccitò le truppe ai suoi ordini alla rivolta contro lo stesso esarca Isacio. Pagò con la vita la ribellione ed il suo fu un moto effimero, dovuto soltanto ad ambizioni personali, al quale la Chiesa di R. rimase del tutto estranea; ma ne risulta che anche nel territorio romano, per effetto delle riforme introdotte negli ordinamenti bizantini a partire dal 584, con la istituzione della carica di esarca d'Italia, alle antiche province civili si venivano sostituendo nuove circoscrizioni territoriali militari, che presto sarebbero state poste al comando di *duces*, e perciò si sarebbero dette ducati.

La condanna del monotelismo nel Concilio Lateranense, sotto papa Martino I (ott. 649), portò alla fase acuta il conflitto religioso fra la Chiesa di R. e Bisanzio. La solidarietà spirituale con il Papa anche delle forze armate si dimostrò talmente salda, che persino l'esarca d'Italia Olimpio, al quale l'imperatore Costante II aveva affidato il compito di superare, con ogni accorgimento anche violento, l'opposizione al suo τύπος περὶ πίστεως, ne fu indotto a ribellarsi egli stesso all'Impero. Per tre anni Olimpio resse da padrone i domini italiani di Bisanzio, finché perì di malattia nel 652 in Sicilia, dove aveva condotto l'esercito a rintuzzare la prima incursione araba nell'isola. Per la prima volta nella storia dell'Italia bizantina un conflitto religioso aveva avuto ripercussioni nella situazione politica. Il fatto per il momento non ebbe conseguenze; ma nel giugno 653 l'esarca Teodoro Calliopa poté trarre in arresto nella Basilica Lateranense Martino I come ribelle, proclamarlo, in nome del Sovrano, usurpatore della cattedra papale, farlo tradurre prigioniero a Bisanzio; e Costante II poté far processare e condannare il Papa per quanto era accaduto, come reato puramente politico, cioè di alto tradimento. Nel luglio 663 papa Vitaliano (657-72), il clero e la popolazione di R. accolsero con gli onori di legittimo sovrano l'Imperatore, recatosi a visitare la città. Nel 668 Vitaliano diede l'appoggio morale e materiale della Chiesa a Costantino IV, figlio di Costante II, dopo che questi era stato assassinato a Siracusa, e l'ufficiale colpevole si era fatto proclamare imperatore.

La pace religiosa fu ristabilita con il VI Concilio ecumenico del 680-81, che condannò a Costantinopoli il monotelismo ed i suoi promotori e fautori; ma ogni qual volta parve che Bisanzio attentasse a questa pace, nei domini imperiali della penisola italiana le reazioni furono immediate, soprattutto in R., assumendo tale carattere che solo l'azione moderatrice dei Papi poté impedire che passassero senz'altro sul terreno politico. Così per due volte alti dignitari furono inviati a R. da imperatori con ordini ostili alla Chiesa; e le truppe in rivolta, accorse in sua difesa anche da altre parti dei domini imperiali nella penisola e dalla stessa Ravenna, volevano metterli a morte, ed essi dovettero la vita all'intervento personale dei papi; intorno al 695, al tempo dell'imperatore Giustiniano II, il protospatario Zaccaria fu salvato da Sergio I; ed intorno al 701 l'esarca Teofilatto, da Giovanni VI. Nel frattempo le riforme negli istituti bizantini avevano portato l'ordinamento in ducato anche nel territorio romano, con sede del comando sul Palatino; e l'*exercitus Romanus* si era organizzato in un *corpus* capace di funzioni anche amministrative e politiche, in quanto appunto il ceto militare andava ormai assorbendo e sostituendo l'antica aristocrazia civile in una nuova aristocrazia militare. La prima menzione di un duca si ha per R., solo intorno al 712-13. Ma certo il Ducato romano ebbe origine all'incirca contemporanea con quella del Ducato di Napoli, e il primo duca di Napoli fu nominato da Costante II nel 661. L'*exercitus Romanus* già verso la

metà del sec. VII figurava come ceto a sé, accanto al clero ed al laicato civile, nei documenti ufficiali concernenti le elezioni papali. La sua nuova posizione nella vita pubblica risulta già evidente verso la fine del sec. VII per il fatto che durante il pontificato di Benedetto II (684-85) l'imperatore Costantino IV inviò a R. ciocche di capelli dei figli Giustiniano ed Eraclio, con un messaggio indirizzato al Papa, al clero ed all'*exercitus Romanus*.

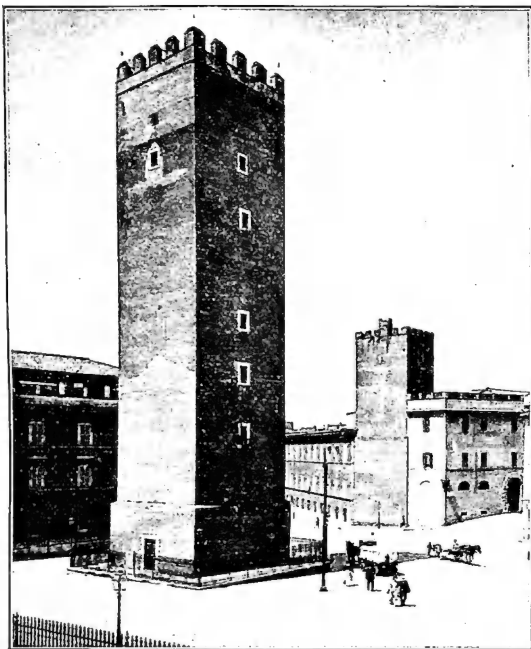
L'atto, negli usi del tempo, conferiva simbolicamente ai due principi imperiali la qualità di figli adottivi di R., rappresentata dal suo vescovo, dal suo clero e dalle sue forze armate. Il peso di questo ceto militare si fece sentire nei contrasti per l'elezione del successore di papa Giovanni V (m. il 2 ag. 686). L'*exercitus Romanus* oppose la candidatura del presbitero Teodoro a quella dell'arcidiacono Pietro sostenuta dal clero, e non esitò a sbarrare gli accessi della Basilica Lateranense con armati; aderì all'elezione di un terzo candidato, il presbitero Conone, probabilmente anche perché si trattava del figlio di un ufficiale dell'esercito imperiale. Alla morte di Conone (21 sett. 687) il ceto militare partecipò di nuovo alle fazioni in contrasto, questa volta dividendosi esso stesso tra i fautori di Teodoro, nel frattempo divenuto archipresbitero, ed i fautori dell'arcidiacono Pasquale; ed i suoi capi concorsero efficacemente a far prevalere la terza candidatura del presbitero Sergio, consacrato il 15 dic. 687, dopo che l'esarca d'Italia Giovanni Platyn, venuto di persona a R., ebbe riconosciuta la regolarità della sua elezione. Tuttavia più che la *virtus armorum* ancora una volta fu salutare per R. la *virtus S. Petri* quando la minaccia longobarda tornò, dopo un secolo, ad incombere sulla città. Papa Giovanni VI (701-705) ottenne che il duca di Benevento, Gisulfo I, dopo aver corso devastando la Campania sino al quinto miglio da R. sulla Via Latina, interrompesse le ostilità e si ritirasse. Il Ducato romano perdette però allora, al di là del Liri, Arpino ed Arce, e sul Liri, Sora, che Gisulfo I annesse ai suoi domini. E non tardò a riaprirsi anche il problema dei rapporti religiosi con Bisanzio, e del loro ripercuotersi sulla situazione politica.

Nel 712, se papa Costantino I (708-15) reagì sul terreno religioso al tentativo di Filippico Bardane di riaffermare il monotelismo, il laicato reagì anche sul terreno politico. Per la prima volta da quando era sotto il dominio bizantino, il *populus Romanus* si eresse a giudice della legittimità di un imperatore, rifiutandosi di ricevere l'icona di Filippico Bardane, di riconoscere validi o di lasciare redigere atti con il suo nome, di accettare monete con la sua effigie, di lasciar recitare per lui durante la Messa la preghiera liturgica per il sovrano regnante. Queste decisioni furono oggetto di un decreto, che si deve presupporre emanato dall'unica assemblea la cui persistenza è attestata dalle fonti almeno ancora al tempo di Gregorio Magno, nel 603: il Senato. Ma le decisioni avevano avuto l'appoggio anche dell'*exercitus Romanus*. Il suo comandante, Cristoforo, il primo duca di R. del quale si conosca il nome, fu il campione della grande maggioranza del laicato, quando questa, nel 713, fece stabilire in virtù di un altro decreto, logica conseguenza del precedente, di non riconoscere come duca di R. Pietro che era stato promosso, al posto di Cristoforo, da Filippico Bardane.

I sostenitori del nuovo duca furono affrontati con le armi, quando tentarono di forzare dalla Via Sacra l'accesso alla sede del comando sul Palatino, e scamparono allo sterminio solo per il tempestivo arrivo sul posto di combattimento dei sacerdoti, con il Vangelo e con la Croce, inviati dal Papa per metter pace. Fatto significativo: la promozione compiuta *ad nomen heretici* non era stata riconosciuta *zelo fidei*; *defensores heretici Petri* furono chiamati coloro che la volevano imporre, e *pars Christiana* fu detto il partito di Cristoforo. Ed i Romani acconsentirono a ricevere, come duca, Pietro soltanto dopo che, rovesciato Filippico Bardane (giugno 713), il suo successore Anastasio II ebbe trasmesso al Papa a R. per mezzo dell'esarca Scolasticio una solenne professione di fede conforme al VI Concilio ecumenico. Costantino I, non diversamente da Sergio I e da Giovanni VI, aveva svolto un'efficace azione moderatrice per contenere il conflitto nei limiti del problema religioso. Probabilmente all'atteggiamento di prudenza politica tenuto dai Papi tra lo scorcio del sec. VII e l'inizio del sec. VIII contribuì il fatto, che uno solo di essi, su nove, Benedetto II (684-85), era romano, mentre tutti gli altri appartenevano a famiglie originarie o dall'Oriente greco, o dalla Sicilia che fortemente risentiva della influenza bizantina.

(fot. Spartaco Appetiti)
ROMA - Una delle ceramiche che adornano il campanile della basilica dei SS. Giovanni e Paolo (sec. XII) - Roma.

Ma quanto era avvenuto lasciava presagire quali sviluppi potevano prendere gli eventi politici a R. quando i papi avessero mutato linea di condotta. Carattere economico, e non religioso, ebbe all'inizio il conflitto che Gregorio II (715-31), di famiglia romana, forse tra le poche superstiti dell'antica aristocrazia senatoria romana, impegnò con Leone III Isaurico (717-41), nei primi anni del suo pontificato, rifiutandosi di sottostare alle ordinanze fiscali dell'Imperatore a carico anche dei beni ecclesiastici. Solidali con il Papa furono i proprietari terrieri del laicato, che costituivano le forze armate regolari del Ducato romano, e fallirono perciò tutti gli sforzi dell'Isaurico e dell'esarca d'Italia Paolo per stroncare la ribellione, impadronendosi della persona di Gregorio II, consideratone il capo, passibile quindi della pena capitale. Lo spatario imperiale Marino, inviato dall'Imperatore ad assumere, con questo preciso compito, il comando del Ducato romano, si trovò impotente; causa occasionale, perché egli abbandonasse R., fu un'improvvisa gravissima malattia ma a furia di popolo furono tolti di mezzo il duca Basilio ed il *chartularius* Giordano che, con la connivenza di Giovanni, suddiacono della Chiesa, gli erano subentrati nell'impresa per ordine dell'esarca Paolo. Il primo, costretto a farsi monaco, finì la vita in reclusione; gli altri due furono uccisi. Contemporaneamente il Papa, in pieno accordo con i circoli dirigenti del laicato cittadino, avviava un'audace azione nettamente politica, intesa a procurarsi il concorso militare dei Longobardi.

Il Ducato romano, che alcuni anni prima – intorno al 717 – si era visto togliere Narni dal duca di Spoleto Faroaldo II, ebbe nel figlio di lui Trasmondo II un prezioso alleato, i cui guerrieri concorsero alla difesa vittoriosa dei confini del Ducato romano contro le truppe dell'esarca; ed alla difesa contribuirono anche altri duchi longobardi, certo con l'intesa dello stesso re Liutprando. Fatto significativo: la *defensio pontificis*, motivo senza dubbio spirituale, aveva indotto Longobardi e Romani ad unire le loro forze contro l'Esarca. Sui Romani il fattore spirituale agì poi in tutta la sua potenza quando al terreno religioso l'Isaurico estese il conflitto, con le ordinanze iconoclaste del 726, e Gregorio II si preparò, per dirla con il suo biografo, a combattere l'Imperatore quasi come nemico; ed ammonì tutti i cristiani a guar-

(fot. Alinari)
ROMA - Torre medievale dei Capocci (sec. XIII) - Roma, piazza S. Martino ai Monti.

darsi da tanta empietà. Il nuovo carattere del conflitto rafforzò dapprima l'alleanza tra Longobardi e Romani, i quali, scrive il biografo di Gregorio II, si strinsero come fratelli con la catena della fede, desiderosi di affrontare morte gloriosa per l'incolumità del Pontefice. Ma le basi politiche dell'alleanza erano assai meno salde di quelle religiose. Liutprando temeva che essa favorisse rapporti troppo stretti e pericolosi per la sua potenza fra i duchi di Benevento e di Spoleto e R., e nel 728 fece occupare Sutri nel Ducato romano, e solo dopo penosi negoziati, durati oltre quattro mesi, Gregorio II ne ottenne lo sgombero, non però delle dipendenze rurali. L'anno dopo Liutprando si accordava con l'esarca Eutichio mandato dall'Isaurico a sostituire in Italia Paolo, ucciso nel 727 dai ribelli anticonoclasti a Ravenna, e si riunì con lui sotto R., dopo aver costretto i duchi di Spoleto e di Benevento a prestargli giuramento e a dargli ostaggi. Agì allora da mediatore di pace, accolse con grande reverenza Gregorio II, recatosi al suo campo per trattare; fece devoto omaggio alla tomba di S. Pietro delle sue armi e delle sue insegne regali; ottenne che R. accogliesse l'Esarca e che questi rinunciasse ad eseguire gli ordini di spietata repressione voluta dall'Imperatore.

Ma l'alleanza di R. con Liutprando nella lotta contro l'iconoclastia era cessata. Tuttavia la rinuncia dell'Esarca accrebbe il prestigio del Papa, il quale, dal canto suo, poteva ora vedere in Eutichio il rappresentante della legittima autorità dell'Impero, da Gregorio II mai negata, e non lo strumento di empie dottrine religiose di un imperatore. Ciò spiega come Gregorio II, subito dopo, appoggiò, facendola accompagnare da alti funzionari della Chiesa, la spedizione condotta nella Tuscia romana dall'Esarca, contro quel Tiberio Petasio, che si era fatto prestare giuramento di fedeltà come imperatore dagli abitanti di Luni (poco a valle della confluenza del Vesca nel Mignone), di Blera e di Monterano (presso la riva occidentale del lago di Bracciano). E ciò spiega inoltre perché obbedirono alle esortazioni del Papa le truppe romane, nel seguire l'Esarca all'impresa, che si conchiuse con l'uccisione a Monterano del ribelle. Con il vicario di s. Pietro si sentivano ormai indissolubilmente unite le popolazioni del Ducato romano. Tutti i ceti del laicato cittadino, dall'aristocrazia alla plebe, assistettero al Concilio presieduto in S. Pietro, nel nov. 731, dal successore di Gregorio II, Gregorio III (731-41). Concilio che lanciò la scomunica contro gli avversari delle sacre immagini. Per la sua tenacia nella lotta contro l'iconoclastia, il Ducato romano fu spogliato dall'Isaurico dei territori di Terracina e di Gaeta, trasferiti al Ducato di Napoli, rimasto fedele all'Imperatore.

E quando, negli ultimi anni di Gregorio III, l'Isaurico s'indusse a propositi più concilianti, e ne fece esecutore il patrizio Stefano, nominato allora duca di R., questi, l'*exercitus Romanus* ed il Papa collaborarono contro i piani ambiziosi di Liutprando, puntando con decisione sul tradizionale antagonismo dei duchi di Spoleto e di Benevento con i re di Pavia, per attrarli a formare con R. un blocco politico-militare capace di tener quelli a freno. Nel 738 Gregorio III come arbitro dichiarò spettare all'Impero ed al *corpus* dell'*exercitus Romanus*, Gallese, che il duca di Spoleto Trasmondo II rivendicava come suo dominio; ed i patti di non aggressione e di mutua assistenza stipulati dalla Chiesa e dal popolo romano con lo stesso duca e con il duca di Benevento Godescalco e dalla Chiesa garantiti, furono i primi segni di un programma politico, nel quale il duca di R. ed il ceto militare del Ducato romano erano solidali con il Papa ed a lui si affidavano perché ne fosse il più autorevole interprete. Il patrizio Stefano e l'*exercitus Romanus* si rifiutarono insieme con Gregorio III di sottostare all'ingiunzione di Liutprando, che gli fosse consegnato Trasmondo II quando questi, nel 739, si rifugiò a R., per scampare al Re, che aveva invaso i suoi domini; e persistettero nel rifiuto anche quando Liutprando ebbe posto il campo sotto R. In quel terribile momento i Romani furono d'accordo con Gregorio III anche nell'altra audacissima mossa politica d'inviare a Carlo Martello una missione papale, latrice di documenti segreti che prevedevano, nel caso dell'intervento dell'onnipotente maggiordomo dei Merovingi contro Liutprando, la stipulazione con lui di un patto formale, che impegnava il popolo romano a staccarsi dall'Imperatore, ed a porsi, in forza di un senatoconsulto, proclamante la decadenza del dominio bizantino, sotto la protezione del principe franco. Per la prima volta da che R. era suddita di Bisanzio, un suo vescovo con il consenso del suo popolo osava farsi promotore ed interprete di un disegno politico inteso a strapparla dal nesso dell'Impero, e ad inserirla nella sfera diretta degli interessi politici del Regno dei Franchi; il Ducato romano intendeva ormai svolgere una politica propria indipendente dagli interessi dell'Imperatore, e questo indirizzo era inspirato e diretto dal Papa, ed orientato a cercare nei Franchi il sostegno più efficace nelle crisi più pericolose.

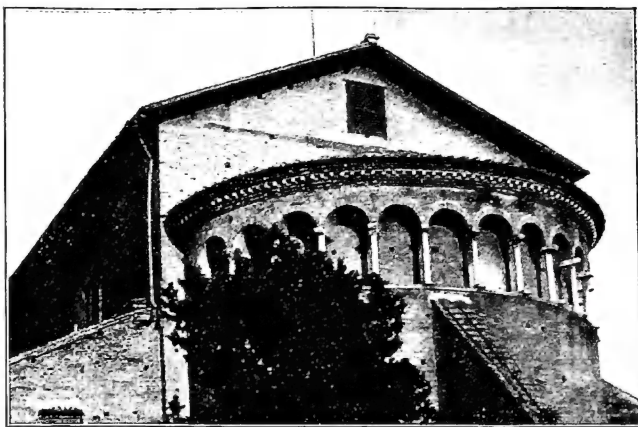
Nell'ag. 739 Liutprando si ritrasse da R., lasciando però presidiate, al di qua dei confini del Ducato romano, Blera, Orte, Bomarzo ed Amelia. Sempre d'intesa, Gregorio III, il patrizio Stefano ed i Romani rinnovarono il patto con Trasmondo II, e dietro promessa di essere poi da lui aiutati nel riprendere le quattro località perdute nella Tuscia romana misero a sua disposizione l'*exercitus Romanus* per la riconquista dei suoi domini, che alla fine del 740 fu rapidamente conchiusa. Animatore dell'azione politico-militare diretta a prevenire la controffensiva di Liutprando fu il successore di Gregorio III, Zaccaria (741-52), che rovesciando le alleanze offrì al Re il concorso dell'esercito romano contro Trasmondo II, venuto meno ai suoi impegni verso R., e il disinteressamento alle sorti del duca di Benevento Godescalco, sebbene questi, durante la crisi spoletina, si fosse mostrato favorevole a R. A Terni, nel 742, Zaccaria, incontratosi con Liutprando, ottenuta per il Ducato romano la restituzione di Blera, Orte, Bomarzo ed Amelia, stipulò una pace ventennale, e sei anni dopo ne ottenne da Rachi, a Perugia, la conferma.

Una svolta decisiva alla storia del Ducato romano impresse la complessa opera politica del successore di Zaccaria, Stefano II (752-57), contro Astolfo, che, dopo aver conquistato, tra il 750 ed il 751, Ravenna e cat-

turato qui l'ultimo esarca d'Italia, Eutichio, mirava anche a R. Per due anni, il Papa indusse il Re longobardo a differire l'attuazione del proposito di attaccare a fondo R., senza lasciarsi intimidire dalla crescente pressione di Astolfo sul Ducato romano, culminata nell'estate del 753 con la presa di Ceccano. Contemporaneamente Stefano II sollecitava dall'imperatore d'Oriente Costantino V l'invio di truppe e trattava con Pipino, dal 751 re dei Franchi, perché s'interessasse della situazione in cui si dibatteva R. Il Papa ottenne dall'Imperatore, non rinforzi, ma l'incarico di recarsi a Pavia, per negoziare in suo nome con il Re longobardo; e da Pipino l'invito ufficiale di recarsi in Francia, per esaminare con lui il da farsi. Ma quando, il 14 ott. 753, il Papa partì, il problema della salvezza di R. non era più soltanto politico-militare, ma di nuovo anche religioso. Costantino V era infatti tornato alle dottrine iconoclaste e la Chiesa di R. temeva naturalmente che una restaurazione del dominio imperiale diretto sull'esarcato ravennate potesse offrire all'Imperatore la possibilità di tentare, come già suo padre, di servirsi di quei Senatori per combattere R.

(fot. Brunner)

ROMA - Esterno dell'abside della chiesa dei SS. Giovanni e Paolo (1154-59) - Roma.

Ma le popolazioni di Ravenna e dei territori adiacenti, a differenza di quelle dei ducati imperiali nell'Italia meridionale e della Sicilia, erano state a fianco di Gregorio II e di Gregorio III, acquistandosi buon titolo ad essere considerate dai Papi, insieme con le popolazioni dei Ducati di R. e di Perugia, gregge più particolarmente da Cristo affidato alle cure di s. Pietro e che perciò i Papi, quali vicari di s. Pietro, avevano particolar dovere di difendere. Già questo fattore spirituale aveva mosso Zaccaria quando nel 743 a Pavia aveva strappato a Liutprando la restituzione all'Impero di gran parte delle ultime conquiste da lui compiute nei territori di Ravenna e di Cesena. Ma ora Stefano II riteneva suo dovere strappare le pecorelle del Signore nell'Esarcato ravennate non soltanto al lupo longobardo, ma anche all'eretico lupo bizantino. Durante il suo soggiorno in Francia, nel 754, venne a conoscenza dell'accentuarsi in Oriente della minaccia iconoclasta in relazione alle deliberazioni prese dal Concilio di Costantinopoli (10 febbr. - 8 ag. 754). Stefano II andò quindi sempre più decisamente informando la sua azione al pensiero inteso a trasferire sul terreno politico la concezione scritturale delle pecorelle del Signore, nel senso che *dominus* delle popolazioni del Ducato romano e dell'Esarcato dovesse considerarsi, finché permanevano le particolari condizioni religiose del momento in Oriente, non l'Imperatore, ma s. Pietro, e perciò il Papa suo vicario; e che alla Chiesa di R., anziché all'Imperatore, dovesse Astolfo restituire i territori da lui conquistati. Prendeva cioè consistenza l'idea di un nuovo sistema politico-religioso, guidato da R. e dalla sua Chiesa. L'idea traspare sintetizzata nell'espressione « Sancta Dei Ecclesia rei publicae Romanorum », che appunto in questi anni comincia ad apparire negli scritti della Cancelleria papale e presso i circoli lateranensi. Questo sistema politico-religioso doveva attuarsi con l'acquisto di una posizione autonoma rispetto a Bisanzio, pur rimanendo nel nesso statale dell'Impero, per opera del Papa, con l'aiuto e con un'azione tutoria di Pipino, che superasse vittoriosamente il pericolo longobardo e creasse una garanzia dal pericolo iconoclasta bizantino. Il Ducato romano sarebbe stato il nucleo essenziale del sistema, al quale avrebbe dato una base preziosa con i suoi ordinamenti amministrativi, ecclesiastici e laici, e con il suo esercito, però con una subordinazione di fatto degli istituti civili e militari, e dello stesso duca di R. alla persona del Papa. I circoli dirigenti del laicato romano, gli stessi alti ufficiali e funzionari che, per il grado e per gli uffici rivestiti, avrebbero dovuto operare nell'interesse esclusivo dell'Imperatore, aderirono indubbiamente a queste idee politico-religiose.

Una rappresentanza dell'aristocrazia militare romana fu a fianco del Papa quando, nell'ott.-nov. 753, trattò a Pavia con Astolfo. Non lo accompagnò anche in Francia; ma tutto l'agire di Stefano II durante il soggiorno nel Regno transalpino presuppone una serie di precedenti intese anche segrete con il laicato romano, e la certezza in lui di esserne l'interprete autorizzato. Particolarmente significativo, a questo riguardo, appare il conferimento della dignità eminente di *patricius Romanorum*, della quale Pipino ed i figli Carlo e Carlomanno furono insigniti da Stefano II, nella stessa circostanza, e durante lo stesso rito religioso della loro unzione a re dei Franchi, in S. Dionigi, nel 754, forse il 28 luglio. Solo il Senato di R. poteva ritenersi competente a disporre, in concorrenza con l'Imperatore, della dignità patrizia; per sua delega dovette dunque compiere il suo atto Stefano II. Ma il Papa operava anche come vicario di s. Pietro, perciò il conferimento assunse il carattere di un'attribuzione proveniente dallo stesso Principe degli Apostoli, per volere di Dio, conferente poteri analoghi a quelli che una secolare prassi considerava congiunti con tale dignità nell'ambito dell'Impero. L'acclamazione con cui il clero e il popolo di R. accolsero trionfalmente Stefano II, reduce, nell'estate del 755, « è venuto il nostro pastore e la nostra salvezza dopo Dio », salutava ormai nel vicario di s. Pietro il pastore anche temporale. Quando Astolfo assediò R. dal genn. al marzo 756 e Stefano II fu l'animatore della resistenza, due alti ufficiali dell'esercito romano fecero parte della missione papale, che raggiunse per mare la Francia, e portò il disperato appello, posto in bocca allo stesso Principe degli Apostoli, perché Pipino, i figli, i Franchi, salvassero dai Longobardi la Chiesa di R. ed « il popolo della Chiesa di R. » a lui da Dio affidato. Stefano II, dopo il ritorno dalla Francia, ed i suoi successori, esercitarono apertamente il governo temporale su R., sul suo Ducato, sul Ducato di Perugia e sulle parti dell'Esarcato di Ravenna « restituite » a s. Pietro nel 756 da Astolfo e nel 757 da Desiderio.

Il trasferimento di queste ultime al governo temporale dei Papi fu in certo modo sancito dalla « promissio » di Quierzy-sur-Oise del 754, dalla « donatio » dell'estate 756, rilasciate entrambe da Pipino a Stefano II; e dagli accordi stipulati con Stefano II da Desiderio tra il genn. ed il marzo 757. Per R. e per i Ducati romano e perugino, il nuovo stato di cose fu invece conseguenza di un'accettazione da parte di tutti i ceti del laicato e delle autorità civili e militari locali di una situazione di fatto già esistente. Al funzionamento dei pubblici servizi provvedeva o sovrintendeva da tempo l'amministrazione papale, perché gli uffici dell'amministrazione laica, ai quali ne incombeva la cura, erano paralizzati e andavano scomparendo per la crescente penuria di mezzi, cui li costringeva l'abbandono nel quale Bisanzio lasciava i suoi

(fot. Sestili)
ROMA - Sepolcro di Alfano che curò i restauri della chiesa di S. Maria in Cosmedin (1119-24) - Roma, portico della chiesa di S. Maria in Cosmedin.

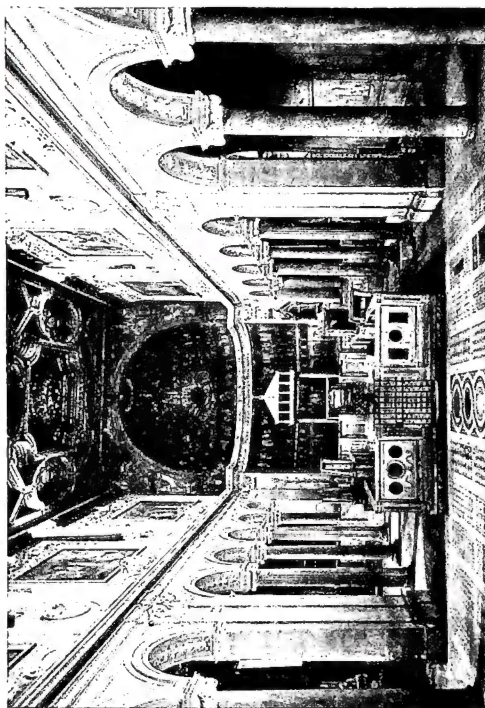
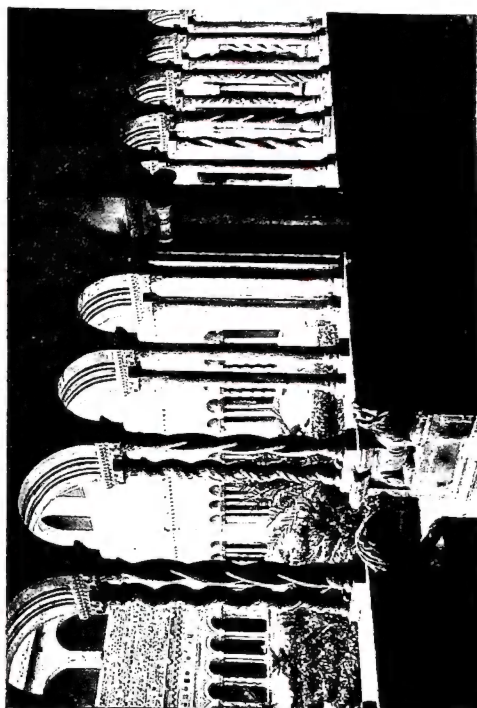
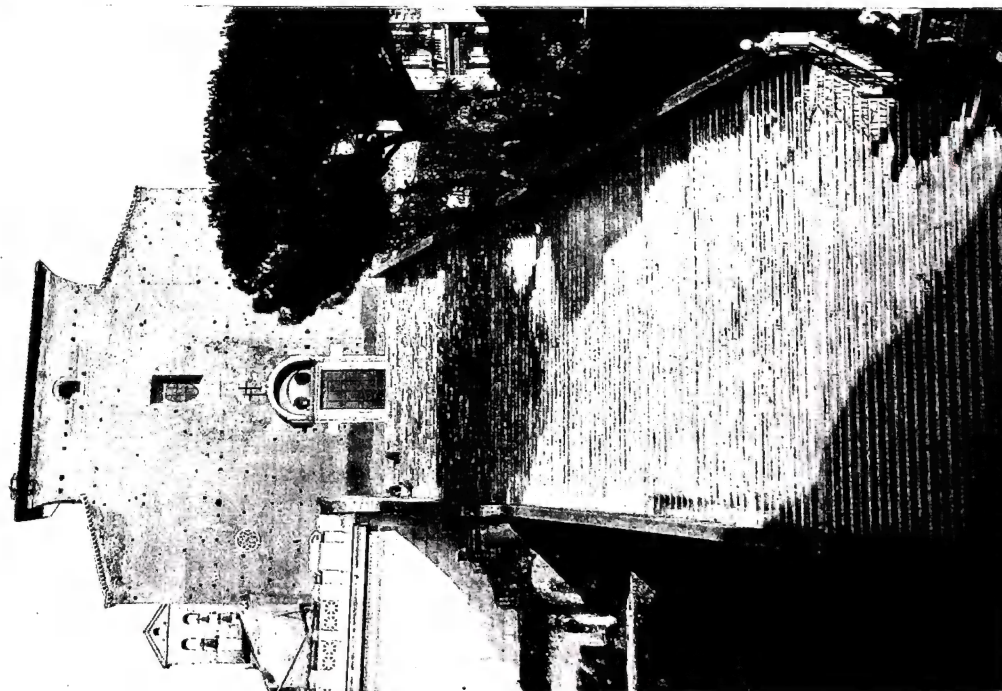
domini italiani. Il *praefectus Urbi*, che ancora al tempo di Gregorio Magno era il più alto magistrato dell'amministrazione cittadina, se nel sec. VIII esisteva ancora, conservando le funzioni di giudice superiore per le cause criminali in R. e nell'ambito di cento miglia intorno, appariva sostituito di fatto dal Papa come autorità dirigente dei pubblici servizi. Si erano invece accresciuti il numero e l'azione positiva degli uffici della amministrazione ecclesiastica. Sei i direttori generali – il *primicerius* ed il *secundicerius* dei notai per l'Archivio, la Cancelleria e la Biblioteca dei Papi; il primicerio dei *defensores*, incaricati di molteplici incombenze anche economico-sociali e giuridiche; l'arcario ed il sacellario, per i servizi di cassa concernenti, rispettivamente, le entrate e le uscite; il *nomenculator*, con attribuzioni finanziarie e di cerimoniale; il *vestararius* per il Tesoro della Chiesa – ed alle loro dipendenze funzionari e impiegati inquadrati in una rigorosa gerarchia.

In contrasto con l'inaridirsi delle risorse a disposizione delle autorità laiche, cospicui mezzi la Chiesa traeva dalle sue proprietà fondiarie, le più estese, produttive e meglio gestite dell'intero Ducato, e diverse in località di grande importanza strategica e militare, con centri abitati sistemati a capisaldi fortificati lungo i confini, come, a tacere di altri, Ceccano. Stavano inoltre passando sotto il controllo della Chiesa, estendendo la loro attività ai rifornimenti annonari per quanto non potevano procurarsi derrate alimentari, le diaconie (v.). L'essere divenuti i Papi, da Gregorio II in poi, il centro propulsore della vita politico-militare di R.; il diffondersi della convinzione che soltanto sotto la loro guida R. poteva salvarsi dai Longobardi e dal fiscalismo e dalla iconoclastia dei Bizantini, spiegano ampiamente perché tutti, non eccettuato lo stesso duca di R., accettassero il passaggio del governo temporale al vicario di s. Pietro. Questa accettazione, a quanto si può supporre, si esprimeva formalmente un giuramento di fedeltà a s. Pietro. Certo ciò avvenne con Stefano II nelle parti dell'esarcato di Ravenna a lui ceduto da Astolfo e da Desiderio. Non consta se e sino a qual punto l'aristocrazia militare romana avesse sollecitato ed ottenuto da Stefano II di essere in un qualunque modo compartecipe del governo, come può far supporre il fatto che il duca di R. del tempo, Eustachio, fu da lui inviato insieme con il presbitero Filippo, ad amministrare temporalmente in nome della potestà papale Ravenna e i territori dell'Esarcato « restituiti » a s. Pietro.

Certo è che durante il pontificato di Paolo I (757-67), fratello di Stefano II, ma di lui assai meno dotato di qualità politiche, gli alti funzionari dell'amministrazione papale, i cosiddetti *primates* o *proceres Ecclesiae* o *de clero*, tra i quali primeggiavano i sei direttori generali, detti *iudices de clero*, capeggiati da un uomo di grande energia, il primicerio dei notai Cristoforo, si adoperarono a fare del governo di R. un loro monopolio. Li appoggiavano le famiglie ed il parentado, che avevano con loro identità di interessi e formavano un'aristocrazia che in questo senso si poteva chiamare ecclesiastica. Li osteggiava – anche questo è certo – una parte almeno degli ufficiali dell'esercito, con i quali s'identificava ormai l'aristocrazia laica, i cosiddetti *optimates* o *proceres exercitus* o *de militia*, tra i quali primeggiavano gli *iudices de militia*. Sembra infatti che il ceto militare si fosse diviso tra fautori di rapporti amichevoli con i *proceres Ecclesiae*, che comprendevano il duca di R. del tempo, Gregorio; e fautori di un'azione decisamente rivolta a ritogliere ai *proceres Ecclesiae* il predominio politico. La riscossa fu tentata da quattro fratelli, Totone, Passivo, Pasquale e Costantino, di una famiglia originaria da Nepi, che alla morte di Paolo I (28 giugno 767), imposero con la violenza l'elevazione alla Cattedra di S. Pietro di Costantino, spargendo il terrore con masse di contadini armati fatti affluire dalle terre di cui erano proprietari nella Tuscia. Il duca Gregorio fu ucciso, ed il suo posto preso da Totone, Cristoforo fuggì in territorio longobardo insieme con il figlio Sergio, che era sacellario della Chiesa.

Brevi furono le fortune della consorteria di Totone. Dopo appena un anno, alla fine del luglio 768, Sergio rientrava in R., alla testa di armati raccolti, con il consenso di Desiderio, nel Ducato di Spoleto, dopo una breve zuffa sul Gianicolo nella quale Totone cadde ucciso a tradimento dal *chartularius* Grazioso. Sergio fu subito raggiunto da Cristoforo, che riprese con ferrea mano il potere. L'energico primicerio, dopo aver ricondotto gli animi ad unanimità di consensi perché a Paolo I fosse dato come legittimo successore Stefano III (768-72), fu implacabile accusatore di Costantino nel Concilio, che il nuovo Papa presiedette in Laterano nell'apr. 769, e che, oltre a condannare l'usurpatore, disciplinò la procedura delle elezioni papali in modo da sottrarle alle violenze di fazioni armate, e da prevenire altre pericolose ingerenze del laicato, restringendo il vero e proprio diritto elettorale attivo al clero, e riservando il diritto ad essere eletto ai soli presbiteri cardinali e ai diaconi, che avessero in precedenza regolarmente percorso di grado in grado tutta la carriera ecclesiastica. Cristoforo, consolidata la sua posizione personale, procurando da Stefano III al figlio la nomina a secondicerio ed a *nomenculator*, e dando una figlia in moglie all'ufficiale che aveva ucciso Totone, Grazioso, promosso a duca di R., concentrò tutte le sue energie ad orientare i rapporti con Desiderio verso il combattivo indirizzo seguito vent'anni prima contro Astolfo da Stefano II. Su questo terreno si urtò contro nuovi avversari, capeggiati questa volta non da uno dei *proceres de militia*, ma da uno degli stessi dignitari della corte papale, il cubiculario Paolo Afiarta, del quale Desiderio aveva saputo abilmente lusingare la cupidigia e le ambizioni personali, e che perciò patrocinava invece una politica di amicizia con il Re di Pavia.

Il conflitto si complicò, precipitando al suo epilogo, non appena a Cristoforo ed a Sergio diede appoggio il re dei Franchi, Carlomanno. Ciò spinse Desiderio ad accorrere personalmente in aiuto dei suoi fautori. Nella Quaresima del 771 il Re longobardo pose il campo sotto R., e costrinse Stefano III, preoccupato della eccessiva

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

A sinistra: FACCIATA DELLA CHIESA DELL'ARACŒLI (1250). Gradinata del 1348. *In alto a destra:* INTERNO DELLA BASILICA DI S. CLEMENTE (1128 con restauri posteriori). *In basso a destra:* CHIOSTRO DI S. GIOVANNI IN LATERANO, eseguito dai Vassalletto (1225-35).

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

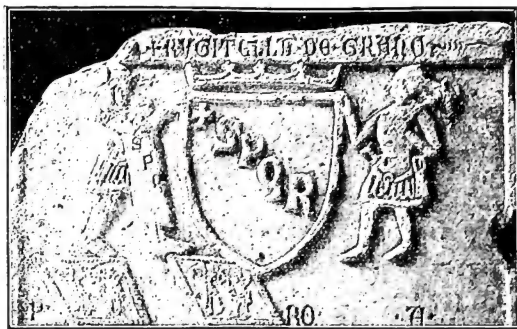
(fot. Alinari)

In alto a sinistra: MIRACOLO DEL PERIODICO APPARIRE DEL SEPOLCRO DI S. CLEMENTE DAL FONDO DEL MARE. Affresco della fine del sec. XI nel nartece della chiesa inferiore - Roma, basilica di S. Clemente. *In alto a destra:* APOSTOLI, particolare del *Giudizio Universale* di P. Cavallini (inizio del sec. XIV) - Roma, monastero di S. Cecilia. *In basso:* EPISODIO DELLA VITA DI S. SILVESTRO E DI COSTANTINO IMPERATORE. Affreschi del sec. XII - Roma, chiesa dei SS. Quattro Coronati, cappella di S. Silvestro.

(fot. Musei di Roma)
ROMA - Stemma di R., sorretto da un Balestriere e un Pavesato (prima metà del sec. XIV). Particolare del cippo di Agrippina Maggiore, moglie di Germanico, già nel mausoleo di Augusto, riadoperato nel medioevo quale misura (rugitella) di grano sulla piazza del Campidoglio - Musei di Roma.

influenza acquistata dai suoi due ministri, ad abbandonare Cristoforo e Sergio in balìa dei loro nemici, che li mutilarono atrocemente degli occhi e della lingua. Il primicerio ne morì tre giorni dopo; il figlio sopravvisse in dura prigionia, per perire alla sua volta sotto i colpi di sicari di Paolo Afiarta, sul principio del 772, pochi giorni prima che Stefano III morisse. La rivolta guidata contro i *proceres Ecclesiae* da Totone, e la lotta intestina di palazzo fra dignitari papali, con l'intervento di Franchi e di Longobardi, nella quale il cubiculario Paolo Afiarta aveva sopraffatto il primicerio dei notai Cristoforo, ed il secondicerio e *nomenculator* Sergio, erano il segno del valore, che ormai si attribuiva alla Cattedra di S. Pietro come strumento di dominio temporale; ed il preludio delle drammatiche contese, con le quali durante il medioevo si sarebbero disputato il papato, per asservirlo ai loro fini politici, fazioni romane e di altre parti d'Italia, e potenze straniere.

I confini del Ducato romano alla morte di Stefano II (757). – Il Ducato romano era sorto dall'unione in una stessa circoscrizione militare dei resti delle antiche province civili della Tuscia ed Umbria, della Valeria e della Campania a nord del Garigliano. Confinava a nord con la Tuscia longobarda e con il Ducato imperiale di Perugia; ad est con i Ducati longobardi di Spoleto e di Benevento; a sud con il Ducato di Benevento e con il Ducato imperiale di Napoli; ad ovest con il Mar Tirreno. L'andamento dei confini alla morte di Stefano II, per quanto è dato desumere dalle fonti, si può delineare all'incirca nel modo seguente. Il confine con la Tuscia longobarda cominciava sul mare, alla foce del torrente Mignone, poco a nord di Civitavecchia; si dirigeva alle rive meridionali del lago di Vico, lasciando Blera in territorio romano; contornava a sud e ad est il lago di Vico, che si trovava in territorio longobardo; ad oriente di esso seguiva la cresta dei Monti Cimini, dalla quale scendeva in direzione nord al torrente Vezza, così che Soriano del Cimino e Bomarzo si trovavano in territorio romano e Bagnaia in territorio longobardo. Dalla confluenza del Vezza nel Tevere il confine era fra i due Ducati imperiali di R. e di Perugia, al primo dei quali apparteneva Amelia. Da Amelia il confine scendeva al fiume Nera, dividendo il Ducato romano da quello longobardo di Spoleto, al quale apparteneva Terni, mentre Narni ed Orte si trovavano in territorio romano. A sud di Otricoli il confine coincideva con il Tevere sino alla zona a monte di Mentana, dove se ne staccava, per attraversare la zona dei Monti Cornicolani e raggiungere l'Aniene a monte di Tivoli; correva poi lungo il versante meridionale dei Monti Simbruini e attraverso la zona dei Monti Ernici scendeva alla valle del Liri, dove cominciava il confine con il Ducato longobardo di Benevento. Il confine coincideva poi con il corso del Liri sino alla confluenza del Sacco, donde si dirigeva alla depressione fra i Monti Ausoni ed i Monti Aurunci. Dopo Fondi e prima di Terracina cominciava il confine con il Ducato imperiale di Napoli, al quale lasciava il territorio di Terracina, e raggiungeva il mare nella zona contigua a Monte Circeo.

Lista dei duchi di R. nel sec. VIII sino alla morte di Stefano III (772). – Cristoforo (intorno al 712-13); Pietro (intorno al 713); Basilio, Marino, Esilarato, Pietro (tutti e quattro al tempo di Gregorio II, 715-31); Teodoro (intorno al 731-38 ?); Stefano (dal 738 ca. al 741 ca.); Eustachio (intorno al 757); Gregorio (intorno al 767); Totone (767-68); Grazioso (intorno al 768-72). Le date indicano gli anni, ai quali con una certa probabilità si possono riferire le menzioni che di questi duchi si hanno nelle fonti.

BIBL.: O. Bertolini, *R. di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941-42. Oltre alla bibl. essenziale quivi citata a p. 794, si vedano O. Bertolini, *Il primo « periurium » di Astolfo verso la Chiesa di R. (752-53)*, in *Miscellanea G. Mercati*, V, Città del Vaticano 1946, pp. 160-205; id., *La caduta del primicerio Cristoforo (771) nelle versioni dei contemporanei e le correnti antilongobarde e filolongobarde in R. alla fine del pontif. di Stefano III (771-72)*, in *Riv. di stor. della Chiesa in Italia*, 1 (1947), pp. 227-62, 349-79; id., *Per la stor. delle diaconie romane nell'alto medioevo sino alle fine del sec. VIII*, in *Arch. d. Soc. rom. st. patria*, 70 (1947), pp. 1-145; id., *Le prime manifestazioni concrete del potere temporale dei papi dell'Esarcato di Ravenna (756-57)*, in *Atti d. Ist. ven. di sc., lett. ed arti*, 1947-48, t. CVI, parte 2ª, *Cl. di Sc. mor. e lett.*, pp. 280-300; id., *Il problema delle origini del potere tempor. dei papi nei suoi presupposti iniziali: il concetto di « restitutio » nelle prime cessioni territoriali (756-57), alla chiesa di R.*, in *Miscell. Pio Paschini*, I, Roma 1948, pp. 103-71; id., *Appunti per la stor. del Senato di R. durante il dominio bizantino*, in *Annali della Scuola Normale Super. di Pisa, Lett. st. e filos.*, 2ª serie, 20 (1951), pp. 26-57; id., *I papi e le relaz. polit. di R. con i Ducati longobardi di Spoleto e di Benevento. I. Gregorio Magno*, in *Riv. di Stor. della Chiesa in Italia*, 6 (1952), pp. 1-46. Cf. inoltre: PATRIMONIO DI SAN PIETRO.

Ottorino Bertolini

IV. I SECC. VIII-XII. – La caduta del Regno longobardo, la venuta a R. di Carlomagno, la rinnovazione degli impegni reciproci tra il Sovrano franco ed il Papa, la fortunata politica economica di Adriano, le sue benemerenze culturali ed artistiche avviarono al grande episodio dell'incoronazione imperiale, che fu preceduto però, alla morte di Adriano, da un attacco contro il nuovo papa Leone III, più debole ed incerto, dalla sua fuga in Francia, dal ritorno sotto la protezione franca e la discolpa pubblica in S. Pietro. Per la storia interna di R. la cerimonia del Natale 799 non ebbe conseguenze perché Carlo non risiedette in città; però il prestigio dell'Urbe crebbe nel ricordo delle antiche glorie e nella comune convinzione che soltanto in R. e da una consacrazione religiosa si potesse ottenere una legittimazione del potere politico.

Tutto il sec. IX è dominato dal contrasto tra le forze ecclesiastiche (*familia sancti Petri*) e quelle aristocratiche laiche (*exercitus Romanus*) che con alterna vicenda cercavano di impadronirsi del governo cittadino, a volta a volta chiedendo o respingendo l'aiuto imperiale franco; ne seguivano insurrezioni, scismi, decisioni conciliari o costituzioni imperiali di breve durata e di scarsa efficacia. Frattanto un pericolo più urgente minacciava R., cioè le incursioni arabe; le stesse basiliche di S. Pietro e S. Paolo vennero saccheggiate, provocando enorme impressione in tutto il mondo cattolico, e spingendo il papa Leone IV alla costruzione di una cinta protettiva elevata con il contributo dei vari monasteri e delle *domuscultae* e con il lavoro dei cittadini divisi in *scholae*; nell'849 ad Ostia la flotta nemica venne dispersa dalle navi di varie città meridionali riunite in una lega benedetta dal Papa.

Malgrado questo glorioso episodio, la vita romana tendeva ad impoverirsi, chiudendosi nel limitato ambito locale e restando influenzata dagli intrighi familiari; tipico il caso del *missus* imperiale Arsenio e dei suoi figli Eleuterio ed Anastasio, il celebre bibliotecario autore di varie vite comprese nel *Liber pontificalis*, che fallirono nell'ambizioso disegno d'impadronirsi della direzione ecclesiastica e civile della città, ma aprirono la via ad altri

(per cortesia del Presidente del T.C.I.)
ROMA - Personificazione di R. nell'indice di una guida storico-descrittiva di R., per uso dei pellegrini (fine sec. XIV) - Novara, Duomo, Archivio di S. Maria.

più fortunati tentativi del genere. La morte violenta di papa Giovanni VIII (882); le efferate violenze del « Sinodo del cadavere » allorquando il morto pontefice Formoso fu giudicato, deposto e gettato in Tevere per istigazione dei duchi di Spoleto rimasti danneggiati dalla sua politica favorevole ad Arnolfo di Carintia (897); le doppie elezioni, gli assedi e tanti altri fatti torbidi ed oscuri sono altrettante manifestazioni di un processo di faticoso assestamento, che doveva portare con il nuovo secolo ad un potenziamento delle forze nobiliari, alla formazione di una vera e propria dinastia signorile capace di reggere con polso energico la politica ecclesiastica ed urbana, imponendo a pontefici i membri della propria famiglia e servendosi dei potentati vicini (Spoleto, Toscana, repubbliche marinare dell'Italia meridionale) o lontani (imperatori, re d'Italia, grandi monasteri) ai suoi scopi d'ingrandimento dei possessi territoriali nella Sabina ed in altre località della campagna romana.

La prima figura di rilievo è Teofilatto, che era ad un tempo *vestararius* pontificio e capo della milizia cittadina, imparentato con Alberico di Spoleto ed aveva, dalla sua, dapprima papa Sergio III e poi Giovanni X. Anche la moglie di Teofilatto, Teodora, doveva esser donna energica ed abile, ma non tanto corrotta, come alcuni cronisti l'hanno descritta; anzi contro di lei, le sue figlie ed altre donne romane del tempo vennero lanciate accuse obbrobriose supinamente ricopiate da storici di tutte le tendenze così che la pornocrazia romana del sec. X divenne uno dei più abusati luoghi comuni, ma contro tale pregiudizio occorre reagire mostrandone tutta l'assurdità e cercando, al contrario, d'intendere gli atteggiamenti politici, le idealità e le realizzazioni di quei personaggi spesso tragici ed enigmatici.

Sotto Giovanni X ebbe luogo una nuova, fortunata battaglia contro gli Arabi alle foci del Garigliano (ag. 915), ma il disegno del Papa di liberarsi dalla tutela degli aristocratici locali appoggiandosi ai re d'Italia fallì ed in città governò Marozia, la figlia di Teofilatto e Teodora, con i titoli di *senatrix* e di *patricia*; ma quando ella volle sposare Ugo di Provenza contro le leggi canoniche e per fini politici, i Romani insorsero sotto la guida dello stesso figlio di lei, Alberico (932); e per oltre vent'anni l'Urbe visse raccolta sotto il *princeps et omnium Romanorum senator*, che con saggezza ed abilità seppe resistere agli assalti esterni, accordarsi con Bisanzio, riformare i monasteri, migliorare le condizioni economiche e, in una parola, concentrare a buon fine tutte le energie cittadine. Invece suo figlio, chiamato con il nome augurale di Ottaviano ed elevato al pontificato con il nome di Giovanni XII, si rivelò immorale e sventato; dopo aver chiamato Ottone di Sassonia a R. incoronandolo imperatore (962) si unì ai nemici di lui e finì con l'esser sopraffatto, mentre in città la reazione antitedesca continuava con la scelta di Benedetto V contro il papa imperiale Leone VIII, ma fu cosa di breve durata e nella seconda metà del sec. X l'influenza imperiale germanica si contrappose vittoriosamente al dominio di famiglie locali, fra le quali celebre quella dei Crescenzi.

Il punto cruciale del duello fu rappresentato dall'insurrezione tentata contro Ottone III nel 998 da un Crescenzio tragicamente finito in Castel S. Angelo dove si era chiuso; l'Imperatore cercò di attirare a sé i Romani ma con poco successo, e presto morì, né i papi da lui scelti Bruno di Carinzia (Gregorio V) e Gerberto d'Aurillac (Silvestro II) poterono far molto di fronte al ritorno dei Crescenzi. Dal 1002 al 1012 la città stette tranquilla sotto il patriziato di Giovanni di Crescenzio; poi si fece luce un'altra grande famiglia romana, quella dei Tuscolani, che ripeté la manovra di occupare le cariche religiose e civili mettendo sul soglio papale successivamente ben tre dei suoi, e trattando con i vari imperatori d'Occidente ed Oriente. Ma verso il 1044, sia per le sregolatezze di Benedetto IX, sia per l'ostilità dei Crescenzi e dei marchesi di Toscana, sia per la pressione del clero riformato su Enrico III di Franconia, il sistema politico dei Tuscolani cadde; con il Sinodo di Sutri ebbe inizio un diretto intervento imperiale negli affari ecclesiastici, coonestato, per quel che concerne la posizione del sovrano di fronte ai cittadini, dal conferimento del patriziato e relativo diritto del *principatus in electione papae*.

Le conseguenze del grande movimento riformatore gregoriano e della lunga lotta delle investiture sulla vita cittadina romana furono d'incalcolabile portata perché nel duello tra papi ed imperatori si avvantaggiarono gli abitanti dell'Urbe, e non già le vecchie famiglie bensì nuovi nuclei, come i Pierleoni che basavano la loro potenza sul denaro ed i Frangipani d'origine popolare; contemporaneamente si delineavano nuovi organismi politici e l'espansione comunale si indirizzava verso linee che saranno poi costanti nei secoli successivi. A sua volta la Chiesa, staccandosi energicamente dai lacci laicali, si estraniava un po' dalla città; la Curia si popolava di persone venute da lontano e lo sguardo dei pontefici poteva allargarsi ad un orizzonte assai più vasto di quello, così limitato, del periodo precedente. La resistenza dei vecchi elementi fu lunga e feroce, come mostrano vari episodi cruenti occorsi sotto i pontificati di Alessandro II e di Gregorio VII (come l'assalto di Cencio nel Natale del 1075); vanno aggiunti i vari assedi di Enrico IV, che, alfine, riuscì ad entrare in città, farsi incoronare dal suo antipapa Guiberto ed occupare il Campidoglio. Ma l'arrivo dei Normanni provocò altri orrori, e tali tristi alternative si ripeterono più volte sotto i successori di Gregorio VII con frequenti fughe dei papi, nomine di antipapi, saccheggi di case dei nobili, visite di imperatori ora ben accolti ora scacciati. Solo Callisto II, dopo aver conchiuso il Concordato di Worms (1122), poté riprendere in mano il governo della città appoggiandosi decisamente ai Pierleoni; invece i Frangipani prevalsero sotto il successore Onorio II, talché l'urto tra le due casate apparve inevitabile, e quel duello costituì uno dei ricorsi costanti nella storia romana del sec. XII. Ne fu episodio culminante lo scisma aperto nel 1130 con la doppia elezione di Innocenzo II ed Anacleto II; quest'ultimo, un Pierleoni, dovette piegarsi di fronte all'altro che aveva con sé s. Bernardo e l'Imperatore, ma da questa aspra lotta, solo apparentemente religiosa, sgorgò, a somiglianza di altre città italiane, il Comune del popolo.

Regna molta incertezza sull'esatto seguito degli avvenimenti che portarono alla costituzione del nuovo istituto, ma è certo che, malcontenti per l'esito della guerra contro Tivoli, i Romani insorsero contro la Chiesa, restaurarono il Senato, riformarono l'ordine equestre composto del ceto medio e della piccola nobiltà cittadina, e poco dopo elessero un patrizio investito di ogni diritto; gli atti della Cancelleria vennero segnati con una nuova èra a simbolo di consapevole fierezza ed in memoria di antiche, indimenticate glorie. Ma i pontefici, dopo un breve smarrimento, ebbero presto ragione delle nuove forze e dopo quarant'anni riuscirono a firmare un accordo (Clemente III, nel 1188) col quale si rimetteva il Senato sotto l'investitura ecclesiastica, si rinunziava alle regalie ed ai beni usurpati in luogo del pagamento annuo di una somma; la prefettura diveniva poco più che un titolo onorifico ma ai magistrati cittadini restava la giurisdizione civile, la determinazione dei pesi, misure, dazi, pedaggi, ecc. Prima di tale pace c'era stato di mezzo il violento contrasto tra Federico Barbarossa ed Alessandro III, che era stato utile al Comune romano per trarre vantaggio dalle due parti; però nel 1167 una terribile sconfitta dell'esercito cittadino a Monteporzio era stata neutralizzata soltanto dalla pestilenza che aveva colpito gli imperiali. Più felice si dimostrava la politica estera del Comune con un ampliamento del territorio soggetto al suo controllo (da Radicofani a Ceprano) e con intese commerciali con altre città, come Genova, a favore delle piccole industrie locali; mancò sempre, tuttavia, a R. una robusta classe media ed un'effettiva autonomia economica, che permettessero di dare salda consistenza alle aspirazioni di libertà periodicamente ricorrenti.

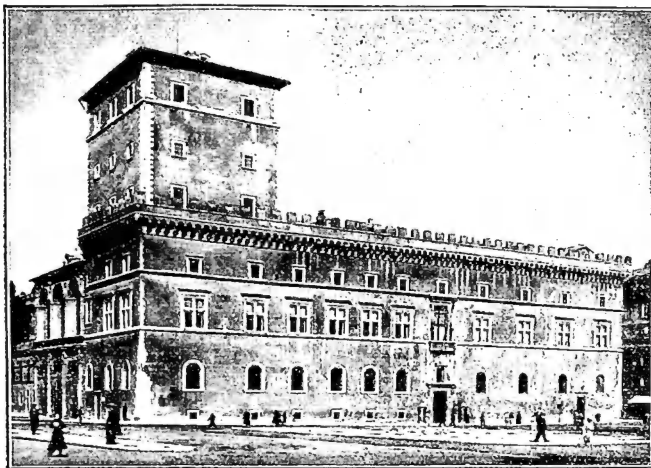
Il caso di Benedetto Carushomo, senatore unico nel 1191, è significativo; dopo aver cercato di sottrarre alcune provincie alla giurisdizione della Chiesa, venne cacciato, e poco dopo il grande Innocenzo III riuscì a far fare un altro passo avanti all'intromissione curiale negli affari comunali; anche l'ingresso dei nobili nel Senato, aumentato via via sempre più durante il sec. XIII, svuotò quell'istituzione di gran parte del suo significato. Invece nuova esca ai dissidi tra città e Chiesa venne dalla ripresa della lotta tra papi ed imperatore al tempo di Federico II, che fu largo di promesse e lusinghe con i Romani, senza però ottener molto in concreto. Dapprima con Giovanni Poli, poi più efficacemente con Luca Savelli (1234), tutta la città insorse contro Gregorio IX, rivendicando diritti sulla Tuscia, imponendo oneri al clero, pretendendo libera elezione del Senato, ecc.; ma fu ancora una volta un fuoco di paglia perché R. non poteva vivere senza fare i conti con quel complesso d'interessi che erano legati con la Curia. Invece, scomparso l'energico Pontefice, si impose l'esponente di una nuova famiglia, il senatore Matteo Rosso Orsini, che per due anni durante la sedevacanza fece a suo arbitrio, ma riuscì a tener lontano Federico sottraendo la città ad un dominio che sarebbe stato ben più duro della blanda supremazia papale.

BIBL.: opere di carattere generale: F. Gregorovius, *Storia della città di R. nel medioevo*, trad. it. con note ed aggiunte, 3ª ed., Roma 1912; L. Homo, *R. médiévale*, Parigi 1934; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911 (cf. con riserva la trad. it., Torino 1947); P. Brezzi, *R. e l'Impero mediev.*, Bologna 1947 (con ampia bibl.). Studi sull'amministrazione cittadina: E. Rodocanachi, *Les corporations ouvrières à R. depuis la chute de l'Empire romain*, Parigi 1894; A. Solmi, *Il Senato rom. nell'alto m. e. (757-1143)*, Roma 1944; F. Bartoloni, *Per la storia del Senato rom. nei secc. XII-XIII*, in *Bull. Ist. stor. ital. per il m. e.*, 60 (1946); L. Halphen, *Etudes sur l'administration de R. au moyen âge*, Parigi 1947. Sull'idea di R.: F. Schneider, *Rom und Romgedanke in Mittelalter*, Monaco 1926; P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, 2 voll., Lipsia 1929; E. Duprè-Theseider, *L'idea imperiale di R. nella tradiz. del m. e.*, Milano 1942. Ricerche su personaggi o periodi particolari: A. Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. Le pape Jean VIII*, Parigi 1895; I. Giorgi, *Il trattato di pace e d'alleanza del 1165-66 fra R. e Genova*, in *Arch. Soc. rom. st. patria*, 25 (1902), pp. 347-466; P. Fedele, *Ricerche per la storia di R. e del papato nel sec. X*, *ibid.*, 33 (1910), pp. 177-247; 34 (1911), pp. 75-115, 393-423; id., *Per la storia del Senato rom. nel sec. XII*, *ibid.*, p. 351 sgg.; id., *Pierleoni e Frangipane nella storia medievale di R.*, in *Roma*, 15 (1937), pp. 1-12; G. Rossi, *I Crescenzi*, Roma 1915; id., *Alberico I di Spoleto. Contributo alla storia di R. dall'888 al 932*, ivi 1918; G. B. Borino, *L'elez. e la deposiz. di Gregorio VI*, in *Arch. Soc. rom. st. patria*, 39 (1916), pp. 19-252, 295-410; G. Falco, *Documenti guerreschi di R. medievale*, in *Bullet. Ist. stor. ital.*, 40 (1921); O. Gerstenberg, *Die politische Entwicklung des röm. Adels im 10. und 11. Jahrh.*, Berlino 1935; T. Venni, *Giovanni X*, in *Arch. Soc. rom. st. patria*, 59 (1936), pp. 1-136; F. Bartoloni, *Un trattato del sec. XIII tra R. ed Alatri*, in *Atti V Congresso studi romani*, Roma 1938; R. Morghen, *Questioni gregoriane*, in *Arch. Soc. rom. st. patria*, 65 (1942), pp. 1-62, (cf. le osservazioni di G. B. Picotti); P. F. Palumbo, *Lo scisma del MCXXX, i precedenti, la vicenda romana e le ripercussioni europee della lotta tra Anacleto II ed Innocenzo II*, Roma 1942. Paolo Brezzi

(fot. Sansaini)

ROMA - Finestra del « Sancta Sanctorum » (sec. XIV) con pitture del sec. XVII - Roma.

V. I SECC. XIII-XV. – La storia della città di R. nel corso del Due e Trecento (e se si vuole sino al 1420) è in sostanza quella della lotta di quel Comune per l'autonomia, del sempre rinnovato tentativo dei Romani, più precisamente del ceto popolare, di costituirsi in uno Stato-città, come tutti gli altri grandi Comuni italiani.

Vi ostarono però particolari difficoltà, che resero la storia medievale di R. ben diversa da quella di ogni altro Comune cittadino. Anzitutto i presupposti economici, sfavorevoli alla formazione di una solida e ricca borghesia o meglio « popolo », nel senso tecnico del tempo; le condizioni ambientali non permettono di avviare un fiorente artigianato né tanto meno un commercio di esportazione degno di nota; infelice anche la postura geografica della città, troppo lontana dalle grandi vie dei traffici europei. Il maggiore cespite per i Romani resta sempre l'industria del forestiero, indissolubilmente connessa con la permanenza della Curia nella città: l'afflusso di ecclesiastici che vengono *ad limina* e insieme dei pellegrini che visitano basiliche e santuari. Perciò è di vitale interesse per R. che il Papa e la Curia vi risiedano. Ma non sarebbe giusto valutare tutto soltanto sul piano della semplice convenienza economica: i Romani sono anche orgogliosi di avere il Papa come vescovo e sovrano, e gli sono affezionati, pur se spesso non lo dimostrano, e non sono

(fot. Alinari)

ROMA - Palazzo Venezia (1455-67) - Roma.

davvero insensibili all'alto privilegio ideale di vivere nella città santa della cristianità.

Comunque, è probabile che prevalentemente attraverso l'attività alberghiera si sia formata una certa disponibilità di capitali, che sembra esser stata abbastanza forte, specie tra la metà del Duecento e i primi decenni del secolo successivo. Mercanti e banchieri romani furono in grado di fare cospicui prestiti a personalità italiane e straniere (famoso quello a Carlo d'Angiò, prima della battaglia di Benevento); non solo, ma li vediamo anche presenti alle grandi fiere internazionali di Francia, anzi, almeno una volta, sono anche accreditati presso la Curia papale, campo solitamente riservato ai banchieri fiorentini.

La vita romana è inceppata da un altro ostacolo ignoto ad altri Comuni, almeno in questa misura: la nobiltà locale, i baroni, ugualmente forti in città e nella campagna e pertanto assai difficili da debellare, tanto più che possono sempre contare su solidi appoggi presso la Curia. Le loro accanite lotte di predominio paralizzano la vita cittadina; nei dintorni di R. essi bloccano l'espansione del Comune, non solo, ma con le loro prepotenze e addirittura grassazioni rendono malsicure o intransitabili le strade, impedendo così la venuta dei pellegrini e l'approvvigionamento della città. Per un secolo almeno (dalla metà del Duecento) si cercherà sempre di nuovo di deprimerli, con apposite leggi antimagnatizie, spesso severe, ma senza esito; solo con la formazione della milizia popolare dei « banderesi » la situazione migliorerà, aiutata dal rafforzamento del potere papale. Ma nel Quattrocento la nobiltà procura di nuovo tristissimi giorni alla città.

Il più grave ostacolo a una normale vita di Comune è però rappresentato dalla presenza del Papa. Nessun altro Comune deve, come R., convivere con il proprio alto signore; le città che dipendono dall'Impero stanno, da questo punto di vista, infinitamente meglio. Per R. non è praticamente possibile, se non per brevi periodi, l'autonomia. Ma si tratta di un problema parecchio complesso. Da un lato, il papato per sua stessa natura è inafferrabile ed invincibile sul terreno dei rapporti di potenza (né R. sarebbe mai stata in grado d'infliggergli una Legnano); d'altra parte R. non può fare a meno del Papa, della presenza della Curia, per i motivi già detti. Così, la storia dei rapporti fra cittadinanza e Pontefice è curiosamente oscillante fra inviti e ripulse, fra sgarbi e prove di devozione. Nel complesso, però, predomina il lealismo.

Ma R., si diceva in quel tempo, ha due sovrani, due sposi: il Papa e l'Imperatore. I rapporti con il potere imperiale furono molto più semplici. R. non fu mai tipica « città imperiale », né fece gran conto delle lusinghe che ogni tanto le vennero dall'Imperatore. Nemmeno al tempo di Federico II, quando si sarebbe anche potuto pensare, in dannata ipotesi, al distacco della città dallo Stato ecclesiastico e ad una sua effettiva funzione di capitale dell'Impero. Si vide proprio allora che, tra Papa ed Imperatore, i Romani, visto che indipendenti non potevano essere, preferivano stare con il Papa. Va tenuto conto, a questo proposito, di un singolare mito del tutto romano-municipale: la « idea imperiale », cioè la convinzione che tuttora, come negli antichi (e mitizzati) tempi, spettasse al popolo romano di conferire l'*imperium*, del quale era il depositario: pretesa che per la mentalità del tempo era assai meno strana di quel che non paia oggi. Un Cola di Rienzo poté realmente costruirvi sopra in gran parte la sua avventura, e non fu, per questo, trattato da pazzo dai suoi concittadini. Tale pretesa « imperiale », eminentemente retorica e culturale, tale « complesso capitolino » mantenne sempre il suo fascino: ma non commosse né mosse mai veramente all'azione i Romani. È probabile che non la si coltivasse che in una piccola cerchia di idealisti ed utopisti di estrema tendenza antichiesastica; in altre parole, di « nazionalisti » romani.

Nel periodo di tempo accennato il popolo romano sviluppa dunque la sua costituzione comunale. Ma con sensibili differenze rispetto a quello che può esser detto il « tipo medio » del Comune italiano. Tali diversità erano incominciate, del resto, fin dal primo momento, nel 1144, quando non si formò un tipico Comune aristocratico, a regime consolare, ma il Senato ebbe, piuttosto, impronta popolare. A ogni modo è chiaro che R. mancò totalmente del ceto intermedio, della minore nobiltà, dei *secundi milites* o valvassori, quelli che altrove sono l'anima, appunto, del primo Comune. Correlativamente, il Comune di popolo non si forma in contrapposizione al *commune maius*, ma come una nuova creazione. Tutta la vita del Comune romano, insomma, si presenta in modo suo proprio.

Non è una vita facile in nessun momento; la città non riesce mai a fiorire veramente e, in una ipotetica graduatoria d'importanza dei Comuni italiani, R. occuperebbe un posto molto modesto. Anche come vita culturale: sebbene non possa dirsi città rozza nè incolta, tuttavia è indubbio che fu singolarmente povera di ingegni; unica, notevolissima eccezione, l'anonimo autore della vita di Cola di Rienzo: ma è poi un romano? Ancora una constatazione, che vale per tutto il periodo: a differenza dalla quasi totalità degli altri Comuni, R. non sembra abbia conosciuto veramente la lotta di parte, il dissidio fazioso tra guelfi e ghibellini. Naturalmente anche le fonti romane parlano delle due fazioni, ed è chiaro che, qui come altrove, i due famosi nomi non sono che etichette per schieramenti di interessi locali; ma appare certo che il fenomeno restò circoscritto al mondo baronale e non cointeressò, se non sporadicamente e per breve tempo, il « popolo », la vera e propria cittadinanza. È una prova del suo buon senso.

All'inizio del Duecento la vita di R. è ancora mortificata dalla poderosa personalità di Innocenzo III e assorbita nella rinnovata struttura politico-statale della Chiesa. Però riprende, sotto il debole papa Onorio III e soprattutto approfittando della lotta aperta fra Federico II e Gregorio IX. Dal 1232 al 1235 ha luogo una vera grande ribellione, il più considerevole sforzo per l'autonomia che R. avesse fatto dopo la « renovatio Senatus ». Soprattutto si incomincia sistematicamente la « conquista del contado », più esattamente del « distretto », cioè della giurisdizione sul territorio circostante, allo scopo di migliorare le condizioni di vita e di sicurezza della città. Per un vasto raggio intorno a R. appositi delegati pretendono il giuramento di fedeltà e il paga-

mento di tributo dai vari centri (e spesso nemmen tanto piccoli, come Viterbo, Anagni, ecc.); in R. stessa si sottopongono gli ecclesiastici alla giurisdizione civile ed alle imposte capitoline, si pretende la libera elezione dei senatori, capi del regime cittadino, poi l'emissione di una propria moneta: ve n'è abbastanza per provocare la protesta del Papa, contro il quale si prende l'incredibile decisione che sia da considerare « in perpetuo esilio » da R. se non abbia pagato una specie di contributo ai cittadini. Disposizioni di indubbia gravità, certamente dettate dai « nazionalisti » estremi, e non è da escludere che vi si palesi anche una certa tendenza ereticale.

L'autonomismo romano ebbe allora una spinta che durò a lungo, e ne fu incoraggiata la formazione di una nuova coscienza di « popolo ». Molto favorevole a questi sviluppi furono i 22 mesi di sedevacanza susseguiti, nel 1242, alla morte di Gregorio IX. Allora Matteo Rosso Orsini, senatore, commise atti di incredibile arbitrio, addirittura terrorizzando i cardinali del Conclave. Proprio in quel torno, nell'occasione della firma di un trattato antimperiale fra R. e Narni (è la prima volta che il Comune agisce sul piano intercomunale), compaiono per la prima volta nomi di banchieri romani. È da ritenere che allora venissero delineandosi le associazioni professionali, le corporazioni delle arti e dei mestieri, e che, pertanto, il Comune assumesse un indirizzo sempre più democratico e antinobiliare (non antipapale necessariamente). Nel 1252 il « popolo » è così forte da conquistare il regime cittadino; per analogia con quel che, soltanto due anni prima, era avvenuto in Firenze, possiamo parlare anche per R. di un avvento del « primo popolo », del governo delle arti, del regime popolare, che sarà, fino al termine del Trecento, « la sola grande linea, viva e feconda, della storia cittadina » (Falco). Gran merito ha per esso la vigorosa personalità del senatore Brancaleone degli Andalò. Il popolo, che lo aveva chiamato da Bologna, gli aveva conferiti veri poteri dittatoriali, di cui il senatore fece assai saggio e cauto uso, soprattutto per instaurare sempre meglio il nuovo regime. Così, introdusse il capitanato del popolo e ripartì la cittadinanza secondo le sue categorie produttive (*cohadunatio artium*); la conquista del distretto venne perseguita vigorosamente, l'ordine pubblico assicurato e introdotta una vera legislazione antimagnatizia. Con lui l'autonomia cittadina raggiunse il più alto grado di efficenza e durò molto a lungo; il papa Innocenzo IV (e così anche poi Alessandro IV) dovette rassegnarsi a venire a patti con i Romani.

Per quanto nel 1258 la nobiltà riprendesse il sopravvento (ma a lungo si avrà l'alternanza fra essa e il popolo in Campidoglio), è certo che R. acquistò una nuova importanza, un nuovo peso politico, durante l'interregno. Lo prova il fatto che tra il 1261 e il 1263 si ebbe una vera gara di sovrani e prìncipi intorno al senatorato romano: Alfonso di Castiglia, Manfredi, Riccardo di Cornovaglia, Carlo d'Angiò. Eccezionali candidature, attraverso le quali la grande politica europea entrò in R. Nel 1263 diveniva senatore l'Angioino, che per venti anni resterà in relazione con R. Per tredici anni (complessivamente, fra il 1263 e il 1284, ma con interruzioni) ne sarà addirittura il senatore e il duro ed equo amministratore, e la città non conobbe forse mai un periodo di maggior pace. Un grande papa, il romano Niccolò III Orsini, nel 1278 tentò di estrometterlo dal Campidoglio, mediante la costituzione *Fundamenta*, che vietava l'elezione di senatori forestieri o di regale dignità, ma poco dopo, con il compiacente appoggio del francese Martino IV, Carlo riprendeva le redini di R.; solo nel 1284, come remota conseguenza del Vespro, il popolo lo cacciava.

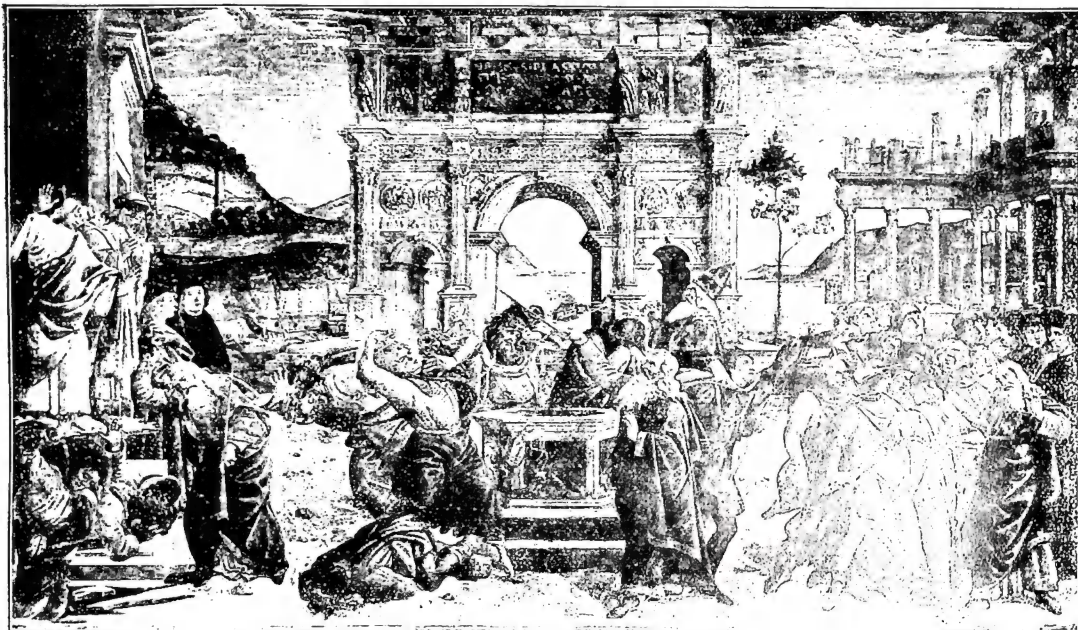
Niccolò III aveva poco prima rinnovata la figura giuridica del Papa-senatore, venendo eletto senatore egli stesso (1278). Potremmo dire che inizi allora per R. il periodo della signoria, altro non essendo il Papa che un « signore », vale a dire il vero padrone del Comune, ma sotto la finzione giuridica del conferimento delle principali magistrature cittadine, fattogli in tutta forma dal popolo. Ciò avveniva con la curiosa limitazione che il senatorato gli fosse conferito quale a privata persona e non come a Pontefice, e che ad ogni nuova elezione si rinnovasse il conferimento. Successivamente tutti i Papi saranno *de iure* senatori di R., nonché titolari di tutte le altre magistrature cittadine, e delegheranno regolarmente la carica ad una coppia di senatori-vicari, per solito tolti dalla nobiltà; vi sarà però una ripresa di senatorato regio con Roberto d'Angiò.

(fot. Guidotti)

ROMA - Ponte Sisto. Fatto costruire da Sisto IV su disegno di Baccio Pontelli (1471-84) - Roma.

Se con Niccolò III era venuta in primo piano la famiglia Orsini (o meglio se n'era consolidata la potenza), con Niccolò IV (1288-92) acquisteranno rapidamente importanza i Colonna. Da allora in poi le due famiglie avranno quasi ininterrottamente i loro senatori in Campidoglio ed i loro cardinali in Curia, e la loro contesa per la supremazia cittadina durerà per secoli.

La storia di R. per qualche tempo non registra più fatti degni di rilievo. Anche perché è nettamente sopraffatta dall'attività del papato, specie sotto il regale e magnanimo Bonifacio VIII, con il quale una nuova famiglia viene, dalla Campagna, a inserirsi fra quelle romane: i Caetani. A questo Papa R. deve molte opportune provvidenze, tra le quali l'istituzione dello Studio, un certo fiorire d'arte e di cultura e poi un dono particolarmente prezioso: il Giubileo del 1300. Prezioso non tanto per il tornaconto economico, che non mancò, quanto piuttosto per lo straordinario accrescimento d'importanza e di risonanza che R. ne ebbe per il mondo. Era la sanzione, quale solo il Papa poteva darle, della sua posizione di città ecumenica.

Di lì a poco, peraltro, l'inizio del periodo avignonese arrecava un gravissimo colpo a R., che per 70 anni perdeva, con la Curia, anche i vantaggi economici inerenti. Si vide allora molto bene che, senza di essa, la città non poteva vivere, e che era illusorio ogni autonomismo. Non che ne mancassero i tentativi, dettati però dalla disperazione. Furono al principio abbinati a una ripresa della « idea imperiale », ma intesa e richiamata come mezzo di pressione o di ricatto. Se il Papa non tornerà, si manda a dire nel 1305 a Clemente V, i Romani creeranno un imperatore; allo stesso modo, nel 1327, quando il Bavaro è alle porte, i cittadini fanno sapere a Giovanni XXII che, se non verrà, accoglieranno lo scomunicato pretendente, perché non vogliono esser eternamente « orfani di Papa e d'Imperatore ».

(fot. Alinari)
ROMA - Arco di Costantino e resti del Settizonio. Affresco di Sandro Botticelli nella Cappella Sistina (ca. 1483) raffigurante la *Punizione di Core, Dathan e Abiron.*

Vi furono due occasioni particolarmente favorevoli allo sviluppo dell'autonomismo, ma che tuttavia non lasciarono tracce: le due incoronazioni imperiali, di Arrigo VII, del 1312, e di Lodovico il Bavaro, del 1328. Di eccezionale importanza la seconda, ché la corona imperiale, essendo il candidato in piena rotta con la Chiesa, venne conferita dal popolo romano, certamente sul fondamento di quei suoi diritti imperiali, che per la prima e l'ultima volta entrarono in funzione. Ma forse si trattò dell'iniziativa di poche persone, tra cui certamente era Sciarra Colonna. Certo, al Bavaro la cosa fece molto comodo. Poi, sembra che la pretensione imperiale romana cadesse del tutto in dimenticanza.

Dopo questo fatto, veramente clamoroso, R. non offre più episodi notevoli. Le conseguenze della lontananza del papato si fanno sentire sempre di più. Specie nei gravissimi sconcerti interni dal 1335-38, causati dalla solita rivalità Orsini-Colonna, ma ora così violenti da trascinare tutta la cittadinanza. Ancora in clima di violenze avviene nel 1341 una cerimonia di alto valore ideale: l'incoronazione del Petrarca a poeta e cittadino di R., in Campidoglio. Atto la cui importanza non va sottovalutata e che fu anche intesa dai Romani; certo, esso unì indissolubilmente il poeta a R. e ne fece il suo più appassionato difensore, nella polemica contro Avignone.

Già nel 1342 compare presso la Curia papale Cola di Rienzo (v.). Si può giudicare la sua fantastica impresa il più risoluto e disperato tentativo fatto dal popolo per instaurare l'autonomia comunale. Notevole comunque perché Cola lo congiunse con un sia pur vago programma di rinascita nazionale italiana, reinserendo così R. nel mondo politico italiano. Fallito il sogno pazzesco e generoso, svoltosi il secondo Giubileo (1350), R. per gradi rinuncia all'autonomia, tuttavia tentata ancora qualche volta. Sempre più difficile del resto una vera affermazione cittadina, da quando una mano ferrea come quella del card. Albornoz regge e consolida lo Stato della Chiesa, preludio all'inevitabile ritorno del Papa. Fatto nuovo, la nobiltà decade. Nel 1358 perde il senatorato, e il popolo, d'accordo con il Papa ormai, si organizza nella « Felice Società dei balestrieri e pavesati » (detta più comunemente dei banderesi), forte milizia cittadina e presidio di R., sia contro i baroni sia contro le compagnie di ventura, nuovo flagello. Nel 1363 R. redige i suoi statuti, caratterizzati soprattutto dai provvedimenti contro i magnati; il Papa non vi è molto considerato, ma non si può dire che gli si sia ostili. Ormai è chiaro che per R. non è possibile che la sottomissione. Con il primo, effimero ritorno di papa Urbano V (16 ott. 1367 - 17 apr. 1370), e il secondo, definitivo, di Gregorio XI (17 genn. 1377), si chiude la lunga assenza della Curia papale. E incomincia l'ultima fase del regime comunale.

Tragiche le condizioni della città durante il grande scisma d'Occidente, che è poi una specie di lotta intorno a R. Se la città lo avesse voluto, quello sarebbe stato un altro momento favorevole per affermazioni autonomistiche, e difatti il regime dei banderesi vi si tentò; ma l'energico ed abile Bonifacio IX, così come fortificava il Campidoglio (che ancora ne reca gli stemmi), nel 1393 imponeva alla città patti molto chiari, per cui egli ne diveniva « vero signore » (e cessava allora per un po' il regime dei banderesi); energico del resto anche verso i baroni, che avevano tentato di approfittare della situazione, soprattutto il fiero Onorato Caetani, ma anche i Colonna. Purtroppo gli succede il debole Innocenzo VII e si ha il periodo più caotico dello scisma. Allora la città cade addirittura sotto occupazione militare (Ladislao di Durazzo, 1408-10 e 1413-14; Braccio da Montone, 1417) e le sue condizioni divengono paurose: i lupi scendono a divorare le salme nel cimitero del Vaticano.

Nel 1417 l'elezione di Martino V Colonna, riconduceva un Papa romano in R. (1420) e anche un certo ordine. Si può dire che allora si chiudesse per R. il periodo medievale e insieme anche la storia del suo Comune, del tutto obliterato dalla presenza del Papa, ormai vero principe temporale. Allora « la democrazia cedeva il potere al Pontefice, dopo aver assolto il suo compito di lavorare con vigore alla soluzione del secolare conflitto fra le due potestà supreme, di affermare altamente la coscienza d'impero e il valore universale di R., di potenziare le energie cittadine, di logorare nel territorio il particolarismo comunale e feudale a vantaggio di se stessa e di uno Stato della Chiesa, livellato, unificato, accentrato » (Falco).

Ciò che segue, ancora nel sec. xv, è, dal punto di vista della storia municipale di R., solo un progressivo esaurirsi degli spunti di « nazionalismo » locale, sempre meno chiaro, meno conscio di sé, meno « medievale », perché vi si soprappongono i fantasmi classici. Più concreta realtà politica parla dalla continuazione delle lotte baronali, ma anch'esse sono immiserite, perché i baroni non sono più i dominatori di R., ma solo rissosi cortigiani. Il popolo è ormai del tutto fuori della cosa pubblica, se ne disinteressa e conosce solo qualche isolato scoppio di furore. Il 29 maggio del 1434 i Romani insorgono, si creano una magistratura rivoluzionaria, i « Sette governatori della libertà », e trascendono a violenze contro i cardinali : il Papa, che è Eugenio IV, fugge da R. L'interessante è che la città dichiara che si sarebbe regolata secondo la volontà del Concilio di Basilea. È però un episodio senza conseguenze. La città viene occupata per breve tempo da Niccolò Fortebraccio, in nome di Filippo Maria Visconti; poi l'ostinata resistenza di Castel S. Angelo, che sta con il Papa, e la ripresa delle fazioni tra Orsini e Colonna inducono i Romani, dopo ca. cinque mesi, a sottomettersi di nuovo. Non molto chiaro è un fatto di poco posteriore : un valoroso e duro prelato, il vescovo poi card. Giovanni Vitelleschi, che nel 1434 aveva ripresa R. per conto del Papa, e poi aveva agito con energia nei dintorni della città, sembra che nel 1440 volesse insignorirsene; anche questa volta la fedeltà del castellano di Castel S. Angelo, Antonio del Rio, che arrestò e fece morire il cardinale, salvava la città al Papa. Eugenio IV vi ritornava nel 1443 e la trovava nuovamente in miserrime condizioni : famosa è la descrizione che ne lasciò Vespasiano da Bisticci. Da allora R. ricomincia a vivere : Niccolò V, il papa colto e che poneva la sua passione « in libri e murare », fa molto per ripulirla ed abbellirla. Nel 1450 si ha il nuovo Giubileo, nel 1452 l'incoronazione di Federico III, ultima e scialba coreografia. Subito dopo cade il tentativo di Stefano Porcari (v.), invero senza alcuna relazione con l'autentico ambiente romano; allo stesso modo va giudicata la strana « congiura » dell'Accademia romana, attribuita a Pomponio Leto ed al Platina, al tempo di Paolo II (1468), ma è anche vero che il processo non diede una prova concreta della sua esistenza.

Ormai il Rinascimento è in pieno sviluppo. Il Vaticano diviene una corte sempre più magnifica e mondana; R. città passa sempre più nell'ombra; soprattutto non pensa più ad impossibili avventure autonomistiche; dal punto di vista amministrativo è paga di quanto le concede, nel 1469, Paolo II in occasione della revisione degli statuti : a capo della città un senatore e tre conservatori, oltre a un governatore per conto del Pontefice; tutte le cariche ed i benefici riservati ai cittadini, tutti i proventi dei possessi capitolini e delle località sottomesse (ve n'erano ancora in discreto numero), destinati alle sole esigenze romane. La città è anche soddisfatta per il rapido rinnovamento edilizio, cui si dedica un Papa dopo l'altro; specialmente attivi Sisto IV ed il card. Pietro Riario, il primo dei grandi cardinali la cui magnificenza eclissa la potenza baronale. Questa ha ancora i suoi tragici fasti, specie nei torbidi susseguiti alla morte di Sisto IV (1484), quando la città è in vero regime di terrore, e sotto Innocenzo VIII, allorché vi si hanno le ripercussioni della congiura e guerra dei baroni napoletani. Si può dire che in questi episodi di cronaca si conchiuda anche la storia dell'aristocrazia romana, sì spesso padrona, nel medioevo, della città, ma ora definitivamente depressa dalla potenza della Chiesa, specie con Alessandro VI e poi con Giulio II.

Bibl.: la bibl. relativa a questo periodo è disposta in modo sistematico in E. Dupré-Theseider, *R. dal Comune di popolo alla signoria pontificia (1252-1377)*, Bologna 1952, pp. 721-49; G. Mollat, *Les papes d'Avignon (1305-78)*, 9ª ed., Parigi [1949], pp. 542-72; P. Paschini, *R. nel Rinascimento*, Bologna 1940, pp. 477-88.

Eugenio Dupré-Theseider

VI. Dal sec. xvi alla Rivoluzione Francese. –

1. *Il primo '500.* – Durante il sec. xv la Curia ha preso è vero il sopravvento sul regime cittadino, ma R. grazie al suo conquistato splendore assurge ad un'importanza anche politica che la porta man mano, attraverso l'opera dei Pontefici, ad esercitare un primato direttivo sulle vicende dell'Italia.

Il costante progresso artistico, letterario, demografico, si aggiunge a dare maggior lustro allo sviluppo di questa nuova fase della vita romana, nonostante il prevalere, sin dal principio del sec. xvi, della dominazione straniera in Italia e la scissione religiosa dell'Europa. La minacciosa discesa di Carlo VIII di Francia nel 1498 verso Napoli ebbe un clamoroso episodio anche a R., che vide Alessandro VI, ritiratosi in Castel S. Angelo, costretto ad accogliere quel Re e trattare con lui. Carlo VIII ripassò per R., quasi fuggiasco causa la Lega che il Papa gli aveva opposta alle spalle. Poi Giulio II e Leone X ridonarono a R. quell'andamento che sotto Alessandro aveva subìto un arresto.

La società romana del '400 trova il suo sviluppo nel '500; delle classi che la compongono, l'alta nobiltà baronale, rappresentata sempre dai Colonna, dagli Orsini, dai Conti e dai Savelli, estromessa dal predominio nelle vicende dell'Urbe si consuma in sterili gelosie che si sfogano in volgari delitti dovuti alla prepotenza individuale. Per sostenere il loro credito i suoi membri sono costretti ad esercitare il mestiere dei condottieri : i Colonna per l'Impero, gli Orsini per Venezia; altrettanto continuano a fare anche i membri delle altre principali famiglie.

Nella Curia, i Romani delle diverse classi gareggiano con i forestieri, accorsi da ogni parte, nel raggiungere i più alti uffici, quali cardinali, nunzi, governatori ufficiali, prelati nei diversi gradi. L'elemento forestiero, del resto sempre più in prevalenza nella Curia, non dissimula il suo proposito di procurarsi dimora stabile a R., dove la molteplicità degli affari ed il groviglio degli interessi politici offre l'occasione di formarsi salde posizioni economiche e d'innalzarsi nelle carriere. Nell'età precedente i parenti dei Pontefici avevano allargate le loro ambizioni sino ad ambire persino di crearsi dei principati; ora mireranno a crearsi delle fortune ed a primeggiare creando delle nuove dinastie cittadine in concorrenza con quelle esistenti.

Se interessi politico-nazionali, più che religiosi si trovano in conflitto al momento dell'elezione dei singoli

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

Roma - Il corridoio di Borgo con le tracce dell'assalto dei lanzichenecchi (1527).

Pontefici, creando reti di influenze e prolungando per questa ragione i conclavi, non minori sono le pressioni ogni qual volta si tratti di creazioni cardinalizie; le diverse potenze italiane ed estere pretendono ormai di essere largamente rappresentate nel S. Collegio. I cardinali infatti sono in grado di esercitare praticamente un molteplice influsso nel movimento dei pubblici affari; essi costituiscono molte volte intorno a sé vere corti, dove persino vescovi stanno ai loro servizi, a capo di un servidorame costituito da ecclesiastici e laici fra i quali stanno persino degli avventurieri; perciò interessi famigliari si complicano con intrighi politici. La loro posizione preminente e le loro ricchezze li muovono a costruirsi palazzi sontuosi, secondando quella tradizione di fasto famigliare cui avevano ubbidito Pietro Barbo (Palazzo Venezia), Pietro e Raffaele Riario (Palazzi dei SS. Apostoli e della Cancelleria), Stefano Nardini (al Governo vecchio), e che fu continuata da Domenico della Rovere (Penitenzieri), da Adriano Castellesi, dai Cesi (in Borgo), ed in particolare da Alessandro Farnese. La nobiltà nuova non vorrà essere da meno, così via via faranno altrettanto gli Aldobrandini, i Borghese, i Barberini, gli Altieri, i Panfili, sino ai Braschi. Alcuni fra essi, alle antiche vigne suburbane sostituiranno lussuose ville nelle immediate adiacenze della città, oppure nei vicini Castelli romani. Emuli ai cardinali sono in tutto questo anche prelati di grado inferiore, secondo il loro potere economico, e famiglie romane che, lasciata la primitiva rozzezza, mirano a mettersi sull'esempio dei più potenti come i Millini, i Santa Croce, i Della Valle, i de Cupis. Provvedono alla finanza pontificia i banchieri, come i Medici, e gli Spannocchi ed Agostino Chigi; allo sfarzo artisti, imprenditori di lavori, artigiani, cui si aggiungono cantori, giocolieri, letterati. Un particolare elemento sono nella Curia gli oratori od ambasciatori stabili delle maggiori potenze d'Italia e d'Europa cui si aggiungono quelli inviati per circostanze varie o straordinarie, i sollecitatori nelle cause o negli affari, e persone anche di umile condizione per guadagnare un pane, Italiani di diverse regioni non esclusi Tedeschi e Fiamminghi. Questi stranieri fanno capo alle chiese nazionali cui stanno uniti ospedali per i pellegrini, ed i più poveri amano iscriversi insieme con i Romani nelle confraternite per loro devozione o per averne suffragi o sepoltura.

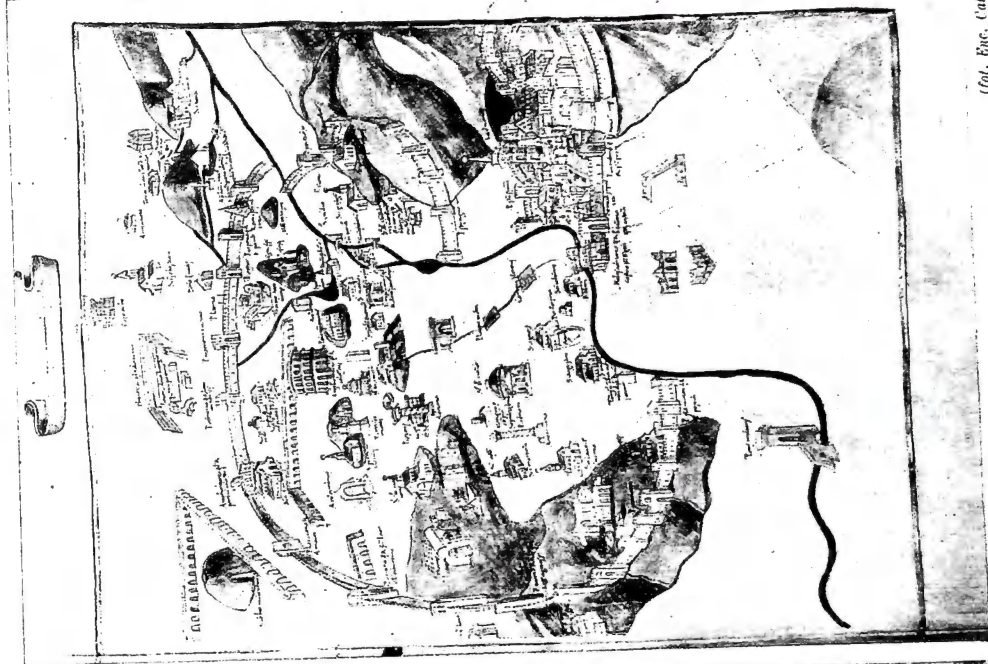
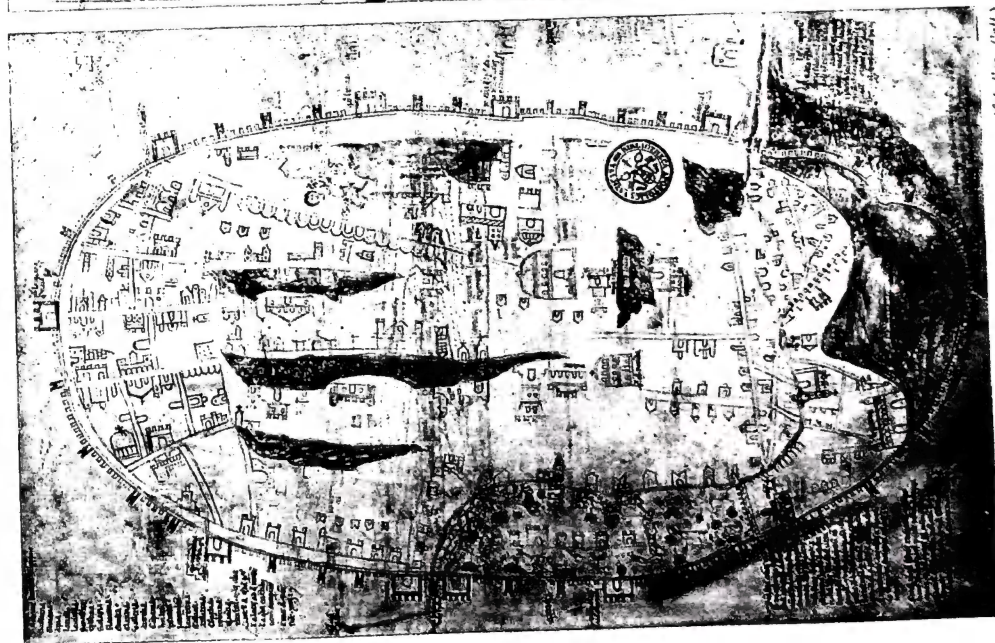
Non può far meraviglia che in una tale società in cui molti, troppi, erano i celibatari e coloro che erano per tempo, talvolta lungo, lontani dalle loro famiglie, i costumi lasciassero troppo a desiderare, tanto da sembrare che tendessero ad impaganire. Feste sfarzose, conviti, caccie, lusso di vesti, di mobili, di argenterie, di oggetti d'arte, di cavalli, creavano una ostentazione di mondanità senza esempio; ed era occasione di scandalo e di invettive che diventavano sempre più rabbiose. Se si deve ammettere che non erano immeritate, sarebbe però ingiusto supporre che a R. andasse spenta ogni traccia di vera vita spirituale. Questa si affermava sempre in quelle manifestazioni molteplici di pietà e di carità che i tempi suggerivano in relazione ai nuovi bisogni ed in rimedio dei crescenti abusi, e che saranno fondamentali per quella reazione contro lo spirito mondano che si chiamerà Riforma cattolica. Infatti, oltre che nuove chiese, sorgono con ritmo ininterrotto nuovi provvedimenti ospitalieri, orfanotrofi, ricoveri per donne perdute o pericolanti, confraternite e case religiose con specifici scopi di apostolato. Anche l'Università romana si riorganizza durante il sec. XVI con più ampio respiro di studi ed in sedi più adatte allo scopo. Il Collegio Romano di s. Ignazio, sorto nel 1552, sotto Gregorio XIII attua l'esperienza didattica della *Ratio studiorum* gesuitica estendendola a più razionale insegnamento per il progresso del sapere. Al Seminario romano (1564) si affiancano sotto quel Pontefice i Collegi germanico-ungarico, inglese, greco, maronita ed armeno; più tardi s. Giuseppe Calasanzio istituisce le scuole gratuite per il popolo.

Non erano però svaniti i pericoli per l'incolumità di R. Alessandro VI aveva atteso a rendere più forte e sicuro Castel S. Angelo con nuove munizioni fra cui un torrione sul davanti al termine del ponte. Paolo III per fronteggiare un possibile pericolo turco e rendere forte la città contro qualunque irruzione nemica, giacché le mura aureliane erano del tutto inadeguate contro i più moderni mezzi d'assedio, affidò ad Antonio di Sangallo il compito di provvedere con l'erezione di nuovi baluardi: sorsero così quelli sull'Aventino quasi a strapiombo sul Tevere, quelli alla Porta Ardeatina, quelli fra Vaticano e Gianicolo dietro S. Spirito, inoltre il bastione di Belvedere; ma un nuovo completo sistema di difesa non era possibile data l'ampiezza della città. Mancava però sempre una ben organizzata milizia urbana; e se ne videro purtroppo le conseguenze.

2. *Disavventure romane.* – Il card. Pompeo Colonna che agiva d'accordo con i rappresentanti di Carlo V, con le sue genti entrava per la Porta di S. Giovanni in Laterano il 20 sett. 1526 ed attraversata tutta la città diede l'assalto al Palazzo Vaticano, lo pose a ruba insieme con il Borgo, recando gravissimi danni, mentre il Papa, indifeso, riparava in Castello ed il 22 si vedeva costretto a scendere a patti con gli assalitori.

Peggio fu l'anno seguente quando le bande imperiali che militavano in Lombardia, non pagate, mossero verso il Mezzogiorno sotto la condotta del Borbone, terrorizzando tutto il centro d'Italia, finché giunsero sotto R., che tentò un'affrettata difesa. Il Borbone mosse all'assalto il 6 maggio dalla parte di S. Spirito e vi lasciò la vita; ma le milizie, superate le resistenze, penetrarono in Borgo, si allargarono rapidamente nella piazza, movendo verso Castello dove Clemente VII s'era precipitosamente rifugiato con parte della sua corte nella speranza di poter resistere. Di là esse mossero verso Ponte Sisto, infransero la coraggiosa resistenza di pochi romani e penetrarono nella città, la quale subì quell'orribile sacco, la cui efferatezza rimase memorabile nella storia. Nulla fu risparmiato, né luoghi sacri, né monasteri, né palazzi di cittadini. Per mesi la città rimase in balìa della licenza sfrenata della soldatesca. Il Papa, non aiutato dai suoi alleati, il 6 giugno dovette accettare gravosissimi patti, rimanere chiuso in Castello sotto la guardia nemica, costretto a dare ostaggi, per subire alla fine un onerosissimo trattato che, concluso il 31 ott., fu sottoscritto solo il 15 nov. L'8 dic. egli lasciava il Castello e si rifugiava in Orvieto; ma gli invasori lasciavano R. soltanto nel febbr. 1528 dopo averla ridotta a completa rovina come le terre circostanti: 30.000 cittadini vi erano morti, i quattro quinti delle abitazioni erano « disertate », sicché « pareva piuttosto un deserto che R. ». Clemente VII che era passato a Viterbo il 1° giugno 1528, vi rientrò il 6 ott. e prese solleciti provvedimenti per riparare i malanni, sicché R. riprese tosto a respirare, ritornando al suo antico tenore di vita. Però sebbene nella società romana e nella Curia che ne era gran parte, non si facesse ancora palese un avviamento a quella riforma che stava nel cuore di tutti, il sacco era rimasto come un severo ammonimento, grazie al quale un sempre più insistente appello alla riforma si andava ripetendo e che doveva applicarsi « in capite et in membris ».

Grave pericolo di guerra per R. si profilò in occasione delle discordie di Paolo IV con Carlo V e Filippo di Spagna causa le mene politiche dei Carafa. Apertesi le ostilità il 1° ott. 1556, si sentì subito la necessità di provvedere alla difesa con affrettate fortificazioni in diversi punti della città sotto la direzione di Camillo Orsini; mentre il Papa nel febbr. 1557 apriva un processo di fellonia contro i sovrani d'Asburgo. Poiché il duca d'Alba, occupate Tivoli e poi Ostia (18 nov. 1556), portò la guerra sotto R., un grave pericolo per la città parve imminente specie dopo la sconfitta subita dalle truppe pontificie (27 luglio 1557) e la perdite di Segni. Ma la sconfitta subìta dai Francesi a S. Quintino ed il ritiro delle truppe del duca di Guisa, inviate in aiuto di Paolo IV, indussero alla Pace di Cave dell'8 sett., ottenuta, grazie all'intervento di Venezia, a buone condizioni.

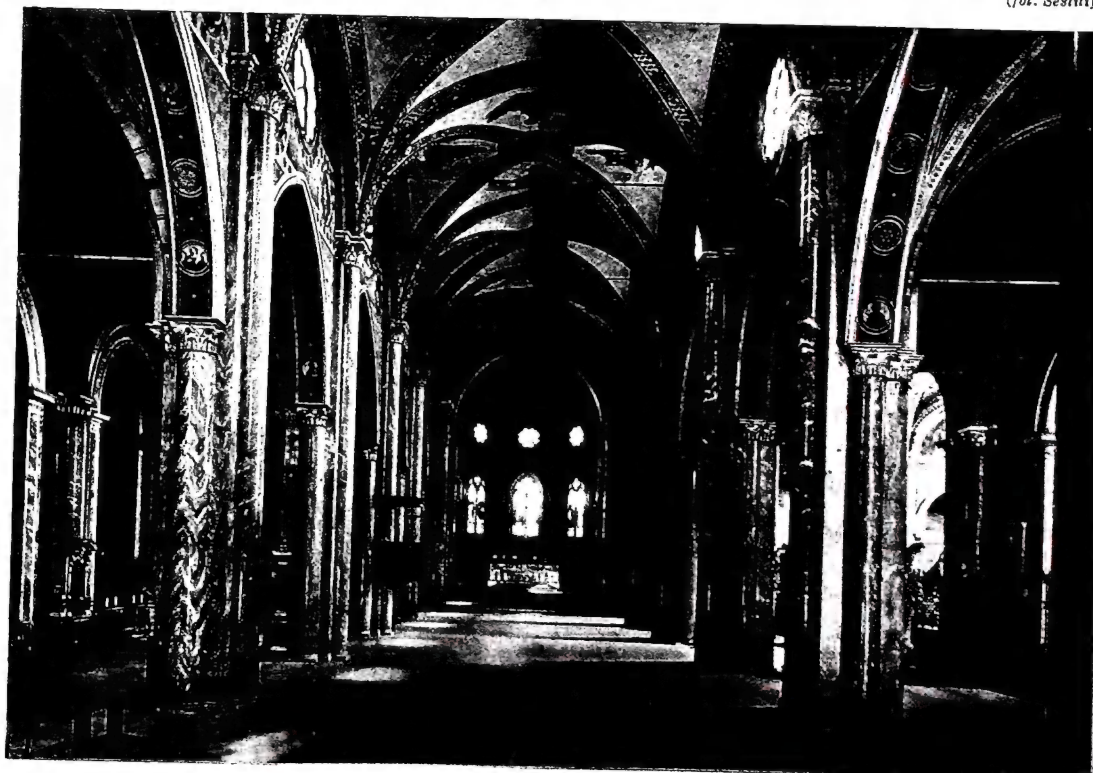
Un grosso tumulto scoppiò invece a R. alla morte di Paolo IV (18 ag. 1550), quando i Romani, memori dei recenti pericoli e dei danni provocati loro dalla guerra e spinti anche da coloro che avevano sentito le conseguenze delle recenti riforme e dei rigori dell'Inquisizione

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: LA MADONNA IN TRONO TRA I SS. PIETRO E PAOLO. In basso gli Uditori di Rota, di Antoniazzo Romano (1472) - Pinacoteca Vaticana. *In alto a destra:* S. LUCA. Affresco di scuola di Piero della Francesca (sec. xv) - Roma, basilica di S. Maria Maggiore. *In basso:* MADONNA TRA DUE ANGELI. Musaico romano del sec. xiii. Lunetta della porta laterale di S. Maria in Aracœli - Roma.

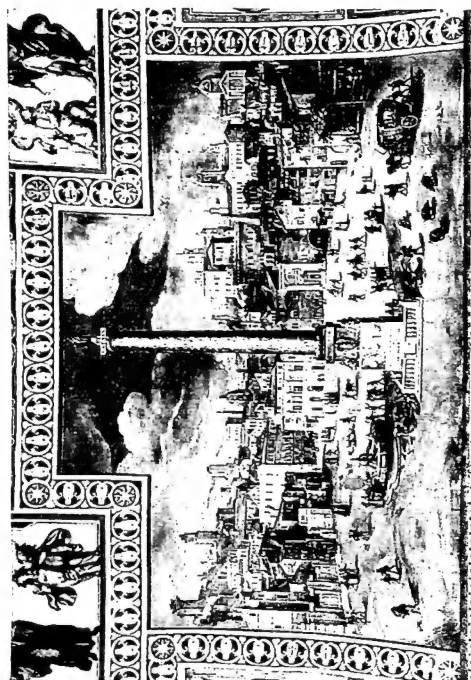
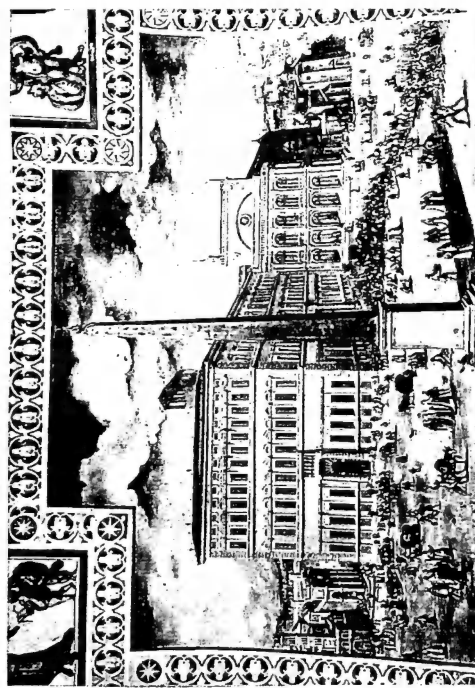
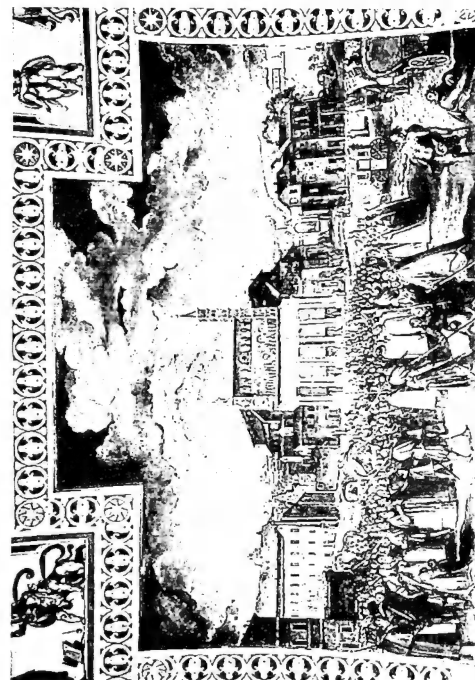
(fot. Guidotti)

(fot. Sestili)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA DI S. ELIGIO DEGLI OREFICI. Architettura di Raffaello e Baldassarre Peruzzi (ca. 1515) - Roma. *In alto a destra:* FACCIATA DELLA CHIESA DI S. PIETRO IN MONTORIO. Su disegno di Baccio Pontelli (fine del sec. XV) - Roma. *In basso:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. MARIA SOPRA MINERVA. Su progetto attribuito a fra' Sisto e Ristoro (1280-1310) - Roma.

(*fot. Sansaini*)

(*fot. Sansaini*)

(*fot. Sansaini*)

(*fot. Sansaini*)

VEDUTE DI ROMA AL TEMPO DI SISTO V. *In alto a sinistra:* PIAZZA DEL POPOLO. *In alto a destra:* PIAZZA COLONNA. *In basso a sinistra:* PALAZZO DEL LATERANO E FACCIATA LATERALE DELLA BASILICA. *In basso a destra:* S. MARIA MAGGIORE. Affreschi del Salone Sistino della Biblioteca Vaticana (1585-90).

tanto promossa dal Papa, assalirono le carceri dell'Inquisizione stessa liberandone i prigionieri, incendiandone le scritture; anche la statua del Papa in Campidoglio fu abbattuta.

Meno che vent'anni dopo ebbero il loro riflesso a R. le prepotenze di quel brigantaggio organizzato in largo stile che tenne allora agitato lo Stato pontificio, in quanto esso trovò favore ed impunità anche in città. Solo la ben nota reazione energica di Sisto V valse a stroncarlo senza però estirparlo del tutto.

Urbano VIII, nel secolo seguente, per prevenire possibili pericoli in occasione della guerra di Castro, rinnovò le difese specie intorno a Castel S. Angelo; esse rimasero definitive sino all'invasione francese.

3. *Dal '600 alla Rivoluzione.* – Con il finire del sec. XVI in seguito all'asservimento dell'Italia al dominio ed alla supremazia politica delle potenze straniere, cioè di Francia e di Spagna poi anche dell'Impero, R. perde importanza come centro politico; i destini dell'Europa si maturano a Madrid, a Parigi, a Vienna; e la stessa autorità spirituale, combattuta aspramente dal protestantesimo, sarà insidiata dalle nuove correnti politico-religiose che sorgono in seno alle nazioni cattoliche, sino a sfociare nell'enciclopedismo anti-religioso. Però pare che ognuna di queste si stringa addosso a R. con maggiore petulanza per farvi prevalere un influsso che elimini quello delle concorrenti e trarne quei vantaggi nazionali che il centro del cattolicismo poteva ancora offrire. Tutto serve per garantire questa prevalenza: il fasto ed i privilegi dei propri rappresentanti, il credito di cardinali e prelati affezionati, di canonisti, di teologi, di dotti; le lusinghe o le minacce presso i parenti e gli amici dei pontefici, il favore per gli interessi di particolari categorie di persone.

Per di più mancavano a R. le particolari garanzie offerte da una tradizione dinastica, e la durata dei singoli pontificati non essendo lunga, portava frequenti mutazioni negli orientamenti politici e nella compagine del personale della Curia; perciò durante i conclavi aveva campo di esercitarsi l'abilità, molte volte senza scrupoli, dei diplomatici, per favorire od ostacolare secondo i casi le candidature. Non si aveva riguardo alle lungaggini di vacanze che avevano molteplici riflessi sulla vita pubblica della città.

Gravi incidenti, che il governatore di R. non era sempre in grado di prevenire o di reprimere, erano provocati dalle esenzioni che gli inviati delle potenze (soprattutto delle più importanti) non cessavano di reclamare, con sempre maggiore larghezza, per le loro residenze. Essi pretendevano che in queste tutto fosse loro permesso. Così quando Urbano VIII il 22 nov. 1636 proibì i giuochi d'azzardo in qualsiasi luogo, l'inviato francese maresciallo di Coeuvres pretese di non doverne tener conto. Oltre che per i loro palazzi gli inviati pretendevano l'immunità anche per le case e strade contermini; i prigionieri non dovevano essere fatti passare davanti alle loro abitazioni; entro di esse vantavano persino compiere giustizia contro colpevoli o presunti tali. Nel 1662 il francese duca di Créqui, noto attaccabrighe, esacerbò l'animo dei cittadini con la sua alterigia; egli voleva estendere la cosiddetta libertà di quartiere oltre il palazzo da lui abitato «fino dove giungeva il suo sguardo». Una rissa fra i suoi ed i Còrsi della milizia papale, provocò il risentimento di questi che corsero contro il Palazzo Farnese, ne sorse una zuffa e ci furono dei morti. A nulla valsero le scuse da parte del Papa; Luigi XIV minacciò una guerra; i Chigi e lo stesso Alessandro VII dovettero umiliarsi accettando i patti imposti dal Re; i Còrsi furono banditi e non dovevano più essere arruolati nelle guardie papali; a perpetua esecrazione dell'accaduto fu eretta una piramide con un'iscrizione infamante che solo più tardi fu rimossa.

Tutto questo non faceva che accrescere gli abusi. I malfattori cercavano nelle abitazioni e nelle contrade del quartiere privilegiato un rifugio e la canaglia romana e forestiera un nascondiglio; Palazzo Farnese era aperto loro anche di notte e ne derivavano lotte sanguinose. Per ottenere dall'inviato la protezione i rifugiati pagavano talora somme considerevoli: mentre i fornitori alzavano sulle proprie case le armi della relativa nazione e partecipavano così della libertà del quartiere dietro compenso per l'inviato. Sempre dietro compenso si rilasciavano certificati per i quali coloro che li ottenevano, come facenti parte del seguito, venivano sottratti alla giurisdizione ordinaria. Poiché godevano di immunità doganale, gli inviati si mettevano d'accordo con case commerciali per averne le mercanzie senza pagar dogana, dividendo poi con loro i profitti della rivendita. Innocenzo XI volle metter fine a tali insopportabili abusi che minacciavano anche continuamente la tranquillità pubblica. Nel 1677 il Re di Spagna si dichiarò pronto a rinunciare a tali pretesi diritti, qualora anche gli altri facessero altrettanto. Intanto fu comandato che si togliessero le insegne; estendendo tale ordine anche ai cardinali che avevano incominciato ad imitare i diplomatici. Venezia cedette nel 1679; la Spagna nel 1682. Alla morte dell'ambasciatore duca d'Estées (1687) il Papa dichiarò che non ne avrebbe accettato il successore se prima non si fosse rinunciato al quartiere. Luigi XIV invece nominò senz'altro il marchese di Lavardin. Questi il 16 nov. 1687 entrò in R. con grande seguito contro il volere del Papa che non volle riceverlo e lo trattò come scomunicato. E poiché nel Natale si presentò alle sacre funzioni nella chiesa di S. Luigi dei Francesi, lanciò l'interdetto su quella chiesa. Il Lavardin continuò nel suo contegno autoritario sostenuto anche dal favore di Cristina di Svezia, ospite a R. Ne seguirono minacce d'intervento armato da parte di Luigi XIV e tentativi di mediazione, finché il Lavardin dovette essere richiamato (14 apr. 1689); la vertenza fu appianata sotto Alessandro VIII con la rinuncia al quartiere.

Non mancarono altri episodi a dimostrare quanto pesasse nella vita interna della città l'ingerenza di rappresentanti, anche ecclesiastici, di potenze estere a danno dell'effettiva sovranità del Papa. Uno dei più clamorosi si ebbe sotto Clemente XII, quando da parte spagnola, sprezzando ogni divieto, si osò procedere ad arruolamenti di truppe creando quasi una coscrizione forzosa. Gli arruolatori, aiutati dai peggiori elementi locali, si appostavano e, con inganni d'ogni sorte, forzavano i giovani romani al servizio militare; altri venivano persino assaliti di notte e portati ad imbarcare a Ripa Grande. Ciò sollevò una grande eccitazione a R., tenuta viva anche dalla parte avversa agli Spagnoli, per cui il 23 marzo 1738 Trastevere si sollevò; liberò i giovani sequestrati e minacciò la sede dell'ambasciata di Spagna dove erano tenuti alquanti di questi coscritti forzati. Si interpose il Papa e, nonostante le proteste del card. Acquaviva, furono amnistiati i tumultuanti e liberati gli arruolati con la proibizione di nuovi arruolamenti. Ma queste misure provocarono una controversia diplomatica che non poté subito essere risolta.

Del resto la vita pubblica in R. si svolse in relativa tranquillità, nonostante private clamorose vendette e contrasti di precedenze. Non la turbarono nel suo intimo le questioni teologiche talvolta molto accese nella classe sacerdotale, o quella sulla soppressione dei Gesuiti che accalorò i rappresentanti delle corti borboniche. Ne interruppero via via l'uniformità le solenni celebrazioni religiose, come quelle per i Giubilei ogni 25 anni, le santificazioni, le elezioni papali, le tornate accademiche allietate da musiche. Visitatori illustri di ogni paese si avvicendarono con artisti che cercavano inesausta ispirazione a R., mentre studiosi ricercatori si davano convegno per le loro investigazioni sul passato. Si avvicinavano però i tempi nuovi che nessuno avrebbe immaginato tanto funesti.

BIBL.: Pastor, V-XVI, passim, con bibl.; A. Proia-P. Romano [P. Fornari], *Roma nel Cinquecento* (storia dei singoli rioni dal '500 in poi; sono stati trattati i seguenti rioni, disposti secondo l'ordine dell'uscita dei volumi: Parione, S. Angelo, Arenula, Vecchio Trastevere, Pigna, S. Eustachio, il Quartiere del rinascimento, Campomarzio, Ripa, Ponte), 13 voll., Roma 1933-41; P. Paschini, *R. nel Rinascimento*, Bologna 1940; P. Pecchiai, *R. nel Cinquecento*, ivi 1948.
Pio Paschini

VII. REPUBBLICA ROMANA (1798-99). – A R. si se-

guiva con ansia il corso degli avvenimenti di Parigi dal 1789, sia dal lato religioso che da quello politico. Ben presto il card. di Bernis (v.) rappresentante del Re, dovette lasciare il suo ufficio: mentre gli inviati del nuovo governo non celavano il loro proposito di provocare incidenti per legittimare un intervento. Il primo importante episodio fu quello che provocò l'uccisione di Ugo Bassville (v.). Sopravvenuta l'invasione napoleonica nella Valle padana e la caduta della Repubblica veneta con l'invasione delle legazioni (v.) crebbero le improntitudini tenute accese da Giuseppe Bonaparte che voleva creare un pretesto di intervento, finché il 28 dic. 1797, in un conflitto fra filogiacobini romani e soldati pontifici, nei pressi dell'ambasciata francese alla Lungara in Trastevere, rimaneva ucciso il generale Duphot. Con ciò il pretesto fu trovato. Respinto ogni tentativo di mediazione, il generale Berthier si spingeva a R., senza incontrare resistenza, ed il 10 febbr. occupava Castel S. Angelo. Cinque giorni dopo, alcuni « patrioti », sotto la protezione dei soldati francesi proclamavano nel Foro Boario la Repubblica romana e la decadenza del potere temporale. Pio VI forzato a lasciare R. (20 febbr.), veniva tradotto in Toscana, ed il S. Collegio disperso.

La Repubblica ricevette una costituzione ricalcata, con qualche adattamento e sotto denominazioni classiche, su quella francese del 1795. A capo del potere esecutivo erano cinque consoli; due assemblee, tribunato e senato, detenevano il potere legislativo; lo Stato era diviso in otto dipartimenti: Cimino, Circeo, Clitunno, Metauro, Musone, Tevere, Trasimeno e Tronto. Praticamente però il governo e le assemblee stavano sotto il rigido controllo dei Francesi.

L'esoso sfruttamento delle risorse dello Stato, ad opera degli agenti del Direttorio, l'inflazione monetaria e le dilapidazioni peggiorarono la situazione economica, già grave negli ultimi anni del pontificato di Pio VI, e compromisero la vitalità dei nuovi ordinamenti, ai quali furono favorevoli alcuni elementi della borghesia, specialmente industriosa, pochi aristocratici e qualche ecclesiastico, mentre irriducibilmente contraria rimase la maggioranza della popolazione. La sorda resistenza, nella quale si manifestò questa opposizione popolare, esplose spesso in aperta insurrezione; la rivolta trasteverina del 25 febbr. 1798 poté essere facilmente domata, ma l'insurrezione, nonostante le sanguinose repressioni, si estese nei dipartimenti confinanti con la Toscana e con il Regno di Napoli (Trasimeno, Circeo, Tronto) e divenne generale dopo la prima invasione napoletana (dic. 1798), che non riuscì ad oltrepassare R. e fu in pochi giorni ricacciata, ma ebbe come risultato la trasformazione dello Stato in una nuova Vandea.

La difficoltà delle comunicazioni, l'abbandono delle coltivazioni, la chiusura del traffico marittimo per la guerra di corsa, provocarono una carestia che fu gravissima a R., rimasta in breve pressoché isolata. L'invadenza dei Francesi, il dissesto finanziario, i contrasti fra gli organi dello Stato e fra gli stessi fautori della Repubblica (ai giacobini radicali, irreligiosi e dottrinari, si opponevano i moderati), l'impossibilità di risolvere il grave problema dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa furono altri elementi a far sì che gli sforzi di creare una vita amministrativa e politica autonoma non avessero risultato. La nuova classe dirigente, sostituitasi alla Curia pontificia, dimostrò generosità ed entusiasmo, ma anche insufficenza al suo compito, e, in molti casi, corruzione. Ad un primo consolato provvisorio (Riganti, Pessuti, Angelucci, Costantini, Bassi, Bonelli) ne successe, con l'entrata in vigore della Costituzione, un secondo (Angelucci, Panazzi, Reppi, De Matthaeis, Ennio Quirino Visconti) che fu rovesciato dai Francesi (12-17 sett. 1798). L'ultimo consolato (Zaccaleoni, Brizi, Rey, Pierelli, Callisti) vide sempre più ristretta la propria autorità, contrastata anche dalle assemblee legislative. I Francesi, dinanzi alla grave situazione militare creatasi con la seconda coalizione, sciolsero Parlamento e consolato, misero la Repubblica in stato d'assedio e governarono attraverso un Comitato provvisorio alle loro dirette dipendenze (luglio 1799).

Mentre la Repubblica si disfaceva all'interno, gli Austriaci premevano dal nord, e nel sud avanzava l'esercito napoletano. Il 30 sett. 1799 i Francesi capitolarono ed i Napoletani entrarono in R.; Ancona, assediata da terra e dal mare, resistette fino al 13 nov.

Bibl.: G. A. Sala, *Diario degli anni 1798-99*, voll. I-III degli *Scritti di G. A. Sala* pubblicati da G. Cugnoni, Roma 1882-1888; A. Dufourcq, *Le régime jacobin en Italie. Etude sur la Republique romaine 1798-99*, Parigi 1900; A. M. Ghisalberti, *Verso la giacobina Repubb. rom.*, in *Rass. stor. del risorg.*, 20 (1933), p. 725 sgg.; C. Gasbarri, *R. nel 1798-99. Un diario ined. dell'Archiv. della Vallicella*, in *Urbe*, 12 (1949), pp. 3-6; B. Croce, *Gennaro Valentino. Episodio della Repubbl. rom. nel 1798*, in *Quaderni della Critica*, n. 17-18 (nov. 1950), pp. 159-68; V. E. Giuntella, *La giacobina Repubb. rom.*, in *Arch. della Soc. rom. di stor. patria*, 73 (1950), pp. 1-213; id., *I Cosacchi a S. Pietro e i Turchi al Laterano*, in *Urbe*, 13 (1950), pp. 19-23; id., *Le classi sociali della R. giacobina*, in *Rass. stor. del risorg.*, 38 (1951), pp. 428-33; id., *La politica ital., del Direttorio nel 1799 e la missione a R. dell'ambasciatore Bertolio*, *ibid.*, 39 (1952), pp. 10-22.

Vittorio E. Giuntella

VIII. Dalla fine del sec. xviii al 1849. – Negli anni seguenti R. seguì senza particolari scosse gli eventi che portarono alla ricostituzione dello Stato Pontificio (v.), alla venuta di Pio VII (1800), alla nuova abolizione dello Stato nel 1809 per opera di Napoleone, alla deportazione di Pio VII ed alla proclamazione di R. città imperiale. Per parte sua il Bonaparte nutrì grande amore per R. e si fece un vanto di restaurarla. Vi nominò prefetto il de Tournon, che l'amministrò con avvedutezza; e dal 1810 si aprì per la città una nuova èra edilizia. S'ebbero, infatti, notevoli abbellimenti, come, p. es., la felice trasformazione iniziata del Monte Pincio (cf. I. Ranieri, *Lavori a R. nell'epoca napoleonica. Il Palazzo di Venezia e il Pincio*, in *Civ. Catt.*, 1906, IV, pp. 129-49). Ma l'Imperatore non riuscì a conquistarsi le simpatie del popolo; soltanto una parte della nobiltà romana si strinse intorno al nuovo regime e non sdegnò di brigare per avere cariche ed incarichi della corte imperiale (cf. L. Madelin, *La Rome de Napoléon. La domination française a Rome de 1809 à 1814*, Parigi 1906, pp. 255-63, 382-87). Rientrato trionfalmente a R. il 24 maggio 1814, Pio VII ebbe ancora una volta a temere per la sua sicurezza personale, quando, nell'occasione dei Cento giorni, Gioacchino Murat annunciò il suo arrivo nella città. Il Papa se ne partì il 22 marzo 1815; ma già vi ritornava il 7 giugno seguente, dopo la sconfitta delle truppe napoletane a Tolentino (3-4 maggio 1815) e poteva finalmente pensare a favorire l'incremento della città ed i restauri dei monumenti antichi. Gregorio XVI promosse gli scavi al Foro; e per sua iniziativa vennero aperti tre musei: l'Egizio, l'Etrusco e il Lateranense.

Ma restituire a R. uno splendore incomparabile sotto l'aspetto artistico e religioso non poteva costituire il compito essenziale. Infatti alcuni non larghi, ma attivi strati della popolazione, erano travagliati da uno spirito nuovo; miravano a riforme nella struttura dello Stato Pontificio, meglio intonate alle tendenze liberali che si affermavano in Europa, e si orientavano verso il regime rappresentativo. Gregorio XVI si limitò ad ampie riforme e provvidenze di carattere prettamente amministrativo. Il suo successore Pio IX capì che negare ritocchi anche di carattere costituzionale diventava pericoloso e avrebbe potuto compromettere l'esistenza del potere temporale. La pubblicazione del solito decreto di amnistia esteso anche agli esiliati politici suscitò sorprendente entusiasmo fra i Romani e nell'Italia intera (16 luglio 1846; cf. A. Mercati, *In margine alla amnistia concessa da Pio IX*, in *Aevum*, 24 [1950], pp. 103-32). Seguì (il 1° e 3 ott. 1847) la creazione di un Consiglio municipale con facoltà di eleggere nove magistrati, che avrebbero formato un Senato e curato gli interessi civici di R. (*Atti del Sommo Pontefice Pio IX*, parte 2ª, vol. I, Roma 1857, pp. 1-47, 151-90). La promulgazione dello Statuto fondamentale

per il governo temporale degli Stati della Chiesa (14 marzo 1848), concesso purtroppo in parte per imposizioni della piazza, ebbe per la città conseguenze importanti, perché ormai doveva risiedervi un parlamento, i cui membri sarebbero stati eletti sulla base di circa un deputato per ogni 30.000 ab. e a suffragio ristretto (*ibid.*, pp. 222-38). Il tentativo di un regime costituzionale molto mitigato e tardivamente attuato non contentò né i retrivi, né gli estremisti. Fra questi ultimi molti degli esiliati politici, rientrati a R., presero a mantenervi, coscientemente o no, uno stato di agitazione pericolosa. Discutevano al Corso o sull'ingresso dei caffè, raccontando enfaticamente le sofferenze sopportate lontano dalla patria e indicando gli abusi, veri o falsi, che allignavano negli Stati Pontifici. La mano ferma del ministro Pellegrino Rossi, sostenuto dai moderati e dai neoguelfi non fece che esasperare ed eccitare il furore dei fautori di disordini, nemici del Papa e della Chiesa e spingerli ad attentare alla sua vita. Ucciso il Rossi, la rivoluzione scoppiò e Pio IX, assediato nel Palazzo del Quirinale, fu costretto a cercare sicurezza e libertà a Mola di Gaeta (Formia; 25 nov. 1848).

BIBL.: vedi sotto a col. 1175. Guglielmo Mollat

IX. DALLA REPUBBLICA ROMANA (1849) A R. CAPITALE D'ITALIA. – In seguito alla sollevazione popolare sboccata nell'assassinio di Pellegrino Rossi (15 nov.) e nell'imposizione del ministero democratico Muzzarelli-Galletti (16 nov.), Pio IX nella notte del 24 nov. lasciava R. per Gaeta. Il 27 nov. nominava una Commissione di governo, presieduta dal card. Castracane ed il 7 dic. prorogava la sessione parlamentare; ma la Camera dei deputati, giudicando incostituzionali tali provvedimenti, affidava ad una Giunta provvisoria la direzione dello Stato (11 dic.).

Falliti i tentativi di prendere contatto con il Pontefice si scese a soluzioni radicali: la Giunta sciolse il Parlamento (26 dic.) ed indisse elezioni a suffragio diretto ed universale. Pio IX, che aveva protestato contro la nomina della Giunta di Stato (17 dic.), comminò la scomunica maggiore contro chi avesse attentato all'integrità dello Stato della Chiesa e contro coloro che partecipassero alle elezioni (1° genn. 1849). L'Assemblea costituente, eletta il 21-22 genn., risultò in tal modo in maggioranza accesamente democratica; radunatasi a R. il 5 febbr., all'alba del 9 dichiarava decaduto il potere temporale (con la promessa di guarentigie per l'indipendenza della potestà spirituale del Pontefice) e proclamava la repubblica.

Il nuovo Stato, retto da un Comitato esecutivo (Armellini, Montecchi, Saliceti), incamerò i beni ecclesiastici (in parte alienati per ridurre il debito pubblico ed in parte assegnati in enfiteusi ai contadini); riformò l'ordinamento scolastico, fino allora sottoposto alla giurisdizione dei vescovi; abolì ogni privilegio di fòro ed il tribunale del S. Uffizio; soppresse l'annona e la tassa del macinato e tolse la censura preventiva sulla stampa.

La mancata attuazione di più radicali riforme provocò malumori nel popolo minuto, mentre la crisi finanziaria e monetaria, rimasta grave anche dopo l'emissione di un prestito forzoso, causava, con l'inflazione, l'aumento dei prezzi e il ristagno delle attività produttive e di scambio. Ne conseguì (anche per la situazione politica e militare presto determinatasi) la carestia dei generi di prima necessità e l'incremento della disoccupazione, che si aggravò con il licenziamento degli impiegati fedeli al Pontefice.

Il governo, stretto tra pressanti esigenze di difesa contro avversari potenti interni ed esterni e le agitazioni demagogiche di correnti estreme, dovette intervenire energicamente per ricondurre l'ordine in Ancona ed in altre località, dove si erano verificate sanguinose violenze contro il clero ed i ceti più elevati, contrari, per lo più, al nuovo regime. Venuto meno, d'altra parte, anche per l'atteggiamento contrario dell'Assemblea costituente e della maggior parte degli stessi repubblicani, il proposito di una riforma religiosa, caldeggiata inizialmente dai mazziniani più accesi, si cercò di attuare verso le masse cattoliche una politica conciliativa.

Considerata dalle correnti politiche romane prevalentemente come soluzione di un problema locale, la Repubblica assunse con l'andata di Mazzini a R. (5 marzo) e con l'accorrervi di volontari da ogni parte d'Italia, significato e funzione di primo nucleo dell'unità nazionale. L'influsso mazziniano divenne preponderante quando, dopo la sconfitta piemontese a Novara, un Triumvirato (Mazzini, Saffi, Armellini), dotato di più larghi poteri, sostituì il Comitato esecutivo (29 marzo).

Contro la proclamazione della Repubblica il card. Antonelli aveva protestato il 18 febbr. con una nota al corpo diplomatico, che aveva seguito Pio IX a Gaeta, nella quale era richiesto l'intervento armato dell'Austria, della Francia, della Spagna e delle Due Sicilie per salvaguardare la libertà di magistero ed i diritti del Pontefice. Prevaleva, così, sulla tesi piemontese (favorevole all'intervento delle sole potenze italiane) quella spagnola, che, rifacendosi al Trattato di Vienna del 1815, sosteneva il preminente interesse internazionale alla conservazione dello Stato pontificio. L'appello era accolto favorevolmente da Luigi Napoleone, desideroso dell'appoggio dei cattolici e deciso a contrastare l'influenza autriaca in Italia. Un corpo di spedizione, comandato dal gen. Oudinot, sbarcò il 26 apr. a Civitavecchia, ma, sorpreso sotto le mura di R. dall'inattesa resistenza delle truppe volontarie e regolari, dovette ritirarsi (30 apr.). Il 9 maggio a Palestrina e il 19 a Velletri qualcosa di simile toccava ai Napoletani. Mentre i Francesi stipulavano un armistizio con la Repubblica e tentavano, con la missione di Ferdinando di Lesseps, una soluzione pacifica, l'Austria, liberata dal peso della guerra in Lombardia, invadeva le Romagne e le Marche e gli Spagnoli con poche forze si infiltravano dal sud nella Sabina.

La nuova situazione politica determinatasi in Francia alla metà di maggio per la vittoria elettorale dei conservatori fece prevalere l'intransigenza del principe presidente e dei militari, per i quali la spedizione di R. era divenuta anche una questione di prestigio nazionale. Il 3 giugno, non ancora scaduta la tregua, il gen. Oudinot attaccò di sorpresa Villa Pamphili, fulcro della difesa del Gianicolo, e riuscì ad impadronirsi anche di Villa Corsini, respingendo i disperati contrattacchi dei difensori. La lotta proseguì accanita per tutto giugno davanti alla Porta di S. Pancrazio, ma, nonostante l'eroismo dei difensori, i Francesi riuscirono il 21 giugno a conquistare un tratto delle mura ed a portare così l'offesa dei loro cannoni direttamente sulla città. Il 30, l'Assemblea, contro il parere di Mazzini, decideva di cessare la resistenza, ormai insostenibile. Un nuovo Triumvirato (Saliceti, Calandrelli, Mariani) sostituì quello mazziniano dimissionario. Il 3 luglio i Francesi, che avevano respinto le condizioni di resa offerte dalla municipalità romana, occupavano la città, mentre l'Assemblea, che aveva proclamato come suo ultimo atto la Costituzione, veniva dispersa.

BIBL.: G. Gabussi, *Mem. per servire alla stor. della rivoluz. degli Stati romani*, 3 voll., Genova 1851-52; L. C. Farini, *Lo Stato rom. dall'anno 1815 al 1850*, 4 voll., Firenze 1850-53; C. Rusconi, *La Repubbl. rom. del 1849*, Capolago 1850; G. Spada, *Stor. della rivoluz. di R. e della restaurazione del governo pont.*, Firenze 1868-70; e le altre opere indicate nella bibl. cit. in F. Fonzi e V. E. Giuntella, *La mostra stor. della Repubbl. rom., 1849*, Roma 1949. Studi più recenti: D. Demarco, *Una rivoluz. sociale. La Repubbl. rom. del 1849*, Napoli 1944; I. Bonomi, *Mazzini triumviro della Repubbl. rom.*, Milano 1946; A. De Liedekerke De Beaufort, *Rapporti delle cose di R. (1848-49)*, a cura di A. M. Ghisalberti, Roma 1949; L. Salvatorelli, *La Repubbl. e la Santa Alleanza*, in *G. Mazzini e la Repubbl. rom.*, ivi 1949; ivi anche gli scritti di A. Galletti, L. Mondini, R. Cessi, A. M. Ghisalberti; E. Morelli, *I verbali del Comitato esecutivo della Repubbl. rom.*, in *Arch. della Soc. romana di st. patria*, 72 (1949), pp. 39-96, ivi anche gli scritti di B. Gatta, F. Fonzi, V. E. Giuntella, A. M. Ghisalberti; P. Dalla Torre, *Pio IX e la restauraz. rom. del 1849-50*, in *Aevum*, 22 (1949), pp. 267-98; *R. nel 1849*, in *Capitolium*, sett.-dic. 1949, pp. 1-200; A. M. Ghisalberti, *Mazzini e la Repubbl. dei Romani*, in *Il Risorgimento*, 4 (1952), febbr., pp. 6-27; R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846-78)*, Parigi 1952. Vittorio E. Giuntella

Gli estremisti, però, non si diedero per vinti e colpirono proditoriamente a pugnalate alcuni moderati e parecchi soldati: mentre l'autorità militare venne meno ai segreti ordini ricevuti da Parigi volti ad instaurare « un governo saggiamente liberale » ed a mettere la S. Sede di fronte al fatto compiuto. Il governo dello Stato e della città fu così rimesso al legittimo sovrano (15 giugno) e confidato provvisoriamente ad una Commissione di cardinali, la quale rimosse tutto quanto al Papa era stato estorto od imposto dai novatori più violenti. Tosto si diffuse tra questi di nuovo l'agitazione e l'inquietudine (cf. i dispacci di Oudinot in *Mémoires posthumes d'Odilon Barrot*, III, Parigi 1876, p. 410). Anche dopo il ritorno trionfale di Pio IX a R. (12 apr. 1850), continuarono a verificarsi attentati politici e, quel che è peggio, nel 1853, alcuni fra i più sovversivi congiurarono persino contro la vita del Sommo Pontefice, che pure con sempre nuove e ben intese provvidenze amministrative e sociali, e con la introduzione dei telegrafi e delle ferrovie si sforzava di adeguare lo Stato pontificio e la città stessa alle esigenze dei tempi, anche a mezzo di ottimi lavori urbanistici e di abbellimento. Si ebbe quindi a R., sotto la non sempre gradita protezione delle baionette francesi, una calma relativa; ma dopo la cessione all'Italia del Veneto (10 ag. - 3 sett. 1866) un discorso di Vittorio Emanuele II parve denso di minacce: « L'Italia è fatta; ma non compiuta », aveva detto il Re, e Pio IX comprese che si mirava senz'altro a R. (cf. R. De Cesare, *R. e lo Stato del Papa*, II, Roma 1906, p. 300).

In luogo di intervenire direttamente, il governo italiano lasciò che truppe garibaldine attaccassero per oltre un mese il Lazio e R. mentre i fratelli Cairoli tentavano di condurre, scendendo il Tevere, un convoglio di armi per i rivoluzionari, che dovevano scatenare l'insurrezione nella città. Ma la rivoluzione progettata fu prontamente repressa e Garibaldi subì ad opera delle truppe pontifice e francesi uno scacco sanguinoso (3-4 nov. 1867) a Mentana (v.). La caduta dell'Impero francese facilitò l'invasione italiana. Il 20 sett. 1870, alcuni pezzi di artiglieria aprirono una breccia nelle mura di R. tra la Porta Salaria e la Porta Pia; dopo una accanita resistenza di oltre cinque ore lungo tutta la cinta aureliana, i pontifici, per ordine del Papa, cessarono il fuoco; alle 15 una capitolazione stipulò a Villa Albani, con gli onori delle armi alla guarnigione, l'occupazione della città « eccetto la parte limitata al sud dai bastioni di S. Spirito, che comprendeva il Vaticano e il Castel S. Angelo e costituiva la città Leonina » (cf. *Archives diplomatiques*, II, Parigi 1874, p. 84). Ma il card. Antonelli « pregò » il generale Cadorna (25 sett. 1870) di occupare anche il territorio escluso dalla capitolazione, a causa degli eccessi perpetrati da « malfattori » piovuti al seguito delle truppe regolari (*ibid.*, p. 107). Il 2 ott. ebbe così luogo l'annessione di R. al Regno d'Italia (*ibid.*, pp. 110, 121, 123-31).

BIBL.: le opere concernenti questo periodo sono in numero considerevole; se ne ha una parziale citazione in G. Mollat, *Question romaine de Pie VI à Pie XI*, 2ª ed. Parigi 1932; P. Balan, *Storia univers. della Chiesa*, II, Torino 1879, v. indice; A. M. Bonetti, *La « liberazione di R. » del gen. R. Cadorna. Osservazioni e critiche*, Siena 1889; A. Vigevano, *La fine dell'esercito pontif.*, Roma 1921; F. Hayward, *Le dernier siècle de la Rome pontificale (1814-70)*, Parigi 1927-28; P. Romano [P. Fornari], *La satira nella R. Napoleonica*, Roma 1936; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938, passim; id., *L'opera riformatrice ed amministrativa di Pio IX dal 1850 al 1870*, Roma 1945, passim; id., *Lettere ined. di mons. V. Vannutelli al gen. E. Kanzler (1870-71)*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia*, 1 (1947), pp. 431-43; id., *L'opera riformatrice ed amministrativa di Gregorio XVI*, in *Gregorio XVI. Miscell. commemor.*, II, Roma 1948, pp. 29-121; id., *Pellegrino Rossi, il neoguelfismo e l'Italia*, in *Arch. Soc. rom. di st. patria*, 71 (1948), pp. 163-68; S. Negro, *Seconda R.*, Milano 1943. Qualche lavoro più importante: U. Marinelli, *Pio IX e Ciceruacchio*, Roma 1937; id., *Stato degli inquisiti dalla S. Consulta per la rivoluz. del 1849*, ivi 1937; M. Petrocchi, *La restaurazione, il card. Consalvi e la riforma del 1816*, Firenze 1941; id., *La restaurazione romana (1815-23)*, ivi 1943; D. Demarco, *Pio IX e la rivoluz. romana del 1848*, Modena 1947; P. Silva, *Il 1848*, Roma 1948; L. Marchetti, *Il 1848. Fonti bibliogr. e documentarie*, Milano 1949; A. M. Ghisalberti, *Rapporti delle cose di R.*, Roma 1949; E. de Levis Mirepoix, *Un collaborateur de Metternich. Mémoires et papiers de Lebseltern*, Parigi 1949; S. Mastellone, *Pellegrino Rossi ambasciatore francese a R.*, in *Riv. stor. it.*, 61 (1949), pp. 76-100; Ch. H. Pouthas, *Un observateur de Tocqueville à Rome pendant les premiers mois de l'occupation française (juillet-août 1849)*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 38 (1950), fasc. I e II.

Guglielmo Mollat

IX. R. CAPITALE D'ITALIA. – La storia di R. capitale d'Italia ha inizio con il plebiscito del 2 ott. 1870, che vide nelle urne soltanto 46 « no » perché i fautori del dominio temporale si astennero dalla votazione. I risultati ufficiali legalizzarono comunque la conquista militare del 20 sett. e nel 1871 il governo italiano si trasferì da Firenze a R. Cominciavano intanto i lavori urbanistici – di cui è detto altrove – intesi a trasformare la piccola « seconda R. » in una vasta metropoli: febbre edilizia, che ristagnò sul finire del secolo in una gravissima crisi. Ma quello che caratterizzò i primi decenni di R. capitale d'Italia fu l'asprezza delle passioni politiche tra « liberali » e « clericali », culminate nel tentativo di gettare a fiume la salma di Pio IX durante il trasporto da S. Pietro al Verano (1882) e nell'inaugurazione, a sfida contro il papato, del monumento a Giordano Bruno in Campo de' Fiori (1887). All'apparente trionfo del settarismo – il massone Nathan fu sindaco della città per lunghi anni – rispose peraltro un rinvigorirsi delle forze cattoliche, le quali, oltre a prender parte per tempo e con molto merito all'amministrazione cittadina, si contarono, trovandosi più numerose del previsto, in occasione del Giubileo del 1900. Si chiudeva così, insieme alla Porta Santa, l'ultimo trentennio dell'Ottocento che aveva veduto morire, a pochi giorni di distanza l'uno dall'altro, Vittorio Emanuele II e Pio IX, e succeder loro, rispettivamente, Leone XIII e Umberto I. Più popolare, forse, il nuovo re: onde R., pur percossa, come tutta l'Italia, dalla sventura di Adua (1896), salutò con entusiasmo le nozze del principe di Napoli con Elena di Montenegro.

Il nuovo secolo portò un'ulteriore distensione degli animi e il popolo romano amò di pari affetto il sovrano succeduto al padre dopo la tragedia di Monza (29 luglio 1900) e il b. Pio X, papa nel 1903. Senza cessare di essere cristiana, R. si veniva facendo sempre più italiana: sicché il monumento a Vittorio Emanuele II (1911), venne sempre più accomunandosi nel cuore dei Romani alla cupola vaticana. Di sincero patriottismo R. vibrò così per l'impresa libica (1911-12), come per la guerra del 1915-18, idealmente iniziatasi sul Campidoglio nelle giornate del cosiddetto « maggio radioso ». Fra il commosso consenso dei Romani, Benedetto XV – divenuto pontefice nel 1914 – svolgeva dal Vaticano la sua mirabile azione pacificatrice e caritativa e le due regine trasformavano i loro palazzi in ospedali militari. Nuovi fremiti di entusiasmo cittadino per il ritorno del sovrano dopo l'armistizio; per Vittorio Emanuele Orlando, rientrato da Versaglia, dopo il manifesto wilsoniano; per la tumulazione del Soldato ignoto (4 nov. 1921).

Il dopoguerra, segnato da lotte fratricide, si chiuse con la « marcia » fascista dell'ott. 1922. Gli avvenimenti non sorpresero i Romani, che sul principio di quello stesso anno avevano acclamato Pio XI benedicente alla folla dalla loggia esterna di S. Pietro, per la prima volta dopo il 1870. Occorre altresì riconoscere, per obbiettività storica, che il cauto consenso al fascismo si consolidò nel 1929, alla firma dei Patti Lateranensi. La conclusione del funesto dissidio tra Chiesa e Stato, specialmente sentito dai Romani che ne erano i più diretti testimoni, pervase R. di sincera soddisfazione. Nacque allora la Città del Vaticano, che, nel 1929, nessuno avrebbe creduto destinata dalla Provvidenza ad assicurare alcuni anni più tardi l'incolumità stessa di R.

Stavano infatti per cominciare gli anni tristi. Le adunate « oceaniche » di Piazza Venezia non riuscivano più a celare il crescente disagio di R. nei confronti di una dittatura che sopprimeva le libertà, che conduceva una politica imperialista, che offendeva la coscienza cristiana con le violenze contro l'Azione cattolica, con un'alleanza aliena dallo spirito pubblico, con l'inconsulta politica razziale. E finalmente fu la guerra disastrosa, furono i tragici bombardamenti del luglio e dell'ag. 1943, che videro Pio XII piegarsi gemendo sui morti del Tiburtino e del Pre-

nestino, fu lo spettro della fame. Neppure la clamorosa caduta del fascismo (25 luglio 1943) ricondusse la tranquillità: ché anzi, dopo i «quarantacinque giorni» di Badoglio, sopravvennero l'inopinato armistizio, l'abbandono di R. da parte della corte e del governo, i combattimenti di Porta S. Paolo (10 sett.), preludio ai nove mesi dell'occupazione nazista. Nell'ora grave – la più grave forse della sua storia millenaria – R. si raccolse attorno al Papa, attendendo da lui la salvezza. Né la filiale attesa venne delusa, ché Pio XII riuscì ad infrenare la ferocia hitleriana, ad approvvigionare la città, ad evitarle la deportazione degli uomini validi, pur dopo la duplice strage di Via Rasella e delle Fosse Ardeatine (marzo 1944), e finalmente ad impedire che divenisse campo di battaglia dopo il cedimento del fronte tedesco di Cassino e di Anzio. Come per miracolo, R. si trovò libera e salva il 4 giugno 1944 ed i Romani accorsero a S. Pietro a salutare nel Pontefice il «defensor civitatis», cui unicamente era dovuto l'avverarsi del prodigio. Tra un rinnovato infuriare delle passioni politiche si instaurò il nuovo ordine di cose. Seguì il «referendum» del 2 giugno 1946 ed i Romani nelle successive elezioni politiche ed amministrative raccolsero costantemente i loro suffragi sui partiti sinceramente democratici, tutori della civiltà cristiana. Questi brevissimi cenni di ottant'anni di storia romana non possono meglio chiudersi che con il ricordo del Giubileo del 1950, che va annoverato tra i più fausti della serie, non meno per l'imponente afflusso di pellegrini che per il grande evento da cui fu suggellato: la definizione del dogma dell'Assunzione di Maria. Felice auspicio dell'affacciarsi di R. sulle soglie della seconda metà del secolo, il ritrovamento della tomba di s. Pietro: il fondamento incrollabile su cui poggia la grandezza dell'Urbe, centro della cristianità, sede del Vicario di Cristo.

BIBL.: in attesa del vol. *R. dalla Rivoluzione francese a Vittorio Veneto*, in corso di elaborazione per la *Storia di Roma* dell'*Ist. di Studi romani*, manca tutt'oggi uno studio complessivo sugli avvenimenti qui riassunti. Per il primo periodo: cf. U. Pesci, *I primi anni di R. capitale (1870-78)*, Firenze 1907; P. Vigo, *Storia degli ultimi trent'anni del sec. XIX*, 6 voll., Milano 1908-13 che giungono peraltro solo fino al 1894. Per gli avvenimenti più recenti, dopo P. Monelli, *R. 1943*, 3ª ed., Roma 1945, vi è tutta una serie di pubblicazioni, in merito specialmente al mutamento istituzionale del 1946, che qui non si citano per il loro contenuto politico e polemico più che storico, ma che saranno utilissime per lo storiografo di domani. Per tutto il periodo intermedio, dal 1894 al 1943, ad evitare lunghi elenchi di monografie isolate, si rimanda, come alla fonte più autorevole di ispirazione cattolica, alle cronache degli avvenimenti politici, contenute nelle annate relative della *Civ. Catt.* Renzo U. Montini

II. Letteratura latina cristiana.

Sommario: I. La latinità letteraria: origine, caratteri fondamentali fino al sec. VI. - II. La letteratura latina classica, la letteratura greca cristiana e gli scrittori latini cristiani. - III. Letteratura latina cristiana antica. - IV. Medievale. - V. Moderna.

I. La latinità letteraria: origine, caratteri fondamentali fino al VI sec. – Poiché del latino cristiano (v.) si è già parlato, conviene ora vedere come e quando questo latino diventa letterario. «Primis fidei temporibus» il cristianesimo era del tutto o per dir meglio quasi scevro d'ogni preoccupazione letteraria. Dai pochi indizi che si possono raccogliere e dalle ipotesi che si possono avanzare non pare che ci sia stato il proposito di creare un latino nuovo in opposizione a quello comune; ma solo lo studio premuroso di rendere il latino efficace, chiara, fedele espressione del «nuovo», con tutti i mezzi legittimi e normali, alcuni dei quali erano in uso pure presso i pagani per creare quella latinità che, con un'espressione poco felice fu detta «argentea».

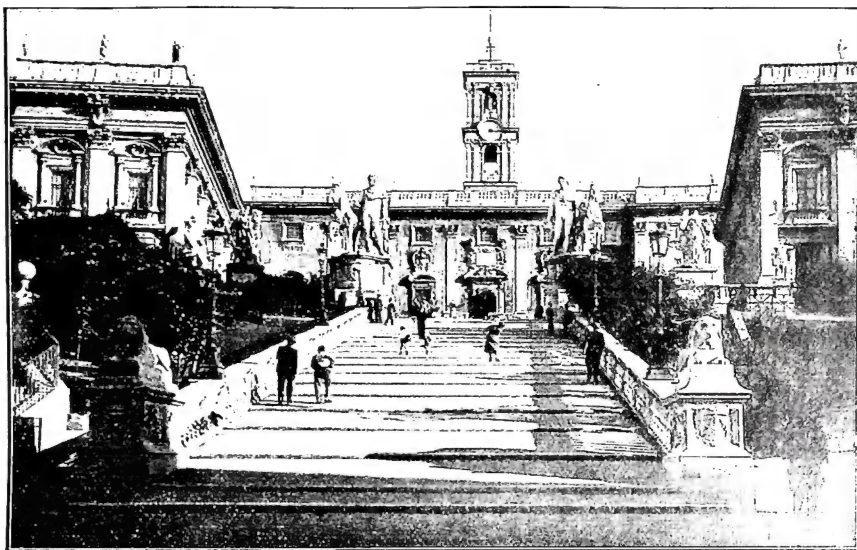
Nell'uno e nell'altro lavorìo par di scorgere quello spirito di conservazione, tutto romano, che è presente in tutte le crisi di questa lingua. Alla fine del sec. II e al principio del sec. III cominciano le vere e proprie preoccupazioni letterarie in seno al cristianesimo occidentale, e ne risente anche la lingua che, come lingua dell'uso, aveva avuto il suo completo svolgimento. Gli scrittori, figli della scuola, si trovarono nel bivio, tra il seguire gli *exemplaria* pagani, e soprattutto quelli additati come tali dalla scuola, e l'aprirsi nuove vie: la prima decisione appariva non scevra di gravi pericoli, la seconda irta di difficoltà e dubbi. Qui non è il caso di accennare al problema della priorità di Minucio o di Tertulliano nella storia della letteratura latina cristiana. Da scartare assolutamente è solo il trasportare Minucio più oltre del principio del sec. III se non si vuol dare la prova della propria incapacità critica. Comunque, questi seguì il primo partito, Tertulliano l'altro: per quanto riguarda la lingua e lo stile, quello vuole scolasticamente fare il classico, come Plinio il giovane; nella lingua di Tertulliano è mescolato molto latino parlato, molto latino biblico, con i suoi grecismi e i suoi ebraismi, molto latino scolastico, parecchia latinità argentea. È chiaro che né l'ideale del primo, né quello del secondo, entrambi concepiti nell'alba crepuscolare della letteratura latina del cristianesimo, erano attuabili. Ma intervenne la scuola, e, per quel che riguarda la lingua, il latino di Tertulliano dopo ca. mezzo secolo si trasformò nel latino di Cipriano, dove i vari elementi sono fusi tra loro. Ma intervenne la scuola, la quale, dopo meno di un secolo e mezzo dacché era apparso l'*Octavius*, riprese con Lattanzio (principio sec. IV) l'ideale di Minucio con l'evidente consapevole sforzo, per la parte formale, di creare un latino di sapore ciceroniano, capace di esprimere, non solo «copiose et ornate», ma anche con precisione l'ideologia cristiana.

Lattanzio si accorse però che il suo tentativo non raggiungeva lo scopo e non lo raggiungeva perché era un'impresa insuperabile anche per chi fosse stato dotato di qualità di scrittore superiori alle sue; cambiò rotta e diede il latino del *De mortibus persecutorum*, del quale scritto qualcuno gli negò la paternità, specialmente per motivi linguistici (J. G. P. Borleffs, *An scripserit Lactantius libellum qui est de mortibus persecutorum*, in *Mnemosyne*, 58 [1930], pp. 223-92).

Talvolta la scuola volle strafare, come dové accadere in quella aquitana, dalla quale, ricco di cultura, che poi accrebbe in Oriente, uscì Ilario di Poitiers. Questi, mezzo secolo dopo Lattanzio, credette che si potesse trattare di argomenti teologici (v., p. es., il *De Trinitate*) in una lingua e in uno stile regolato dai precetti di Quintiliano, male intesi allora da più di un maestro, e fu quello scrittore che Girolamo scolpisce in una sua epistola (58, 10). Ma Girolamo era uno scolaro di Donato; e le scuole, come quella di Donato, diedero il latino di Ambrogio, di Prudenzio, dello stesso Girolamo.

La scuola (quella di grammatica e di retorica in generale) risollevò il tono delle lettere latine nel sec. IV tra i pagani e tra i cristiani: tra questi in particolare la letteratura aveva germi più rigogliosi di vita. Per quanto riguardava la lingua, gli scrittori cristiani miravano a creare quella forma che si adeguasse al contenuto e gli desse la luce e lo splendore che gli scrittori pagani avevano saputo e sapevano dare ai loro scritti, ciò che era una cosa ben diversa dal travasare nella lingua di Cicerone, di Sallustio, di Virgilio, e così via, il pensiero cristiano: e tale fu lo sforzo di Ambrogio, Prudenzio, Girolamo, coronato dal successo.

Alla formazione del latino di siffatti scrittori avevano contribuito inconsapevolmente i maestri pagani, consapevolmente quelli cristiani; poi, per un complesso di cause, la scuola cominciò a decadere; l'opera di Donato si esaurì verso la fine del sec. IV, ma forse nei provvedimenti scolastici del brevissimo regno di Giuliano l'Apostata era entrato anche il pensiero dominante nella mente di questo Imperatore, che era anche uno studioso, di difendere le lettere classiche: in realtà tali provvedimenti turbavano la scuola in Oriente come in Occidente, per essi la scuola cristiana fu privata di maestri come Mario Vittorino. Era il tempo in cui il pensiero cristiano si innalzava verso le più alte vette dove lo portò l'altissima mente di Agostino, che, intorno al 400, delle scuole di grammatica africane, nelle quali era stato istruito, pensava quello che si legge nei capp. 16 e 17 del l. I delle *Confessioni*, e della lingua in cui dovesse essere

(fot. Enit.)

ROMA - Il Campidoglio nella sistemazione di Michelangelo (1550 e completamento del sec. XVII).

espresso il pensiero cristiano concepì l'ideale che delineò nel ventennio seguente e in *Doctrina christiana* (IV, 1, 1; IV, 10) e nelle *Enarrationes in Psalmos* (*Ps.*, 36,6 : PL 36, 386; *Ps.*, 138,20 : PL 37, 1796); un ideale che non sonava, come in Tertulliano, rivolta contro R. pagana, ma apriva al latino le vie del futuro. È un giudizio superficiale quello di affermare che la latinità di Agostino si oppone a quella di Girolamo : Agostino conosce il latino classico, conosce il latino degli scrittori cristiani e dell'uno e dell'altro ritiene quanto gli sembra acconcio ad esprimere con chiarezza, precisione ed efficacia *quae intellecta sunt... ut intelligenter, ut libenter, ut obedienter audiantur* (cf. *Doct. Christ.*, IV, 15). Allorché gli pare che un tal latino non basti, attinge dalla parlata viva, o, meglio, s'ispira alle S. Scritture, plasma il suo latino con meditata libertà. E la lingua che ne nasce è veramente cattolica, ossia non ha limiti né di spazio né di tempo.

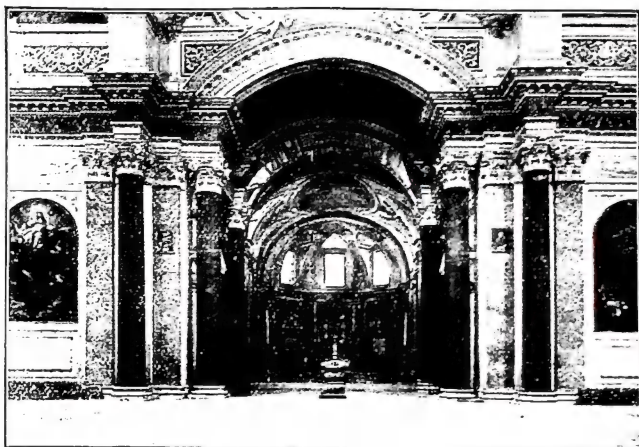
Allo stato attuale degli studi sulla lingua degli scrittori latini cristiani dei secc. V e VI – studi che non si può dire quando potranno completarsi, dato che per essi è indispensabile avere edizioni sicure dei singoli scrittori – è da ritenere che la dottrina agostiniana intorno alla lingua si diffuse presto e piuttosto largamente, se pure in misura varia secondo i vari paesi; largamente, p. es., nella Gallia, assai scarsamente nella Spagna; in nessuna delle terre dove giunse, essa fu compresa nella sua essenza. I mediocri maestri del tempo, al massimo, del pensiero di Agostino al riguardo non riuscivano ad attuare che lo sforzo di svincolarsi dalla forma classica così nel lessico come nella grammatica, così nella prosodia come nella metrica; più di uno di essi rimase smarrito, qualche altro non seppe svincolarsi dalla « mera linguae Latiaris proprietas ». Così nella Gallia, di fronte a Salviano di Marsiglia (m. ca. nel 480), nel quale i riflessi agostiniani sono evidenti, si hanno gli smarrimenti linguistici di Apollinare Sidonio (ca. 430 - ca. 482) e i conati di Avito (secc. V-VI) per imitare, specie nella poesia, la forma classica. In Africa il latino di Vittore di Vita, di Draconzio, di Fulgenzio, a chi ben lo esamina, attesta le condizioni di quelle scuole (allorché Fulgenzio [n. nel 468 a Telepte nella Bizacena], abbandonò per la prima volta l'Africa aveva passato i 30 anni), nelle quali le dottrine letterarie di Agostino erano penetrate tumultuariamente. Assai interessante sarebbe uno studio comparativo del latino degli scrittori d'Italia dei secc. V e VI (Sedulio, Leone il Grande, Cassiodoro, Boezio, Aratore, Venanzio Fortunato) e degli atteggiamenti delle nostre scuole di fronte ai principi linguistici proclamati dal Tagastense, atteggiamenti assai vari. Tali principi in nessun'altra parte resero pensosi maestri e scrittori come in Italia, e in nessun'altra parte s'intese di essi tanto la portata. Cassiodoro (ca. 485-ca. 575), scrittore, anche per tradizioni familiari, assai legato al passato, concepì il pensiero che il latino dovesse ormai essere tale da poter servire, legando il suo destino a quello del cristianesimo (egli fu il vero fondatore delle scuole chiesastiche), alla ventura *posteritas* (*Variae*, I, *Praef.*, 1), e, non sapendo fare altro, formò il suo latino mettendo insieme liberamente quello dei classici dei vari secoli. Più modestamente Venanzio Fortunato si preoccupò di scrivere un latino che, giungendo gradito agli orecchi dei barbari germanici, facesse penetrare nei loro cuori le dolcezze delle muse, e non indietreggiò di fronte ai barbarismi. Ma sul limitare del sec. VI Gregorio I (540-604) proclamò solennemente con Agostino : « indignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati » (*Ep.*, V, 53). Questo voleva dire che, divenendo l'Impero di R. un impero ideale con il cristianesimo, si richiedevano mezzi adeguati ad accogliere il palpito del cuore e il pensiero della mente di coloro che questo impero ideale formavano. Donato non bastava più.

II. LA LETTERATURA LATINA CLASSICA, LA LETTERATURA GRECA CRISTIANA E GLI SCRITTORI LATINI CRISTIANI. – Il problema letterario si presentava agli scrittori cristiani molto più complesso di quello linguistico: la soluzione di esso implicava infatti necessariamente un assiduo e profondo studio dei classici, del quale essi dovevano temere i danni e i pericoli, specie per l'educazione dei giovani (Tertulliano, *De anima*, 39; Minucio, *Octavius*, 23, 1 sgg.: Basilio, Πρὸς τοὺς νέους). Di fronte ad esso l'atteggiamento dei cristiani nel mondo greco fu diverso da quello dei Latini, ma nel mondo greco la letteratura cristiana nacque quando il genio greco, oramai stanco di nove secoli di lavoro fatto per creare quella pagana, non aveva la forza di tentare nuovi ardimenti, sicché la nuova letteratura fu immessa per la parte formale nel solco della tradizione con qualche raro e superficiale ritocco, e per il contenuto fu costretta dalle esigenze dei tempi ad essere prevalentemente teologica e filosofica.

Lì dunque il problema dei rapporti che tale letteratura dovesse avere con quella classica non fu nei suoi termini precisi nemmeno affrontato e si cercarono solo giustificazioni per lo studio dei classici, giustificazioni spesso perfino puerili (cf. Socrate, *Hist. eccl.*, III, 16: PG 67, 417-24). Nel mondo latino invece la letteratura della « nuova parola » sorse quando esso con forze ancora integre era proteso verso il « nuovo », con un profondo travaglio spirituale: perciò prevalsero in essa intendimenti di arte, e si dica pure « retorici », se si dà a questo aggettivo il valore che allora aveva. Infatti nella letteratura latina cristiana è ben presto evidente il pensiero di rinnovare letterariamente l'« antico », perfino più di una volta, con spirito rivoluzionario (cf. Tertulliano, Arnobio,

(fot. Alinari)
Roma - Interno della chiesa di S. Maria degli Angeli. Su disegno di Michelangelo (1563-1566) e trasformazioni del Vanvitelli (1749).

Commodiano). In Giustino è palese l'assoluta indifferenza letteraria, in Minucio c'è il tentativo di rinnovare l'arte ciceroniana; in Taziano è manifesta la trasandatezza, in Tertulliano il continuo affaticarsi per aprire nuove vie alle lettere. Ne seguì che gli scrittori latini cristiani affrontarono e risolsero, nell'unica maniera che si poteva risolverlo, il problema dei rapporti con gli scrittori pagani di tutti i secoli. E fu proclamato che lo studio dei classici serviva per trasformare, non alla luce dell'etica – salvo rare eccezioni – ma alla luce dell'arte, l'« antico » nel « nuovo ». Ecco spiegato come sul declinare del sec. IV Basilio, che pure era stato un famoso maestro di retorica a Cesarea, nel suo *Discorso ai giovani* nomini i grandi poeti greci senza aggiungere al nome loro nemmeno un aggettivo che esprima un giudizio estetico, laddove Girolamo, alcuni anni dopo, nella sua lettera *Ad Magnum oratorem urbis Romae*, trovava modo di far ciò citando Cipriano, Aristide, Minucio Felice; e, sul principio del secolo seguente, Agostino poneva mano al suo *De doctrina christiana* (completato poi nel 426), ossia al più meditato trattato di retorica della letteratura cristiana: di questi due, il primo era il più autorevole rappresentante dell'indirizzo che nella letteratura cristiana voleva si rinnovasse quella classica, ma con una certa moderazione, l'altro additò e attuò il rinnovamento con la maggiore – ma ben meditata – libertà. E di fatto i Greci continuarono nella letteratura cristiana quasi tutti i generi di quella pagana – qualcuno di più di quelli coltivati dai Latini (p. es., il dramma: cf. Gregorio Nazianzeno, Χριστὸς πάσχων) – e diedero una letteratura certo per molti riguardi interessante, ma che dal punto di vista artistico non mandò se non raggi di luce occidua. Laddove la letteratura latina cristiana, rinnovando quella pagana che a poco a poco si eclissava, mandò raggi di luce aurorale: si pensi all'eloquenza e alla poesia ambrosiana; ai commenti e all'epistolografia di Girolamo; alla poesia di Prudenzio, alla maggior parte degli scritti di Agostino. E se entrò in gara con i Greci li vinse: ciò è attestato tra l'altro dalle *Omelie* e dall'*Hexameron* di Ambrogio. E creò il soliloquio di Agostino. Allorché Giuliano, applicando i provvedimenti di cui si è parlato, lasciò andare via Vittorino dalla cattedra di Roma e si mostrò disposto a mantenere Proeresio su quella dell'Ateneo di Atene, dimostrò di aver compreso che il pericolo per le lettere classiche, a lui care, era più grave in Occidente che in Oriente; ma non aveva compreso, e non poteva comprendere, che era la letteratura cristiana dell' Occidente che aveva fino allora assicurato e assicurava per l'avvenire quanto del pensiero, dell'arte letteraria, della lingua di R. era destinato a vivere nei secoli.

Bibl.: opere generali: E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, 2ª ed., Lipsia 1909; G. Devoto, *Storia della lingua di R.*, 2ª ed., Firenze 1944; A. G. Amatucci, *La letteratura di R. imperiale*, Bologna 1947. Studi: J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristl. Latein*, in *Latinitas Christianorum primaeva*, I, Nimega 1932; E. Löfstedt, *Syntactica*, II, Lund 1933; G. B. Pighi, *Latinità crist. negli scritti del IV sec.*, in *Studi ded. alla mem. di P. Ubaldi*, Milano 1937; H.-H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Gesch. der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, in *Lat. Christian. primaeva*, VIII, Nimega 1938; H. I. Marrou, *St Augustin et la fin de la culture antique*, Parigi 1938; J. de Ghellinck, *Latin chrétien ou langue latine des chrétiens*, in *Les études classiques*, 8 (1939), pp. 435-56; A. Ferrua, *Latino crist. antico*, estratto dalla *Civ. Catt.*, 1, 1944; A. G. Amatucci, *Domitilla-Elena, madre di Costantino*, in *Quad. dell'Ist. di Studi rom.*, 1945; G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I, Parigi 1948; Ch. Mohrmann, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, in *Vigiliae christianae*, 2 (1948), pp. 163-84; H. I. Marrou, *Hist. de l'éducation dans l'antiquité*, Parigi 1948; A. G. Amatucci, *Qualche osservaz. sul* Πρὸς τοὺς νέους *di Basilio*, in *Riv. di filol. class.*, 27 (1949), pp. 191-97; Ch. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrét. à R.*, in *Vigiliae christianae*, 3 (1949), pp. 67-106 e 163-83; id., *Les emprunts grecs dans la latinité chrét.*, *ibid.*, 4 (1950), pp. 193-211; id., *Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrét.*, in *Riv. di stor. della Chiesa*, 4 (1950), pp. 153-63; id., *Le latin langue de la chrétienté occidentale*, in *Aevum*, 24 (1950), pp. 133-61; id., *Etude de la latinité occidentale*, *ibid.*, 24 (1950), pp. 133-61; id., *Etude de la latinité chrét. Conférence donnée à l'Institut de linguistique de l'Université de Paris*, Parigi 1951.

Aurelio Giuseppe Amatucci

III. Letteratura latina cristiana antica. – Non è facile cogliere, nello sviluppo della letteratura cristiana, note che ne caratterizzino chiaramente i vari periodi, poiché fin da principio si afferma una molteplicità d'interessi e una varietà di forme in cui a mala pena si possono scorgere degli elementi peculiari. Tenendo conto del clima storico in cui operano gli scrittori, di tendenze letterarie in qualche misura prevalenti e dell'influsso esercitato dalle personalità di maggior rilievo, si possono distinguere tre periodi.

I periodo: dalla fine del sec. II al 326 ca. – La letteratura latina cristiana nasce, si può dire, adulta, sia perché esprime la vita d'un gruppo ormai diffuso e saldamente costituito, sia perché è rappresentata fin dagli inizi da forti personalità, formate a una scuola capace, nonostante le lacune e i difetti, di educare a un'espressione composta ed efficace. Le prime opere letterarie sorgono nella Chiesa d'Africa, che continuerà a tenere il campo, quasi da sola, per oltre un secolo. Tertulliano (se, come pensano molti studiosi, è anteriore a Minucio Felice) è il condottiero della schiera di valorosi. Minucio Felice (v.), un avvocato africano che scrive a R., tratta nell'*Octavius* i medesimi argomenti che Tertulliano apologeta, a cui attinge a larga mano, ma con l'intento di mostrare, secondo una tendenza già nobilmente affermatasi nell'apologetica, la consonanza fra il cristianesimo e la filosofia. Molto di Minucio Felice e specialmente di Tertulliano passò negli scritti di s. Cipriano (v.). Prima retore pagano, poi prete e vescovo di Cartagine per un decennio, mise la penna a servizio della missione pastorale in una decina di brevi trattati (quasi tutte prediche) e in 65 lettere, lasciando da parte ogni interesse culturale, tanto che non cita mai gli autori pagani che pur conosceva a fondo. Contemporaneamente, a R., Novaziano (v.), autore del noto scisma, elaborava in un classico latino la dottrina trinitaria e trattava questioni morali e disciplinari. La tradizione polemica contro il politeismo e l'idolatria, che ebbe qualche vigoroso accento anche nell'opera di Cipriano, fu ripresa con focoso ardore da un altro africano, Arnobio (v.), già retore a Sicca Veneria, nei sette libri *Adversus nationes*, composti verso il 304. Lattanzio, pure africano, chiude il primo periodo della letteratura cristiana latina non solo perché

la sua attività si svolse a cavaliere delle due età, prima sotto Diocleziano, che lo chiamò a Nicomedia ad insegnare l'eloquenza latina, e poi sotto Costantino, che lo volle precettore del figlio Crispo a Treviri (ca. 317), ma anche perché in questo scrittore l'interesse polemico si combina, preludendo a uno degli aspetti caratteristici del periodo aureo, con l'intento di esposizione sistematica. Con Lattanzio, nell'*Hoedoporicon*, perduto, e nel *De ave phoenice*, di cui non sembra si possa negargli la paternità, fa la sua prima comparsa la poesia latina cristiana di sicura datazione. All'età di Costantino appartengono le *Laudes Domini* (v.), un garbato poemetto composto nella Gallia. Con qualche probabilità si collocano nella seconda metà del sec. III, o sul principio del seguente, altre composizioni poetiche, quali lo pseudo-tertullianeo *Carmen adversus Marcionem*, le *Instructiones* e il *Carmen apologeticum* di Commodiano (v.), scritti didattici e polemici di carattere popolare nella lingua e nel metro, che interpreta secondo un libero criterio accentuativo il ritmo dell'esametro classico.

Dei prosatori, è degno di menzione ancora, per la sua opera esegetica, Vittorino di Pettau, martirizzato nel 304. Converrà anche ricordare la letteratura agiografica, che fa in questo periodo la sua prima apparizione (per parlare solo di scritti letterariamente elaborati) con la *Passione* delle ss. Perpetua e Felicita (202-203), forse dovuta a Tertulliano, e la *Vita e passione* di s. Cipriano, scritta poco dopo il martirio dal suo diacono Ponzio.

II periodo: dal 326 al 430. – Furono composti verso il 330 gli *Evangeliorum libri IV* dell'ispano Giovenco, modesta parafrasi dei Vangeli, specialmente di quello di Matteo, in esametri di diligente fattura. Ma questa e altre figure sono eclissate da un gruppo di scrittori nei quali il cristianesimo d'Occidente si esprime con un vigore di pensiero e una perfezione di stile da formare il secolo d'oro della letteratura latina cristiana: Ilario (v.), Ambrogio (v.), Gerolamo (v.), Agostino (v.), Prudenzio (v.), Paolino di Nola (v.).

Dopo i grandi vanno nominati anche i minori: s. Damaso papa (v.), noto per gli epitaffi metrici dei martiri, C. Mario Vittorino (v.), Firmico Materno (v.), Lucifero di Cagliari (v.), Fortunaziano (v.) e Cromazio (v.) d'Aquileia, Eusebio di Vercelli (v.), Filastrio e Gaudenzio di Brescia (v.), Zenone di Verona (v.), Ottato di Milevi (v.), Paciano di Barcellona (v.), Gregorio di Elvira (v.), Petronio di Bologna (v.), l'Ambrosiaster (v.), Niceta di Remesiana (v.), Sulpicio Severo (v.), biografo di s. Martino e storico, Paolino di Milano, biografo di s. Ambrogio, Orosio (v.), storico e controversista, Mario Mercatore (v.), l'eretico Pelagio (v.).

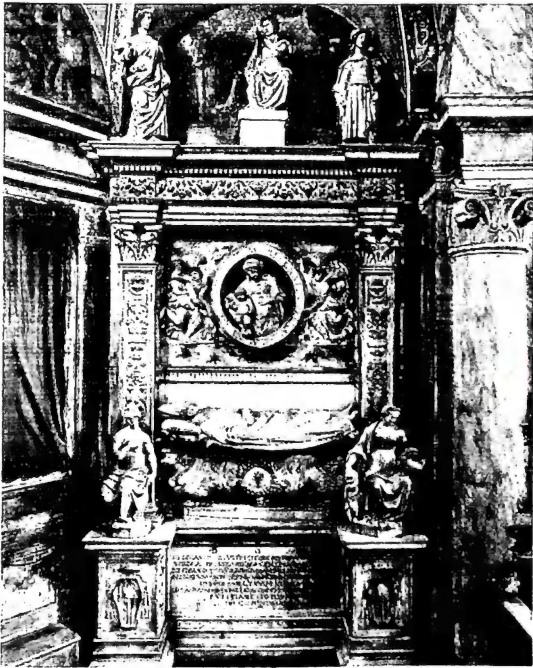
III periodo: dal 430 al 636. – Il vigoroso impulso creativo s'è attenuato. Nella poesia, nell'oratoria, nella controversia teologica, nella trattazione dogmatica e morale, s'è formata, per opera dei maggiori, una tradizione, sia in quella letteratura di carattere pragmatico in cui si documenta l'azione degli uomini di governo e dei teologi, sia nelle forme più propriamente d'arte, in primo luogo nella poesia. Mettendo insieme, per analogia nelle espressioni letterarie, anche qualche scrittore che operò sulla fine del periodo precedente, si rilevano le parafrasi metriche del Vecchio e del Nuovo Testamento, dovute a Cipriano Gallo, Cl. Mario Vittore, Sedulio, Ilario; sulla fine del sec. V e nel seguente questo genere sarà ancora coltivato da Avito di Vienne e da Aratore. Un accento di sincera poesia è in alcuni carmi dell'africano Draconzio (m. nel 496); l'artificio retorico domina nelle composizioni in prosa e in versi di Ennodio (v.), vescovo di Pavia dal 513 al 521. Facile vena, ma scarsa originalità di pensiero e sentimento superficiale mostra Venanzio Fortunato (530-607 ca.). Lirica, agiografia e didattica dànno materia ai versi di Orienzio, Paolino di Pella, Paolino di Périgueux, Apollinare Sidonio. L'oratoria pastorale è rappresentata con dignità da s. Massimo di Torino (v.), s. Pietro Crisologo (v.), s. Leone Magno (v.), di cui è caratteristico l'ampio periodare ritmato dalle clausole con romana solennità, che appare anche nelle lettere dottrinali; da s. Cesario d'Arles (470-542; v.), autore anche di opere teologiche e ascetiche. Nelle omelie su Ezechiele e sui Vangeli s. Gregorio Magno (v.), papa dal 590 al 604, riprende molti motivi agostiniani di pensiero e di forma, rielaborandoli con acuto senso pratico e con semplicità di eloquio non disgiunta da composto decoro.

La controversia e la speculazione teologica ebbero per oggetto in questo periodo particolarmente il dogma trinitario e l'incarnazione, in polemica contro l'arianesimo dei barbari, con gli africani Fulgenzio di Ruspe (v.), Vigilio di Tapso (v.), Facondo di Ermiana (v.). Le tesi estreme della dottrina agostiniana della Grazia, risolutamente difese da s. Prospero d'Aquitania (v.), vivente il maestro e dopo la morte di lui, trovarono vivace opposizione in Giovanni Cassiano (v.), noto soprattutto come fortunato scrittore d'ascetica e fautore, dal suo cenobio di Marsiglia, della vita monastica, e nel monastero di Lérins (v.), fondato da Eucherio di Lione e illustrato, fra gli altri, da s. Vincenzo (v.), da Arnobio il Giovane (v.), da Fausto poi vescovo di Riez (v.), da Salviano di Marsiglia (v.), nel quale gli interessi teologici e ascetici si allargarono ad un'appassionata meditazione della storia del tempo suo nel *De gubernatione Dei*. La storia, e specialmente la biografia, ebbero uno sviluppo considerevole: si citano Possidio di Calama, che fra il 432 e il 437 scrisse la vita di s. Agostino, il diacono Ferrando, biografo di Fulgenzio, Eugippio, autore della vita di s. Severino apostolo del Norico, Gennadio di Marsiglia continuatore del *De viris illustribus* di s. Gerolamo, Cipriano vescovo di Tolone, che, con altri discepoli, compose la vita di s. Cesario d'Arles, Gregorio di Tours (v.), lo storico dei Franchi che larga orma lasciò anche nella letteratura agiografica.

Un posto a parte meritano Severino Boezio, Cassiodoro (v.) e Isidoro di Siviglia (v.). Boezio (ca. 480-524; v.), che rappresentò e sostenne presso Teodorico la causa della romanità con una dignità che gli costò la vita, raccolse l'eredità della filosofia e della cultura antica che trasmise al medioevo in traduzioni, commenti e trattati, speculò sulla Trinità e sull'Incarnazione, e compose in carcere il *De consolatione philosophiae*, ove i problemi di pensiero vengono rivissuti, come in Platone e Agostino, in pienezza di umanità, e presentati, nell'avvicendarsi di prose e di versi, con una nobiltà degna della migliore tradizione classica. Cassiodoro (490-c. 583), ritiratosi nella piena maturità degli anni dall'attività pubblica, si diede ad una vita di moderato ascetismo nel monastero di Vivarium, in Calabria, che divenne, per suo impulso, un focolare d'intensa attività culturale. Un notevole interesse alla cultura antica dimostrò pure Martino vescovo di Braga (v.; ca. 515-79) nei trattatelli morali desunti in gran parte dai filosofi e in altre opere più originali. Ma egli fu largamente superato da un altro ispano, Isidoro vescovo di Siviglia (v.; 570 ca. - 636). Con questi uomini, che si sforzano di educare il nuovo mondo barbarico nella luce della classicità e del cristianesimo, s'affermano ormai chiaramente gli interessi, i metodi, lo spirito della cultura medievale, nella quale i semi gettati durante i primi secoli della letteratura cristiana avranno a loro tempo sviluppo rigoglioso.

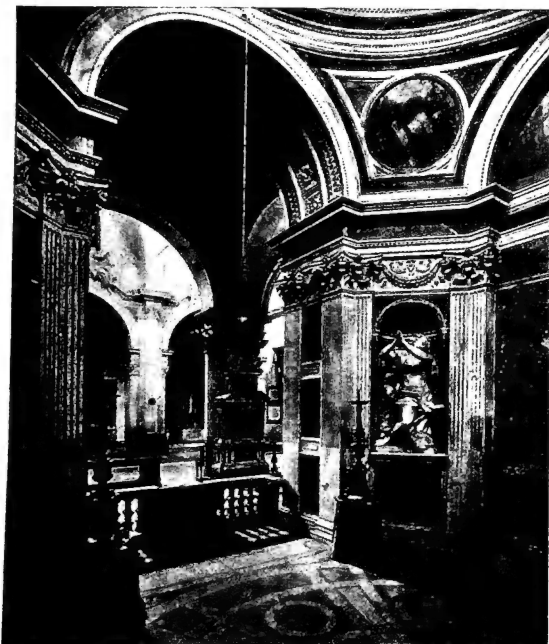
BIBL.: storie generali della letter. crist. antica: A. Harnack, *Gesch. der altchr. Litt. bis Eusebius*, Lipsia 1893-97, in due parti: 1) *Überlieferung und Bestand*; 2) *Chronologie*; G. Krüger, *Gesch. der altchr. Lit. in den ersten 3. Jahrh.*, ivi 1895 (appendice 1897); O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Lit.*, 5 voll., il I e il II in 2ª ed., Monaco 1913-32; H. Jordan, *Gesch. der altchr. Lit.*, Lipsia 1911 (per generi letterari). Per la sola letter. crist. latina: P. de Labriolle, *Hist. de la litt. latine chrét.*, 2 voll., Parigi 1920 (3ª ed. riv. e aument. da G. Bardy, ivi 1947); P. Monceaux, *Hist. de la litt. latine chrét.*, ivi 1924; U. Moricca, *Stor. della lett. lat. crist.*, 3 voll., il II e il III in due parti, Torino 1925-34; A. G. Amatucci, *Stor. della lett. lat. crist.*, Bari 1929; L. Salvatorelli, *Stor. della lett. lat. crist. dalle origini alla metà del VI secolo*, Milano 1936; G. Bardy, *Litt. lat. chrét.*, Parigi 1943. Trattano di ambienti o argomenti particolari: M. Manitius, *Gesch. der christl. latein. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh.*, Stoccarda 1891; P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrét. depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 voll., Parigi 1901-23 (s'è fermata, con l'ultimo volume, a s. Agostino e il donatismo); S. Colombo, *La poesia crist. antica*, parte 1ª (l'unica uscita): *La poesia lat.*, Roma 1910; U. Sesini, *Poesia e musica nella latinità crist. dal III al X sec.*, a cura di G. Vecchi, Torino 1949. Alcune sto-

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: S. PAOLO. Scultura di Paolo Romano (1530) - Roma, ponte S. Angelo. *In alto a destra:* S. MARTINO. Particolare del ciborio di Arnolfo di Cambio (1283) - Roma, basilica di S. Cecilia. *In basso a sinistra:* MONUMENTO AL CARD. DE CASTRO (1506) - Roma, chiesa di S. Maria del Popolo. *In basso a destra:* TABERNACOLO MARMOREO. Opera di Donatello (primi del sec. XV) - Basilica di S. Pietro, sacrestia dei Canonici.

(fot. Gab. fot. naz.)

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

In alto: FACCIATA DELLA CHIESA DEL GESÙ. Costruzione di G. della Porta (1576-78), su disegno del Vignola - Roma. *In basso a sinistra:* INTERNO DELLA CAPPELLA CHIGI IN S. MARIA DEL POPOLO (sec. XVI) con sculture di G. L. Bernini (ca. 1650) - Roma. *In basso a destra:* CAPPELLA CORSINI. Su disegno di A. Galilei (1737) - Roma, basilica di S. Giovanni in Laterano.

rie della letter. lat. in genere hanno un'importanza capitale anche per la letter. lat. cristiana: M. Schanz-C. Hosius, *Gesch. der röm. Lit.*, in *Handb. der Altertumswissensch.*, la letter. crist., curata da G. Krüger, è nelle parti 3ª, 63ª ed., Monaco 1922 e 4ª, 1ª ed., ivi 1914. Di modesta mole, ma notevole per la parte che fa agli scrittori cristiani, A. G. Amatucci, *La lett. di Roma imperiale*, Bologna 1947. *-Pio Paschini

IV. MEDIEVALE. – 1. *Dalla caduta dell'Impero alla rinascita carolingia.* – La caduta dell'Impero romano con Romolo Augustolo, i successivi Imperi ostrogoto e longobardico, le varie guerre con le conseguenti rovine che devastarono l'Italia, minacciavano di far tramontare la cultura cristiana con quanto essa era riuscita a salvare dell'antico patrimonio del mondo romano che aveva ampiamente assorbito in sé. In mezzo a tutte queste rovine fu di indiscutibile utilità che l'esempio di Cassiodoro non rimanesse solitario, ma trovasse terreno propizio nei Benedettini e specialmente in s. Gregorio Magno, poeta, monaco e papa, che riuscì a far rivivere la Chiesa in Italia e nella Gallia e a guadagnarsi i Visigoti di Spagna e gli Anglosassoni. Mezzo potente di unione fra tante nazioni fu allora l'unità della lingua della Chiesa, adoperata specialmente nella liturgia e nel culto e per conseguenza fatta adoperare anche negli scritti religiosi, nell'oratoria, nel diritto e nelle scienze. Già tra i primi compagni di s. Benedetto si trova il poeta Marco di Montecassino, che compose in distici la vita del fondatore; e s. Gregorio Magno, se non condivide per gli antichi scrittori l'entusiasmo di Boezio, non si dimostra però affatto mediocre nell'arte dello stile e compone bellissimi inni, che furono introdotti nella liturgia.

(*da Miscellanea Francesco Ehrle, II, Roma 1924, tav. 1*)
ROMA - Veduta di R. dal tetto del Palazzo della Cancelleria, disegno di Stefano Du Pérac (1567). Proprietà Th. Ashby.

Nell'Africa del nord, i Vandali distrussero ogni cosa; né la conquista bizantina riuscì a mettervi riparo. Tuttavia fiorirono in quel tempo il grammatico Flavio Cresconio Corippo, autore di *Johannidos seu de bellis lybicis libri VIII*, ricca di belle narrazioni; Verecondo, vescovo di Bizacene, autore di un poemetto *De poenitentia*, dalla metrica esatta, ma privo di vera poesia; Fulgenzio Ferrando di Cartagine con vari scritti canonistici. Con questo scompare dall'Africa la letteratura latina. Nella Spagna visigotica, invece, le lettere salirono a bella fioritura; persino parecchi re vi si esercitarono con poemetti, distici, iscrizioni: Sisebut, Chintila, Reccesvinth, Wamba. E gran merito nell'istruzione classica dei Visigoti ebbero i grandi vescovi del tempo: Severo di Cartagena, Taio e Branlio di Saragozza, Ildefonso e Giuliano di Toledo, Fruttuoso di Braga, Eugenio II di Toledo, con il poemetto *Hexaemeron*, che padroneggiò da maestro varie sorta di versi; e soprattutto Isidoro di Siviglia (v.). Nella Gallia, in mezzo ai numerosi sconvolgimenti politici la Chiesa seppe tenere ferma l'unità e la cultura latina, in cui si distinsero Gregorio di Tours ([v.]: *Historia Francorum*); Venanzio Fortunato con i suoi ca. 250 poemi cristiani di contenuto, ma rivestiti degli abiti e delle forme dell'antica mitologia; i suoi inni sulla Croce furono introdotti nella liturgia.

Fecondo ricetto trovò la letteratura latina nell'Irlanda per opera di s. Patrizio (v.); ne cantò le imprese il discepolo Secondino in 23 strofe trocaiche. Dell'Irlanda è il monaco Columba, che fonda il monastero di Jona, centro di cultura e di irradiamento per tutta la Caledonia; l'abate Adamanno ne lasciò una vita in versi, dove si incontrano tratti di squisita poesia: cui aggiunse *De situ Terrae Sanctae*, ricavato dalle notizie di Arculfo, vescovo della Gallia, colà naufragato. Inglesi, invece, sono: Gilda il saggio ([v.]: *De excidio Britanniae*); Aldelmo (v.), della stirpe regale del Wessex, fondatore del monastero di Malmesbury, altro centro di irradiazione culturale, e autore di prose e poemetti, tra cui *Symposius*, raccolta di 100 enigmi per «primi ingenioli rudimenta excitare», e *De laudibus virginum*, rassegna di uomini e donne, commendevoli per la loro verginità. Ugualmente centro di cultura fu l'abbazia di Wearmouth, in Northumbria, dove fiorirono il fondatore, Benedetto Biscop (v.), che l'arricchì di numerosi codici portati in 5 viaggi da Roma; Ceolfrid (v.), anch'egli ricercatore di codici, a cui si deve la celebre «Bibbia Amiatina»; Beda il Venerabile con le sue numerose opere, che abbracciano quasi tutti i campi dello scibile di allora. Nella prima metà del sec. VII l'Irlanda mandò missionari in Germania, che con la fede diffusero anche la cultura latina nei numerosi conventi ivi eretti; Colombano, autore di lettere e di poemetti, con il suo alunno s. Gallo, e soprattutto s. Bonifacio, autore di lettere, poemetti e di una squisita raccolta di enigmi, in cui di enigmatico c'è poco, ma descrivono con fine penetrazione le dieci virtù e i dieci vizi principali. Con lui corrispondevano con lettere in versi le monache Eadburga e Lioba.

2. *Età carolingia.* – La si può chiamare a ragione un rinascimento letterario, perché le lettere presero magnifica fioritura non solo alla Corte di Carlomagno, ma anche nelle principali abbazie di Fulda, Reichenau, S. Gallo e molte altre. Carlomagno dimostrò una cura straordinaria per la cultura. Ad Aquisgrana, sua residenza, accorsero dall'Italia Paolino di Aquileia, il grammatico Pietro da Pisa, lo storico Paolo Diacono; dalla Spagna Teodulfo; dall'Irlanda e Scozia Dungal, ricercatore di codici, Giuseppe Scotto, celebre per le sue figure acrostiche; di tra i Franchi Angilberto ed Eginardo (v.), biografo dell'Imperatore; anima di tutta questa cerchia fu Alcuino (v.) di York. Ma Aquisgrana non riuscì ad essere, come si sognava, un centro ideale da paragonarsi a R., e già prima della morte di Carlo parecchi paladini si sparsero da varie parti e le lettere, dopo la promettente primavera, tornarono a raccogliersi nella cerchia dei monasteri, perché i laici non se ne curavano molto. A Fulda si distinse, tra altri, Rabano Mauro (v.), il «praeceptor Germaniae», per lo zelo rivolto alle scuole e all'istruzione. A Reichenau si segnalarono Walafrido Strabone che con *De visionibus Wettini* preluse alla Divina Commedia e con l'*Hortulus* diede un poema didascalico con tratti assai graziosi e colti sul vivo; Ermoldo Nigello, con il poema sulle imprese di Ludovico il Pio; Sedulio Scotto, Floro, Ratramno di Corbia, Gottescalco. A S. Gallo, dove si iniziarono i primi tentativi di una letteratura tedesca, con versioni interlineari e vocabolario, si distinsero: Notkero il Baldo, di grandi doti musicali, che diede origine alle *Sequenze*, diffusesi rapidamente e da molti imitate; Tutilo, che fece la stessa cosa per gli Introiti con i *Tropi*; Ratperto e i cinque Eccardo, il primo dei quali ebbe l'ordine di trasportare in versi latini alcune saghe germaniche e diede così il poema eroico *Waltherius manu fortis*; purgato poi dai troppi barbarismi rimastivi («Haec, quicumque legis stridenti ignosce cicadae») dall'ultimo Eccardo, il V. Il poema narra la fuga di Waltherius dalla corte di Attila e le sue più svariate avventure. Di poco posteriore è un altro poema di avventure, di autore ignoto,

il *Ruodlieb*, storia del giovane cavaliere Ruod, che, costretto a lasciare la patria, passa due anni in esilio in mezzo ad avventure di armi e di amori.

Un'epopea animale si presenta con l'*Ecbasis cuiusdam captivi*, in 1175 esametri, di autore ignoto, ma permeato di Virgilio; si tratta di un monaco, il quale descrive sotto il vello di vari animali la sua apostasia, le sue peripezie e finalmente il ritorno all'ovile. Dello stesso genere, ma più breve (344 distici), è *Isengrinus* (l'autore, amantissimo di Ovidio, è ignoto e degli inizi del sec. XII) con le due avventure: la malattia di un leone e il pellegrinaggio di un camoscio; a questo poema si può collegare il più ampio rimaneggiamento di Maestro Nivardo (a metà del sec. XII) *Reinhardus Wulpes*. Particolare menzione merita la monaca Roswita (v.) di Gardesheim, che, oltre a vari lavori poetici di argomento agiografico, si occupò di trasformare il teatro di Terenzio, sostituendone la materia scabrosa con altri amori più sani, trattati talora con ingenua disonvoltura.

3. *Verso il Rinascimento* (*secc. IX-XIII*). – In quest'epoca si andavano svolgendo tra i popoli nuovi di Europa le nuove proprie letterature, e i laici presero a coltivarle con cura e anche con talento, mentre il latino continuò ad essere la lingua della Chiesa, del diritto, delle relazioni diplomatiche e anche delle Università e diede soprattutto una assai ricca produzione storica, ma di ineguale valore letterario. Non essendo possibile in tanta abbondanza un elenco particolareggiato (le opere stesse pubblicate in MGH, RIS, *Acta SS.*, PL e in altre raccolte simili sono assai lontane dal dimostrarsi esaurienti) converrà accennare ai vari generi letterari per sommi capi, tanto più che le migliori storie letterarie delle diverse nazioni, accanto alle opere scritte nella propria lingua, sogliono anche trattare di quelle scritte in latino.

Pertanto nel campo della produzione storica tengono un posto importante, in questo tempo, le *Vitae sanctorum*, massime di quelli che hanno riferimenti con chiese, monasteri, santuari, mete di pellegrinaggi (Liutgero, Aeltfred, Rimberto, Wandelberto di Prümm, ecc.), a cui si aggiunsero presto gli annali e le cronache dei monasteri principali (Fulda, Herschfeld, Montecassino, ecc.), le storie delle diocesi (Verdun, Auxerre, di Agnello per Ravenna, ecc.) e le vicende dei popoli minori, dei loro sovrani, delle varie imprese di conquista (Echemperto per i Longobardi a Benevento, Liutprando per la storia dei suoi tempi, Widekindo per i Sassoni, Ermanno Contratto, Maestro Adamo, Anastasio il Bibliotecario, Giorgio Sincello, Oderico Vitale, Flodoardo, Ottone di Frisinga, Guglielmo di Tiro, ecc.). Facile campo trovarono qui le storie miste a leggende, l'ingenua credulità di pii agiografi, la smania di edificazione, per cui nelle varie raccolte di leggende auree (Giacomo di Varazze, Tommaso di Chantimpré, Cesario di Heisterbach, ecc.) non è sempre molto facile sciogliere dagli ampi paludamenti delle esagerazioni e contaminazioni il nocciolo di verità che rivestono. Né vanno tralasciati i tentativi di dare anche veste epica all'ampia materia così offerta dalle leggende sia nel campo agiografico (ad es., i vari *De triumphis Christi* nei santi e martiri di Palestina, Antiochia e Arabia di Flodoardo di Reims, già citato; la *Vita et passio s. Christophoris* di Walter di Spira; *Passio s. Mauritii*, ecc., di Sigeberto di Gembloux, ecc.) che nel campo storico (la *Vittoria dei Pisani sui Saraceni* [1088], le gesta dei Perugini, la conquista di Gerusalemme, il *Solymarius* sulle imprese della prima Crociata, il *Ligurinus* su Federico I Barbarossa, l'*Alessandreide* di Walter di Châtillon, l'*Historia Mahumetis* del monaco Ildeberto, il *Carolinus* di Egidio di Parigi su Carlomagno, l'*Aurora* di Pietro di Riga sul Vecchio e Nuovo Testamento).

Intanto si nota una specie di connubio fra la cultura filosofica e quella umanistica (*Polycraticus* ed *Entheticus* di Giovanni di Salisbury, ecc.); indi gli studi umanistici vengono considerati come primo grado agli studi filosofici (il *Labyrinthus* di Gerardo di Betun); si fa anzi evidente un forte influsso di Plauto e di Terenzio (ad es., la storia di *Paolino e Polla* di un certo giudice Riccardo, « Venusinae gentis alumnus »). Le zone d'ombra del medioevo vengono messe in vista da tutta una produzione satirica che tocca il suo culmine in quella comunemente chiamata poesia goliardica dei *clerici vagantes*, dove ora si domandano i soccorsi per poter studiare, ora si sciorinano con ampia e talora troppo libertà di parole le più spassose matterie, i piaceri del vino e dell'amore (« Mihi est propositum in taberna mori »), e ora si pungono spietatamente le debolezze del clero e i vizi di tutte le professioni. Alla mancanza di una vera arte e di una vera poesia drammatica suppliscono le rappresentazioni sacre unite alla liturgia, specialmente della Pasqua e del Natale e di altri Misteri riferentisi ad esse, che però passarono a riprovevoli contaminazioni con la festa degli asini o dei matti. Rifiorì, invece, assai bene la lirica religiosa e l'innologia (*inni, sequenze, tropi*), non solo con metri classici, ma anche e soprattutto con metri ritmici (s. Pier Damiano, Ermanno Contratto, Pietro il Venerabile, Ildeberto di Tours, Abelardo, s. Bernardo, Adamo di S. Vittore, s. Tommaso d'Aquino) e ampia via ad un ulteriore sviluppo e studio della letteratura offrì specialmente l'opera enciclopedica di Vincenzo di Beauvais: *Speculum triplex, naturale, doctrinale, historiale*, con il ricco tesoro di citazioni e tratti derivati da una straordinaria quantità di autori del mondo pagano e cristiano.

V. Moderna. – In questo periodo della massima fioritura dell'umanesimo, improntata ad un vigile studio degli autori antichi, accanto ad una produzione letteraria pagana o paganeggiante, talora di una leggerezza e un'audacia deprecabili, non mancano opere di letteratura cristiana assai degne di menzione non solo per la perfetta forma stilistica, ma anche per l'elevatezza del pensiero e dei sentimenti. Per l'Italia vanno ricordati: Enea Silvio Piccolomini (Pio II), uno dei massimi fautori del Rinascimento, con *De viris illustribus*, *De puerorum educatione* e l'autobiografia *Commentarii rerum memoriabilium*; Pier Paolo Vergerio con *De ingenuis moribus de liberalibus studiis adulescientiae*; Maffeo Vegio con *De educatione liberorum*; Giacomo Sadoleto con i suoi poemetti e i suoi scritti filosofici e pedagogici; Girolamo Vida con *Hymni de rebus divinis* e la *Christiades*; Jacopo Sannazaro con il *De partu Virginis*; Gian Giorgio Trissino, Gerolamo Fracastoro. Fuori d'Italia si possono citare: Giov. Gerson, Willibald Pirkheimer, Trithemius, s. Tommaso Moro, s. Giovanni Fischer, Giov. Dantiscus, Germano di Bric, E. Stephanus, G. Lipsio, Ugo Grozio, il vescovo luterano d'Irlanda Brinjolfr Sveinsson con la sua bella raccolta di poesie mariane.

Nei secc. XVII e XVIII è rimasto celebre il cosiddetto teatro dei Gesuiti, cioè la numerosa serie di drammi che gli insegnanti componevano e gli alunni eseguivano nei vari loro collegi. Il campo, per così dire, di azione era piuttosto limitato, sia per lo scopo prettamente pedagogico, sia per la non ancora pienamente sviluppata perizia artistica degli esecutori. Ciò nonostante ha esercitato un influsso assai notevole e il numero delle composizioni è assai elevato. Generalmente il tema era derivato dalla storia greca e romana, dalla Bibbia, dai fatti salienti della vita dei santi, da episodi di storia medievale e contemporanea, o da argomenti astratti e allegorici intorno a virtù e vizi. Di tra la schiera assai folta di coloro che vi si esercitarono, alcuni vi si distinsero: Giacomo Biedermann, Niccolò Avancini, Niccolò Poussin, Giov. Spinelli. Questo teatro scolastico, adottato in quasi tutte le scuole dei religiosi, trova un riscontro nella parallela letteratura protestante, già stimolata dallo stesso Lutero e che conta come antesignano l'olandese Guglielmo van de Voldergroft.

Nello stesso periodo la lirica, favorita da numerose occasioni di nascite, commemorazioni, matrimoni, vestizioni religiose, ebbe qualche cultore degno di nota: M. Sarbiewski, Giacomo Balde, Simone Rettenbacher; l'epica diede la *Sarcotis* di J. Masen, prototipo sotto alcuni aspetti del *Paradiso perduto* del Milton, l'*Urania victrix* del Balde, sopraccennato; il *Jesus puer* di Tommaso Ceva e la *Vita di Maria* del missionario ven. Giuseppe de Anchieta; la didascalica e satirica con Giovanni Lorenzo Lucchesini, Giulio Cesare Cordara.

Il movimento neoclassico moderno. – Nella seconda metà del sec. XIX si nota una valida ripresa della lettera-

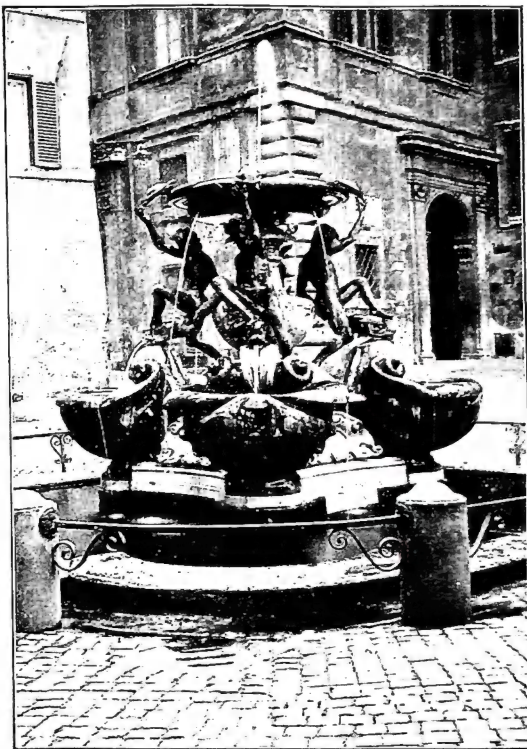
tura latina, specialmente nel campo della poesia, la quale, disancorata dagli schemi umanistici e liberamente vagante negli aperti mari dell'epoca moderna, pare finalmente chiudere la parentesi dei secc. XVII e XVIII, in cui se molte furono le esercitazioni latine, poche in paragone furono le voci veramente degne. A questo neo Umanesimo cooperarono la fondazione olandese di Amsterdam, istituita da Giac. Enrico Hoeufft e varie altre che la seguirono (in Italia: il Concorso Ruspantini [Roma], il Concorso Triumviri [Gerace Marina]). Per rimanere entro il campo assegnato della letteratura latina cristiana, vanno citati: lo svizzero Pietro Esseiva, con i *Poemetti biblici* e le *Elegie romane*; Diego Vitrioli (*Xiphias*); Leone XIII con *Odi*, *Epigrammi* ed *Elegie*, aderenti alle vicende dei tempi; Giov. Pascoli (v.) con i suoi *Poemetti cristiani*; Herman Weller (*Lucius*, *Fabius et Cornelia*); A. Zappata (*Mater Jesu*, *Mater Judae*); Alfredo Bartoli (*Sophronia*); A. Casoli (*Telemachus Lyricorum liber I et II*); G. A. Rocco (*Africa*, *Thriumphale melos*); F. S. Alessio (*Vitus*); G. Morabito (*Martyres*); Diego Verghetti (*Gloriosus Ordo B.M.V. de Mercede*); A. Monti (*De arte volandi*, *Ad Polum versus*); R. Carrozzari (*Caecilia*); O. Cagnacci (*Odae*); A. Trazzi (*Formicae magistrae*, *Pio Papae XI*); V. Genovesi (*Carmina*, *Carmina fidei*); A. Bacci (*Inscriptiones*, *Orationes*, *Epistolae*). Da accogliere con simpatia il nuovo (1953) periodico latino trimestrale *Latinitas*, pubblicato sotto gli auspici della S. Sede, che tratterà, fra l'altro, anche degli scrittori latini cristiani antichi e recenti.

BIBL.: un lavoro comprensivo sulla lett. lat. cristiana non c'è ancora; per un ampio sguardo di insieme: A. Baumgartner, *Die Weltliteratur*, IV, Friburgo in Br. 1900; per il medioevo: Manitius; A. Ebert, *Gesch. der christl. latein. Liter. bis zum Zeitalter Karls des Grossen*, 2ª ed., Lipsia 1889; J. De Ghellinck, *Littér. latine au moyen âge*, 2 voll., Parigi 1929; F. Ermini, *Medioevo latino*, Modena 1938; J. De Ghellinck, *L'essor de la littér. latine au XIIe siècle*, 2 voll., Bruxelles 1946; G. Vecchi, *Poesia latina mediev.*, Parma 1952; per l'età contemporanea: T. Sorbelli, *Novissimi poëtae latini*, I, Modena 1922, prefaz.; autori vari, in *Atti del III Congr. naz. di studi romani*, III, Bologna 1935, pp. 106-304; A. Momigliano, *Problemi e orientamenti di lingua e letter. ital.*, IV. *Letterature comparate*, Milano 1948, pp. 367-376; E. Springhetti, *Selecta latinitatis scripta auctorum recentium, saec. XV-XX*, Roma 1951. Cf. anche le Storie letterarie più ampie, delle singole letterature nazionali. Celestino Testore

III. ARTE.

SOMMARIO: I. L'età antica. - II. L'arte del sec. IV alla seconda metà del sec. XVIII. - III. L'arte dalla seconda metà del '700 ai nostri giorni.

I. L'ETÀ ANTICA. – Le testimonianze che hanno lasciate di sé gli uomini che vivevano in epoca preistorica sui colli ove poi sorse R. e quindi i più antichi abitatori della città sono strettamente connesse a quelle delle altre popolazioni che allora vivevano nel centro della penisola. Ma intorno al sec. VII sembrano prevalere elementi della cultura etrusca anche nel campo delle arti figurative e il nome dello scultore Vulca di Veio è legato alle più antiche immagini venerate nel tempio del Campidoglio ed alla splendida lupa bronzea, opera del sec. VI a. C., conservata nei Musei Capitolini, emblema essa stessa della città.

Così sono in relazione con la cultura degli Etruschi le più antiche opere architettoniche di R., quali il Carcere Mamertino, il *Tullianum*, o la cloaca Massima che convogliava le acque del Foro verso il Tevere e che testimonia a quale alto grado di civiltà e perizia tecnica si fosse allora pervenuti nella regione. D'altro canto il cippo con una iscrizione in latino arcaico scoperto sotto la cosiddetta tomba di Romolo nel Foro, certo è anteriore all'anno 500 a. C. Frattanto nell'Italia meridionale e nella stessa Etruria a partire dal IV sec. a. C., giungevano con maggiore intensità influssi ellenici che presto si rifletterono anche sulle manifestazioni architettoniche plastiche e pittoriche dei Romani, come testimoniano non solo i tre templi del Foro Olitorio, che sono sotto la chiesa di S. Nicola in carcere o l'altro detto della Fortuna Virile, ma la monetazione romana, urne bronzee, cippi e sarcofagi marmorei dal IV sec. a. C. in poi e le

(fot. Enit)
ROMA - Fontana « delle tartarughe ». Opera di Taddeo Landini (1585), su disegno di G. della Porta.

più antiche memorie di una attività pittorica in R., quale il frammento dell'affresco rinvenuto sull'Esquilino, oggi nel Palazzo dei Conservatori sul Campidoglio, da assegnare pur esso al sec. III a. C.

Successivamente negli ultimi due secoli della repubblica l'arte si sviluppa con maggiore intensità. Gli elementi che vi concorrono sono in prevalenza l'etrusco e l'ellenico ma fusi con sempre maggiore indipendenza ed originalità. Si potrebbe anzi dire che la cultura architettonica e la grande perizia tecnica degli ingegneri etruschi, costruttori mirabili di archi e vòlte, allora fornissero la ossatura degli edifici, mentre i portati della cultura ellenica fossero tenuti d'occhio soprattutto per la loro decorazione e il loro rivestimento di marmi policromi.

Ma già da quei tempi le costruzioni di carattere ufficiale o celebrativo tendevano al grandioso, all'imponente, e non solo i primitivi templi di legno e terracotta cedevano gradualmente il posto a costruzioni di pietra, ma si adornavano di ampie scalee d'accesso, come quello dedicato alla *Magna Mater* sul Palatino, che è del 191 a. C., o avevano grandi porticati come i templi innalzati in Campo Marzio in onore di Giove e Giunone dall'architetto Hermodoros di Salamina per ordine di Metello, vincitore della guerra macedonica, l'anno 146 a. C. Contemporaneamente i Romani intraprendevano la costruzione delle loro prime basiliche, di grandi mercati, di porti, di acquedotti, di vie. E la costruzione di quest'ultime implicava quella dei ponti che ebbero arcate sempre più alte, robuste ed ardite, impostate, come negli acquedotti, su forti pilastri. Opere che già ebbero allora quell'eccesso di potenza struttiva più tardi caratteristico delle maggiori costruzioni del periodo imperiale. Già s'afferma quindi in età repubblicana in opere di carattere utilitario – ed a lungo potrebbe dirsi dei valori architettonici delle opere di fortificazione – quella particolare into-

nazione di imponenza solenne e grandiosa che nella città rinnovata in epoca imperiale sarà caratteristica di R. Frattanto nelle ville sempre più ricche e nelle case si evolvevano forme strettamente connesse a quelle elleniche ed articolate secondo gli ordini architettonici (v.) ormai tradizionali, cioè il dorico, lo ionico, il corinzio, il tuscanico e quindi i vari tipi di composito.

Ma giunti al I sec. a. C. mentre si ricostruiva con nuovo gusto il tempio di Giove sul Campidoglio, incendiatosi nell'83 a. C. durante le lotte sillane, nel 55 Pompeo costruiva il primo grande teatro in pietra della città, mentre Cesare, innalzati i *Saepta*, cioè un gran portico a colonne che seguendo la Via Flaminia si spingeva dal Campo Marzio verso il Campidoglio, intraprendeva la costruzione del Foro, che da lui ebbe il nome, e della Basilica Giulia. Aveva in tal modo inizio quel radicale trasformarsi del centro cittadino che successivamente, nello spazio di quattro secoli, doveva affollarsi di uno dei più importanti complessi di architetture, che sia stato visto in Occidente.

1. *L'architettura*. – Dapprima si assiste ad un potenziamento, per così dire, delle forme etrusche ed ellenistiche caratterizzato da una maggiore imponenza degli edifici nei quali quelle forme appaiono. Segue una seconda fase, che ha inizio sul finire del sec. I dell'èra cristiana. In essa gli elementi della antica tradizione classicista di derivazione ellenica s'accoppiano ad altri da essa indipendenti, o, seppure da essa stessa e da quella etrusca o da altre culture ancora derivati, evolutisi con indipendenza e novità d'orientamento. E infine una terza fase che occupa quasi tutto il III sec. e gli inizi del IV dell'èra cristiana. Nella quale ultima le forme architettoniche dei Romani maturatesi nelle precedenti esperienze si evolvono con assoluta indipendenza ed acquistano originalità assoluta anche nelle mete da perseguire. Principale fra tutte quella di elevare strutture nelle quali le masse plastiche, chiaramente definite e contrapposte in una sapiente alternanza di luci e di ombre, rendano quasi concreto il senso dello spazio architettonico.

Le opere principali della prima fase esistenti in R. sono oltre le già citate costruzioni del tempo di Silla, di Pompeo e di Cesare, quelle elevate al tempo degli imperatori del I sec. dell'èra cristiana da Augusto a Traiano: la tomba di Augusto e quella di Cecilia Metella, la casa detta di Livia sul Palatino, il Palazzo imperiale di Tiberio e quello di Domiziano pure sul Palatino, l'arco di Tito, il teatro di Marcello, l'anfiteatro Flavio (il Colosseo), il Foro di Augusto e quello di Nerva. In tutti questi edifici, sebbene con inflessioni nuove e nuova forza di accettazione chiaroscurale, hanno ancora valore, nei rapporti fra le singole membrature, le leggi della precedente sintassi architettonica di tradizione ellenistica. E tale valore appare nelle singole parti del maggior complesso di edifici che dà inizio alla fase successiva, cioè nel compimento dei Fori imperiali, attuato da Traiano su progetto di Apollodoro di Damasco fra il 111 e il 114 e concepito con un mirabile senso di unità ed una grandiosità di intenti fino allora sconosciuta in Occidente. Conquistate ormai e perfettamente possedute nuove tecniche costruttive, quali l'uso del mattone in luogo del tufo e della pietra e quello della malta cementizia, nonché una straordinaria abilità nel girare vòlte a botte e a croce, e cupole, tali conquiste fanno la loro maggiore prova nella ricostruzione avvenuta fra il 115 e il 125, del Pantheon, già elevato da M. V. Agrippa ed incendiatosi nel 110. Qui tuttavia la grande rotonda, coperta da una cupola emisferica che ha metri 43,50 di diametro, che è l'elemento in certo senso più originale dell'edificio, è accostato ma non fuso a quello di tradizione classicista costituito dal pronao. Una sorta di eclettismo di cui avremo un riflesso anche come accostamento di espressioni architettoniche di gusto diversissimo nei vari edifici della villa dell'imperatore Adriano che è sotto Tivoli, nel mausoleo di quell'Imperatore e infine nelle architetture del tempo di Marco Aurelio e Settimio Severo quali l'arco nel Foro ed il palazzo di quest'ultimo Imperatore che è sul Palatino. Nei quali edifici è evidente una sempre maggiore fantasiosità nelle piante e nelle strutture ed un accentuarsi del gusto per il pittoresco e lo scenografico nel giuoco alterno delle colonne aggettate dei frontoni, delle nicchie, delle pareti variamente mosse e ondulate. Esso si risolve, negli imponentissimi edifici della terza fase della architettura dei Romani che ha inizio con la costruzione, avvenuta fra il 212 e il 216, delle terme dell'imperatore Caracalla, in espressioni di altissimo e nuovo valore estetico. Così nel mausoleo dei Gordiani (238-44) che ricorda il Pantheon, così nella sala termale o ninfea detta tempio di Minerva Medica, così nelle terme di Diocleziano (284-305), così nella basilica iniziata da Massenzio e compiuta l'anno 312 da Costantino, così infine nell'arco di trionfo eretto nel 315 in onore di quest'Imperatore dal Senato e dal popolo romano. In questi edifici, e negli altri della stessa età riflettenti lo stesso gusto, le strutture limpide e schiette esprimono con assoluta chiarezza idee architettoniche che sono logiche ed armoniche insieme. Ciò è perseguito a mezzo del pieno possesso di una tecnica mirabile per cui i vari elementi delle costruzioni, pareti, pilastri, archi, vòlte, cupole s'atteggiano con assoluta apparente libertà, dominati come sono dalla mente di grandissimi architetti.

La gigantesca basilica di Massenzio compiuta da Costantino è, in tale senso, il capolavoro della architettura dei Romani. La perfetta rispondenza tra vuoti e pieni, l'alternanza delle masse plastiche che generano un senso di solenne armonia, il giusto equilibrio tra lo sforzo e la resistenza, i vigorosi rapporti di ombre e luci contribuiscono, oltre che a rendere concreto il senso dello spazio, ad esprimere a pieno il dominio della umana intelligenza sulla materia, per cui ne scaturisce dalla contemplazione un senso di fiducia nelle stesse capacità umane che dà un godimento pieno e completo.

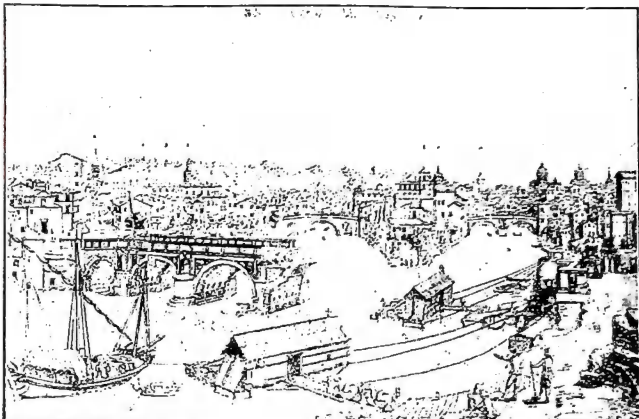
Tuttavia nella stessa R., accanto a queste importantissime testimonianze di una attività architettonica di carattere ufficiale, continuava a vivere – e se ne hanno molteplici testimonianze che vanno dalla casa cosiddetta di Livia sul Palatino al portico degli dèi Consenti ai piedi del *Tabularium* sotto il Campidoglio, un altro filone architettonico. Esso aveva una intonazione più semplice e quasi modesta, che si manifesta in edifici di minor mole, nelle case soprattutto ove attorno a peristili a colonne e a cortili si dispongono le stanze, coperte da soffitti protetti da tetti a spiovente e terrazze. Edifici codesti ove non vengono posti i gravi problemi delle coperture a vòlte e cupole impostate su pilastri, propri delle maggiori architetture sopra ricordate, ma tutto si risolve in forme semplici e serene senza oratoria; e il peso delle coperture, che hanno l'ossatura in legname, grava in senso perpendicolare e diretto sulle pareti o sulle colonne e i pilastri architravati. È a questo secondo filone dell'architettura romana che nel sec. IV a R. vennero in massima parte attinte le forme usate per elevare le prime chiese (v. BASILICA; CHIESA; ITALIA, VI. *L'arte in I.*).

2. *La scultura*. – Già si è accennato alla attività di Vulca scultore etrusco di Veio, attivo agli inizi del sec. V a. C., autore di sculture per il tempio capitolino di Giove e forse della lupa bronzea del Museo dei Conservatori. Certo si è che, come nel campo della architettura, in quello della plastica la più antica attività romana si confonde con quella etrusca. Così è evidente nella *cista* Ficoroni del Museo di Valle Giulia che è un'urna di bronzo ove sono raffigurate con meravigliosa finezza scene della storia degli Argonauti e v'è una iscrizione latina che la dice eseguita a R. da un Novios Plautios. Così hanno rapporti con il caratteristico accentuato verismo di tradizione etrusca i numerosi ritratti dell'età repubblicana. Tuttavia, quando si è al I sec. a. C., le forme più colte e raffinate collegate ai modi dell'ellenismo, seguendo in ciò un moto parallelo a quello notato nei campi dell'architettura, spesso si volgono a rappresentazioni ove le immagini vengono trasferite dal piano della realtà individuale a quello della genericità, fino ad assurgere alla dignità di tipi. Così nei frequenti ritratti di Cicerone, di Pompeo, di Cesare ed infine di Augusto, tra i quali bellissimo quello rinvenuto a Prima Porta, e successivamente nei ritratti degli altri imperatori e dei principali

personaggi delle loro famiglie. Nella quale serie, tuttavia, spesso incidono anche i modi più accentuatamente realistici della antica tradizione locale che per proprio conto si afferma in una grande quantità di ritratti di cittadini e privati.

Accanto alla serie dei ritratti, l'arte romana, che ha lasciato anche numerose copie di sculture elleniche di varie età, eccelle in un gruppo di splendidi rilievi di contenuto storico e commemorativo che va da quelli dell'*Ara Pacis* di Augusto (anno 9 a. C.), a quelli dell'arco di Tito, agli altri della colonna Traiana, ove si afferma una maggiore indipendenza dalla cultura ellenica, agli altri ancora che decoravano l'arco elevato in onore di Adriano lungo la Via Flaminia, ove è un ritorno a modi colti di quella tradizione, ai successivi del tempo di Marco Aurelio e di Settimio Severo, caratterizzati – come la contemporanea architettura – da una chiara ricerca di effetti pittorici. Poi nel sec. III nei campi della plastica si assiste ad un duplice movimento. Da un lato, come nel famoso ritratto di Caracalla, è una accentuata ricerca veristica a prevalere, e ne deriva un accentuato tormento delle superfici alla ricerca di segni incisivi e definiti, dall'altro, successivamente, come nei ritratti di Gallieno, si assiste ad un graduale ammorbidimento e disfacimento quasi pittorico delle superfici, ottenuto con passaggi lievi di superfici sfumate.

Nella seconda metà del secolo i due modi coesistono e talvolta appaiono nella stessa opera, fin quando, al tempo di Costantino, vengono nuovamente distinti, sebbene in due aspetti nuovi. Da un lato, nei rilievi dell'arco famoso, gli intenti pittorici servono a dare vigore e carattere a immagini collegate a modi popolareschi e provinciali – che, come spesso avviene nei momenti che seguono il trapasso da una civiltà ad un'altra, sono nuova fonte di ispirazione – dall'altro le immagini superficiali racchiuse entro schemi quasi architettonici appaiono statiche, ieratiche, astratte, fuori da ogni umana contingenza. Il naturalismo ellenistico, il delicato pittoricismo, i morbidi, sapienti passaggi dei piani che segnano il digradare delle superfici, in una parola gli antichi ideali della bellezza classica gradualmente decadono, in quanto la nuova spiritualità determinatasi con il trionfo del cristianesimo ora ha bisogno di forme nuove d'espressione. Né conta che talvolta durante il sec. IV e poi ancora nel V, le antiche forme ancora si affermino in opere di alta bellezza; e basta citare il sarcofago di Giunio Basso delle Grotte Vaticane. Quanto successivamente apparirà quale forza valida per il cammino dell'arte deriverà più da quei marmi ove si affermano idealità antiaccademiche ed anticlassiche che non dagli altri ove tali idealità, sebbene con sempre minor vigore, vengono contrastate. Essi più che la forza rappresentano il peso della tradizione.

3. *La pittura.* – È relativamente scarso il numero delle pitture degli antichi Romani giunte fino a noi. Il frammento con scene di combattimento rinvenuto sull'Esquilino ed oggi nel Museo Capitolino è la testimonianza più antica (sec. III a. C.) di una attività pittorica a R. Essa era evidentemente collegata all'arte etrusca. Che tuttavia a R. i pittori abbiano svolto una intensissima attività ed abbiano attinto vette altissime nella espressione, può dedursi dalle antiche testimonianze e da quanto ancora dell'opera loro rimane. I templi, i palazzi, le case, le tombe dei Romani erano tutte decorate con pitture nelle quali erano riflessi modi similissimi a quelli delle pitture di Pompei e di Ercolano, che per essere giunte in maggior numero fino a noi dànno forse un quadro più organico della evoluzione e dei vari modi stilistici della pittura in Italia nel I sec. dell'èra cristiana. Tuttavia le decorazioni della Villa della Farnesina, quelle della casa di Livia sul Palatino e della Villa detta di Livia a Prima Porta nonché le altre provenienti da una casa dell'Esquilino, oggi nel Museo Vaticano, oltre le decorazioni dei palazzi imperiali e particolarmente della *Domus Aurea* neroniana, documentano l'alto grado di cultura pittorica raggiunto a R. nel I sec. dell'impero.

(*da Memorie della Pont. accademia romana di archeologia, II, Roma 1928, tav. 8*)
ROMA - Due molini galleggianti sul Tevere presso Ponte Rotto. Disegno di Lieven Cruyl, del marzo 1665 - Vienna, Galleria Albertina.

I modi stilistici di quelle pitture possono essere considerati, per i loro rapporti con l'ellenismo, analoghi a quelli notati nei campi della plastica e dell'architettura contemporanea. E ancora in senso analogo si evolve la pittura durante il II e il III sec. dell'impero allora che eccelsi monumenti pittorici si individuano nelle catacombe indicando un atteggiarsi del gusto che si evolve secondo modi analoghi a quelli notati nel campo della plastica. Fin quando nel sec. IV notiamo un coesistere dei modi più strettamente legati alla tradizione antica ed ufficiale e degli altri antiaccademici ed anticlassici ai quali, come già si è detto per la plastica, in massima parte saranno collegati i modi stilistici dell'arte a R. durante il medioevo.

4. *L'urbanistica antica e medievale.* – La città continuava ad essere, malgrado lo splendore di alcuni monumenti, in massima parte costruita in legname, se l'incendio sviluppatosi al tempo dell'imperatore Nerone il 18 giugno dell'anno 64 dell'èra cristiana divampò irrefrenabile per nove giorni consecutivi distruggendo completamente tre regioni e parzialmente altre sette. Nella ricostruzione che seguì – narra Tacito – le fabbriche vennero allineate con nuova regolarità, isolate le une dalle altre e limitate, o almeno disciplinate, nell'altezza. Una città ormai troppo grande e troppo ricca per non attirare le cupidigie dei barbari che si facevano sempre più minacciosi oltre e dentro gli stessi confini dell'impero. Fu così che Aureliano l'anno 271 dette inizio alla costruzione della nuova splendida cinta di mura della città ancora in massima parte esistente. Una cinta che ha un perimetro di 19 km., ove si contavano 383 torri di difesa, 14 porte maggiori, 5 minori e che per un secolo e mezzo ca. preservò effettivamente R. dall'oltraggio degli invasori. Agli inizi del IV sec. dell'èra cristiana R. era veramente la più splendida e ricca città del mondo. Aveva 27 pubbliche biblioteche, 11 terme, 856 bagni, 1352 fontane pubbliche, 8 campi di giuoco, 5 naumachie, 11 grandi Fori, 15 ninfei, 10 basiliche maggiori, 19 acquedotti, 36 archi trionfali, 8 ponti sul Tevere, 3 grandi teatri. Poi Costantino trasferì la capitale dell'impero sulle rive del Bosforo a Costantinopoli e per legge ineluttabile delle sorti umane R. cominciò a decadere.

La nuova società, educata alle idealità del cristianesimo, perseguiva allora mete ben diverse che l'antica, mentre le milizie imperiali e le mura d'Aureliano non erano più baluardo sufficiente a contenere la furia barbarica. E nell'ag. 410 i Goti di Alarico, superati quei baluardi, per due giorni saccheggiarono la città. Quarantacinque anni più tardi, nel 455, furono i Vandali, gli Arabi e i beduini a mettere a ferro e fuoco R. per quattor-

dici giorni. La città ormai andava in rovina, né valsero le provvidenze dell'intelligente re barbaro Teodorico ad arrestarne il declino. Egli restaurò il teatro di Pompeo, il Colosseo, alcuni acquedotti, le cloache. Ma era ben poco di fronte all'abbandono in cui ogni cosa decadeva. Abbandono che divenne quasi completo quando Vitige, cinta d'assedio la città per oltre un anno, dal febbr. del 537 al marzo del 538, tagliò gli acquedotti, donde affluiva la sua linfa vitale. Ormai anche il suburbio era tutto in sfacelo, le ville, gli orti, le vigne. La campagna fu invasa dai malfattori, e dagli acquitrini sempre più tremendo avanzò il flagello della malaria. Né valsero le provvidenze dei pontefici quali Adriano I (772-95), Leone III (795-816) o Pasquale I (817-24) che restaurarono antichi edifici o ne costruirono di nuovi. R. conservava solo nelle memorie e nelle immaginazioni degli uomini il suo antico splendore. Poi nell'XI, XII e XIII sec. col rifiorire generale delle coscienze e delle energie che caratterizza il sorgere e lo svilupparsi dell'età romanica, anche l'edilizia cittadina ebbe nuovo impulso, e R. l'anno 1300 celebrandosi il Giubileo, poté apparire splendida anche di nuovi edifici ai due milioni di pellegrini che v'accorsero da ogni parte d'Europa. Ma fu una breve rinascita, ché le lotte intestine durante l'esilio avignonese di nuovo la stremarono, né valsero le parole infuocate di Cola di Rienzo o le provvidenze del card. Albornoz ad arrestare il suo nuovo decadere. Il Trecento, che in tante e tante altre città di Italia ha segnato un periodo di vero splendore ed impresso nelle loro vie, nelle piazze, nei palazzi pubblici, in intieri quartieri, un carattere di bellezza, di forza e d'eleganza che i secoli successivi non hanno cancellato, segnò un periodo di stasi per l'attività edilizia romana che avrà una nuova ripresa soltanto sul finire del primo quarto del sec. XV. Allora Martino V Colonna, rientrando il 30 sett. del 1420 nella sua città natale, la in stato di completo abbandono, pose ogni suo maggiore impegno nel restauro e nella ricostruzione degli antichi edifici. E volle inciso sulla medaglia commemorativa del suo pontificato il motto: « Dirutas ac labentes Urbis restauravit ecclesias ».

II. L'ARTE DAL SEC. IV ALLA SECONDA METÀ DEL SEC. XVIII. – 1. *L'architettura dal sec. IV all'XI.* – Nessuna delle basiliche elevate da Costantino e dai personaggi della famiglia imperiale o dalla sua corte è giunta intatta fino a noi. Anzi fra le architetture basilicali del sec. IV solo la chiesa di S. Pudenziana conserva nelle sue strutture molta parte del primitivo edificio. Per le altre, quali quelle di S. Pietro, di S. Paolo, di S. Croce, di S. Lorenzo e così via, quanto rimane della primitiva costruzione può essere solo utile ad una loro ideale ricostruzione grafica. Esse ad ogni modo si collegevano a quel filone della tradizione architettonica romana, cui sopra s'accennava, di forme essenzialmente semplici e chiare. Mura e allineamenti paralleli di colonne sostenevano coperture (tetti a capriate) che gravavano in senso perpendicolare sugli elementi portanti. Sul lato minore della fabbrica, opposto a quello dell'ingresso, si incurvava una abside decorata, come le pareti, di pittura o musaici. Il mausoleo di Costantina, detto chiesa di S. Costanza, come le parti più antiche del Battistero Lateranense lasciano invece intendere gli stretti legami che uniscono queste costruzioni a sistema centrale a tipi analoghi di edifici romani coperti con vòlte a cupola. Nei secoli successivi, fino al X-XI, questi due tipi di costruzione si trasformano secondo un processo di semplificazione e spesso di impoverimento degli aspetti primitivi. Al sec. V infatti appartengono la disposizione generale della basilica di S. Maria Maggiore, quella di S. Sabina sull'Aventino, quella di S. Pietro in Vincoli, tutte riflettenti lo schema basilicale costantiniano, nonché la chiesa circolare di S. Stefano Rotondo che può essere considerata, nel suo schema, una semplificazione di un precedente tipo di costruzioni a sistema centrale.

Nelle costruzioni romane del VI e VII sec. alcune delle quali tuttavia per vari aspetti simili a quelle del V (S. Pancrazio), appaiono elementi derivanti dall'Oriente bizantino. Così nella parte dovuta a papa Pelagio II della basilica di S. Lorenzo fuori le mura, così in quella di S. Agnese ricostruita da papa Simmaco (498-514) e decorata da Onorio I (625-38). Ad Onorio va anche ascritta la costruzione della primitiva chiesa dei SS. Quattro Coronati. Un edificio veramente grandioso e bellissimo. Ma al sec. VII appartiene anche la costruzione della chiesa di S. Giorgio in Velabro, che riflette un sentimento architettonico ben diverso: un senso di trascuratezza e di ostentata indifferenza per le vecchie formole, un'aria disattenta e svogliata. Così nelle parti più antiche (sec. VIII) di S. Maria in Cosmedin e di S. Giovanni a Porta Latina. Poi, agli inizi del sec. IX, c'è come una ripresa architettonica che si riflette nelle chiare armonie spaziali create dagli architetti di papa Pasquale I (817-34) in S. Prassede, S. Maria in Domnica, S. Cecilia, nella più tarda basilica di S. Marco e nelle parti che possono assegnarsi al sec. IX nella chiesa di S. Maria in Aracoeli. Quanto rimane del sec. X non lascia intendere che quel movimento di rinascita abbia avuto seguito nei tempi immediatamente successivi.

2. *La scultura dal sec. IV all'XI.* – I due aspetti assunti dalla plastica agli inizi del sec. IV e chiaramente esemplificabili nei rilievi per l'arco di Costantino e in quelli del sarcofago di Giunio Basso, gli uni tendenti ad un pittoricismo espressionistico di gusto nettamente anticlassico, gli altri ancora riflettenti appunto le idealità che per secoli erano state proprie dell'arte classica, sono riflessi in numerosissimi marmi del IV, V e VI sec. Così in alcune statue, quali, p. es., quelle costantiniane di S. Giovanni e del Campidoglio, come nei rilievi della porta di S. Sabina (422-32) o nei monogrammi di Giovanni II (532-35) della chiesa di S. Clemente. Allora in alcune decorazioni di elementi architettonici il gusto plastico fa anche pensare a decisi influssi orientali (capitelli a S. Agnese, S. Clemente, SS. Quattro). Poi fra il VII, l'VIII e il IX sec. anche a R. si diffonde il gusto per la decorazione plastica a basso rilievo di tipo genericamente detto barbarico (v. BARBARICA ARTE) ove frequentemente appare la treccia di vimini accanto a rappresentazioni del sole, della luna, delle palme, della croce, ecc. Ne abbiamo esempi a S. Sabina, a S. Maria in Trastevere, a S. Clemente, a S. Maria in Cosmedin, a S. Maria del Priorato, ecc. Ma nel sec. IX, negli elementi decorativi delle architetture del tempo di Pasquale I è già chiara l'aspirazione verso forme plastiche più vicine alla scultura antica, così nel portale della cappella di S. Zenone a S. Prassede.

3. *La pittura fra il sec. IV e l'XI.* – A R. meglio che in qualsiasi altro luogo del mondo è possibile seguire, riflessa nelle opere pittoriche, la evoluzione del gusto figurativo durante tutto il medioevo. Ma anche nel campo pittorico fino dal sec. IV si distinguono due nette correnti. Una ancora accademica legata ai modi tradizionali del classicismo, l'altra espressionistica ed antiaccademica, e, almeno in parte, da collegare ai modi della pittura compendiaria diffusi non solo dalla pittura catacombale. I musaici della vòlta anulare di S. Costanza, quelli dell'abside di S. Pudenziana, che sono dei primissimi anni del secolo, gli altri pure del sec. V della navata di S. Maria Maggiore e della parete di controfacciata della chiesa di S. Sabina; come quelli del sec. VI dell'abside della chiesa dei SS. Cosma e Damiano possono collegarsi alle varie gradazioni dell'antico classicismo che va modificandosi anche a contatto con modi orientali, che nel sec. V già si riconoscono nel musaico dell'arco trionfale della basilica di S. Paolo. Ma nel sec. V forme in rapporto con la pittura impressionistica sono evidenti nel musaico dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore. Tuttavia sul finire del sec. VI nei musaici dell'arco trionfale dell'antico S. Lorenzo fuori le mura, e nel VII in quelli dell'abside di S. Agnese e quindi negli altri dell'oratorio di S. Venanzio presso il Battistero Lateranense prevalgono modi bizantini, che pure nel VII e poi nell'VIII e IX sec. in forme e accenti che diremmo dialettali, s'affermano ancora nelle pitture ad affresco che sono in S. Maria Antiqua, in S. Saba, in S. Clemente, in S. Crisogono, in S. Maria in Via Lata, ecc. Ma è nel sec. IX che un gruppo bellissimo di musaici, a S. Prassede, S. Maria in Domnica, S. Marco, S. Cecilia, testimonia un sostanziale mu-

tamento del gusto per cui vengono esaltati, anche in opere di carattere monumentale, quei valori di un cromatismo acceso, violento addirittura, che già nel sec. v apparivano nel musaico di S. Maria Maggiore, e che segna una risoluzione in senso anticlassico ed antitradizionale delle vicende della pittura romana del medioevo. Tuttavia, come per la contemporanea architettura e scultura, quel momento particolarmente felice dell'arte romana non ebbe un seguito nei tempi immediatamente successivi, quando nel sec. x negli affreschi dell'abside di S. Stefano del Palatino, nell'altro del Cristo circondato da angeli in SS. Giovanni e Paolo, in altri ancora frammentari in S. Crisogono, ecc. appaiono forme stanche di vaga impronta bizantina. Ma nel sec. xi un capolavoro: la Madonna dipinta su tavola e venerata in S. Maria in Aracoeli annuncia tempi nuovi anche per la pittura romana.

4. *L'età romanica.* – Fu durante l'età romanica che a R., con indipendenza ed originalità rispetto a quanto avveniva nelle altre città italiane, risorsero le arti figurative, mentre con precedenza e più chiaramente che altrove fra le sue mura si definivano alcuni principi che dovevano rimanere alla base dello stesso Rinascimento italiano. Quello soprattutto di: *antico*, sinonimo di *bello*.

In architettura ciò è manifesto in una complessa importante serie di costruzioni da assegnare appunto dal sec. xi al xiii: quali le chiese di S. Maria in Cappella, S. Maria in Trastevere, S. Crisogono, S. Lorenzo fuori le mura o come i portici di S. Cecilia, S. Giorgio in Velabro, S. Lorenzo in Lucina, SS. Giovanni e Paolo, ecc. In queste costruzioni le forme sembrano collegarsi direttamente a quelle delle fabbriche del tempo di Pasquale I, ma sono ancora più vicine a quelle di alcune grandi architetture del sec. v i cui rapporti sono stati sicuramente tenuti a modello dai nuovi costruttori. Malgrado ciò qualche tipo nuovo, o parzialmente tale, appare anche nelle architetture romane dell'età romanica. Così quei campanili (v.) quadrati, a dadi sovrapposti, che numerosissimi furono allora elevati a fiancheggiare le nuove e le antiche chiese, mentre è cosa veramente nuova la loggetta alla lombardesca che coronò nel sec. xiii l'esterno dell'abside della chiesa dei SS. Giovanni e Paolo.

Tuttavia l'aspetto più caratteristico ed originale è dato in queste architetture dalla mirabile veste decorativa che ad essa hanno saputo apprestare i marmorari detti comunemente, dal nome di una loro famiglia, Cosmati (v.), e cosmatesca la loro maniera di decorare con marmi policromi e musaici. Architetti essi stessi, questi marmorari hanno elevato quelli che per molti aspetti possiamo considerare i capolavori della architettura romana di quel tempo: i due chiostri delle basiliche del Laterano e di S. Paolo, opere appunto dei componenti di una fra le più illustri famiglie di marmorari romani degli inizi del sec. xiii detta dei Vassalletto (v.). Negli elementi architettonici e decorativi dei due chiostri non sarà difficile riconoscere qualche portato del gusto gotico la cui maggiore se non unica testimonianza rimane a R., nel campo architettonico, la chiesa di S. Maria sopra Minerva elevata, si vuole, da quei frati Sisto e Ristoro che a Firenze costruirono S. Maria Novella.

La scultura dell'età romanica presenta caratteri analoghi a quelli della architettura, anche perché essa in massima parte fu praticata da quei marmorari cui sopra s'accennava, che gradualmente, tenendo d'occhio modelli antichi ma anche orientali e nordici, riconquistarono il senso di una rigorosa plasticità che permise loro, sul finire del 1200, di intendere anche alcuni essenziali valori della scultura del grande Arnolfo di Cambio (v.). Questi fu a R. nell'ultimo venticinquennio del secolo lasciandovi opere insigni quali i monumenti a Carlo d'Angiò in Campidoglio, i cibori di S. Paolo e S. Cecilia, la tomba del card. Annibaldi, frammentaria, nel chiostro di S. Giovanni in Laterano, le immagini del Presepe di S. Maria Maggiore.

Nella pittura le conquiste non furono, fra il sec. xi ed il xiii, certo minori, ove si consideri non solo la bellezza degli affreschi, appunto della fine del sec. xi, della basilica di S. Clemente, da collegarsi al filone della pittura narrativa e popolare che qui assurge ad altissima dignità di stile, quanto le grandi decorazioni musive nelle absidi di S. Clemente, di S. Maria Nuova, di S. Maria in Trastevere, di S. Paolo fuori le mura, di S. Maria Maggiore e di S. Giovanni in Laterano, queste due ultime opere di Jacopo Torriti. Ed è anche a R. che allora s'afferma e domina la grande personalità di uno dei massimi geni pittorici del medioevo italiano: Pietro Cavallini (v.), mentre a R. lavora lo stesso Giotto.

Poi durante il sec. xiv, ai tempi dell'esilio avignonese e delle lotte intestine, le arti decaddero del tutto e nella città abbandonata trovarono lavoro pochi artisti forestieri giuntivi dalla Toscana o dalla Campania. Ma nel terzo decennio del sec. xv, al tempo di Martino V Colonna, R. torna ad essere un centro vivissimo di operosità artistica. E mentre si ricostruiscono e restaurano basiliche, chiese e palazzi, a R. giungono da ogni parte d'Italia, chiamati da quel Pontefice, artisti illustri, e v'operano Masolino, Masaccio, Gentile da Fabriano ed il Pisanello pittori, e quindi Donatello scultore, mentre al tempo di Niccolò V è chiamato a R. per lavorare nella cappella dedicata ai SS. Stefano e Lorenzo in Vaticano anche il Beato Angelico e, chiamati da Paolo II giungono più tardi anche architetti famosi quali Bernardo Rossellino e Giuliano da Majano che lavorano successivamente e rispettivamente al restauro della basilica di S. Marco e nel palazzo che le sorge al lato. Ma ecco che Sisto IV della Rovere, eletto papa nel 1471, vuole preparare la città a celebrare degnamente il Giubileo del 1475. Le opere architettoniche allora promosse da quel Pontefice per mano di un vigoroso architetto, Baccio Pontelli (v.) sono numerosissime, ma su tutte tre eccellono: un nuovo ponte sul Tevere, che da Sisto prese e conserva il nome, un grandioso ospedale rinnovato, quello di S. Spirito in Sassia, la costruzione della Cappella Sistina. Quando nel 1484 Sisto IV moriva, da un anno circa erano stati ultimati gli affreschi della più antica decorazione di quel famosissimo ambiente. Avevano in essi lavorato, sotto la guida di Sandro Botticelli, alcuni fra i maggiori pittori del tempo, quali Luca Signorelli, il Perugino, il Pinturicchio, Domenico Ghirlandaio, Cosimo Rosselli, fra' Diamante, Bartolomeo della Gatta, mentre per volontà dello stesso Pontefice operavano ugualmente a R. Melozzo da Forlì e Piero della Francesca.

Allora i marmi delle cantorie e delle transenne della Sistina erano scolpiti nella bottega di un attivissimo maestro lombardo, Andrea Bregno, presso la quale lavoravano quasi tutti gli altri maestri di scalpello attivi nella città, compresi lo stesso Mino da Fiesole e Giovanni Dalmata. Ma non Antonio del Pollaiolo che lasciava il segno della sua potenza nei monumenti funebri di Sisto IV e di Innocenzo VIII, il Papa che aveva chiamato a lavorare in Vaticano anche Andrea Mantegna. Il Bregno, personalità dominante nel campo della pratica edilizia romana è anche quegli cui si deve in massima parte una delle più caratteristiche espressioni architettoniche quattrocentesche della città: la parte più antica del Palazzo della Cancelleria (v.), più tardi completato o *risolto*, come dice il Vasari, da Donato Bramante.

5. *L'età moderna.* – Si giunge così agli inizi del '500, e la città ove durante il sec. xv erano affluiti artisti da ogni dove senza riuscire ad imprimere un carattere unitario alla sua produzione, ché solo il melozzesco Antoniazzo degli Aquili detto Antoniazzo Romano fu tale anche di nascita, soprattutto per la forza del genio di alcuni sommi artisti che in R. presero stanza ed operarono, si trasformò nella vera capitale artistica, non solo d'Italia ma dell'Europa intera. Donato Bramante, Baldassarre Peruzzi, Antonio da Sangallo il giovane, Michelangelo Buonarroti, Raffaello, Leonardo operano contemporaneamente in R. durante i pontificati di Giulio II, di Leone X, di Clemente VII. Sono loro che imprimono un tono solenne, augusto e nuovo all'arte della Rinascenza. Non più la R. antica dei Cesari ma quella nuova dei Papi assume incontrastato prestigio, un vero dominio addirittura sull'arte di tutta Europa. Sono gli scolari, gli imitatori, i seguaci di quei grandissimi a diffondere ovunque le belle forme da essi immaginate sulle rive del Tevere; dell'arte antica quelle forme hanno la grandiosità,

la potenza e la bellezza, ma dei nuovi tempi riflettono lo spirito infiammato e la fantasia. Ed anche quando l'arte di quei grandi da parte degli imitatori sembra risolversi in un malinconico manierismo (v.) nelle architetture d'un Ammannati, di un Giacomo della Porta di un Guido Guidetti, di un Domenico Fontana, di un Carlo Maderno, il nuovo e insieme antico spirito della città trova solenne espressione, mentre nel suo limpido cielo, per opera loro, s'inarcano le più belle cupole che abbiano coronato chiese su questa terra. Allora mentre i Carracci col Domenichino creavano nella galleria del Palazzo Farnese il capolavoro dell'eclettismo derivante dall'accademia bolognese, il lombardo Michelangelo da Caravaggio che, ragazzo, a R. aveva fatto le sue prime esperienze presso la bottega del più gonfio e pomposo manierista nostrano, il Cavaliere d'Arpino, da R. indicava nuove strade alla pittura sulle quali dovevano incamminarsi lo stesso Rembrandt ed il Velasquez.

Una forza nuova, quella della luce che rivela ed esalta le masse plastiche ed insieme il colore, caratterizza fin dai suoi inizi l'arte dell'età barocca. Ed a R. il gusto barocco trova il suo centro più vivo d'azione e di diffusione. Ciò anche nel suo duplice caratteristico aspetto di deliberata frattura con la tradizione, e di continui richiami e appigli ad essa, generati dalla nostalgia per le belle forme del classicismo.

In architettura ciò si manifesta seguendo la linea che da Francesco Borromini, quegli che con maggior chiarezza infranse la tradizione, Martino Longhi il giovane, Carlo Rainaldi, traverso Carlo Fontana, giunge a Francesco de Sanctis, Giuseppe Sardi, Gabriele Valvassori, Filippo Raguzzini, Domenico Gregorini che ancora nella seconda metà del '700 svolge temi borrominiani, o l'altra che proseguendo in certo senso la tradizione di Antonio da Sangallo e dei manieristi, ha il suo più autorevole rappresentante in Gian Lorenzo Bernini. Di questa seconda corrente, col Bernini, è esponente autorevolissimo il grande Pietro da Cortona e quindi Nicola Salvi, l'architetto del prospetto della fontana di Trevi, e ad essa si collega l'arte di Luigi Vanvitelli di Carlo Murena, di Ferdinando Fuga, di Alessandro Galilei, architetti questi ultimi che operando a R. con il loro neocinquecentismo preludono aspetti del neoclassicismo nostrano.

Nella plastica il manierismo dell'ultimo ventennio del '500 non aveva testimoniato che l'incomprensione o l'impossibilità di ridurre alla misura dei tempi nuovi il disperato furore dell'arte di Michelangelo. Né Stefano Maderno, né Nicolò Cordier, né Pietro Bernini, scultori tutti di qualche merito, erano riusciti ad imprimere un vero carattere alla plastica romana del tempo, cosa che invece erano riusciti a fare architetti e pittori, né, diremmo, a smuovere dal profondo le acque della morta gora manieristica.

Tentarono invece ciò, tra la fine del '500 e il principio del '600, due scultori pur essi come gli altri venuti di fuori : Camillio Mariani vicentino e Francesco Mochi di Montevarchi. I due attuavano allora nuove ricerche prendendo lo spunto da un pittoricismo che si rifaceva al Vittoria e che nel Mochi s'era innestato ai modi della tradizione fiorentina. Agli inizi del '600 i due s'erano trovati a R. in posizione di preminenza così che all'arte del Mochi si lasciano collegare tanto Francesco Duquesnoy quanto Francesco Algardi. Scultore quest'ultimo sicuramente dotato ma di una austera compostezza e quasi cautela che sa d'accademia. Accanto a lui, invece, Gian Lorenzo Bernini subito ci appare temperamento di ben diversa levatura, ed uomo di mentalità decisamente antiaccademica, malgrado la propria cultura lo rispingesse di continuo appunto verso l'accademia e la tradizione. Ma Gian Lorenzo Bernini è un genio e nell'esercizio della plastica, ancor più che in quello della architettura, spesso egli operò abbandonandosi alla felice immaginazione, alla libera fantasia, all'estro, all'invenzione. Così che quanti vennero dopo di lui quasi mai riuscirono, anche quando vollero, a dimenticarlo. Lo tentò Domenico Guidi che ebbe la pretesa di tener viva la tradizione dell'Algardi, lo tentò Ercole Ferrata che ebbe intorno numerosi seguaci e riscosse gran credito fino durante il '700, lo tentarono perfino Antonio Raggi e Andrea Bolgi e Francesco Baratta e Cosimo Fancelli e Pietro Le Gros e l'ancora più tardo Camillo Rusconi (1658-1728) che nelle sue statue di S. Giovanni in Laterano, scolpite nel secondo decennio del '700, ci appare, malgrado i continui richiami all'Algardi, uno « svagato berniniano » nei suoi complicatissimi panneggi.

Furono pochissimi invero anche nel '700 quelli che riuscirono a eludere la imitazione berniniana o non la ridussero a retorica maniera : quell'Antonio Montauti fiorentino andato a R. ad aiutare Alessandro Galilei nelle sue imprese architettoniche, Filippo della Valle e per molti aspetti Pietro Bracci. Ma non per questo essi riuscirono a creare qualcosa di veramente nuovo e grande prima dell'avvento del neoclassicismo e del Canova.

Al nome dei Carracci, del Caravaggio, quali esponenti di correnti pittoriche a R. sul finire del '500, si deve aggiungere quello di Federico Zuccari. Questi con il Cavalier d'Arpino, accanto ai novatori – quali appunto apparivano i Carracci ed il Caravaggio – poteva anche essere considerato il depositario della tradizione che risaliva a Raffaello. Ma una tale maniera tradizionale presto confluì nei modi tenuti dai bolognesi. Così mentre è chiara la derivazione caravaggesca nel gruppo dei tenebrosi quali il Valentin, il Manfredi, il Borgianni, il Saraceni, il Serodine, i due Gentileschi e quindi in Gherardo delle Notti e nello stesso Baburen come in altri fiamminghi che risolvono in contraffazioni veristiche l'illuminismo del maestro, ci appare abbastanza chiara la linea di derivazione che dai Carracci attraverso l'Albani e il Domenichino, con apporti di Guido Reni, giunge al Sacchi e quindi al Maratta, che sul finire del '600 e nei primi anni del '700 ci apparirà ancora il depositario maggiore della tradizione che vantava ascendenze fino a Raffaello.

Ma accanto a quelle due correnti principali ecco profilarsene, fino dal terzo decennio del '600, una terza, quella che allora ebbe il suo esponente maggiore in Pietro Berettini da Cortona. Egli riprende il problema decorativo quale era stato impostato dai Carracci nella vòlta della Galleria di Palazzo Farnese e dagli altri grandi pittori della fine del '500. Lo riprende con la maggiore esperienza che a lui deriva dal progredire che in cinquant'anni aveva fatto la pittura. Così nel suo stile si trovano elementi disegnativi toscani, compositivi emiliani, compresi quali di un Lanfranco e di un Guercino, nonché esperienze che dai Carracci risalivano al Correggio, quindi elementi cromatici veneziani e quel tanto di venustà raffaellesca che a R. aveva sempre fortuna. Insomma la pittura fu come un tirar le somme delle esperienze più recenti da parte di un uomo di genio. La vòlta della sala maggiore di Palazzo Barberini è il suo capolavoro e l'opera ove Pietro da Cortona, grande architetto, qui in veste di decoratore, ci appare, fra quanti allora operavano in R., il più vicino, anche per forza d'ingegno e fantasia, al Bernini. Quasi un suo equivalente nei campi appunto della grande decorazione pittorica. Lo stuolo dei cortoneschi è folto; il migliore allora fu Pietro Testa, ma la grandiosità di concezione del maestro non fu ritrovata che dal genovese Gian Battista Gulli detto il Baciccia, che con estro ed autorità somma creò il proprio capolavoro nella vòlta della nave maggiore della chiesa del Gesù nel grande affresco rappresentante il *Trionfo* del suo nome. Più tardi fratel Andrea Pozzo con fantasia di scenografo svolse ancora nelle vòlte della chiesa di S. Ignazio qualche tema dell'arte del Berettini.

Intanto, mentre artisti forestieri, quali Paolo Brill, il Poussin, Claudio Lorenese e Gaspare Vanvitelli svolgevano, seguiti da pittori nostrani quali Salvator Rosa e il Locatelli, la pittura di paesaggio, a R. continuavano a giungere pittori da altre regioni d'Italia. Così varcate le soglie del '700 vi lavora con Corrado Giaquinto e Sebastiano Conca che venivano da Napoli, Gian Paolo Pannini piacentino, pittore di rovine e cerimonie, e v'acquistava predominio anche nel mondo della cultura archeologica l'incisore veneziano Gian Battista Piranesi.

Siamo ormai alla metà del secolo e mentre da un lato l'irrequieto Marco Benefial s'attarda talvolta in un

insistito verismo antiaccademico quale si rivela nel quadro dell'Aracoeli con la *Morte di s. Margherita*, il Cades, il Corvi, il Cavallucci e lo stesso Pompeo Batoni lucchese, accanto al polacco Raffaello Mengs, si rifanno ancora una volta a Raffaello e talvolta preannunciano forme neoclassiche. D'altro canto il neoclassicismo – questa « moda forestiera » – in R., donde il Winckelmann ne aveva autorevolissimamente diffuso le teorie, aveva trovato il suo centro più accreditato, e nella storia della pittura moderna ha grande significato che la grande tela col *Giuramento degli Orazi* di Giacomo Luigi David sia stata dipinta a R. nel 1784. È un quadro, quello, che segna veramente l'inizio di una nuova stagione per l'arte.

6. *L'urbanistica durante il Rinascimento e l'età barocca.* – Il lavoro di restauro e sistemazione degli antichi edifici e quello di costruzione di nuovi iniziato da Martino V, che caratterizza l'attività dei pontefici, dei cardinali e delle maggiori personalità romane durante il sec. XV, non fu svolto secondo un iniziale piano organico. Ciascuno si interessava della propria chiesa, del proprio palazzo o di un particolare gruppo di fabbriche. Solo Niccolò V e Sisto IV della Rovere ebbero idee più vaste, e mentre il primo concepì un nuovo ordinamento delle costruzioni intorno a S. Pietro e ad esse dava inizio, il secondo, in occasione del Giubileo del 1475, ebbe una visione unitaria dei problemi edilizi e di viabilità cittadina. Quindi secondo un piano organico di cui si possono facilmente individuare le linee essenziali, restaurò o costruì dalle fondazioni nuove chiese ed altri edifici compreso il ponte sul Tevere che da lui ebbe nome, allargò strade e sistemò complessi edilizi, quale quello intorno all'attuale Campo dei Fiori, presto dominato dalla mole marmorea del palazzo del card. Riario, poi detto della Cancelleria.

Tuttavia durante i primi anni del '500, malgrado ciò e malgrado le imponenti splendide fabbriche elevate allora in R., non si operò in generale dal punto di vista urbanistico, con idee più unitarie. Ma da allora, mentre Giulio II riprendeva l'idea di Niccolò V di rinnovare tutto il Vaticano, con il tracciato della Via Giulia e con quelli della Via Ripetta e della Via del Babuino (progettati dal Chiarini), divergenti rispetto all'asse del Corso, vennero definendosi alcuni temi fondamentali per gli ulteriori sviluppi della città. Anzi è da pensare, a proposito del Corso, dell'antica Via Ripetta e dell'altra del Babuino, che partendo con la loro organica disposizione a tridente dalla Piazza del Popolo si affondano diritte nel cuore della città, che siano state proprio loro a fornire lo spunto iniziale a quello che senz'altro possiamo definire un vero e proprio piano regolatore cittadino ideato da Domenico Fontana per Sisto V. Esso era basato su di un tracciato stellare di grandi arterie diritte che congiungevano S. Maria Maggiore alla Trinità dei Monti, a S. Giovanni in Laterano a S. Croce e a S. Lorenzo, al Foro Traiano e a S. Susanna. Gli obelischi delle Piazze di S. Pietro, di S. Giovanni, di S. Maria Maggiore e del Popolo, allora elevati da quel Pontefice ad opera sempre di Domenico Fontana, segnavano e segnano tuttora come delle mete o dei fulcri per lo sviluppo cittadino.

L'importanza della concezione urbanistica di Sisto V consiste anche nell'avere esortato i Romani, ancora tutti accalcati nella grande ansa del Tevere, a rioccupare le parti alte della città. A tal fine egli vi condusse acqua salubre a mezzo dell'acquedotto Felice, la cui mostra si vede ancora oggi a Piazza S. Bernardo. Del nuovo impulso dato allo sviluppo cittadino da Sisto V è anche un indice sicuro l'accresciuto numero degli abitanti di R. Infatti la popolazione romana, che durante l'alto medioevo era discesa a pochissime migliaia di abitanti, e che nel periodo più splendido della Rinascenza, ai tempi di Leone X, era salita a 125-130 mila, ma che negli anni successivi al sacco di R. (1527) era di nuovo discesa a 40.000 anime, durante il pontificato di Sisto V risalì a 100.000 persone.

Durante il '600, sul tessuto urbanistico di Sisto V si continuò ad operare, sviluppando temi, sebbene grandiosi, limitati a particolari ambientali. Basti pensare alla sistemazione della piazza presso il Palazzo dei Barberini,

(fot. Enc. Catt.)

ROMA - Elefante che sostiene l'obelisco. Scultura su disegno di G. L. Bernini (1667) - Roma, Piazza della Minerva.

allora alla periferia della città e confinante con orti e vigne, a quella di Piazza Navona, a quella di Piazza S. Pietro, ed ai progetti non eseguiti di sistemazione dei Borghi, mentre di fronte ai nuovi palazzi ed alle antiche e nuove chiese s'aprivano piazze e s'allargavano strade. L'opera fu continuata durante il '700. Allora, con la costruzione della scalinata di Piazza di Spagna in prospettiva con la Via dei Condotti, e di Tor di Nona con la sistemazione della Piazza di S. Ignazio per mano del Raguzzini, e con quella dell'antico Porto di Ripetta, ricostruito per Clemente XI da Alessandro Specchi, la città veniva fornita di ambienti architettonici di carattere unitario secondo una nuova concezione scenografica.

III. L'ARTE DALLA SECONDA METÀ DEL '700 AI NOSTRI GIORNI. – Sul finire del '700, agli occhi di molti, R. appariva ancora il centro artistico più importante del mondo ed a R. si recavano a studiare architetti, scultori, pittori di ogni paese. Tuttavia malgrado questo, l'architettura, la scultura, la pittura di gusto neoclassico che si produceva sulle rive del Tevere non appare oggi migliore o diversa da quella che veniva prodotta altrove. Chi allora si recava a studiare a R. vi si recava per trarre ispirazioni dai monumenti del periodo classico che vi si ammiravano, dalle opere d'arte dei musei e dalle raccolte pubbliche e private o soltanto per entusiasmarsi, immaginando che le aure che si respiravano sulle rive del Tevere fossero ancora quelle che avevano gonfiato il petto degli antichi eroi. Tuttavia è ancora a R. che con il Canova l'arte che fiorisce sulle rive del Tevere riesce a mantenere un tono di universalità e di dominio. Poi, dopo il Canova, come nel campo della pittura con i nazareni, i puristi ed i frescanti del tempo di Pio IX, e in quello della architettura con il Poletti, il Vespignani e Pietro Comparese, ecc., anche la scultura che si produce a R. può in certo modo differenziarsi, fino all'ultimo trentennio del secolo, da quella delle altre città d'Italia, per certa intonazione freddamente accademica che non muta neanche quando concede quel tanto che non era possibile negare alle novità portate dalla forte ventata romantica.

Quando poi R., divenuta la capitale del Regno d'Italia, si trovò ad essere, anche per ragioni d'ordine pratico, il centro più attivo di produzione artistica di tutta la penisola, quella certa intonazione e la stessa imponenza delle splendide opere del passato, agirono quali un freno alle più ardite manifestazioni del gusto ormai internazionalizzatosi. Ciò, se da un lato evitò quelli che altrove, allora, apparivano eccessi più o meno deprecabili, dall'altro ritardò il libero cammino delle più schiette forme espressive. E dopo il gruppo dei puristi e degli accademici s'ebbe, chiaramente individuabile nei domini della architettura, quello degli eclettici. Il Palazzo di Giustizia opera del Calderini ed il monumento di Vittorio Emanuele opera del Sacconi – tutti e due incominciati prima del 1890 e tutti e due portati a compimento nel 1911 – di quell'eclettismo, non privo forse di bravura ma gonfio d'oratoria e di retorica, sono l'espressione più caratteristica. Esso ebbe allora i suoi riflessi anche nei campi dell'arte sacra (v. MODERNA, ARTE), la quale oggi, appunto a R., in alcune delle più recenti realizzazioni, ha dimostrato e dimostra di non rifuggire dalle più moderne e ardite manifestazioni del gusto ove esse siano intimamente sorrette da uno spontaneo sincero bisogno di espressione.

Vicende urbanistiche ed edilizie della R. moderna. – Anche a R. gli ultimi decenni del '700 sono caratterizzati da una più diffusa coscienza dei problemi urbanistici e se non sono molte le nuove realizzazioni, sono invece molto interessanti le questioni che allora si ponevano sul tappeto, riflesse, p. es., nei temi discussi dall'Accademia di S. Luca. La sistemazione dei Borghi, quella di Piazza del Popolo, quella della creazione di un grande giardino pubblico, ecc.

A molti di quei problemi volle dare una soluzione l'amministrazione francese fra il 1809 e il 1814, mentre alcune opere allora appena iniziate o solamente ideate avevano la loro realizzazione negli anni successivi durante i pontificati di Pio VII, Leone XII, Gregorio XVI e Pio IX. Fra le maggiori ricordiamo quella di Piazza del Popolo e della pubblica passeggiata detta del Pincio, opera massima del Valadier, la creazione del cimitero suburbano del Verano, la ricostruzione della Basilica Ostiense, la creazione di nuovi quartieri, quale il Mastai, la sistemazione della zona trasteverina prossima al nuovo grande stabilimento per la lavorazione del tabacco, nonché la inclusione nel piano di sviluppo della città del tratto compreso fra S. Maria degli Angeli e le pendici del Quirinale, cioè dei terreni sui quali s'aprì l'attuale Via Nazionale e le altre vie ad essa normali, lungo le quali sorsero tanti nuovi edifici che contribuirono a mantenere alla edilizia romana quel tono solenne, austero, definitivo, ma insieme familiare, che era proprio della vecchia R.

Durante i primi 24 anni del pontificato di Pio IX dal 1846 al 1870, la popolazione romana s'era quasi raddoppiata raggiungendo e superando i 200.000 ab. Dopo il 1870 tale moto d'accrescimento continuò e con ritmo accelerato, tanto che oggi possiamo dire che la popolazione romana sia decuplicata rispetto a quella di allora. Con tale veloce incremento è in diretto rapporto, ne è anzi la giustificazione, il veloce sviluppo della città e il modo con il quale tale sviluppo è avvenuto.

Infatti quando R. il 20 sett. del 1870 fu occupata dalle truppe del generale Cadorna apparve a chi ad essa giungeva da altre città della penisola quali Firenze, Torino e Milano, seppure splendida di antiche architetture, molto arretrata dal punto di vista della moderna edilizia. E fu quel generale medesimo a nominare il 30 dello stesso mese di sett. una commissione presieduta dall'architetto Pietro Camporese, perché studiasse « l'ingrandimento » e l'abbellimento di R. e specialmente il progetto di costruzione di nuovi quartieri in quella parte che maggiormente si prestasse alle nuove edificazioni. La commissione che lavorò celerissimamente, dopo quaranta giorni presentò le sue conclusioni in una relazione alla quale erano anche allegati progetti e propositi. Tale conclusione servì all'ingegnere Alessandro Viviani per tracciare un vero piano regolatore della città, pubblicato nel 1873, che, pur non essendo mai divenuto legge, esercitò un grande influsso sui successivi piani regolatori e quindi sull'ulteriore sviluppo di R. Il quale sviluppo è avvenuto in questi ultimi cinquant'anni, come suol dirsi, a macchia d'olio. Ovvero è avvenuto come in quasi tutte le città che hanno una forte individualità, un antico cuore pulsante che non può non esercitare una forte attrazione. Fu così che l'antico centro cittadino della R. di 100-150-200.000 ab. è rimasto approssimativamente lo stesso della R. di 1.500.000, 2.000.000 d'ab., con quei danni e quegli inconvenienti che è facile immaginare.

Impedire il verificarsi di un tale fenomeno dovuto a leggi in certo senso biologiche, evidentemente non è agevole, anzi, pare, sia quasi impossibile. Ad ogni modo se riandiamo ora con la mente alla vecchia R. di Pio IX ancora tutta raccolta nell'ansa del Tevere, una città piena di contrasti, ricca d'opere d'arte, di belle architetture, ma ineguale, arruffata dal punto di vista dell'urbanistica, e la paragoniamo con l'attuale, dovremo convenire che le difficoltà che si dovettero affrontare per trasformare la vecchia R. in una città che rispondesse anche alle moderne esigenze senza distruggere completamente quell'antico mirabile insieme, erano enormi, e che non tutte le soluzioni adottate sono da condannare. Per quanto la distruzione dei grandi parchi delle ville principesche che coronavano di verde la vecchia R. abbia rappresentato un danno ed un errore senza pari, anche se le loro aree furono utilizzate per il sorgere di nuovi quartieri, quali quello dell'Esquilino, quello Boncompagni Ludovisi, il Salario; tuttavia pregi notevoli spesso ne ebbero allora le opere che servirono ad innestare senza troppo stridenti soluzioni di continuità le manifestazioni delle nuove esigenze al carattere e al tessuto della vecchia città. Così per il maestoso rettilineo di Via Nazionale, per il placido tracciato del Corso Vittorio Emanuele, per l'ariosa Via Arenula, per gli allargamenti di Via del Tritone, di Via due Macelli, del Corso e infine per le più moderne Vie dei Fori imperiali e del Mare che pure hanno comportato la distruzione di notevoli complessi d'architettura. Ciò è avvenuto anche per la demolizione della « spina » dei Borghi e l'apertura della Via della Conciliazione con cui si attuava un'antica idea che aveva tenuto perplessi per secoli e secoli, papi, architetti ed urbanisti.

BIBL.: oltre la bibl. relativa ai singoli personaggi ed artisti ricordati in questa Enciclopedia cf.: *tra le guide*: A. Nibby, *R. descritta nell'anno 1838*, 4 voll., Roma 1838-41; A. D. Tani, *Le chiese di R.*, Torino 1922; B. Blasi, *Vie, piazze, ville di R.*, ivi 1923; L. V. Bertarelli, *R. e dintorni (Guida d'Italia del Touring Club ital.)*, Milano 1931 e edd. successive; P. Romano [P. Fornari], *Strade e piazze di R.*, 4 voll., Roma 1939-45; id., *R. nelle sue strade e nelle sue piazze* (a fascicoli, l'autore segue l'ordine alfabetico), ivi 1947 sgg. *Tra le opere di carattere generale*: P. Ducati, *L'arte in R. dalle origini al sec. VIII*, Bologna 1938; F. Hermanin, *L'arte in R. dal sec. VIII al sec. XIV*, ivi 1945; A. De Rinaldis, *L'arte in R. dal Seicento al Novecento*, ivi 1948; A. Callari, *I palazzi di R.*, Milano s. a.; *Le chiese di R. illustrate*, serie di monografie di autori vari diretta da C. Galassi Paluzzi, in 36 volumetti di cui due doppi, Roma 1923 sgg. (descrizione di 34 chiese). *Studi particolari*: H. Voss, *Die Malerei der Spätrenaissance in Rom und Florenz*, 2 voll., Berlino 1920; id., *Die Malerei des Barock in Rom*, ivi 1925; P. Pecchiai, *La scalinata di Piazza di Spagna*, Roma 1941; G. Matthiae, *Piazza del Popolo*, ivi s. a.; P. Romano [P. Fornari]-P. Partini, *Piazza Navona, nella storia e nell'arte*, Roma [1944]. Sull'edilizia di R. al tempo di Pio IX, cf. P. della Torre, *L'opera riformatrice ed amministrativa di Pio IX fra il 1850 e il 1870*, ivi 1945.

Emilio Lavagnino

IV. FOLKLORE.

Delle tradizioni popolari di R. manca tuttora una documentazione accurata, redatta con criteri scientifici e con intento propriamente folkloristico: le raccolte di Sabatini e Zanazzo, per quanto ampie e apprezzabili, non possono stare sullo stesso piano delle opere di un Pitré, Finamore, De Nino e altri. Numerose sono però le fonti letterarie e iconografiche (basterà qui ricordare i nomi di Goethe, Müller, Stendhal, Thomas, De Brosses, Bresciani, Belli e Pinelli) che, per la loro affermata e sostanziale fedeltà al vero, anche se non mancano di una naturale magia d'arte, permettono a noi di ricostruire criticamente la vita popolare della prima metà dell'Ottocento: epoca che segna, per le manifestazioni popolari di R., il momento del loro massimo rigoglio e nello stesso tempo

l'inizio del loro affievolimento. Completano il quadro del folklore romano alcune cerimonie, documentate storicamente (Gregorovius, Burchkardt, ecc.) e letterariamente (specie nelle commedie), della R. medievale e rinascimentale.

Dell'antico carnevale romano, noto per la singolare pompa dei suoi festeggiamenti, si rilevano soltanto gli elementi e i particolari che più interessano folkloristicamente. Notevole la personificazione del carnevale nell'orso, che veniva condotto con una catena al collo sul luogo della scena e fatto ballare a suon di musica, come ci rappresenta una stampa del Pinelli ambientata presso la fontana di Trevi. Oltre ai numerosi arlecchini, pagliacci e pulcinella, le maschere più caratteristiche erano i matti, ricoperti solo di camicia, che si rifacevano a personaggi delle scandalose feste dei pazzi (contro cui energica fu nel medioevo l'opposizione della Chiesa); e tra le macchiette più tipiche, il Re dell'Acerra, cavalcante un asino e scortato da un gruppo di pulcinella; Don Pirrone, che procedeva in sedia gestatoria, tenendo in mano un paio di molle da fuoco con cui lanciava satirici madrigali alle donne, e l'indimenticabile generale Mannaggia La Rocca, che il pomeriggio di giovedì grasso sopra un macilento ronzino, con un grosso spadone di legno e con il suo imponente corteo di straccioni in alta uniforme, avanzava intrepido sul Corso, preso a bersaglio dalla folla con arance e carote. Antica nella tradizione del carnevale romano era la corsa dei barberi da piazza del Popolo a piazza Venezia. Il carnevale si chiudeva con la festa dei moccoletti, che consisteva nello spegnersi le candele vicendevolmente, mentre lungo il Corso appariva sopra un carro trionfale il Carnevale morente : « Er Carnevale è morto e sseppellito : | Li moccoli hanno chiusa la funzione » (Belli, n. 2221).

Durante la quaresima, tradizionale era a R. l'uso, ricordato nei seguenti versi popolari, di andare in S. Pietro e regalare il maritozzo alle innamorate : « Oggi ch'è 'r primo Vennardì ddé Marzo, | Sé va a Ssan Pietro a ppija ér maritòzzo | Che cce lo pagherà 'r nostro regazzo ». Solenni le celebrazioni del Sabato Santo : rappresentazioni sacre avevano luogo nel medioevo al Colosseo ad opera della Compagnia del Gonfalone (nei secc. XV-XVI fu più volte rappresentata in tale occasione la *Passione* di G. Dati); oggi le cerimonie del Sabato Santo si svolgono con peculiare solennità nelle basiliche di S. Giovanni e di S. Pietro, dove la rituale benedizione del fonte battesimale si fa coincidere con un battesimo, di un adulto in S. Giovanni e di un bambino in S. Pietro. Quando si slegavano le campane era usanza d'una volta (chiamata *divozzione de li bbotti*) di ammassare lungo i muri pentole e vasi usati di terracotta, che poi si facevano volare in aria con castagnole. In tal giorno scendevano a R., per le pulizie dei muri, gli spazzacamini, con arnesi speciali detti « scacciaragni » : riti tutti di rinnovamento. Una cerimonia comico-carnevalesca, detta cornomània (v.), che dal sec. IX si mantenne sino all'epoca di Gregorio VII, si celebrava in Laterano ed era seguita dalla benedizione delle case : data ed elementi rivelano il carattere propiziatorio della festa.

Dai tempi di Salvator Rosa, pare, fino al 1893, il 21 apr. d'ogni anno gli artisti facevano rivivere il carnevale, riunendosi presso le grotte di Cervara, sulla via Prenestina, rinnovando conviti, beffe, cortei e mascherate : una tavola del Pinelli rappresenta questo singolare carnevaletto romano degli artisti. Il Calendimaggio era ed è ancora festeggiato con l'albero della cuccagna, diffusissimo del resto in tutta Italia come ultimo avanzo della gare del « re del maggio », e fino a un secolo fa con « er ballo de li guitti », cioè degli spiantati : ogni giovane si sceglieva una sposa, e le varie coppie si presentavano in piazza S. Marco, davanti alla statua di Madama Lucrezia, per quell'occasione adorna di cipolle, agli, nastri multicolori e carote; si celebrava lo sposalizio, come se si fosse davanti al sindaco e al curato, e dopo si dava inizio al ballo che provocava risate... financo a Madama Lucrezia!

Nella notte dell'Ascensione la tradizione popolare vuole che discendano Gesù a cambiare in latte l'umore acquoso delle spighe di grano, e la Madonna a benedire l'uovo fresco di giornata collocato dai devoti fuori dalle finestre in un piccolo cestino, che diventa poi efficace amuleto contro i fulmini e le malattie. Il 13 giugno, in onore di s. Antonio di Padova, si celebrava il trionfo delle fragole con una processione di fragolari che partiva da Campo dei Fiori : apriva il corteo un fragolaro portando sul campo un grosso canestro, simbolo del trionfo, guarnito tutt'intorno di canestrini di carta argentata pieni di fragole, e sopra una piccola statua di S. Antonio; seguivano, a passo di danza e al suono di tamburelli, gli altri fragolari, vestiti a festa, cantando ritornelli in onore del Santo e delle fragole. La sera di s. Giovanni ha luogo la sfilata dei carri, ed è tuttora viva l'usanza di andare a mangiare le lumache nelle osterie : la più frequentata un tempo era l'osteria delle Streghe, il cui nome si riporta alla credenza che in questa notte, nel tratto tra S. Giovanni e S. Croce in Gerusalemme, possono vedersi le streghe se si mette il mento dentro la forcella formata da rami di albero di alloro (Belli, n. 1905).

Uno dei cortei più caratteristici della R. medievale era la processione notturna del 15 ag., cui prendevano parte rappresentanti di ogni specie di lavoranti : l'immagine acheropita di Cristo veniva portata a spalla da 12 uomini dalla cappella di S. Lorenzo in Laterano a S. M. Maggiore, passando sotto archi di foglie e di fiori. A piazza Navona, il giorno di Ferragosto e tutti i sabati e le domeniche del mese, secondo una tradizione durata con qualche intervallo dal 1652 al 1865, si faceva il lago : animavano lo spettacolo il gettito delle monete, il passaggio delle carrozze fra schizzi e grida di allegria, la caduta dei cavalli, le musiche della banda dei pompieri e le voci dei cocomerari « curete pompieri, che vva a ffuoco ».

Pittoresche le ottobrate al Testaccio (le stampe del Pinelli che ce le rappresentano sono tra le più belle per la storia del costume popolare), allietate da gare, canti e danze : con gran frenesia al suono delle nacchere e dei tamburelli si ballava il saltarello, famosissima danza popolare di corteggiamento. Una delle tradizioni romane del ciclo natalizio è quella di assistere nella notte fra il 23-24 dic. al cosiddetto « cottìo », cioè al mercato all'ingrosso del pesce che un tempo si faceva nella pescheria di S. Teodoro e oggi ai Mercati generali. Viva è pure la tradizione del presepio : celebre è quello di Aracoeli, il cui Bambino è una pregiata scultura in legno d'olivo tutta ricoperta di gemme. Particolarmente romana è la tradizione di gettare a capodanno dalla finestra le pentole e altri utensili usati di coccio come atto di espulsione del vecchio e di rinnovamento. Tradizionale e popolare la figurazione della Befana, come appare nelle tele del Pinelli e nei sonetti del Belli; ancora oggi la sera della vigilia ha luogo in piazza Navona l'affollatissima fiera dei giocattoli, che un tempo si teneva in piazza S. Eustachio. Il giorno di s. Antonio Abate (17 genn.) è dedicato alla benedizione degli animali : adorni di nastri e fiori, cavalli, asini, cani, gatti, galline sono portati davanti alla chiesa di S. Eusebio dove ricevono la benedizione del parroco : un tempo la cerimonia, descritta dal Goethe e dal Müller, si svolgeva davanti alla chiesa propria di S. Antonio presso piazza S. M. Maggiore. Si apre quindi il carnevale, tipica festa d'inizio d'anno.

Non meno ricco si presenta il patrimonio musicale-poetico del popolo di R., includendovi, naturalmente, accanto alle canzoni create *in loco*, quelle importate e adattate al gusto e al dialetto locale, che rivelano il lavoro di creazione-elaborazione proprio del popolo. Già intorno al 1787 il Goethe raccoglieva dalla viva voce del volgo di R. nel suo *Viaggio in Italia* alcuni canti che dovevano essere più di moda in quegli anni che non veramente tradizionali, ricordava la canzone di *Marbrucche* (= *Malborough*), e infine osservava che il canto più usuale per il popolino di R. era costituito dallo stornello. Lo stornello (chiamato dal volgo « aritornello », che non è però da scambiare con il ritornello, come ha creduto il Blessig) è infatti la forma di canto lirico-monostrofico più usata a R. e in tutto il Lazio. La poesia popolare amorosa si atteggia anche nella forma dello strambotto, chiamato sonetto (con il metro ora dell'ottava siciliana

(fot. Alinari)

ROMA - Facciata laterale del Collegio di Propaganda Fide. Architettura di F. Borromini (1655) - Roma.

ora del rispetto toscano), che ha peraltro una tradizione più antica. Fiorente è il genere comico e burlesco: caratteristiche le tarantelle, lunghe composizioni a coppie di ottonari, con formola fissa d'inizio (« Tarantella de li dèi | Vô ccantare, amici miei »), che in origine dovevano essere accompagnate dalla danza. La poesia religiosa offre preghiere, orazioni e anche poemetti epici di leggende agiografiche. Un importante settore della poesia popolare romana è costituito infine dalle canzoni epico-liriche: *La donna lombarda*, *La bella fantina*, *Cecilia*, *Il pellegrino di R.*, *Il marinaro che va per acqua*, e altre ancora hanno incontrato in R. favorevole cittadinanza. Molte leggende di santi e canzoni avventurose, da quella di Lionbruno alle storie di Genoveffa, Pia dei Tolomei, Francesca da Rimini, da quella d'Orlando a Roncisvalle alla « dolorosa istoria del prode Cecco e della sua Rosina », venivano cantate per le strade di R. o nelle osterie dai cantastorie (si conservano ancora i nomi di Mancinelli, declamatore di poesie satiriche contro il Duca Valentino; Mastro Andrea dipintore, amico dell'Aretino; e del secolo scorso chi non ricorda i nomi di Spadoni, Pepazzo, Tarantoni, Calzaroni e quello, più di tutti noto, del sor Capanna?): una stampa del Pinelli rappresenta uno di questi cantastorie mentre accompagna i versi al suono della chitarra e con una lunga bacchetta illustra le scene sopra un cartellone, com'era solito vedersi, un secolo fa, la domenica mattina in piazza Barberini. Dell'estro di questi poeti di popolo rimane ancora qualche traccia nelle scritte a insegna delle osterie, quali, p. es.: « Se volete un bon goccetto | er più bono che ce sia, | che ve mette drento ar petto 'na gran voja d'allegria, | solo all'Arco de' Ginnasi | resterete persuasi », e altrove « Solo qui da Mozzarella vino bono e robba bella! ». E nell'interno la bevuta del vino era animata dal gioco della passatella, nel quale si conserva forse l'antico uso del Re del convito e, secondo il Pola, il tipo delle Associazioni giovanili e bacchiche. Altro tipico personaggio del mondo delle osterie, accanto al cantore popolare, è « er carettiere a vino », che oggi ha perduto, anche nel costume, l'antico fastigio, così ben sintetizzato in versi romaneschi dallo Zanazzo (n. 919, p. 243).

Ma la vecchia R., con le sue feste, i suoi costumi, i suoi poeti e i suoi canti, va scomparendo sempre più: soltanto alcuni rioni, quali Trastevere e Monti, conservano un po' dell'antico colore (tra le più vive è sempre, ad es., la « festa de' noantri » a Trastevere, con danze e gare sportive), e in qualche angolo di R. (come a Villa Borghese) bimbi e grandi ancora si affollano attorno ai teatrini di burattini, sulle cui scene si è rifugiata gran parte del repertorio dei cantastorie: celebre tra i burattinai d'una volta il Ghetanaccio con il suo personaggio Rugantino.

La tendenza del popolo romano alla satira mordace ebbe la sua più genuina espressione, dal tardo medioevo in poi, nelle « pasquinate », delle quali le più celebri dal '500 all'epoca napoleonica sono state raccolte da P. Fornari.

BIBL.: S. Marroni, *Costumi popolari di R.*, Roma 1840; C. Blessig, *Röm. Ritornelle*, Lipsia 1860; R. H. Busk, *The Folklore of Rome*, Londra 1874; F. Sabatini, *Saggio di canti pop. rom.*, Roma 1878; id., *Il volgo di R.*, Roma 1890-1901; G. Zanazzo, *Novelle, favole e leggende romanesche*, Torino 1907; id., *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di R.*, ivi 1908; id., *Canti pop. rom.*, ivi 1910; A. Bevignani, *Le rappresentaz. sacre per l'ottavario dei morti a R. e nei suoi dintorni*, Roma 1912; P. Romano [P. Fornari], *Pasquino e la satira in R.*, 5 voll., ivi 1936 sgg.; id., *Il Natale a R.*, ivi 1945; F. Clementi, *Il carnevale rom.*, 2 voll., Città di Castello 1938-39; P. Romano - E. Ponti, *Modi di dire pop. rom.*, Roma 1944; P. Romano - P. Partini, *I cantastorie in R.*, ivi 1946; P. Toschi, *La poesia pop. di R. e del Lazio*, in *Poesia e vita di popolo*, Venezia 1946, pp. 118-35; A. G. Bragaglia, *Le maschere rom.*, Roma 1947; C. G. Pola Falletti di V., *Le associazioni giovanili a R. e nel Lazio*, in *Lares*, 16 (1950), pp. 40-67; A. Lancellotti, *Feste tradizionali*, 2 voll., Milano 1950-51; G. Belli, *I sonetti*, a cura di G. Vigolo, 3 voll., ivi 1952; cf. anche la rivista *Roma* (1923-43). Giovanni Bronzini

V. TOPOGRAFIA.

SOMMARIO: I. Origini cristiane. - II. S. Giovanni in Laterano e il Patriarchium. - III. Le basiliche patriarcali. - IV. I cognomi delle chiese medievali. - V. Basiliche e chiese secondo l'epoca della loro fondazione. - VI. Le chiese mariane: 1. Santa Maria Maggiore. - 2. Le Chiese mariane minori. - VII. Le basiliche cimiteriali. - VIII. Le abbazie. - IX. Le regioni ecclesiastiche e i rioni. - X. Gli antichi cataloghi delle Chiese.

I. ORIGINI CRISTIANE. – I primi luoghi di riunione delle comunità cristiane furono in case private, come viene attestato negli *Atti degli Apostoli* (12, 12: 19, 9; 20, 6-9) e nelle lettere di s. Paolo (*Rom.* 16, 23; *I Cor.* 16, 19; *Col.* 4, 15; *Phil.* 1, 2) il quale dichiara che in R. i suoi collaboratori in Cristo, Aquila e Prisca hanno posto la loro casa a disposizione dei fedeli (*Rom.* 16, 3, 5). Ma non si può accettare la leggenda medievale che indica la casa di Prisca dove oggi sorge sull'Aventino la chiesa di S. Prisca, perché gli scavi hanno mostrato che essa è costruita al di sopra di un mitreo della fine del sec. II d. C. e non c'è traccia di casa anteriore (A. Ferrua, *Il mitreo sotto la chiesa di S. Prisca*, in *Bull. della Commis. archeol. municip. di R.*, 68 [1940], pp. 59-96).

L'origine della comunità cristiana di R. viene fatta risalire a quegli Israeliti, i quali venuti da R. a Gerusalemme per le feste della Pentecoste furono testimoni della discesa dello Spirito Santo e ascoltarono il discorso di Pietro. Pietro poi aveva convertito anche soldati romani, cioè a Cesarea il centurione Cornelio della coorte italica e il suo seguito. Il primo nucleo della comunità cristiana di R. sarebbe dunque del tempo di Tiberio, e poi sviluppato sotto i suoi successori Caligola e Claudio. Eusebio di Cesarea pone al secondo anno di Claudio (genn. 42-43 d. C.) la venuta di s. Pietro a R. sia nel canone dei tempi del suo *Chronicon* che nella sua *Storia ecclesiastica* (II, 17) anzi aggiunge che il filosofo Filone si sarebbe in R. posto in relazione con s. Pietro; ma quegli fu a R. nel 39-40 d. C. La stessa notizia si legge nella *Historiae adversus paganos* di P. Orosio, scritta in Africa tra gli aa. 417-418, dietro suggerimento del vescovo Agostino di Ippona (PL 31, 1072-73). Anche s. Girolamo fa venire s. Pietro a R. nel secondo anno di Claudio (*De viris ill.*, 1), ma tale datazione non si può dimostrare. Ca. l'a. 49 però Claudio fu costretto a scacciare da R. « i Giudei che

erano in continue agitazioni a causa di Cresto » (Svetonio, *Claudio*, 25). Lo storico romano Tacito riferisce che il popolo li chiamava *chrestianos* (« quos vulgus chrestianos appellabat »; *Annales*, XV, 44). Ancora alla fine del sec. II Tertulliano rimproverava i pagani di pronunziare « chrestiani » invece di « christiani » (*Apologeticum*, 3). Che le idee cristiane fossero penetrate già allora nell'ambiente romano è documentato da Tallo, in un frammento di Giulio Africano conservato dal cronista bizantino Giorgio Sincello (*Fragmenta historicorum Graecorum*, ed. C. Müller, III, Parigi 1850, p. 519). Ma si ha una conferma dell'espulsione di cristiani da R. sotto l'impero di Claudio anche in *Act.* 18, 2, dove è detto che i due coniugi cristiani Aquila e Priscilla furono costretti ad abbandonare R. « perché Claudio aveva con un suo editto espulso da R. tutti gli Israeliti » e si erano così incontrati a Corinto con l'apostolo Paolo. Ma il decreto non dovette avere un'esecuzione molto rigorosa perché Cassio Dione mostra che l'applicazione si limitò alla proibizione di tenere riunioni; lo stesso storico poi osserva che gli Israeliti « quantunque siano stati oggetto di misure repressive, non hanno mai cessato di prosperare molto, tanto da finire per conquistare il libero esercizio dei loro riti » (XXXVII, 17). Un'altra prova che l'esilio degli Israeliti fu di breve durata è data dal fatto che verso il 58 Aquila e Prisca erano di nuovo a R. (*Rom.* 16, 3-5).

S. Paolo, scrivendo ca. il 58 ai Romani, dichiara di aver avuto desiderio di recarsi a trovare la comunità cristiana di R. « ex multis iam praecedentibus annis » (*ibid.* 15, 23); essa era già ben costituita e fiorente poiché Paolo dichiara ai fratelli romani « fides vestra annuntiatur in universo mundo » (*ibid.* 1, 9). Egli chiama i fratelli di R. « amati da Dio e santi » e si augura di venirli presto a trovare per consolarsi con essi « per la comune fede e vostra e mia e per ravvivare i ricordi ». In detta lettera egli nomina ben 24 persone di questa comunità che aveva già conosciuto, o a Corinto o in Asia, come Aquila e Priscilla, Epeneto, Maria, Andronico e Giunia, Ampliato, Urbano, Stachi, Apelle, Eridione, Trifena, Trifosa, Perside, Rufo e sua madre, Asincrito, Flegonte, Ermete, Patroba, Erma, Filologo, Giulia, Nereo e sua sorella, e due gruppi l'uno presso Aristobolo, nipote di Erode, l'altro presso Narcisso, il famoso liberto di Claudio (*ibid.* 16, 3 - 16).

Si sa che quando s. Paolo venne a R. i fratelli di questa comunità gli erano andati incontro sulla Via Appia fino al Foro Appio e a Tres Tabernae (*Act.* 28, 15) tra Cisterna e Terracina (cf. A. Harnack – Th. Mommsen, in *Sitzungsberichte der Berliner Akad. der Wissensch.*, 1895, pp. 491-503). Non si sa dove egli scelse il suo alloggio; è certo che, tre giorni dopo il suo arrivo, convocò i notabili della colonia giudaica ed ebbe con essi un lungo colloquio. Rimase poi per ben due anni in questa casa d'affitto dove accoglieva volentieri e istruiva quanti si presentavano a lui (*Act.* 28, 16 - 30). Scrivendo poi da R. ai cristiani di Filippi in Macedonia, Paolo invia loro i saluti dei fedeli di R., specialmente di quelli appartenenti alla casa imperiale (4, 22). Finalmente dalla seconda lettera a Timoteo si apprendono altri quattro nomi di appartenenti alla comunità cristiana di R., cioè Eubulo, Pudente, Lino, Claudia (4, 19 - 21). Da tutti questi nomi si ha un'idea della composizione etnica della prima comunità cristiana, dove, se sono in maggior parte nomi non di origine romana, non mancano pure quelli che tradiscono una provenienza piuttosto dalla « Ecclesia ex gentibus » che da quella « ex circumcisione ».

Di grande importanza è la testimonianza di Tacito circa i protomartiri romani vittime della persecuzione neroniana. Egli parla di una « multitudo ingens ». Nessun altro ricordo topografico è rimasto del loro olocausto se non quello dei giardini neroniani in Vaticano; nessuna traccia di commemorazione liturgica, e quella dei 979 sull'Aurelia nel *Martirologio geronimiano* al 29 giugno resta una semplice ipotesi. Oltre ai fondatori della Chiesa romana Pietro e Paolo, vittime della stessa persecuzione, papa Clemente accenna ai molti altri e specialmente donne, che dettero un mirabile esempio della loro fede tra i più spietati supplizi (*Ep. I ad Corinthios*: PG 1, 217-21). S. Giustino, scrivendo a R. la sua *Apologia* nel 155, non specifica il luogo delle riunioni liturgiche che egli dice tenersi il giorno del sole (la domenica; cap. 67) e aggiunge che i diaconi, dopo l'adunanza, portano le SS. Specie agli assenti (cap. 61).

(fot. Alinari)

ROMA - Veduta aerea di Piazza Navona, sorta sull'area dello Stadio di Domiziano. Roma.

Tra il 163-67, più probabilmente nel 165, lo stesso Giustino insieme con i discepoli Carite, Evelpisto, « servus Caesaris », Ierace, Peone e Liberiano furono condannati alla decapitazione dal prefetto di R. Giunio Rustico; questi domanda dove si riuniscono i cristiani e Giustino risponde in modo evasivo (*Acta s. Justini et sociorum*, II, 5-7; P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche* [*Studi e testi*, 8], Roma 1902, pp. 25-36).

Al principio del sec. III, ca. l'a. 205 una inondazione rovinò a Edessa il « tempio dei cristiani » (*Chronicon Edessenum*, ed. I. Guidi, in *Corpus scriptorum christian. orient. Chronica minora*, 3ª serie, IV, Parigi 1903). Dallo storico Lampridio si apprende che sotto Alessandro Severo (222-35) nacque in R. una vertenza per il possesso d'un terreno tra un gruppo di osti (*popinarii*) e la comunità cristiana; l'Imperatore preferì che in quel luogo sorgesse un edificio religioso cristiano (*Hist. Augusta, Alexander Severus*, 49).

Ippolito ca. l'a. 204 nel suo *Commentario in Daniele* scrive che come i due vecchi penetrarono nel giardino di Susanna così i Giudei entrarono nella casa dove sono riuniti i fedeli per scovare i cristiani e trascinarli dinanzi ai tribunali (F. Dölger, *Unserer Taube Haus. Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian*, in *Antike und Christentum*, 2 [1930], pp. 41-56). A Dura Európos (v.), in Mesopotamia, alla metà del sec. III una casa privata era trasformata in chiesa cristiana col suo battistero; nello stesso tempo, a Cartagine, s. Cipriano indicava che il giovane che aveva confessato la sua fede in R. era ben degno di salire sul pulpito, cioè dove si leggevano le SS. Scritture, in un luogo cioè che già Tertulliano aveva chiamato « casa della nostra colomba » (*Contra Valentinianum*, 3). A più forte ragione si deve supporre che alla metà del sec. III la comunità cristiana di R. organizzata sotto il periodo di pace vissuto dal 236 al 250 dal papa Fabiano, avesse i suoi luoghi di culto; a questo Papa infatti il Catalogo liberiano assegna la formazione delle sette regioni ecclesiastiche, affidate ciascuna ad uno dei sette diaconi, tanto che l'imperatore

(fot. Anderson)
ROMA - Allagamento estivo di Piazza Navona. Spettacolo istituito nel 1652, caduto in disuso dopo il 1865. Dipinto di ignoto del sec. XVIII - Roma, Galleria nazionale d'arte antica.

Decio, a detta di Cipriano, avrebbe preferito un competitore nell'Impero, piuttosto che il vescovo a R. (*Ep.*, 55, 9). Ma, come non si conoscono i confini esatti di ciascuna delle quattordici regioni augustee, così è assai difficile determinare i confini delle sette circoscrizioni ecclesiastiche stabilite dal detto Papa. Il papa Cornelio (251-53) nella sua lettera al vescovo Fabio di Antiochia indica la composizione del clero romano ai suoi giorni; esso comprendeva 46 presbiteri, 7 diaconi e altrettanti suddiaconi, 42 accoliti, 52 tra esorcisti, lettori e ostiarii, cioè complessivamente il clero che lo coadiuvava nel ministero raggiungeva il numero di 154 persone. Non si sa come fossero distribuiti i presbiteri.

L'imperatore Aureliano nel 272 stabilisce che la casa della chiesa, occupata in Antiochia da Paolo di Samosata, sia resa a coloro che saranno indicati dai vescovi d'Italia e della città di R. Lo stesso Imperatore, scrivendo ai senatori mostratisi non pronti ad aprire i libri sibillini, si meravigliò che avessero esitato tanto, come se fossero riuniti quasi « in christianorum ecclesia » e non in un tempio degli dèi (*Hist. Augusta*; Flavio Vopisco, *Vita Aureliani*, 20).

Sotto Diocleziano in Oriente, oltre Lattanzio testimone dell'incendio della chiesa cristiana di Nicomedia, Eusebio narra di aver veduto con i propri occhi le case di preghiera andar distrutte, le SS. Scritture bruciate nelle pubbliche piazze (*Martyr. Palestin.*, 1). Ma nel 311 Galerio concesse che i cristiani potessero di nuovo costruire case per riunirsi, purché non facessero alcunché contro la disciplina : anzi essi dovevano pregare per l'Imperatore (Eusebio, *op. cit.*, VIII, 17, 9-10).

A questo tempo sembra risalire la *Basilica Apostolorum* sull'Appia per le sue murature di tipo listato, dello stesso tipo di quelle dei vicini circo di Massenzio e mausoleo di suo figlio Romolo.

S. Agostino in una conferenza tenuta nel 411 a Cartagine, parlò di un antico documento in cui si leggeva che il papa Milziade (m. nel genn. 314) aveva inviato diaconi recanti le lettere dell'imperatore Massenzio e del prefetto del pretorio al prefetto di R., « ut ea reciperent quae, tempore persecutionis ablata, memoratus imperator christianis iusserat reddi... Melchiades Stratonem diaconum ad recipienda loca ecclesiastica cum aliis misit » (*Breviculus collationis cum Donatistis*, XVIII, 34-35 : PL 43, 645-46). Nelle norme sancite da Costantino per quanto riguarda la restituzione dei beni ai cristiani viene specificamente dichiarato che si devono restituire subito tutti i luoghi nei quali essi « antea convenire consuerunt »; e tutti devono essere riconsegnati « corpori christianorum ». E si aggiunge che i cristiani non avevano soltanto questi luoghi di riunione, ma anche altri spettanti « ad ius corporis eorum id est ecclesiarum non hominum singulorum » : anche questi dovranno essere restituiti senza alcuna ambiguità o indugio « eisdem christianis id est corpori et conventiculis eorum » (Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 48 : CSEL, 27, pp. 231-32; Eusebio, *Hist. eccl.*, X : PG 20, 884).

Allo stesso tempo si deve lamentare la distruzione degli archivi della Chiesa di R. che non si sa dove fossero conservati; il papa Damaso costruì per essi un nuovo edificio nella regione IX (Circo Flaminio), presso il teatro di Pompeo e presso gli « stabula factionis prasinae ».

In età costantiniana Ottato di Milevi indica in R. « quadraginta et quod excurrit basilicas » (*De schismate Donatistarum*, II, 4 : PL 11, 954). Il latercolo di Polemio Silvio dell'a. 449 si limita a indicare « religiosa aedificia cum innumeris cellolis martyrum consecratis » (MGH, *Auctores antiquiss.*, IX; *Chronica minora*, I, p. 545). Ca. il 550 Zaccaria nella sua storia ecclesiastica di R. in siriaco segnala in R. « ecclesiae Apostolorum beatorum, ecclesiae catholicae XXIV » che potrebbero essere i *tituli* (la versione latina è di I. Guidi, in *Bull. della Commiss. archeol. com. di R.*, 12 [1884], p. 228).

La frequenza dei titoli in alcune regioni dimostra che più numerosi erano i centri della comunità cristiana in quelle zone. Alla sommità del Quirinale presso l'*Alta semita* e poco distanti l'uno dall'altro erano situati il « titulus Gai », detto anche « ad duas domos iuxta Diocletianas » (*Martyr. Hieronymianum*, p. 434) e il titolo di Ciriaco indicato pure « iuxta Diocletianas » (*ibid.*, p. 189). La zona doveva essere molto popolata; presso l'aggere serviano c'era un negozio di frutti e una « proseuca » giudaica (C. Frey, *Corpus inscript. Iudaicarum*, I, Città del Vaticano 1936, p. 391). Nella valle tra l'Esquilino e il Viminale era situato il titolo di Pudente (v.), poco lontano nell'Esquilino, presso il Macello di Livia, il titolo di Prassede, sull'Oppio il titolo di Equizio. Questi tre titoli erano anche al margine d'uno dei quartieri più popolati e densi della città : la *Subura*, dove numerosi furono gli Ebrei che vi costituirono la sinagoga dei « Suburenses » (C. Frey, *op. cit.*, I, pp. LXXXIII-LXXXIV). Nella zona settentrionale del Celio stavano i titoli di Clemente, presso la Zecca, di Nicomede (forse SS. Pietro e Marcellino), di Matteo, nella parte inferiore invece il titolo di Emiliana (SS. Quattro Coronati) e sul ciglio del Celio il titolo di Bizante. Nel Trastevere il titolo più antico è quello di Callisto, il Papa che fu martirizzato nel 223; poi quelli di Cecilia, di cui non si ha data certa del martirio, e di Crisogono.

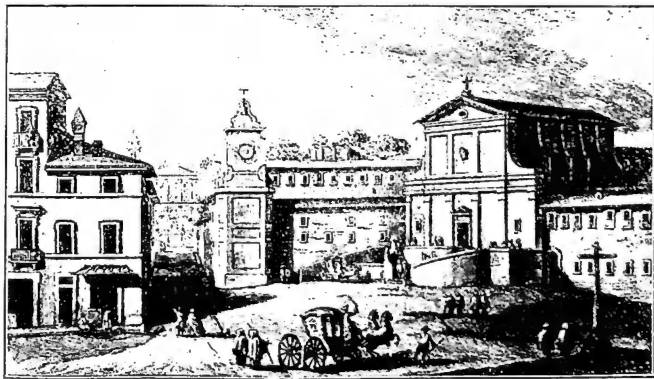
Circa lo sviluppo delle comunità cristiane nell'interno della città e dei suoi centri liturgici, un prezioso indizio è fornito dal numero dei cimiteri sulle varie vie consolari, corrispondenti ad altrettanti centri cristiani urbani; si ha sulla Flaminia, al tempo di papa Giulio (336-52), la basilica cimiteriale di S. Valentino; il cimitero annesso ha dato un'iscrizione del 318 e più tardi un'altra mostrerà che esso serviva per i fedeli del « titulus » di Lucina; sulla Salaria *vetus* il cimitero di Bassilla con i sepolcri della Martire omonima, di S. Ermete e dei SS. Proto e Giacinto; documenti posteriori sulla stessa via pongono un gruppo detto « ad S. Ioannem, ad septem palumbas » o « ad clivum cucumeris », non identificato, e il gruppo di Panfilo (v.) che gli scavi hanno permesso far risalire alla 2ª metà del sec. III. Sulla Salaria *nova* sono i quattro cimiteri di Massimo col martire Silano, di Trasone col martire Saturnino, dei Giordani e di Priscilla. Sulla Tiburtina si hanno tre cimiteri del sec. III : di Ippolito che sarà poi collegato coi titoli di Prassede e di Pudente; quello detto di Novaziano con iscrizioni del 266 e del 270; il grande cimitero di S. Lorenzo dove furono trovate epigrafi dei titoli di Clemente e di Nicomede; numerosa dunque doveva essere la popolazione cristiana nella zona dall'Esquilino alla Subura.

Nel cimitero « inter duas lauros » sulla Labicana, della

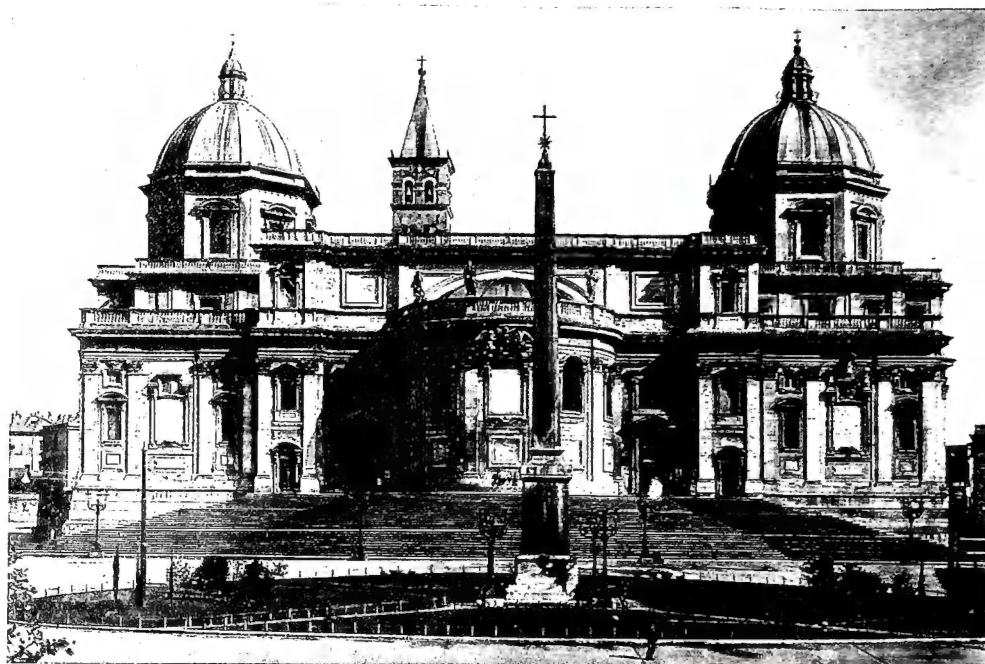
fine del sec. III, furono deposti fedeli appartenenti ai titoli di Eusebio e di Matteo, cioè della zona tra l'attuale Piazza Vittorio Emanuele e le Vie Giusti e Alfieri; si ha poi sulla Prenestina il cimitero di Castulo; sulla Via Latina i gruppi Gordiano, Epimaco, Tertullino, Aproniano; sull'Appia il gruppo di Pretestato per i fedeli del Celio intorno al Laterano, con epigrafi di un «Quintus Lactearius qui fuit de domu Lateranis nobili», delle famiglie Annia, Insteia, Postumia, ecc.; quello «in catacumbas» per i fedeli al servizio imperiale sul Palatino, che ebbero poi il «titulus Bizantis» sul Celio; quello di Callisto alle dirette dipendenze del diacono amministratore della comunità fin dall'inizio del sec. III; numerosi sull'Ardeatina: il cimitero detto di Domitilla per i fedeli della regione della piscina pubblica (Via Nova e Terme Antoniniane) e dove sorse il «titulus» detto *de fasciola*; il cimitero di Balbina con il mausoleo del papa Marco; quello dove Damaso fece il sepolcro per la madre, la sorella e per se stesso; quello al sepolcro dei martiri Marco e Marcelliano; i fedeli dell'Aventino (titolo di Prisca e di Sabina) ebbero i cimiteri sull'Ostiense (Commodilla, S. Paolo, Tecla). Il Trastevere ebbe cimiteri sulla Portuense (Ponziano «ad ursum pileatum»), tre nuclei sull'Aurelia (Pancrazio, Processo e Martiniano, Callisto, poi detto Calepodio) e sulla Cornelia al Vaticano.

(*per cortesia del dott. R. Averini*)
ROMA - Piazza Montanara e Teatro di Marcello con le soprastrutture del Palazzo Savelli, poi Orsini. Incisione di G. B. Piranesi (sec. XVIII) - Roma.

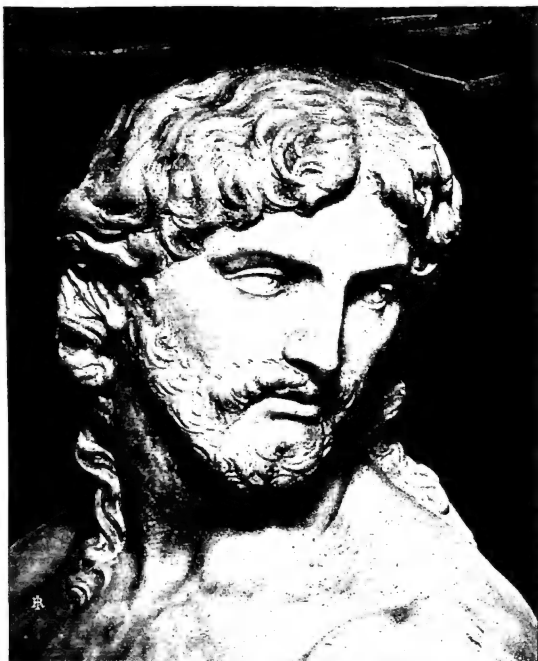
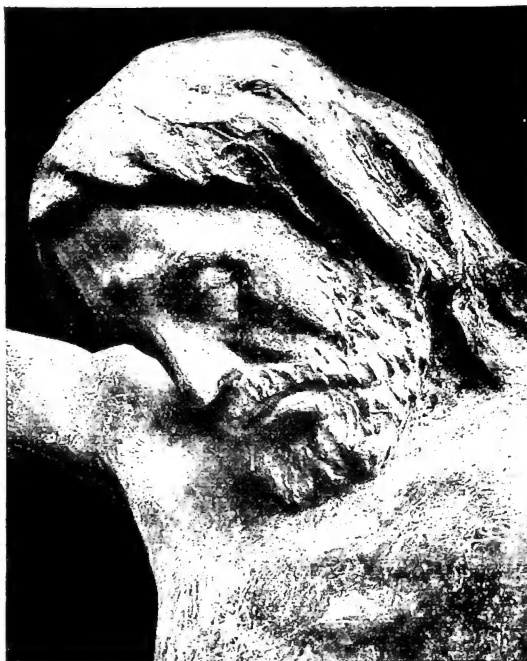
II. SAN GIOVANNI IN LATERANO E IL PATRIARCHIUM. – Costantiniana è la basilica del Salvatore del Laterano; l'indicazione nella biografia di Silvestro (*Lib. Pont.*, I, p. 124) è stata confermata dalle fondazioni costantiniane rinvenute sotto la navata centrale dell'attuale Basilica durante la rinnovazione del pavimento (cf. E. Josi, *Scoperte nella Basilica Costantiniana al Laterano*, in *Riv. arch. crist.*, 11 [1934], pp. 335-58; A. M. Colini - I. Gismondi, *Storia e topografia del Celio nell'antichità* in *Atti della Pont. Accad. rom. di archeol.*, 3ª serie, 7 [1944], pp. 364-380). Detta navata aveva trenta colonne numidiche che erano state tutte sostituite già al tempo di Martino V nel 1425, con pilastri in muratura, e solo quattro ne restavano quando Borromini fece l'accurato rilievo della Basilica, che oggi si conserva nella Biblioteca Albertina in Vienna, prima di accingersi alla radicale trasformazione sotto Innocenzo X. Le navate minori erano divise da 42 colonne di marmo verde, di cui alcune vennero impiegate nel sec. XVII per i nicchioni con gli Apostoli, altre furono portate da F. Borromini a S. Agnese al circo agonale, da lui rifatta sotto Innocenzo X.

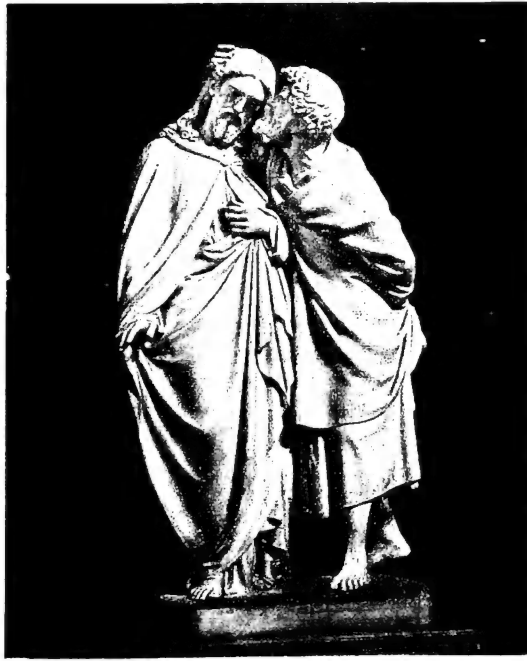
Gregorio Magno nel 591 chiamò la Basilica Costantiniana del Laterano «aurea» (*Registr.*, II, 1, ed. P. Ewald - L. M. Hartmann, in MGH, *Epistolae*. I, p. 101). Essa infatti era rivestita oltre che nelle parti inferiori delle pareti anche nei sottarchi di lastre di marmo giallo numidico, di cui si sono trovate masse di frammenti e alcuni aderenti ancora all'imposto degli archi. Settimio Severo nel costruire i suoi *castra nova equitum singularium*, cioè la nuova caserma per la sua guardia del corpo, demolì un gruppo di abitazioni private, ne riempì i piani inferiori per ottenere la platea sulla quale erigere le nuove fondazioni. Gli scavi 1934-38 hanno messo in luce gli avanzi di tali abitazioni con pitture; ma altri resti erano stati scoperti nel 1877 nelle fondazioni per la nuova abside lateranense sotto Leone XIII (E. Stevenson, *Scoperte di antichi edifizi al Laterano*, in *Annali dell'Istituto di corrispondenza archeol.*, 1877, p. 132 sgg.). Una delle stanze della caserma aveva ancora *in situ* una colonna con un capitello rovesciato in cui vennero incise due dediche, l'una per la salute degli imperatori del 1° genn. 197 d. C., e l'altra del 203 di ritorno da una spedizione. L'ambiente serviva da *schola* del Collegio degli Equiti singolari. Della caserma severiana erano già stati rinvenuti avanzi durante i lavori per la costruzione della cappella Corsini sotto il pontificato di Clemente XII (1730-40) e se ne sono rinvenuti avanzi anche a 66 m. a nord del perimetro della Basilica nel cortile del Palazzo Lateranense. Nel medioevo la piazza a nord del patriarchio continuava ad avere la denominazione *in campo* che passò anche alla chiesa di S. Gregorio. Da scavi eseguiti nel 1655 presso il battistero tornò in luce l'affresco rappresentante la dea Roma passato nella collezione Barberini (detto perciò Roma Barberini) e ora al Museo di Palazzo Venezia (Wilpert, *Mosaiken*, I, p. 130 sgg. e tav. 125). Gli scavi fatti eseguire sotto il pavimento della navata centrale dell'attuale Basilica dal papa Pio XI dal 1934 al 1938 hanno messo in evidenza le caratteristiche fondazioni costantiniane continue, con plinti di travertino equidistanti per sostenere le colonne e due pulvini in uno dei quali è rimasto ancora l'imposto di due archi che confermano in modo assoluto la descrizione fattane da Onofrio Panvinio, quando ancora restavano in piedi sette delle trenta colonne di marmo numidico della navata. La descrizione del Panvinio è riprodotta in Ph. Lauer, *Le palais du Latran*, Parigi 1911, p. 354 sgg. L'abside venne restaurata da Leone Magno dopo il terremoto del 443; essa aveva ricevuto pochi anni prima, tra il 429-30, decorazioni musive offerte dal console Flavio Felice e da sua moglie Padusia, come risulta dall'epigrafe conservata nella sil-

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
ROMA - Convento dei Cappuccini sull'attuale Via Veneto. Incisione di G. Vasi (sec. XVIII).

loge di Lorsch (G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, II, 1, Roma 1888, pp. 149, 306-307). Il musaico absidale fu rifatto sotto Niccolò IV (1291) da due artisti francescani, fra' Giacomo Torriti e fra' Giacomo di Camerino. Attualmente nell'abside spicca in alto la mano divina dell'Eterno sull'immagine del Salvatore, sotto lo Spirito Santo in forma di colomba investe con i suoi raggi la croce gemmata sul monte da cui sgorgano i quattro fiumi dove si dissetano cervi e agnelli; a destra della Croce la Madonna, s. Pietro, s. Paolo; a sinistra i ss. Giovanni Battista ed Evangelista, s. Andrea, dietro tra la figura della Madonna e del Precursore i due artisti francescani che nel 1291 rifecero il musaico, fra' Giacomo Torriti e fra' Giacomo da Camerino. I cicli musivi del Vecchio e Nuovo Testamento adornavano la navata centrale e vengono citati dai legati di Adriano I nel VII Concilio ecumenico (787) a favore del culto delle immagini. Distrutti i cicli dal terremoto dell'896, vennero rifatti in pittura sotto Sergio III (904-11); sostituiti dagli attuali stucchi barocchi nel rifacimento borrominiano (1644-55). Nel 1595 Flaminio Vacca rifece il transetto della Basilica per ordine di Clemente VIII, mettendo in luce una serie di « nicchi assai grandi » appartenenti ai « castra nova Severiana » degli « equites singulares ». Una strada romana con lastricato con asse est-ovest apparve nel restauro dell'altare papale sotto Pio IX nel 1855. Della facciata della Basilica Costantiniana si ha pure la descrizione in Panvinio. L'iscrizione medievale della facciata « Dogmate papali... » venne adoperata come materiale nel battistero dove si rinvennero frammenti nelle esplorazioni ivi compiute dalla Pontificia Commissione di archeologia sacra nel 1924.

Il Battistero primitivo venne adattato in un ambiente termale e se ne sono identificati gli avanzi sotto l'attuale, opera di Sisto III; è di tipo ottagono con pronao e con otto colonne di porfido sorreggenti la trabeazione in cui venne inciso quel carme di così profonda dottrina ed elevatezza di forma che F. X. Dölger ha ritenuto essere stato dettato dal diacono Leone, poi successore di Sisto III (*Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte an der Lateranischen Basilika aus der Zeit Xystus III. (432-40) und die Symbolik des Taufbrunnens bei Leo dem Grossem*, in *Antike und Christentum*, 2 [1930], pp. 252-57). Le strutture del battistero di Sisto III e quelle anteriori e le successive vicende vennero studiate da G. B. Giovenale, *Il Battistero lateranense nelle recenti indagini della Pontificia Commissione di archeologia sacra*, Roma 1929. Il papa Ilaro ai due lati orientale e occidentale del Battistero fece costruire due oratòri, decorati di marmi preziosi e musaici, con altari d'argento e con porte in bronzo; l'uno era dedicato a s. Giovanni Evangelista presso il cui sepolcro egli si era salvato ad Efeso (nell'iscrizione sull'architrave si legge : *Liberatori suo beato Ioanni Evangelistae, Hilarus episcopus Famulus XPI*); l'altro oratorio era dedicato a s. Giovanni Battista (nella porta di bronzo tuttora si legge : *in honorem beati Ioannis Baptistae Hilarus episcopus Dei famulus offert*). Lo stesso Papa eresse a nord-ovest del Battistero un terzo oratorio splendidamente adorno di marmi preziosi, di colonne e di musaici in onore della S. Croce (*Lib. Pont.*, I, p. 243); esso fu demolito da Sisto V, ma se ne hanno disegni di F. G. Martini, Lafrery, Sansovino, Peruzzi, Sangallo, Ciacconio, e le descrizioni di O. Panvinio e di P. Ugonio. Il papa Giovanni IV (640-42) costruì presso l'oratorio di S. Giovanni Evangelista il portico e l'oratorio in onore di s. Venanzio (*Lib. Pont.*, I, p. 334) dove depose le reliquie fatte prendere dall'ab. Martino in Dalmazia. Restano tuttora i musaici dell'abside e della parete frontale. Nella conca dell'abside nella parte superiore è il Salvatore tra due angeli; nella zona inferiore nel centro è la B. Vergine tra gli apostoli Pietro e Paolo, poi i due ss. Giovanni Battista ed Evangelista; s. Venanzio, s. Domnio e Giovanni IV. Nelle due pareti frontali a fianco dell'abside sono Paoliniano, Telio, Antiochiano, Gaiano, Anastasio, Asterio, Settimo, Mauro. Anche Stefano III era stato fin da giovane in servizio al patriarchio (*Lib. Pont.*, I, p. 471). Adriano I accolse Carlo Magno al Laterano (*Lib. Pont.*, I, p. 498) dove ogni giorno sotto il portico era dato il vitto a cento poveri (*ibid.*, p. 520). Leone III era stato allievo del patriarchio; egli abbellì e restaurò la Basilica (*ibid.*, pp. 1, 2, 8, 25, 27); elevò nel patriarchio due triclini e li decorò con musaici (*ibid.*, II, pp. 3, 10, 14, 25); in uno di essi ricevette Carlo Magno il 30 nov. dell'a. 800. Nella conca dell'abside fu rappresentato il Salvatore, tra gli Apostoli; all'estremità, da un lato il Signore che consegna le chiavi a s. Silvestro e il labaro a Costantino, dall'altra s. Pietro che offre il pallio a Leone III. Il Papa inoltre offrì l'arca di cipresso situata nella cappella di S. Lorenzo, che servì per riporvi i reliquiari più preziosi, con l'iscrizione *Leo indignus Dei famulus tertius episcopus fecit*. Allievi del patriarchio furono pure i papi Stefano IV e Pasquale I (*Lib. Pont.*, II, pp. 49, 52); quest'ultimo restaurò il monastero dei SS. Sergio e Bacco e offrì il celebre reliquiario in argento dorato con scena della Risurrezione; Gregorio IV eresse presso l'oratorio di S. Lorenzo un *habitaculum* e restaurò la parte orientale del Palazzo (*Lib. Pont.*, II, p. 76). Leone IV continuò i lavori di restauro nel patriarchio che viene denominato « Romanum palatium » (*Lib. Pont.*, II, pp. 134, 139). Niccolò I vi aggiunse la Basilica Nicolaitana (*ibid.*, II, p. 172), finita da Adriano II (*ibid.*, II, p. 176) che ricevette al Laterano Lotario II; sotto Stefano VI (896-99) la città soffrì per un terribile terremoto che danneggiò enormemente la Basilica che venne restaurata da Sergio III (904-11) e sotto il musaico absidale venne posto un tetrastico che paragonava questa *aula Dei* al Sinai. L'opera di Sergio III fu continuata da Giovanni X che vi fu ucciso nel 928 e sepolto presso l'ingresso al portico della Basilica. Giovanni XII eresse l'oratorio di S. Tommaso, in cui fu rappresentato. Giovanni XV canonizzò, nel Palazzo, Ulrico (v.), vescovo di Augusta, il 31 genn. 993. Benedetto VIII accolse al Laterano Enrico II. Al tempo di Stefano IX s. Pier Damiani, vescovo di Ostia, additava la Basilica Lateranense quale madre e capo di tutte le chiese dell'universo, dove affluivano fedeli da tutte le parti (*Epist.*, 2, 1 : PL 144, 253 sg.). Il Laterano fu veramente il centro della vita ecclesiastica nell'età di mezzo col suo patriarchio, dove nelle ampie aule basilicali, negli uffici amministrativi per la Curia, negli archivi, nei portici, negli ospizi, negli oratòri, e specialmente nella cappella privata del Pontefice contenente le più insigni reliquie (donde la denominazione *Sancta Sanctorum*) si è svolta per quasi un millennio l'attività della S. Sede. Alessandro II fece eseguire notevoli restauri nella Basilica. Nel 1079 vi giunse la contessa Matilde; l'imperatore Enrico IV occupò il patriarchio con l'antipapa Clemente III, ma Gregorio VII vi rientrò con l'aiuto di Roberto il Guiscardo (1084). Urbano II vi accolse nel 1098 Anselmo di Canterbury. Callisto II vi eresse la cappella di S. Nicola, monumento del Concordato di Worms; lavori furono compiuti da Innocenzo II che arricchì anche il Tesoro della Basilica (*Lib. Pont.*, II, p. 384); Lucio II donò al Capitolo la chiesa di S. Giovanni *ante portam Latinam* e l'ospedale presso il Laterano; Anastasio IV trasformò in cappella delle SS. Rufina e Seconda l'antico atrio del Battistero. Adriano IV restaurò il Palazzo. Alessandro III fece eseguire la descrizione del Laterano da Giovanni Diacono. Martino Polono ricorda i lavori compiuti al Palazzo da Clemente III; a lui si devono i musaici che decoravano il portico esterno e l'affresco con l'episodio di Anania e Safira che ancora si conserva. Di Celestino III sono le porte di bronzo tuttora esistenti eseguite nel 1196 da Umberto e Pietro di Piacenza. Innocenzo III rivestì di lamine d'argento l'immagine dell'Acheropita (v.); egli ricevette al Laterano s. Francesco e s. Domenico. Sono menzionati anche restauri compiuti dai papi Innocenzo II (1130-43), Celestino III (1191-98), Gregorio IX (1227-41), Nicolò III (1277-80), Bonifacio VIII (1298-1303), il quale dalla loggia del Patriarchio promulgò il primo giubileo del 1300, di cui resta memoria nell'affresco di Giotto nella navata laterale dell'attuale Basilica. La Basilica ebbe molto a soffrire per la partenza dei papi per Avignone e per gli incendi del 1308 e del 1361, tuttavia Clemente V (1305-14) e Benedetto XII (1334-42) vi fecero eseguire restauri. Urbano V la rinnovò e trasportò nel tabernacolo

(*fot. Anderson*)

(*fot. Alinari*)

In alto: PARTE POSTERIORE DELLA BASILICA DI S. MARIA MAGGIORE. Su disegno di F. Ponzio e G. Rainaldi (ca. 1650) - Roma. *In basso:* SALONE DI PALAZZO COLONNA. Sulla vòlta, affreschi di G. Coli e F. Gerardi (1675-78); specchiere e arredamento del sec. XVIII - Roma.

(fot. Anderson)

(fot. Bacci)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: PARTICOLARE DELLA STATUA DI CRISTO. Opera di Michelangelo (1514-21) - Roma, chiesa di S. Maria sopra Minerva. *In alto a destra:* PARTICOLARE DELLA CROCIFISSIONE. Opera di Venanzio Crocetti (1952) - Roma, chiesa di S. Leone Magno, altar maggiore. *In basso a sinistra:* MONUMENTO ALLA PRINCIPESSA MARIA FLAMINIA CHIGI-ODESCALCHI. Opera di P. Posi e di A. Penna (sec. XVIII) - Roma, chiesa di S. Maria del Popolo. *In basso a destra:* IL BACIO DI GIUDA. Scultura di I. Jacometti (ca. 1880) - Roma, chiesa del Salvatore alla Scala Santa.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
ROMA - Refezione nel giardino di Villa Mattei durante la visita delle Sette Chiese. Anonimo del sec. XVII - Roma, chiesa di S. Maria in Vallicella.

eretto sull'altare papale le reliquie delle teste dei Prìncipi degli Apostoli fino allora venerati nella cappella privata del pontefice nel Patriarchio. Altri restauri furono compiuti da Martino V, da Eugenio IV, da Alessandro VI. Nel 1426 Gentile da Fabriano e il Pisanello decorarono la navata centrale, con affreschi che andarono distrutti nella trasformazione borrominiana. Innocenzo X trasformò su disegno di F. Borromini la Basilica Lateranense in cinque navate divise da pilastri; Leone XIII, demolita l'antica abside, arretrò il coro nella forma attuale. Nell'Arcibasilica Lateranense ebbero sepoltura i papi Leone V, Sergio III, Giovanni X e XI, Agapito II, Giovanni XII e XIII, Silvestro II, Giovanni XVII, Sergio IV, Alessandro II, Pasquale II, Callisto II, Onorio II, Celestino II, Anastasio IV, Alessandro III, Clemente III, Innocenzo V, Martino V, Clemente XII, Innocenzo III vi fu traslato da Leone XIII che pure vi è deposto. Per l'ufficiatura della Basilica provvidero i monasteri eretti intorno ad essa e al patriarchio. Si attribuisce a papa Ilaro (461-68) la fondazione del monastero dedicato a s. Stefano presso il Battistero Lateranense (*Lib. Pont.*, I, p. 245), arricchito da Leone III ca. l'a. 806 e che L. Duchesne ritiene contiguo o identico all'oratorio di S. Venanzio (*ibid.*, II, pp. 22 e 43, n. 80). Il monastero fu rinnovato da Gregorio III (731-41) con l'obbligo dell'ufficiatura nella basilica del Salvatore « diurnis nocturnisque temporibus », come si faceva a S. Pietro in Vaticano (*Lib. Pont.*, I, p. 419). Ca. il 565 alcuni monaci di Montecassino, sfuggendo alla devastazione longobarda, si rifugiarono presso il Laterano, costituendo quel *monasterium Lateranense* del quale fu a capo per molti anni Valentiniano, già abate di Montecassino (s. Gregorio, *Dialog. Proemium*). Questo monastero fu detto poi di S. Pancrazio (P. Fr. Kehr, *Italia Pontif.*, I, Berlino 1906, pp. 32-33). Il papa Onorio I (625-638) fondò il monastero dei SS. Andrea e Bartolomeo (*Lib. Pont.*, I, p. 419) riedificato da Adriano I (772-95) il quale volle che l'ufficiatura corale venisse fatta contemporaneamente dai monaci di questo monastero e dall'altro di S. Pancrazio (*Lib. Pont.*, I, p. 506). Sotto Leone III (795-816) si ha notizia di un monastero femminile presso l'acquedotto Claudio dedicato ai martiri Sergio e Bacco (*ibid.*, II, p. 24). Pasquale I (817-24) vi sostituì monaci con l'obbligo della salmodia « nocte dieque » nella basilica del Salvatore (*ibid.*, II, p. 58; P. Fr. Kehr, *op. cit.*, I, p. 34). Alessandro II vi chiamò i Canonici Regolari di S. Frediano di Lucca. La Basilica ebbe anche la sua *schola cantorum* dotata da s. Gregorio Magno. I *pueri* « bene psallentes » venivano scelti dalle varie *scholae* e nutriti nella *Schola cantorum*, donde divenivano poi cubicularii (R. Casimiri, *Cantantibus organis*, Roma 1924, p. 460 sgg.). Il card. Bernardo (m. nel 1176), già priore della Basilica e poi cardinale di Porto, compose un *ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis* (L. Fischer, *Bernardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris Ordo ecclesiae Lateranensis*, Monaco di Baviera 1916) in cui si illustra il compito della *schola* insieme con quello dei Canonici Regolari Lateranensi incaricati dell'ufficiatura. Nell'Archivio lateranense si conserva il testo di una convenzione stipulata nel 1232 tra i Canonici Regolari Lateranensi e la *schola cantorum* per il servizio musicale liturgico. Giovanni Diacono attribuisce la istituzione della *schola cantorum* a Gregorio Magno (*sancti Gregorii Magni vita*, II, 6 : PL 75). Il *Liber diurnus* la chiama « orphanatrophium » (formola 97); in una lettera di Paolo I del 761-67 è detta *scola cantorum* (MGH, *Epistolae*, III, p. 553); in un atto del 919 si legge *scola cantorum qui appellatur orphanatrophium* (L. Allodi-G. Levi, *Regestum Sublacense*, Roma 1885, p. 159, n. 112). Il suo oratorio fu *S. Stephanus orphanotrophii*, ricordato nel Catalogo di Parigi, mentre in quello di Torino tale chiesa risulta già distrutta (R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico d. Città di Roma*, III, Roma 1946, p. 310). I beni della *schola cantorum*, non più funzionante, dopo gli incendi della Basilica nel 1307 e nel 1361 furono da Urbano V, con bolla del 13 giugno 1370, concessi al Capitolo della cattedrale di Montefiascone (R. Casimiri, *L'antica schola cantorum romana e la sua fine nel 1370*, in *Nel XVI centenario della dedicazione della Arcibasilica Lateranense del S.mo Salvatore*, Roma 1924, pp. 56-59). Bonifacio VIII con bolla del 3 sett. 1299 rimosse i Canonici Regolari e istituì quindici canonici secolari. Eugenio IV con bolla del 6 febbr. 1439 vi chiamò i Canonici Regolari di S. Maria di Frigionaia presso Lucca. Sisto IV con bolla del 16 apr. 1472 vi ripose i Canonici secolari. Presso la Basilica si costituì ben presto la residenza del vescovo di R. Fin dal 314 si ha notizia che il papa Milziade riunì il primo Concilio contro i Donatisti nella *domus Faustae* in Laterano. L'oratorio dedicato a s. Lorenzo ebbe più tardi il nome di *Sancta Sanctorum*; fu la Cappella privata del pontefice, dove solo il Papa poteva celebrare sull'altare che racchiudeva nell'arca di cipresso di Leone III le reliquie più insigni dei martiri romani, le teste degli apostoli Pietro e Paolo, di s. Lorenzo, di s. Agnese, di s. Pancrazio, di s. Prassede; inoltre reliquie della S. Croce, dei più celebri santuari della Palestina e l'immagine acheropita (v.). Il Patriarchio Lateranense fu devastato da Maurizio e da Isacio (640). Il papa Zaccaria restaurò il Patriarchio (*Lib. Pont.*, I, pp. 432-38, n. 38); egli dette spesso vitto ai poveri (*Lib. Pont.*, I, p. 435). Stefano II era stato elevato *in venerabili cubiculo Lateranensi*, dove poi fu eletto (*Lib. Pont.*, I, p. 443). Sotto la minaccia dell'invasione longobarda, Stefano II portò processionalmente sulle proprie spalle l'immagine acheropita dal Laterano a S. Maria Maggiore. Zaccaria (741-52) fece il triclinio presso la basilica di papa Teodoro nel Patriarchio Lateranense da lui restaurato, dove decorò pure l'oratorio di S. Silvestro e il protiro; ivi costruì presso il Tesoro una torre con triclinio superiore abbellito con le rappresentazioni di R. e dell'orbe. Nel Patriarchio il biografo di papa Sergio I (687-701) ricorda l'oratorio di S. Silvestro e la basilica di papa Teodoro, tutte e due nell'area dell'attuale Palazzo Lateranense (*Lib. Pont.*, I, pp. 333, 374-76).

I possessi dei papi al Laterano dopo Avignone. Dopo Avignone, i papi preferirono dimorare in Vaticano, limitandosi in genere a recarsi al Laterano per la solenne

(*fot. Alinari*)

Roma - Scalinata della Trinità de' Monti. Su disegno di A. Specchi e F. de Sanctis (1721-25). In basso la fontana di Pietro Bernini (ca. 1620). In alto la chiesa omonima (1585).

cerimonia del possesso, subito dopo l'incoronazione e talvolta per la festa dell'Ascensione. Si ha notizia del di Martino V e dell'apertura del Giubileo del 1425. Eugenio IV (1431-47) vi eseguì alcuni restauri e vi fece un breve soggiorno. Enea Silvio Piccolomini descrisse il possesso di Niccolò V (1447-55) il quale vi aprì il Giubileo il 24 dic. 1449; Callisto III venne per il possesso il 20 apr. 1455; Pio II il 3 sett. 1458; Paolo II il 16 sett. 1664; Sisto IV il 25 ag. 1471; Giulio II vi dimorò durante il V Concilio Lateranense nel 1512; qualche giorno dopo il possesso vi restò Leone X nel 1513. Il sacco di Roma danneggiò anche il Patriarchio. Il papa Sisto V (1585) subito dopo il possesso iniziò i lavori di demolizione del cadente Patriarchio dalla parte dove si tenevano i Concilii (avviso di R. 5 giugno 1585 in cod. Vat. Urb. 1053, p. 243). Architetto del nuovo edificio fu Domenico Fontana; esso era già compiuto nel 1589; ma non occupò che parte dell'ambito del nuovo Patriarchio rimanendone avulso anche l'oratorio di S. Lorenzo detto *Sancta Sanctorum*. Ma lo stesso Sisto V soggiornò assai poco al Laterano e i suoi successori preferirono il Vaticano e il Quirinale. Innocenzo IX (1591) dopo il possesso rinnovò nel salone Sistino l'antico rito del presbiterio, seguito da Clemente VIII nel 1592 e da Paolo V nel 1605, il quale dispose per la dimora nel Palazzo del cardinale arciprete e dei canonici. Urbano VIII trasformò il Palazzo parte in gran quartiere delle milizie, parte in granaio, parte in lazzaretto e in ospedale maschile. Innocenzo X (1644) vi accolse storpi e infermi; Innocenzo XII vi compì nuovi restauri, trasformandolo in ospizio insieme con l'ospizio apostolico (bolla *Ad exercitium pietatis* del 1692). Benedetto XIII (1724-30) aveva divisato adibirlo a sede dei conclavi, ma poi vi istituì un opificio per zitelle, che rimase anche sotto Pio VI nel 1776. Pio VII vi eseguì lavori per collocarvi i pubblici archivi, ma poi venne ridotto a caserma. Dopo il solenne possesso di Pio IX nel 1846, la cerimonia è stata ripresa dal papa Pio XII nel giorno dell'Ascensione nel 1939.

Bibl.: R. Valentini, *La Patriarcale Basilica Lateranense*, 2 voll., Roma 1836; F. Martinucci, *Intorno alle riparazioni eseguite all'altare papale lateranense e suo tabernacolo*, ivi 1854; E. Stevenson, *Scoperte di antichi edifizi al Laterano*, in *Annali dell'Istit. di corrispondenza archeol.*, 49 (1877), p. 12 sgg.; G. Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, Parigi 1877; H. Grisar, *Il distrutto oratorio lateranense della Croce*, in *Civ. Catt.*, 16ª serie, 3 (1895, III), p. 727; id., *Di S. Giovanni in Laterano, Sua ricostruzione secondo l'antico disegno*, *ibid.*, 17ª serie, 3 (1898, III), p. 721 sgg. e 5 (1899, I), p. 227 sgg.; id., *Restauri al soffitto*, *ibid.*, 18ª serie, 11 (1903, III), p. 285 sgg.; id., *Il Sancta Sanctorum e il suo tesoro sacro*, Roma 1907; P. Lauer, *Les fouilles du Sancta Sanctorum du Latran*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 20 (1900), pp. 251-87; id., *Le trésor du Sancta Sanctorum*, in *Monuments et mémoires. Fondation Piot*, 15 (1906), p. 7 sgg.; id., *Le Palais du Latran*, Parigi 1911; R. Casimiri, *La «schola cantorum» del Patriarchio Lateranense nell'alto e basso medioevo*, in *Cantantibus organis*, Roma 1924; id., *«L'antica schola cantorum» romana e la sua fine nel 1370*, in *Note d'archivio per la st. musicale*, 1 (1924), p. 19 sgg.; autori vari, *Nel XVI centenario della dedicazione della Archibasilica Lateranense*, Roma 1924; E. Josi, *Lectores, schola cantorum, clerici*, in *Eph. liturg.*, 44 (1930), pp. 285-87; P. Fr. Kehr, *Scrinium und Palatium. Zur Geschichte des päpstlichen Kanzleiwesens im XI. Jahrhundert*, in *Mittheilungen des Instituts für österreiche Geschichtsforschung*, 6 (1901), pp. 70-112; L. Santifaller, *Saggio di un elenco dei funzionari... della cancelleria pontificia*, in *Bullett. dell'Istituto storico ital. e archivio Muratoriano*, 56 (1940), p. 120 sgg.; R. Elze, *Die päpstliche Kapelle im 12. und 13. Jahrhundert*, in *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 36 (1950), p. 149 sgg.; id., *Das Sacrum Palatium Lateranense im 10. u. 11. Jahrhundert*, in *Studi Gregoriani*, IV, Roma 1952, pp. 27-54.

III. Le basiliche patriarcali. – Nel sec. XII le basiliche Lateranense, di S. Pietro, di S. Paolo, di S. Maria Maggiore e di S. Lorenzo costituivano ciascuna un *patriarchatus* e gli edifici annessi per abitazione venivano detti *patriarchia*; infatti O. Panvinio scrive: «palatiaque conspicua illis adiuncta patriarchia appellarunt». Anzi per ricordare queste cinque Basiliche si era formato il seguente distico: «Paulus, Virgo, Petrus, Laurentius atque Iohannes - hi Patriarchatus nomen in Urbe tenent». Nell'altare maggiore delle Basiliche patriarcali può celebrare solo il papa o chi riceve da lui uno speciale *mandatum*. I palazzi poi annessi alle singole Patriarcali, oltre quello del Laterano adibito ad abitazione del Pontefice e agli uffici dell'amministrazione e della Curia, servivano rispettivamente per i patriarchi di Costantinopoli, di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme, in caso di loro presenza in R.

Le quattro Basiliche patriarcali (v. basilica), dove vennero istituite le Porte Sante per lucrare le indulgenze durante il Giubileo, sono: S. Giovanni in Laterano, S. Pietro (v. vaticano) S. Paolo (v.) e S. Maria Maggiore. Le sette chiese sono: S. Pietro, S. Paolo, S. Sebastiano, S. Giovanni, S. Croce, S. Lorenzo (v.) e S. Maria Maggiore nell'ordine topografico in cui si compie la pia visita delle medesime (G. Severano, *Memorie sacre delle sette chiese di R.*, Roma 1630).

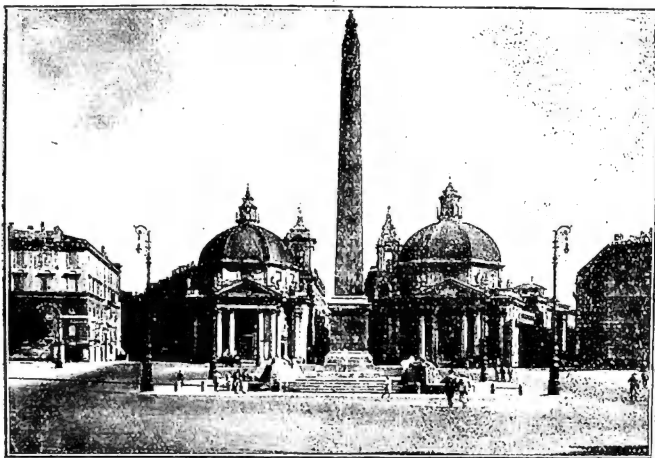
IV. I cognomi delle chiese medievali. – Nel medioevo molte chiese assunsero cognomi desunti dalla loro ubicazione topografica: *de flumine*, come S. Lorenzo, S. Lucia, S. Maria (dalla loro prossimità al Tevere); o *de insula* come S. Bartolomeo o S. Benedetto; *trans Tiberim*, come S. Abbaciro, S. Agata, S. Cecilia, SS. Cosma e Damiano; *de Aventino*, come S. Maria; *in Caelio*, come S. Stefano; *in Capitolio*, come S. Maria; *de Ianiculo*, come S. Angelo; *de Palatio*, come S. Cesareo; *ad duas domos*, come S. Susanna.

Altre chiese da monumenti o vie antiche, come S. Angelo, S. Giacomo, S. Giorgio *de Augusta* (l'Augusteo); *in clivo Scauri*, come S. Gregorio, la S.ma Trinità; *de Coliseo*, come S. Giacomo, S. Marina, S. Nicola, i SS. Quaranta; *de columna* (colonna di Antonino), come S. Andrea e S. Lucia, S. Nicola (dalla colonna di Traiano); *in foro* (di Augusto), come S. Maria; *in gallina alba*, come S. Sisto; *in* o *de horrea*, come S. Giacomo, S. Pietro; *in Laterano*, come S. Giovanni, S. Pancrazio; *in macello* (di Livia), come S. Vito; *in Martio*, come S. Gregorio al Laterano; *in* o *de Merulana*, come S. Bartolomeo, S. Matteo, S. Severino; in *mica aurea*, come i SS. Cosma e Damiano, S. Giovanni; *in Minerva*, come S. Maria; *in Orphea*, come S. Lucia; o *iuxta Orfea*, come i SS. Silvestro e Martino ai Monti; *de* o *in Pallacina*, come S. Andrea, S. Lorenzo; *de Palladio* (corrotto in *Pallara*), come S. Maria; *in Panisperna*, come S. Lorenzo; *in Pincis*, come S. Felice; *de Porta Appia*, come S. Apollinare e S. Cesareo; *de Porta Fla-*

(fot. Alinari)
ROMA - Casino Borghese (1605-13), ora Museo e Galleria Borghese. Sala di Enea e Anchise con decorazioni del sec. XVII-XVIII - Roma.

minea, come S. Leonardo; *ante Portam Latinam*, come S. Giovanni; *de Porta Septimiana*, come S. Giovanni e S. Silvestro; *in prasino*, come S. Lorenzo; *in publico*, come S. Maria; *de septem soliis*, come S. Leone e S. Lucia; *de*, *in* o *supra Suburam*, come S. Agata, S. Andrea, S. Barbara, S. Bartolomeo, S. Salvatore, S. Scolastica; *in caput Suburae*, come S. Lucia; *iuxta templum Agrippae* come S. Eustachio; *de Thermis*, S. Ciriaco (terme di Diocleziano), S. Giacomo, S. Salvatore, S. Maria (terme di Nerone), S. Silvestro (terme di Traiano); *in tribus fatis* al foro, come i SS. Cosma e Damiano, S. Adriano, S. Martina; *in Velabro*, come S. Giorgio; *in Via Lata*, come S. Maria; *in Via Sacra*, come i SS. Cosma e Damiano, i SS. Pietro e Paolo. Altre chiese invece presero il cognome da denominazioni o località medievali, quali *de agulia*, per S. Stefano; *de agone*, come S. Agnese e S. Nicola; *de apothecis obscuris*, come S. Lucia; *de arca Noe*, come S. Maria; *de arcu aureo*, come S. Andrea e S. Maria; *iuxta arcum Basilii*, come i SS. Sergio e Bacco; *de arcu de Trasi*, come S. Salvatore; *de ascesa*, come S. Biagio e S. Lorenzo; *ad asinum frictum*, come i SS. Cosma e Damiano; *de balneo Miccine*, come S. Salvatore e S. Valentino; *de biberatica*, come S. Andrea, S. Lorenzo, S. Salvatore e S. Silvestro; *de Bordonia* come S. Salvatore; *de caballo* o *de caballis* o *de equo*, come S. Agata, S. Andrea, S. Salvatore, S. Saturnino, S. Stefano; *de calcarario*, o *de calcarariis* come S. Lucia e S. Salvatore; *de Camiliano*, come S. Ciriaco, S. Salvatore; *in campitello*, come S. Maria; *in campo Carlei*, come S. Maria; *in campo a domo Gregorii*, come S. Maria; *de campo Senensi*, come S. Austerio; *Turriclano*, come S. Giovanni; *in Cannapara*, come S. Maria; *de capite molarum*, come S. Tommaso; *in caput portici*, come S. Maria; *de captu secuta*, come S. Biagio e S. Lucia; *in carcere*, come S. Nicola; *in castello aureo*, come S. Lorenzo; *de castro S. Angeli*, come S. Angelo e S. Tommaso; *in crypta agonis*, come S. Maria e S. Nicola *ad colles iacentes*, come S. Agata; *de crypta pinta*, come S. Maria; *in curte domnae Micine*, come S. Maria; *de curte Praefecti*, come S. Maria; *a curte Astaldi* come S. Salvatore; *de curtibus* o *de curte*, come S. Biagio, S. Giovanni, S. Lorenzo, S. Nicola, S. Stefano; *de curtina*, come S. Gregorio e S. Martino; *de equo marmoreo* come S. Agata, S. Andrea, S. Stefano; *de forma* o *in formis*, come S. Daniele, S. Nicola, S. Tommaso; *in foro piscium*, come S. Angelo; *in fossa* o *fovea*, come S. Biagio, S. Cecilia, S. Maria; *de fractis*, come S. Andrea; *de furca*, come S. Nicola; *iuxta gradatas*, come S. Lorenzo; *de inferno*, come S. Maria; *inter duos hortos*, come S. Silvestro; *de lacu*, come S. Giacomo; *de macello*, come S. Maria e S. Nicola; *de Maiurenta*, come S. Maria; *de marmorata*, come S. Anastasio, S. Anna, S. Geminiano, S. Nicola; *in massa Iuliana*, come S. Andrea e S. Scolastica; *de mercato*, come S. Biagio, S. Giovanni; *de militiis*, come S. Abbaciro; *de molellis*, come S. Salvatore; *de monte*, come S. Nicola; *montis Balneanapolis*, come S. Maria; *in monte aureo*, come S. Giorgio e S. Pietro (in montorio); *de monte Faffo*, come S. Cecilia; *de monte Granato*, come i SS. Cosma e Damiano; *de monte Johannis Ronzonis*, come S. Maria; *de monte de Maximo*, come S. Martino; *de monte Saccorum*, come S. Giustino; *de monte Tito*, come S. Martino; *in monticellis*, come S. Maria; *de oliveto*, come S. Nicola; *palatii Caruli*, come S. Sergio; *in palatiolo*, come S. Maria; *ad palmata* come S. Apollinare; *de penna*, come S. Biagio; *de pila*, come S. Stefano e S. Martino; *in pensilis*, come S. Lorenzo, S. Stefano; *de piscina*, come S. Andrea, S. Benedetto, S. Lorenzo, S. Stefano; *de ponte*, come S. Simeone, S. Stefano, S. Orso; *de pede pontis*, come S. Salvatore; *de ponte Iudeorum*, come S. Gregorio; *de quattuor portarum*, come S. Lucia; *de mesu porticu*, come S. Andrea; *in porticu maiore*, come S. Lorenzo; *de posterula*, come S. Biagio, S. Cecilia, S. Maria, S. Marina, S. Martino, S. Silvestro; *de Pretecarolis*, come S. Pantaleone; *de puteo Probae*, come S. Anastasio; *in ripa Graeca*, come S. Geminiano; *in Satro*, come S. Barbara; *de schola Graeca*, come S. Maria; *de scorticlariis*, come S. Benedetto, S. Biagio; *in silice*, come S. Lucia, S. Stefano; *ad taurellum*, come S. Lorenzo e S. Marco; *de Turrione*, come S. Salvatore; *de Tufollata*, come S. Maria; *in Transpadina*, come S. Maria; *de trullo*, come S. Stefano; *in turri*, come S. Agata e S. Cesareo; *in turribus*, come S. Maria; *de turre pertondata*, come S. Benedetto; *in vallicella*, come S. Maria; *ad velum aureum*, come S. Giorgio; *de via papae*, come S. Sebastiano; *de viculo*, come S. Andrea; *de vineis*, come S. Tommaso; *in vivariolo*, come i SS. Quaranta; *de unda*, come S. Salvatore e S. Andrea. Molte chiese presero nomi dai fondatori o da famiglie, come S. Leonardo *de Albis*; S. Lorenzo, S. Nicola, S. Martino *de Arcionibus*; S. Maria *de Astariis*; S. Andrea, S. Stefano *cata Barbara*; S. Salvatore *de Baroncinis*; S. Lorenzo *de Bascis*; S. Maria *domnae Bertae*: S. Maria *a domo Johannis Bovis* per *Bobonis*; S. Maria *in Caterina*; S. Nicola *de domo curte Cincii Gregorii*; S. Tommaso *de Cinciis*; S. Salvatore *de divitiis*; S. Stefano *cata Galla patricia*; S. Lorenzo *de Gavellutis*; S. Andrea *Iohannis ancillae Dei*; S. Salvatore *de Maximinis*; S. Nicola *de Mellinis*; S. Maria *de Monterone*; S. Giacomo *de Morattis*; S. Lorenzo *de Muttis*; S. Cecilia *de Pantaleis*; S. Nicola *de Portiis*; S. Angelo *a domo Egidii de Poco*; S. Nicola *de Praefectis*; S. Stefano *Rapignani*; S. Salvatore *de Rogeriis*; S. Lorenzo *dominae Rosae*; S. Andrea *Milonis Saraceni*; S. Nicola *de Tofis*; S. Stefano *Vagaudae*.

Altre chiese ancora ricevevano l'appellativo dalle reliquie che contenevano, così S. Giovanni e S. Silvestro *de capite*; S. Lorenzo *ad craticulam*; S. Agapito, S. Maria, S. Pietro *ad vincula*.

Molte chiese appartenevano a *scholae* o nazioni: S. Maria *schola Saxonum* poi S. Maria *in Saxia*; S. Salvatore *scholae Francorum*, S. Michele *schola Frisonum*, S. Giustino *schola Langobardorum* (per le *scholae*, v. VATICANO); S. Stefano *de Ungariis*, S. Cesario, S. Gregorio *de Graecis*; S. Salvatore, S.ma Trinità *Scottorum*; S. Gregorio, S. Giacomo *de Armenis*; S. Andrea, S. Tommaso *de Hispanis*. Anche gli ospizi hanno dato origine al nome di alcune chiese come S. Lucia *in xenodochio Aniciorum*; S. Maria *in xenodochio Firmis*; S. Abbarico *in xenodochio Valeriorum*; S. Stefano *de orphanotrophio* o *de schola cantoris*; S. Nicola *de hospitali*.

(fot. Alinari)

ROMA - Piazza del Popolo su disegno di G. Valadier (1816-20). In fondo: le chiese di S. Maria dei Miracoli (1678) e S. Maria in Montesanto (1675), al centro l'obelisco di Ramesse II (sec. XII a. C.) innalzato nel 1585 - Roma.

Non poche altre chiese assunsero cognomi dalle corporazioni, come S. Andrea *de aquarizariis*; S. Benedetto *de caccabariis*; S. Nicola *de calcarariis*; S. Maria *de cambiatoribus*; S. Biagio *de circlariis*; S. Maria *de ferrariis*; S. Nicola *de forbitoriis*, S. Andrea *de funariis*; S. Andrea *de marmorariis*, S. Lorenzo *de mondezariis*; S. Andrea *de mortarariis*; S. Stefano *de vaccinariis*. Alcune chiese derivarono la loro denominazione da luoghi ecclesiastici, come S. Nicola *de capella papae*; S. Benedetto *de clausura*; S. Agata *in diaconia*; S. Maria *in episcopio*; S. Agata, S. Maria *in monasterio*.

Per le diaconie v. la voce relativa.

V. BASILICHE E CHIESE SECONDO L'EPOCA DELLA LORO FONDAZIONE. – Nella biografia di s. Silvestro tra le fondazioni costantiniane, oltre la basilica Costantiniana del Laterano, viene indicata quella « in Palatio Sessoniano », trasformazione di un'aula antica a metà del sec. IV in basilica cristiana che dalla lista delle donazioni è collegata con la dinastia Costantiniana (R. Krautheimer, *Corpus Basilicarum christianorum Romae*, Città del Vaticano 1937, pp. 165-94). Il *titolo di Equizio* è indicato nelle sottoscrizioni del Sinodo del 499; si ha invece *titulus S. Silvestri* in un frammento detto Laurenziano di un catalogo di papi dell'inizio del sec. VI (*Lib. Pont.*, I, p. 46; R. Vielliard, *Les origines du titre de St-Martin aux Monts*, Roma 1931). *Eusebio* è il nome del « conditor tituli «, nel *Martirologio geronimiano*, e un'iscrizione in suo onore si lesse ancora da P. Ugonio (*Stationi*, ecc., Roma 1588, f. 259). La chiesa fu restaurata dai papi Zaccaria (*Lib. Pont.*, I, p. 435), Adriano I (*ibid.*, p. 508); ebbe doni da Leone III (*ibid.*, II, pp. 11 e 21), da Gregorio IV (*ibid.*, p. 76) è da Niccolò I (*ibid.*, p. 154). Fu riconsacrata da Gregorio IX (V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese di R.*, X, Roma 1877, p. 407); poi da Niccolò IV (E. Müntz, *Les arts à la cour des Papes*, I, Parigi 1878, p. 143). L'attuale fu ricostruita tra il 1711-50. MARCO (336) fondò la basilica « iuxta Pallacinas » (*Lib. Pont.*, I, p. 202) che porta ancora il suo titolo. GIULIO I (337-52), a testimonianza del Catalogo, detto Liberiano, eresse in R. « basilicam Iuliam quae est regione VII iuxta forum divi Traiani » (MGH, *Auct. antiquiss.*, IX, *Chronica minora*, Berlino 1892, p. 78; cf. R. Krautheimer, *op. cit.*, p. 79). DAMASO (366-84) fondò la basilica presso il teatro di Pompeo e gli « stabula factionis prasinae » (*Lib. pont.*, I, pp. 212; G. B. De Rossi, *Inscript. christ.*, II, 1, Roma 1888, p. 134). Al tempo di SIRICIO (385-98) viene eretta la basilica Pudenziana; vengono compiuti lavori in quella di S. Clemente (A. Petrignani, *La basilica di S. Pudenziana in R.*, Roma 1934). Il *titulus Vestinae* venne fondato da INNOCENZO I ([401-17] R. Vielliard, *Saint Vital*, in *Riv. di arch. crist.*, 12 [1935], pp. 103-18). *S. Sabina*, fondata dal presbitero Pietro d'Illiria al tempo di CELESTINO I (422-32), come attestano l'iscrizione musiva nell'interno della parete d'ingresso e il *Lib. Pont.* (I, p. 235), che l'indica compiuta sotto Sisto III (432-40), è titolo nel Sinodo del 499; l'epitafio di un « presbyter Basilius tituli Sabinae » è in S. Paolo fuori le mura (A. Silvagni, *Inscriptiones Christ.*, nuova serie, II, Roma 1935, n. 5154). Restaurata e abbellita da Leone III ([795-816] *Lib. Pont.* II, p. 20), e da Eugenio II ([824-27] *ibid.*, p. 69). Onorio III la concesse all'Ordine dei Frati Predicatori. Fu modificata e danneggiata nel 1559 e 1585. Fu restaurata in pristino per iniziativa del p. M. Gillet quando nel 1936 decise di riportarvi la Curia generalizia del suo Ordine, affidando la direzione dei lavori al p. M. D. Darsy che ne ha dato una prima limpida relazione (DACL, XV, 1, coll. 218-38). Il papa SIMPLICIO (468-83) eresse una basilica alla martire Bibiana, presso il « palatium Licinianum » (*Lib. Pont.*, I, p. 240; v. anche E. Donckel, *Studien über den Kultus der hl. Bibiana*, in *Röm. Quartalschr.*, 43 [1935]; id., *Der Kultus der hl. Bibiana in Rom*, in *Riv. di arch. christ.*, 15 [1937]), ed anche *S. Andrea in Catabarbara* sull'Esquilino; un goto di nome Valila adattò a chiesa cristiana la basilica eretta dal console Giunio Basso nel sec. IV. Il musaico absidale rappresentava Gesù Cristo tra gli Apostoli (G. B. De Rossi, *Inscr. chr.*, II, 1, Roma 1888, p. 436; *Lib. Pont.*, I, p. 249; G. Lugli e T. Ashby, *La basilica di Giunio Basso*, in *Riv. di arch. crist.*, 8 [1932], pp. 221-55; R. Krautheimer, *Corpus*, *cit.*, pp. 64-65). Anche *S. Stefano « in Caelio Monte »* fu fondata dal papa Simplicio (*Lib. Pont.*, I, p. 249), decorata da Giovanni I (523-26) e da Felice IV ([526-30] G. B. De Rossi, *Inscr. christ.*, II, 1, p. 152, nn. 29, 32). Papa Teodoro (642-49) vi trasferì i corpi dei martiri Primo e Feliciano (*Lib. Pont.*, I, p. 332). Rinnovata da Adriano I ([772-95] *ibid.*, p. 510), ebbe doni da Leone III ([795-816] *ibid.*, II, pp. 20-31), Gregorio IV (*ibid.*, II, p. 76) e Leone IV (*ibid.*, II, p. 119). Divenne titolo presbiteriale dopo il 1000. Innocenzo II la restaurò (*ibid.*, II, p. 384). Gregorio XIII nel 1573 la concesse al Collegio ungarico (R. Krautheimer, *S. Stefano rotondo a R. e la chiesa del S. Sepolcro a Gerusalemme*, in *Riv. di arch. crist.*, 12 [1935], pp. 51-102; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, I, Berlino 1906, p. 42; E. Mâle, *La mosaïque de S. Stefano Rotondo à Rome*, in *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara*, Città del Vaticano 1937, pp. 237-52). SIMMACO (498-514) eresse l'oratorio dei *SS. Cosma e Damiano* presso S. Maria, costruì dai fondamenti la basilica dei *SS. Silvestro e Martino ai Monti*, fece una scalea dietro l'abside dei SS. Giovanni e Paolo (*Lib. Pont.*, I, p. 262). Sotto Simmaco si ha il Sinodo del 499 in cui sottoscrivono i presbiteri dei vari titoli. L'elenco del 499 fa conoscere i seguenti *tituli*: di Bizante, di Pammachio, di Emiliana, di Clemente, degli Apostoli, di Equizio, di Prassede (iscriz. del 491 in *Bull. arch. crist.*, 4ª serie, 1 [1882], p. 65), di Eusebio, di Pudente, di Vestina, di Gaio, di Ciriaco, di Marcello, di Lucina, di Damaso o di S. Lorenzo, di Marco, di Anastasia, Fasciola, Crescenziana, Tigrida, Matteo, Romano, Sabina, Prisca, Giulio, Cecilia, Crisogono. Il *titulus Aemilianae* del 499 è stato identificato con quello dei SS. Quattro Coronati del Sinodo del 595 (A. Muñoz, *Il restauro della chiesa e del chiostro dei SS. Quattro Coronati*, Roma 1914). Il *titulus Anastasiae* figura nel 499. Nel primo stadio S. Anastasia ebbe nave unica con transetto e abside semicircolare decorata da Damaso (G. B. De Rossi, *Inscr. Chr.*, II, 1, pp. 24 e 150); in un secondo tempo furono aggiunte le due navatelle; nel terzo appartiene il restauro di Leone III (795-816). La nuova facciata è del 1634-40, l'ultimo grande restauro del 1721-1722 (R. Krautheimer, *S. Anastasia*, in *Corpus*, *cit.*, pp. 43-63). Il *titulus Byzantis* si è ritenuto lo stesso che quello di Pammachio, il che non è provato, e si è identificato con

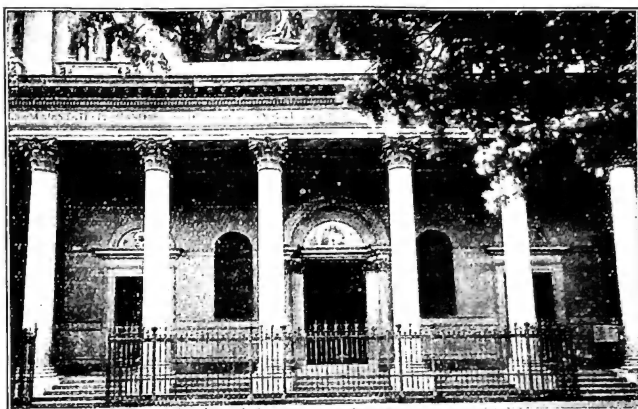
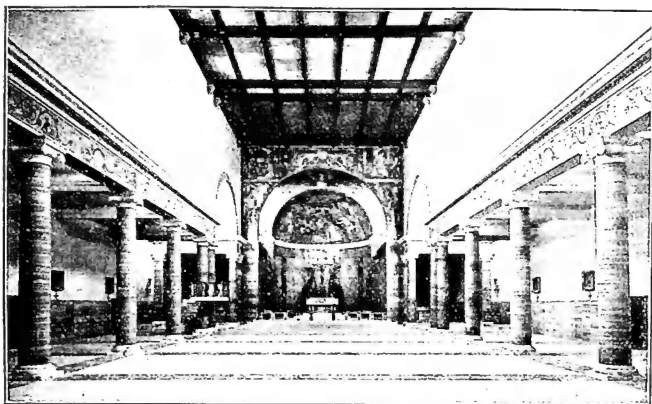
quello dei SS. Giovanni e Paolo del 595 (J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen*, Paderborn 1918, pp. 26-33). Il *titulus Callisti* è stato identificato con il «titulus Iulii et Callisti» del 595, cioè con S. Maria in Trastevere (J. P. Kirsch, *op. cit.*, p. 104 sgg.). Il titolo di Cecilia nel Trastevere diviene *titulus S. Caeciliae* nel Sinodo del 595 (bibl. in R. Krautheimer, *Corpus, cit.*, pp. 95-112). *S. Ciriaco in Thermis* fu eretto su terreno pubblico e certo non prima del sec. IV; esso stava verso il padiglione sud ovest del Ministero delle finanze (R. Krautheimer, *Corpus cit.*, pp. 115-17). Il *titulus Clementis* era antico al tempo di s. Girolamo il quale scrive che « nominis eius (Clementis) memoriam usque hodie Romae extructa ecclesia custodit » (*De viris ill.*, 15); sul « dominicum Clementis » v. G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 1863, p. 25, e 1874, p. 159; per il resto R. Krautheimer, *Corpus, cit.*, pp. 118-36.

Il *titulus Crescentianae* si è identificato con S. Sisto del 595 (J. P. Kirsch, *cit.*, p. 111 sgg.). *S. Crisogono* figura tra i « tituli » nel 499; è « titulus S. Chrisogoni » nel 595 (bibl. in R. Krautheimer, *Corpus, cit.*, pp. 144-64).

(*fot. B. N. Marconi*)

ROMA - Il Portico della chiesa di S. Gioacchino, che fu costruita in occasione del giubileo di Leone XIII (1898). Disegno degli architetti R. Inganni e Lorenzo M. de Rossi.

Il *Titulus Fasciolae* ha la sua più antica iscrizione in una epigrafe dell'a. 377 (G. B. De Rossi, *Inscript. christ.*, I, Roma 1857-61, n. 262; *Cinnamius, Opas lector de Fasciola*; J. B. Kirsch, *op. cit.*, pp. 90-94). Il *titulus Gai* diviene di S. Susanna nel Sinodo del 595; è detto «ad duas domos iuxta Diocletianas» nel *Martirologio geronimiano* all'11 ag. (*natale s. Susannae*). Nel Sinodo del 499 Benedetto e Severo firmarono come presbiteri del « *titulus Gai* ». È indicato « iuxta S. Quiriacum » nella biografia di Sergio I (687-701) che ne fu prete titolare, la restaurò e l'arricchì (*Lib. Pont.*, I, pp. 371, 375; G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 1 [1870], pp. 89-112; L. Duchesne, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 36 [1916], p. 33 sgg.). Il *titulus Lucinae*, con S. Lorenzo in Lucina (J. P. Kirsch, *op. cit.*, pp. 80-84). Il *titulus Marcelli*, diventa « S. Marcelli » nel Sinodo del 595 (G. Albarelli, *Il titolo di S. Marcello in Via Lata e la scoperta di un antico battistero*, in *N. Bull. di arch. crist.*, 19 [1913], pp. 109-29; J. P. Kirsch, *op. cit.*, pp. 77-80). Il *titulus Marci* diviene nel 595 « S. Marci » (J. P. Kirsch, *op. cit.*, pp. 87-90; A. Ferrua, *La basilica di S. Marco*, in *Civ. Catt.*, 1948, III, pp. 503-13). Il *titulus Matthaei* (Kl. Henze, *S. Matteo in Merulana*, in *Miscellanea Ehrle*, II [*Studi e testi*, 38], Roma 1924, pp. 404-14; pianta in S. Du Pérac-Lafrery, 1577; G. B. Nolli, 1748, tav. 15, n. 28), fu riconsacrata il 25 marzo 1110 da Pasquale II; l'altare fu restaurato dal presbitero Anastasio (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, *cit.*, I, p. 39). Il *titulus Nicomedis* con i SS. Marcellino e Pietro in Via Merulana nel Sinodo del 595 (J. P. Kirsch, *op. cit.*, pp. 54-58). Il *titulus Priscae* appare già in un epitafio del 491, la chiesa attuale è al di sopra di un mitreo (A. Ferrua, *Il mitreo sotto la chiesa di S. Prisca*, in *Bull. arch. com. di Roma*, 68 [1940], pp. 59-86. Il *titulus Sabinae* è certo anteriore al presbitero Pietro che costruì la Basilica (oggi S. Sabina) al tempo di papa Celestino (422-32) altrimenti egli sarebbe stato il « conditor tituli » e questo avrebbe preso il suo nome (v. SABINA, santa). Il *titulus Tigridae* del 499 è stato identificato con la S. Balbina del 595 (J. P. Kirsch. *op. cit.*, pp. 94-96). Il *titolo di S. Balbina* appare per la prima volta nel Sinodo del 595 dove firmarono due presbiteri; un frammento epigrafico dello stesso secolo lo ricorda pure: TT. SCE Ba (G. B. De Rossi, *Roma sotterr.*, III, Roma 1877, p. 515. Per la bibl. v. R. Krautheimer, *Corpus, cit.*, p. 84 sgg.).

FELICE IV (526-30) eresse la basilica dei SS. Cosma e Damiano presso il « templum urbis Romae » (bibl. in R. Krautheimer, *Corpus, cit.*, pp. 137-43). GREGORIO MAGNO (590-604) dedicò alla martire Agata la chiesa dei Goti situata nella Suburra eretta già da Ricimero tra il 459-470 (*Lib. Pont.*, I, p. 312; *Dialoghi*, III, 30; *Registr. epist.*, in MGH, *Epist.*, I, Lipsia 1891, p. 253). A questo Papa si ricollega anche *S. Saba*: Giovanni diacono (*Vita s. Gregorii*, I, 9: PL 75, 66) scrisse che s. Silvia, madre di s. Gregorio, dimorò nel luogo detto *Cella Nova*, denominazione che ricorre nella biografia di Stefano III (768-72), Adriano I (772-95), Leone III (795-816) e Gregorio IV (P. F. Kehr, *Italia Pont.*, I, Berlino 1906, p. 118; G. B. Cannizzaro, in *Boll. d'Arte*, 9 [1915], pp. 129-35). Dopo i monaci latini vi furono i greci. Nella chiesa sono affreschi dei secc. VI-VII (P. Styger, *Die Malereien in der Basilica auf dem kleinen Aventin in Rom*, in *Röm. Quartalschrift*, 28 [1914], p. 53 sgg.; Wilpert, *Mosaiken*, tavv. 169-71; A. Steinhuber, *Geschichte des Collegium German.-Hungarikum in Rom*, I, 2ª ed., Friburgo in Br. 1906, p. 113; G. Lestocquoy, *Notes sur l'Eglise de St-Sabas*, in *Riv. arch. crist.*, 6 [1929], pp. 213-47). L'edificio fu rifatto dai monaci cluniacensi ai quali Lucio II assegnò il monastero con bolla dell'11 genn. 1145. Passò ai Cistercensi nel 1503; con Gregorio XIII nel 1573 fu unito a quello di S. Apollinare per la fondazione del Collegio Germanico Ungarico; dal 1932 è parrocchia affidata ai Gesuiti.

BONIFACIO IV (608-15) ottenne dall'imperatore Foca la trasformazione del Pantheon in chiesa dedicata a s. Maria « ad Martyres » (*Lib. Pont.*, I, p. 317). ONORIO I (625-38) rifece la chiesa dei SS. Quattro Coronati. Trasformò la curia del Senato nella chiesa di S. Adriano, poi diaconia (*Lib. Pont.*, I, p. 324; M. Dattoli, *Appunti per la storia di S. Adriano nell'età moderna*, in *Archivio della soc. rom. di st. patria*, 43 [1920], pp. 323-53). GIOVANNI III (640-642) eresse vicino al Battistero Lateranense, la chiesa in onore dei martiri Venanzio, Anastasio, Mauro, ecc. (*Lib. Pont.*, I, p. 330). LEONE II (628-83) costruì la chiesa di S. Paolo presso S. Bibiana (*ibid.*, p. 360), e la chiesa di S. Sebastiano e S. Giorgio « in velum aureum », oggi S. Giorgio in Velabro. Viene indicata nella biografia di papa Zaccaria quale diaconia. Lo stesso papa Leone II restaurò S. Lorenzo in Lucina (*ibid.*, p. 363). BENEDETTO II (684-85) restaurò la chiesa di S. Maria *ad martyres* e di S. Lorenzo in Lucina (*ibid.*, p. 363). SERGIO I (687-701) fece l'ambone e il ciborio in SS. Cosma e Damiano, dove riparò la cupola del vestibolo; pose un ciborio marmoreo in S. Susanna e restaurò la basilica di S. Eufemia al vico Patricio (*ibid.*, pp. 375-76). Il papa GIOVANNI VII (705-707) rinnovò S. Maria Antiqua (*ibid.*, p. 385). SISINNIO (708) restaurò le mura della città (*ibid.*, p. 388), lavoro continuato dal successore Gregorio II ([715-31] *ibid.*, p. 396). GREGORIO II (775-31) rinnovò l'ospizio dei vecchi dietro S. Maria Maggiore e vi fondò un monastero che prese il nome dal vicino oratorio dei SS. Cosma e Damiano (*ibid.*, p. 397), restaurò la chiesa di S. Croce in Gerusalemme, erigendovi l'ambone marmoreo; trasformò la sua casa materna in monastero di S. Agata (R. Krautheimer, *Corpus, cit.*, p. 13, n. 4). A quell'epoca il Tevere straripò invadendo la zona dal Ponte Milvio all'attuale Piazza S. Pietro e dall'altra sponda giunse fino alla basilica di S. Marco (*Lib. Pont.*, I, pp. 399 e 411, nota 14). *S. Eustachio* è nominata la pri-

(fot. Brunner)

ROMA - Interno della chiesa di S. Leone Magno offerta al s. padre Pio XII dagli Uomini di Azione Cattolica Italiana (1952) - Roma.

ma volta nel 715-31 quando Gregorio II fondò lo « xenodochium in platana » (*ibid.*, pp. 440, 456, n. 5; R. Krautheimer, *Corpus, cit.*, p. 216).

GREGORIO III (731-41) pose nell'oratorio del Presepe in S. Maria Maggiore, da lui restaurata, un'immagine d'oro della Madonna con il Salvatore; restaurò e abbellì la chiesa di S. Crisogono, istituendovi il monastero dei SS. Stefano, Lorenzo e Crisogono; restaurò i monasteri presso la Basilica Lateranense, la basilica di S. Maria *ad martyres*; trasformò in basilica l'oratorio di S. Maria in Aquiro; rinnovò la chiesa dei SS. Marcellino e Pietro presso il Laterano; restaurò le mura della città (*Lib. Pont.*, I, pp. 418-20). ADRIANO I (772-95) restaurò S. Prisca, S. Clemente, S. Pudenziana; trasformò la « statio annonae » in S. Maria in Cosmedin (*ibid.*, p. 404 sgg.); ricostruì S. Giovanni *ante Portam Latinam*, chiesa dunque anteriore edificata in onore dell'Evangelista che ivi avrebbe subìto il martirio dell'olio bollente (*ibid.*, p. 508); di nuovo ricostruita nel 1191 da Celestino III (P. Styger, *La decorazione a fresco del XII sec. della chiesa di S. Giovanni ante Portam Latinam*, in *Studi romani*, 2 [1914], pp. 260-328; R. Krautheimer, *An Oriental Basilica in Roma*, in *American journal of archaeology*, 11 [1936], p. 485 sgg.). PASQUALE I (817-24) ricostruì S. Cecilia, S. Prassede, S. Maria in Domnica.

S. Alessio sull'Aventino: in origine il monastero fu dedicato al martire Bonifacio, e la sua Basilica è indicata nell'elenco dell'itinerario *de locis* tra quelle urbane (R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di R.*, II, Roma 1942, p. 130). Al tempo di Leone III (795-816) è notata tra le diaconie (*Lib. Pont.*, II, p. 39, n. 42). Il papa Benedetto VII nel 977 concesse gli edifici a Sergio metropolita greco; allora vi si introdusse il culto di s. Alessio e il monastero assunse anche la denominazione di *Blachernae* come quello di Costantinopoli. *S. Cesario « in Palatio »*, edificio romano sul Palatino trasformato in chiesa, nominata la prima volta nel sec. IX (Ch. Hülsen, *Die Kirchen des heiligen Caesarius in Rom*, in *Miscellanea Ehrle*, *cit.*, II, p. 377 sgg.; R. Krautheimer, *Corpus*, *cit.*, p. 113).

LEONE III (795-816) costruì il quadriportico alla « basilica Apostolorum » in Via Lata (*Lib. Pont.*, II, p. 28); offrì ca. l'a. 806 ricchi donativi a tutte le chiese, oratòri, cappelle, monasteri, ospizi della città (v. CATALOGHI). Un oratorio di S. Barbara martire « in Subura » è nominato solo in STEFANO IV (816-17) e mai altrove (*Lib. Pont.*, II, p. 50). LEONE IV (847-55) rinnovò i SS. Quattro Coronati, costruì S. Maria Nova sulla Via Sacra, restaurò e offrì doni a molte chiese (*ibid.*, p. 112 sgg.). NICCOLÒ I (858-67) adornò S. Maria Nova. PASQUALE II rifece le basiliche di S. Clemente e dei SS. Quattro Coronati, dedicò S. Adriano al Foro e la chiesa di S. Maria in Monticelli (*ibid.*, p. 305). CALLISTO II (1119-1124) ricostruì dopo la Dieta di Worms la cappella di S. Nicola, distrutta nel 1733 per la nuova facciata della Basilica Lateranense (*ibid.*, pp. 378-79; G. B. De Rossi, *Dell'immagine di Urbano II papa e delle altre antiche pitture nell'oratorio di S. Nicola entro il Palazzo Lateranense*, Roma 1881); e restaurò S. Maria in Cosmedin. LUCIO II nel 1144-45 rinnovò e abbellì S. Croce in Gerusalemme (*Lib. Pont.*, II, p. 385). ADRIANO IV (1154-59) restaurò SS. Giovanni e Paolo e S. Giovanni a Porta Latina rifatta e dedicata nel 1191 dal papa Celestino III. ALESSANDRO III (1161) trasformò S. Maria Nova, la quale fu restaurata da ONORIO III (1216-1227). Sotto BONIFACIO VIII (1298-1303) il card. Caetani fece eseguire il tabernacolo e il candelabro pasquale in S. Maria in Cosmedin.

VI. LE CHIESE MARIANE. – 1. S. MARIA MAGGIORE. – Il *Liber Pontificalis* attribuisce a Liberio (352-56) la costruzione della basilica « nomini suo iuxta macellum Libiae » (*Lib. Pont.*, I, pp. 208-209); Ammiano Marcellino, ca. il 390 (*Rerum Gestarum libri*, 27, 3, 13), s. Girolamo nel suo *Chronicon* e Rufino (nella versione della *Hist. eccl.* di Eusebio, in CB, IX, II, p. 1017) ricordano la *Basilica Sicinini* dove avvenne una tumultuosa strage da parte di Ursino competitore di Damaso (PL 27, 694); lo scrittore ebreo Isacco, ca. il 370, riferendo la stessa strage dice che il popolo era adunato nella basilica di Liberio (E. Caspar, *Kleinere Beiträge zur älteren Papstgeschichte*, 5. *Der Prozess des Papstes Damasus und die römische-bischöfliche Gerichtsarbeit*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, *Neue Folge*, 47 [1928, x], p. 184).

Il papa Sisto III « fecit basilicam sanctae Mariae quae ab antiquis Liberi cognominabatur, iuxta macellum Libiae » (*Lib. Pont.*, I, pp. 232, 235). Il suo nome è ancora nell'arco di trionfo: « Xystus episcopus Plebi Dei », e un'iscrizione metrica nell'interno, sopra l'ingresso cominciava: « Virgo Maria tibi Xystus nova tecta dicavi » (G. B. De Rossi, *Inscript. christ.*, II, Roma 1888, pp. 71, n. 42; 98, n. 6; 139, n. 28). L'arco trionfale è la glorificazione della divina maternità della B. Vergine; i musaici rappresentano: l'Annunciazione, il sogno di Giuseppe, l'adorazione dei Magi, la presentazione al Tempio, l'arrivo di Gesù presso Afrodisio, la strage degli Innocenti; nel centro è il trono divino con le « insignia Christi », tra i due Prìncipi degli Apostoli acclamanti. Nei musaici della navata sono 28 scene del Vecchio Testamento riferentisi ad Abramo, Giacobbe, Mosè e Giosuè. Il *Martirologio geronimiano* addita al 5 ag. la dedica della Basilica: *dedicatio S. Mariae*. Nel sec. VI una Flavia Xanthippe fece una fondazione, ed una copia del sec. IX di detto documento la dice basilica « Sanctae Dei Genitricis, q(uae) a(ppellatur) ad Praesepe », titolo che appare già nella biografia del papa Teodoro (642-49, *Lib. Pont.*, I, p. 331; H. Grisar, *S. Maria ad Praesepe*, in *Analecta Romana*, I, Roma 1899, p. 577; id., *S. Maria ad Praesepe, la Betlemme di Roma*, in *Civ. Catt.*, 1895, IV, pp. 467 sgg.; id., *Origine dei presepii in Roma*, *ibid.*, 1908, IV, pp. 702 sgg.). Nell'Itinerario *de locis* è detta *Sca Maria Major* (G. B. De Rossi, *Roma sotterr.*, I, Roma 1864, p. 143); nelle biografie di Adriano I e di Pasquale I torna la denominazione *ad Praesepe* (*Lib. Pont.*, I, p. 500; II, pp. 60, 67). Ma lo stesso papa Adriano in una lettera a Carlo Magno, ricordando l'opera di Sisto III per la Basilica, chiama questa « S. Dei genitricis Mariae cognomento Maioris quae et ad praesepe dicitur ». Nel 1169 Giovanni Diacono descrive ancora la decorazione dell'abside (PL 194, 1557) che verrà demolita al tempo del papa Niccolò IV (1288-92), il quale costruisce un nuovo transetto e una nuova abside. Nel musaico absidale fatto eseguire al tempo del papa Niccolò IV dal card. G. Colonna, per opera del francescano Giacomo Torriti, è rappresentata l'incoronazione della Madonna e intorno il card. Colonna, s. Giovanni Battista e s. Giovanni Evangelista, s. Antonio, il papa Niccolò IV, s. Pietro, s. Paolo e s. Francesco. Sotto, tra le finestre la *dormitio* della B. Vergine, il Presepe, l'Annunciazione, s. Girolamo,

l'Epifania, la Presentazione e s. Mattia. Alla fine del sec. XIII Filippo Rusuti decorò in musaico la facciata, oggi dietro quella di Benedetto XIV. In alto è il Salvatore tra quattro angeli e i simboli dei quattro Evangelisti, al di sotto la B. Vergine , s. Paolo, s. Giacomo, s. Girolamo, dall'altra s. Giovanni Battista, s. Pietro, s. Andrea, s. Mattia. Nella zona inferiore, il Gaddi raffigurò le visioni della Madonna al papa Liberio e al patrizio Giovanni, il patrizio che riferisce la visione al Papa; quindi il miracolo della neve e il papa Liberio col clero e il patrizio Giovanni mentre traccia nella neve la pianta della Basilica. Ca. il 1450 il card. G. d'Estouteville compie nuovi lavori nella Basilica (J. Marx, *Quatre Documents relatifs à Guillaume d'Estouteville*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 35 [1915], p. 51 sgg.). I due papi Borgia, Callisto III (1455-58) e Alessandro VI (1492-1503), rinnovarono il soffitto, coprendo in parte i musaici dell'arco trionfale. O. Panvinio descrive lo stato della Basilica prima del 1568, in cui si distinguevano ancora i versi di Sisto III nell'interno sopra l'ingresso (*Le sette chiese di R.*, Roma 1570, p. 300). Il card. D. Pinelli nel 1593 pose decorazioni in stucco tra i pilastri e restaurò i musaici; Sisto V e Paolo V per la costruzione delle cappelle del S.mo Sacramento e della Madonna, tolsero colonne e distrussero specchi in musaico; Benedetto XIV nel 1750 compì riparazioni nel tetto, ripulì i musaici e ridusse le colonne a dimensioni uguali; fece il nuovo baldacchino all'Altare maggiore, la facciata e la sistemazione dietro l'abside e rifece il Palazzo, che era stato costruito da Niccolò V. La *Confessione* aperta dinanzi all'Altare maggiore fu fatta eseguire dal papa Pio IX che davanti è rappresentato genuflesso (F. M. Fabi Montani, *La confessione della Basilica Liberiana*, Roma 1867). Nel 1931 il papa Pio XI, nel centenario del Concilio di Efeso, restituì all'antica forma l'arco trionfale e rimise in luce il transetto. Ulteriori restauri sono stati eseguiti a cura del regnante Pontefice. Nella Basilica furono sepolti i papi Onorio III (1216-27), Niccolò IV (1288-92), s. Pio V (1566-72); Sisto V (1585-90); Clemente VIII (1592-1605); Paolo V (1605-21); Clemente IX (1670-76). Sulla Grotta di Betlemme riprodotta nella Basilica, cf. G. Biasiotti, *La riproduzione della grotta di Betlem nella basilica di S.Maria Maggiore*, in *Dissertazioni della Pont. Accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 15 (1921), pp. 95-110; sulle reliquie dette della culla : G. Cozza Luzzi e G. Lais, *Le memorie Liberiane dell'infanzia di N. S. Gesù Cristo*, Roma 1894; H. Grisar, *La culla del divin Bambino*, in *Civ. Catt.*, 1895, I, p. 209 sgg. Intorno a S. Maria Maggiore furono i seguenti monasteri per il servizio della Basilica : l'oratorio dei SS. Cosma e Damiano detto *ad S. Mariam Majorem* o *ad praesepe*, è ricordato la prima volta nella biografia di papa Simmaco ([498-514] *Lib. Pont.*, I); ivi fu il *Gerocomium post absidam S. Genitricis ad praesepem*, fondato sotto Gregorio II (715-31), convertito poi in monastero e arricchito di doni da Leone III (795-816); fu distrutto sotto Sisto V; S. Andrea *in assaio* o *in Exaiolo*, ricordato nel 998-99 nelle carte di S. Prassede, da una bolla di Benedetto VII dell'8 febbr. 1024; divenne filiale come attestano le bolle di Celestino III del 4 genn. 1192 e di Innocenzo IV del 19 marzo 1244; ivi si costruì l'ospedale *de Piscina* o *piscinula* rimasto fino al sec. XV. S. Adriano, ricordato come monastero nella biografia di Leone III fu distrutto sotto Niccolò V per la costruzione del Palazzo annesso alla Basilica. S. Andrea *in massa Iuliana*. Era alla sommità del *clivus Suburanus* presso S. Vito. È menzionato nella biografia di Leone III (795-816) e nelle carte di S. Prassede del 998-99 si parla di un *archipresbiter* di detto monastero, che ritorna più volte nel *Regesto Sublacense* (anni 1005, 1015, 1051). Sembra abbandonato dopo il sec. XIII e sostituito da S. Andrea *de fractis*, fondato nel 1270 dal card. Ottobono arciprete di S. Maria Maggiore. È menzionato in bolle di Niccolò IV del 27 genn. 1290 e di Benedetto XI del 9 genn. 1304; Eugenio IV nel 1433 la unì a S. Paolo fuori le mura, mentre i beni andarono al Capitolo Liberiano (L. Duchesne, *Les monastères desservants de Ste Marie Majeure* in *Mélanges d'arch. et d'hist*, 27 [1897], pp. 479-91).

(*fot. Brunner*)

ROMA - Musaici nella cappella dei SS. Francesco e Caterina nella chiesa di S. Leone Magno. Cartoni di Adriana Venturini - Notte, esecuzione dei fratelli Cassio (1952) - Roma.

BIBL.: P. De Angelis, *Basilicae S. Mariae Maioris de Urbe a Liberio Papa I usque ad Paulum V*, Roma 1621; A. Valentini, *La patriarcale Basilica Liberiana illustrata*, Roma 1839; H. Grisar, *S. Maria Maggiore, detta S. Maria ad Praesepe, in Roma*, in *Civ. Catt.*, 1895, IV, p. 467 sgg.; id., *Pregi artistici della Basilica di S. Maria Maggiore, in R.*, *ibid.*, 1898, III, p. 720 sgg.; IV, p. 467 sgg.; *ibid.*, 1899, V, pp. 214-15; id., *Per la storia della Basilica suddetta*, *ibid.*, 1899, V, p. 216 sgg.; G. Ferri, *Le carte dell'Archivio liberiano dal sec. X al XV*, in *Archivio Soc. rom. di storia patria*, 27 (1904), pp. 147 sgg., 441 sgg.; 28 (1905), pp. 23 sgg., 119 sgg.; D. Taccone Gallucci, *Monografia della Basilica di S. Maria Maggiore*, Grottaferrata 1911; G. Biasiotti, *La Basilica esquilina di S. Maria ed il Palazzo apostolico « apud S. Mariam Maiorem »*, Roma 1911; id., *La basilica di S. Maria Maggiore a R., prima delle innovazioni del sec. XVI*, in *Mélanges d'arch. et d'histoire*, 35 (1915), pp. 15-40; id., *La basilica di S. Maria Maggiore. L'antica fabbrica*, in *Bollettino d'arte del Ministero della pubblica istruzione*, 30 (1915), pp. 20-32, 136-48; id., *Le basiliche romane di S. Maria Maggiore e di S. Martino ai Monti nei disegni degli Uffizi di Firenze*, in *Atti della Pont. Accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 13 (1918), pp. 249-61; id., *Una descrizione della basilica di S. Maria Maggiore nel sec. XII*, in *Atti del III Congresso internaz. di Studi Romani*, Roma 1935; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, I, Berlino 1906, pp. 3-58; Wilpert, *Mosaiken*, tavv. 53-74, v. anche indice; id., *La proclamazione efesina e i musaici della basilica di S. Maria Maggiore*, in *Analecta Sacra Tarraconensia*, 7 (1931), pp. 197-213; B. Biagetti, *Splendori d'arte antica nella Basilica Liberiana rinnovellati dal sommo pontefice Pio XI*, in *Illustrazione Vaticana*, 2 (1931), 15 marzo, pp. 26-32; 31 marzo, pp. 27-33; id., *Indagini intorno all'antica abside della basilica di S. Maria Maggiore*, in *Rendiconti della Pont. Accad. rom. di archeol.*, 9 (1933); id., *Osservazioni sui mosaici della navata centrale nella basilica di S. Maria Maggiore in R.*, *ibid.*, 13 (1938); id., *Intorno ai musaici della navata centrale nella Basilica Liberiana di S. Maria Maggiore*, *ibid.*, 15 (1940); G. Astorri, *Nuove osservazioni sulla tecnica dei musaici romani della basilica di S. Maria Maggiore*, in *Riv. di arch. cristiana*, 11 (1934), p. 24 sgg.; L. De Bruyne, *Nuove ricerche iconografiche sui musaici dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore*, in *Riv. di archeol. crist.*, 13 (1936), pp. 239-69; id., *Intorno ai musaici della navata di S. Maria Maggiore*, *ibid.*, 15 (1938), pp. 281-318; A. Ferrua, *S. Maria Maggiore e la « Basilica Sicinini »*, in *Civ. Catt.*, 1938, III, pp. 53-61; A. Schuchert, *S. Maria Maggiore zu Rom. Die Gründungsgeschichte der Basilika und die*

ursprüngliche Apsisanlage, Città del Vaticano 1939; E. Lavagnino, *S. Maria Maggiore*, Roma s. d.

2. *Le chiese mariane minori secondo i cataloghi antichi.* – R. ha anche il primato del maggior numero di chiese dedicate alla Madre di Dio, fino dai primi secoli del medioevo. Infatti si annoverano le seguenti chiese mariane fino al sec. XVI.

S. MARIA DEGLI ANGELI, iniziata da Pio IV nel 1561 nelle Terme di Diocleziano. S. MARIA DE ANIMA: ricordata nel Catalogo del 1492, fu terminata sotto Alessandro VI; è oggi la chiesa nazionale dei Tedeschi (J. Schmidlin, *Geschichte der deutschen Nationalkirche S. Maria dell'Anima*, Friburgo in Br. 1906). S. MARIA ANTIQUA AL FORO ROMANO: adattata in un precedente edificio romano, con affreschi della fine del sec. V e sgg., abbellita specie da Giovanni I ([705-707] H. Grisar, *S. Maria Antiqua*, in *Civ. Catt.*, 16ª serie, 1896, VI, p. 458 sgg.; 1901, I, p. 228 sgg.; 1901, IV, p. 491 sgg.; G. Wilpert, *S. Maria Antiqua*, in *L'Arte*, 13 [1910], pp. 1-20; 81-107; id., *Mosaiken*, II, passim, e IV, tavv. 133-35; 142-46; 151-66, 1-3; 167-68; 177,4, 87; 192-201; 215,2,5; W. De Grüneisen, *Ste Marie Antique*, Roma 1911; E. Tea, *La basilica di S. Maria Antiqua*, Milano 1937). S. MARIA «DE ARCU AUREO»: chiesa ad oriente del Foro di Nerva (Ch. Hülsen, *Le chiese di R. nel medioevo*, Roma 1927, p. 312). S. MARIA ANNUNZIATA DEL COLLEGIO ROMANO: eretta da Vittoria della Tolfa, nipote di Paolo IV, aveva l'ingresso in via S. Ignazio; è ricordata nel Catalogo dello Spagnolo. Fu demolita tra il 1649-54 per la nuova chiesa di S. Ignazio. S. MARIA ANNUNZIATA detta LA NUNZIATELLA: posta al terzo miglio della Via Ardeatina; un'iscrizione ivi esistente è del tempo di Onorio III ed ha la data del 12 ag. 1220. S. MARIA «DE AQUARICARIIS» è ricordata nell'elenco di Cencio Camerario, doveva essere presso Piazza Navona (Ch. Hülsen, *op. cit.*, p. 310). S. MARIA «IN AQUIRO»: tuttora esistente nella Piazza degli Orfani è ricordata per la prima volta nella biografia di Gregorio III come S. Maria a Cyro (*Lib. Pont.*, I, pp. 419, 424, n. 24; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, I, Berlino 1906, p. 85). S. MARIA «DE ARCHA NOE» (L. Duchesne, *S. Maria in Foro, S. Maria in Macello*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 35 [1905], p. 153). S. MARIA «DE ARMENIS»: ricordata in un documento dell'Archivio di S. Pietro del 13 apr. 1325 (*Bullarium Vatic.*, II, p. 34). Il card. Ehrle la localizzò all'angolo sud orientale della Basilica Costantiniana (F. Ehrle, *Ricerche su alcune antiche chiese del Borgo di S. Pietro*, in *Dissertaz. della Pont. Accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 11 [1907], p. 32). S. MARIA «DE ARCIONIBUS»: è ricordata nella bolla di Giovanni XII dell'8 marzo 962. S. MARIA «DE ASTARIIS»: denominazione derivata dalla famiglia Astalli; un documento del 9 maggio 1337 ricorda un suo presbitero, fu demolita per la costruzione della chiesa del Gesù (P. Tacchi Venturi, in *Studi e documenti di storia e diritto*, 21 [1989], p. 314). S. MARIA «DE AVENTINO», oggi S. Maria del Priorato; vi fu annesso il monastero benedettino fondato da Alberico nel 989 che fu tra le venti abbazie romane (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, pp. 116-17). S. MARIA «DE CACABARIIS»: dai cacabi o caldaie; la bolla di Urbano II del 1186 la ricorda tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso. S. MARIA «DE CACCHABELLIS»: ad occidente del Celio; è ricordata nel Catalogo di Torino e nella bolla di Onorio III del 25 febbr. 1217 (Ch. Hülsen, *Le Chiese, cit.*, p. 316). S. MARIA «DE CAMBIATORIBUS»: nella zona tra Piazza delle Carrette, via S. Pietro in Vincoli e via del Colosseo. È ricordata come S. Maria «in candiatore» in una bolla di Adriano IV del 18 marzo 1116 (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 14, n. 24; p. 48, n. 3). S. MARIA «DE CANNELLA»: al tempo di Pasquale II (1099-1118) era alle dipendenze della chiesa di S. Marcello. Il nome deriva dai condotti dell'acqua Vergine; era nella strada tra il Corso e il Quirinale e fu demolita da Paolo V (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 76; id., *Römischen Analekten. S. Maria de cannella*, in *Quellen und Forschungen aus italienisch. Archiven und Bibliotheken*, 14 [1911], pp. 27-32). S. MARIA IN CAMPITELLI: esisteva sulla Piazza omonima nel sec. XIII, ma con facciata verso la torre del Melangolo; è segnata nella pianta di L. Bufalini del 1551 e di S. Du Pérac-Lafrery del 1577; l'attuale edificio è del 1661. È una diaconia. (C. Cecchelli, *S. Maria in Portico*, Roma s. d.). S. MARIA IN CAMPO CARLEI, detta più tardi «Spoglia Christi» o «in campo Carleo prope Forum Nervae», appare nel *Liber anniversariorum* del Salvatore, e sotto il nome del Salvatore è segnata nella pianta di Roma di L. Bufalini del 1551; fu demolita nel 1684 (Ch. Hülsen, *Le Chiese, cit.*, p. 319). S. MARIA IN CAMPO A DOMO GREGORII: è nel Catalogo di Cencio già senza clero; non si è identificata. S. MARIA «DE CANNAPARA»: ad occidente del Foro Romano; appare nei Cataloghi dei secc. XII-XIV: è indicata nelle piante di Roma di L. Bufalini e anche in quelle di Nolli del 1748. S. MARIA «IN CAPITOLIO»: V. ARACOELI, in *Enc. Catt.*, I, coll. 1751-53. S. MARIA IN CAPELLA: appare nel Catalogo di Torino, una lapide attesta che fu dedicata nel 1090; nel 1540 fu data alla compagnia dei fabbricanti di «cuppelle» o bariletti (Ch. Hülsen, *Le Chiese, cit.*, pp. 322-23). S. MARIA «IN CAPUT PORTICI»: ad ovest del portico di S. Pietro in Vaticano, è ricordata quale diaconia nelle biografie di Stefano II ([752-57] *Lib. Pont.*, I, p. 456, n. 6) e di Adriano I ([772-95] *ibid.*, p. 520, n. 80; P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 150). S. MARIA «DE CASTRO S. PAULI»: è ricordata nel Catalogo di Torino; si trovava dentro il «Castrum S. Pauli» creato dal papa Giovanni VIII (880-82); era abbandonata nel 1300. S. MARIA «IN CATERINA»: è la chiesa oggi detta S. Caterina della Rota; è menzionata nei *Mirabilia* e nella bolla di Urbano III del 1186, dove è indicata tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso (C. Cecchelli, *Note su chiese e case romane specialmente del medioevo*, in *Bull. della Commissione archeol. munic. di R.*, 65 [1937], pp. 240-42). S. MARIA «CELLA FARFAE» O «DE THERMIS»: si trovava dove è ora S. Luigi dei Francesi, apparteneva all'abbazia di Farfa; è ricordata per la prima volta nel *Regesto Farfense* in un documento del 998: «ecclesia S. Mariae sita Romae regione nona in thermis Alexandrinis» (Ch. Hülsen, *Le chiese, cit.*, pp. 326-27). S. MARIA «DE CURTE IN CAMPITELLO»: è ora nell'interno del monastero di Tor de' Specchi; è ricordata fin dal tempo di Bonifacio VIII; fu parrocchia fino a tutto il sec. XV, venne poi incorporata nelle costruzioni delle monache di Tor de' Specchi; è detta anche dell'Annunziata o di S. Francesca Romana (Ch. Hülsen, *Le chiese, cit.*, p. 329). S. MARIA «DE CONCEPTIONE»: nel Catalogo di s. Pio V è indicata tra Monte Citorio e S. Biagio di Monte Citorio. S. MARIA «DE CURTE PRAEFECTI»: è citata nella bolla di Urbano III del 1186; non identificata. S. MARIA «DE CONSOLATIONE»: chiesa consacrata presso quella della Grazie il 3 nov. 1472; ricordata nei Cataloghi del 1492 e dello Spagnolo. S. MARIA IN COSMEDIN: diaconia eretta da Adriano I ([1772-95] *Lib. Pont.*, I, p. 507; G. B. Giovenale, *La basilica di S. Maria in Cosmedin*, Roma 1927). S. MARIA «DE CRYPTA PINCTA»: era tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso nella bolla di Urbano III del 1186; si trovava dove è oggi la Piazza omonima; il cognome deriva dei sotterranei delle costruzioni della cavea del Teatro di Pompeo (Ch. Hülsen, *Le Chiese, cit.*, pp. 328-29). S. MARIA «IN CURTE DOMNE MICINE»: tra la parte occidentale del Campidoglio e Piazza Montanara. Domna Miccina appartenne ad una famiglia romana del sec. XI o XII: la chiesa è ricordata nell'*Anonimo Magliabecchiano* ed è scomparsa nel sec. XV. (R. Lanciani, in *Bull. della Commissione archeol. munic. di R.*, 45 [1917], p. 186). S. MARIA «DE EPISCOPIO»: sul versante occidentale dell'Aventino; chiesa ricordata nei Cataloghi di Torino e di N. Signorili, il primo la indica già senza porte e senza servizio. Scomparsa dal sec. XV (Ch. Hülsen, *Le chiese, cit.*, p. 322, n. 41). S. MARIA «DOMNAE BERTAE»: presso l'antica Via di Porta Leone; la chiesa è ricordata in un documento del 1238 (L. Schiaparelli, in *Arch. Soc. rom. di st. patria*, 25 [1902], p. 29); nella prima metà del sec. XVII ne restavano le vestigia. S. MARIA «DOMNAE ROSAE»: eretta tra le rovine del Circo Flaminio, vi fu annesso un monastero ricordato nella bolla di Celestino III del 4 ott. 1192. Fu una delle venti abbazie e detta S. Maria «in Castro aureo»; in suo luogo il card. D. Cesi eresse nel 1564 l'attuale S. Caterina dei Funari (G. Marchetti Longhi, in *Memorie dei Lincei*, 5ª serie, 16 [1923], p. 668 sgg.). S. MARIA «IN DOMNICA» O DELLA NAVICELLA (da un'antica nave votiva marmorea

(fot. Enit)

ROMA - Il pino centenario del Campidoglio, caduto nella notte del 30 apr. 1931.

nella piazza antistante). Diaconia ricordata già nella biografia di Leone III (795-816; *Lib. Pont.*, II, pp. 9, 14, 16, 19). S. MARIA « DOMO IOHANNIS BOVIS O BOBONIS ».

S. MARIA « IN FALCONE » : forse sotto Monte Mario, presso Villa Madama; ricordata in un atto del 12 apr. 1483 (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 168 n. 16; Ch. Hülsen, *Le chiese, cit.*, pp. 332-33). S. MARIA « DE FERRARIIS » : chiesa presso il Colosseo, scomparsa nel sec. XV. Appare in un atto del 1205 e nella bolla di Innocenzo IV del 18 marzo 1254 (G. Gatti, in *Bull. della Commissione archeol. com. di R.*, 23 [1895], p. 124 sgg.). S. MARIA « DE FLUMINE » : era presso Monte Cenci; la bolla di Urbano III del 1186 la pone tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso. Fu dissacrata il 1° febbr. 1573 (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 333-35). S. MARIA « IN FORMOSA » : scomparsa; fu pure tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso (*ibid.*, p. 335). S. MARIA « IN FORO » : dov'era il foro di Augusto (*ibid.*). S. MARIA « DE FOVEA » : oggi S. Giovanni Decollato; la chiesa fu data da Innocenzo VIII con bolla del 23 ag. 1490 alla compagnia della Misericordia dei Fiorentini (*ibid.*, pp. 335-36). S. MARIA « DE GRADELLIS » : presso S. Maria in Cosmedin. Dal Catalogo del 1492 in poi è detta S. Maria Egiziaca (*ibid.*, pp. 336-38). S. MARIA « DE GUINIZO » : nel versante occidentale del Campidoglio. Ricordata già nel Catalogo di Torino (*ibid.*, pp. 338-339). S. MARIA « DE INFERNO » : eretta nel sec. XIV sopra S. Maria Antiqua. Demolita all'inizio del 1900 (*ibid.* pp. 339-400). S. MARIA « INTER DUO » o « DUAS » : tra due antiche strade romane presso il Colosseo (*ibid.*, p. 340). S. MARIA « IN IULIA » : chiesa e monastero ricordata già nelle biografie di Leone III; filiale di S. Lorenzo in Damaso fu poi detta S. Anna de' Funari o de' Falegnami e demolita nel 1887 (*ibid.*, pp. 240-41). S. MARIA LAURETANA : al Foro Traiano, oggi della Madonna di Loreto. Fondata dalla Compagnia dei Fornari nel 1507; è nei Cataloghi del 1555, di Pio IV e di s. Pio V. S. MARIA « DE LUTARA » : oratorio e monastero ricordato nella biografia di Leone III (*Lib. Pont.*, II, p. 45, n. 103). Non identificato (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., p. 341).

S. MARIA « DE MACELLO » : verso la piazza Montanara (*ibid.*, pp. 341-42). S. MARIA ET S. BLASII : forse è la stessa di S. Benedetto *in Thermis* (*ibid.*, p. 378). S. MARIA MAGGIORE: v. sopra. S. MARIA « IN MAIURENTA » : presso Piazza Navona; per la prima volta appare nel Catalogo di Cennio Camerario, già senza clero; scomparsa nel sec. XVI (*ibid.*, pp. 342-43). S. MARIA « DE MANU » : alle pendici del Palatino, verso il Circo Massimo. Appare in un atto del 20 dic. 1215, poi detta S. Maria dei Cerchi (*ibid.*, pp. 343-44). S. MARIA « DE MAXIMA » : chiesa o monastero, oggi S. Ambrogio della Massima. Già nella biografia di Leone III (*ibid.*, pp. 344-45). S. MARIA « AD MARTYRES » o ROTUNDA o S. MARIA DELLA ROTONDA : il Pantheon trasformato da Bonifacio IV (*Lib. Pont.*, I, p. 363; P. Fr. Kehr., *Italia Pontif.*, I, p. 99). S. MARIA « MEDIANAE » : oratorio ricordato nella biografia di Leone III (795-816; *Lib. Pont.*, II, p. 42, n. 70) fu presso il portico della basilica di S. Pietro in Vaticano (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., p. 345). S. MARIA « DE METRIO » : presso l'arco di Costantino, all'inizio della Sacra Via; la bolla di Alessandro IV del 9 apr. 1256 indica già esistente la chiesa di cui gli avanzi sono poco oltre la « meta sudante » verso l'altura del Palatino (*ibid.*, pp. 345-46). S. MARIA « IN MINERVA » o « SUPRA MINERVAM » : è già nell'itinerario di Einsiedeln. Passata dal Senato e dal popolo romano ai Frati Predicatori confermata con bolla di Giovanni XXI del 3 nov. 1276 (J. Berthier, *L'église de la Minerve à Rome*, Roma 1910; R. Spinelli, *S. Maria sopra Minerva*, ivi 1924). S. MARIA DEI MIRACOLI : presso il Tevere. Al principio del sec. XVI era una cappella dedicata alla Madonna negli archi delle Mura Aureliane presso Piazza del Popolo. L'Arciconfraternita di S. Giacomo degli Incurabili eresse nel 1525 un oratorio per collocarvi l'immagine che fu trasferita nella chiesa attuale nella Piazza del Popolo nel 1664. S. MARIA « IN MONASTERO » : è ricordata in un placito di Benedetto VII del 1014 (*Regestum Farfense*, III, p. 199, n. 492). Era davanti a S. Pietro in Vincoli; demolita nel sec. XVI (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 347-48). S. MARIA « IN MONASTERIO MICHAELIS » : è già nella biografia di Leone III; era presso i SS. Quattro Coronati (*ibid.*, p. 348). S. MARIA « DE MONTERONE » : appare tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso nella bolla di Urbano III del 1186; la denominazione proviene dalla famiglia Monteroni, senese, che la fondò come un ospizio pellegrini (*ibid.*, pp. 348-49). S. MARIA « IN MONTICELLIS » : è della regione Arenula; fu consacrata da Pasquale II (1099-1118; *Lib. Pont.*, II, p. 305), e poi da Innocenzo II il 6 maggio 1143 (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 96; Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 350-51). S. MARIA « IN MONTICELLO » o « DE MONTE IOHANNIS RONZONIS » : appare nella bolla di Alessandro III del 21 febbr. 1178 poi in quella di Urbano III del 1186 tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso. Fu detta anche « S. Maria de monte Giordano ». Profanata all'inizio del sec. XX (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 350-51). S. MARIA « MONTIS BALNEANAPOLIS » : sul versante occidentale del Quirinale. Ricordata nel Catalogo del 1555 presso la chiesa di S. Agata al Quirinale. Era sul posto dell'attuale SS. Domenico e Sisto (*ibid.*, p. 351). S. MARIA « MONTIS SERRATI » : sorta nel sec. XVI sul luogo d'un ospedale catalano con cappella di S. Nicola. La chiesa appare nei Cataloghi dello Spagnolo del 1555 e di s. Pio V. S. MARIA NOVA : diaconia fondata da Leone IV tra le rovine del tempio di Venere e Roma. Rifatta da Onorio III e nel 1615 (P. Lugano, *S. Maria Nova*, Roma s. d.; P. Fedele, *Il « Tabularium S. Mariae Novae »* in *Arch. Soc. rom. st. patria*, 23 [1900], p. 171 sgg.; A. Prandi, *Vicende edilizie della basilica di S. Maria Nova*, in *Rendiconti della Pont. Accad. rom. di arch.*, 13 [1938], p. 197 sgg.)

S. MARIA « DE OBLATIONARIO » : cappella che appare in un privilegio di Pasquale II, Onorio II, Innocenzo II con adiacente cimitero per pellegrini tra la Porta Asinaria (S. Giovanni) e la basilica di S. Croce; forse più tardi detta « de Spazolaria » (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 32; Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., p. 352). S. MARIA « DE OLIVA » : sembra fosse in Trastevere dove è ora S. Apollonia; vi era annesso un monastero femminile di S. Francesco; ricordata nel Catalogo di s. Pio V. S. MARIA DELL'ORTO : eretta nel 1488 in Trastevere presso S. Cecilia. Vi si istituì la Compagnia di S. Maria dell'Orto

l'8 sett. 1492. Si trova nei Cataloghi del 1555, di Pio IV e di s. Pio V. S. MARIA DELLA PACE: fondata sotto Sisto IV col titolo di S. Maria della Virtù dove era la chiesa di S. Andrea degli Acquari. S. MARIA IN PALAZZOLO: in quella costa del Gianicolo prospicente il Vaticano. Chiesa scomparsa nel sec. XV; appare soggetta a S. Pietro in Vaticano dal sec. XI (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 352-353). S. MARIA « IN PALLARA »: chiesa sul Palatino prospicente l'arco di Costantino con monastero del sec. X. Appartenne al monastero di Montecassino. Denominazione dal *Palladium*. Contiene affreschi della fine del sec. X e della fine del sec. XII, editi da G. Wilpert, *Mosaiken*, tavv. 224-25. È detta anche di S. Sebastiano; passò nel 1630 in patronato ai Barberini (P. Fedele, in *Archivio Soc. rom. di st. patria*, 26 [1903], pp. 343-80; Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 353-55). S. MARIA « IN PARVI »: è ricordata in un'epigrafe del 1088. Sembra fosse ad ovest della Via Appia (*ibid.*, pp. 355-56). S. MARIA « IN PEREGRINO ». Fu presso S. Angelo in Pescheria. È nel Catalogo di Parigi e di N. Signorili. Scomparsa (*ibid.*, p. 356). S. MARIA « IN PETROCHIO »: fu tra l'angolo della Via della Bocca della Verità e Via dei Cerchi. È nel Catalogo di Cencio Camerario. Nel 1614 fu concessa alla Compagnia degli Scarpinelli e dedicata a s. Aniano *ibid.*, pp. 356-57). S. MARIA « AD PINEAM »: in Trastevere, v. S. Maria in Cappella. S. MARIA DELLA PIETÀ: con ospedale per poveri stranieri e per malati di mente: « xenodochium insanorum » lo chiama l'Anonimo Spagnolo. Nel sec. XVII fu concesso alla Compagnia dei Bergamaschi che eressero l'attuale chiesa in Piazza Colonna. S. MARIA « DE POPULO »: è ricordata nel 1263 da una iscrizione. Rifatta sotto Sisto IV (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 86; Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., p. 358; E. Lavagnino, *S. Maria del Popolo*, Roma 1923). S. MARIA « DE PORTA »: attestata nel Catalogo di Parigi e in quello di Torino che la pone nella zona Nomentana; ma già senza personale. Non appare più nel 1492 (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., p. 359). S. MARIA « DE PORTICU »: una tradizione attribuisce alla nobile Galla figlia di Simmaco l'erezione di un santuario mariano nel proprio Palazzo. La denominazione « porticus » viene dal « porticus Gallatorum ». Nel 1650 il papa Alessandro VII fece trasportare l'immagine della Madonna ivi venerata in S. Maria in Campitelli, detta da allora S. Maria « in Porticu in Campitelli » (F. Ferraironi, *S. Maria in Campitelli*, Roma s. d.). Fu consacrata da Gregorio VII l'8 luglio 1073 (G. B. De Rossi, *Inscript. christ.*, II, I, Roma 1888, p. 436; P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 110; L. Pasquali, *S. Maria in Portico nella storia di R. dal sec. VI al XX*, Roma 1902; Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 359-60). S. MARIA « DE POSTERULA »: quasi incontro all'albergo dell'Orso demolita alla fine del sec. XIX. Fu detta anche S. Maria « ad Flumen ». Appare già nel Catalogo di Cencio Camerario (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 360-61). S. MARIA « DE PUBLICO »: è presso S. Carlo a Catinari; annoverata nella bolla di Urbano III nel 1186 tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso. È detta anche « de Publico o in Publicolis » (*ibid.*, p. 361). S. MARIA « PURITATIS »: del Collegio dei caudatari dei cardinali, fondata sotto Clemente VII nel Borgo Nuovo. È ricordata nel Catalogo di s. Pio V. S. MARIA « DE PUTEO PROBAE » o « IN CAMPO »: fra S. Vitale e S. Agata alla Suburra. Vi fu annesso un ospedale per gli Albanesi. Appare già nel Catalogo di Parigi; era già in rovina nel Catalogo di s. Pio V (*ibid.*, p. 362).

S. MARIA « REGINA COELI »: fu in Piazza S. Pietro, ricordata nel Catalogo del 1492 e di Pio IV. S. MARIA DELLO RIPOSO: sulla Via Aurelia. S. MARIA ROTONDA: v. S. Maria « ad Martyres ». S. MARIA « IN SAXIA », oggi S. Spirito in Saxia. Fondata nel 727 dal re Ina; rifatta da Leone IV (*Lib. Pont.*, II, p. 128). Con bolla di Innocenzo III del 13 marzo 1198 divenne filiale di S. Pietro in Vaticano (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, pp. 145-51; Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 363-64). S. MARIA « DE SCALA »: con annesso monastero, oggi S. Maria della Scala, eretta nel 1592. S. MARIA « SECUNDICERII »: è citata nel Catologo di Cencio Camerario e nella biografia di Gelasio II (*Lib. Pont.*, II, pp. 315 e 347). Era vicino al Ponte Rotto. S. MARIA « AD S. SILVESTRI »: è ricordata in una bolla di Giovanni XII dell'8 marzo 962; era davanti all'ingresso del monastero di S. Silvestro in Capite. S. MARIA « IN SYNODOCHIO »: è lo *Xenodochium* di Belisario presso l'acqua Vergine (oggi S. Maria in Trivio) (Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 365-66). S. MARIA « DE SPATULARIA »: presso S. Croce in Gerusalemme, con annesso monastero, demolita da Sisto IV per erigervi la cappella detta S. Maria del Soccorso o del Buon Aiuto (*ibid.*, pp. 366-67). S. MARIA « IN TEMPULO » o « DE TEMPORE »: da *Tempulus*, monaco greco secondo la leggenda. Il monastero è nella biografia di Leone III. Era presso S. Sisto vecchio (*ibid.*, pp. 367-68). S. MARIA « IN TOFELLATO » o « IN TOFELLA »: nel rione Ripa, era già in rovina sotto s. Pio V (*ibid.*, pp. 368-70). S. MARIA « IN TRASPADINA » o « IN HADRIANO »: diaconia fondata da Adriano I presso l'ingresso al mausoleo di Adriano, demolita da Pio IV nel 1564. L'attuale chiesa di S. Maria in Transpontina invece è del 1566 (P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, I, p. 154; Ch. Hülsen, *Le chiese*, cit., pp. 370-71). S. MARIA TRANSTIBERIM: v. sopra. S. MARIA « IN TURRE »: era in Trastevere presso il porto di Ripa Grande, denominata così da una torre di Leone IV (*ibid.*, p. 372). S. MARIA « IN TURRI » o « IN TURRIBUS », era tra i due campanili della Basilica di S. Pietro in Vaticano (v.).

S. MARIA « IN VALLICELLA »: si trova già al tempo di Eugenio III (1145-53). Nel 1575 s. Filippo Neri iniziò la costruzione della Chiesa Nuova (E. Strong, *La « Chiesa Nuova »*, Roma 1923). S. MARIA « IN VIA »: appare in un atto, del 1042, di S. Maria in Via Lata; il nome deriva da una via che dalla Flaminia si dirigeva all'acqua Vergine (C. Cecchelli, *S. Maria in Via*, Roma s. d.). S. MARIA « IN VIA LATA »: diaconia arricchita da Leone III nell'806. Eugenio IV con bolla del 19 marzo 1433 vi unì il monastero dei SS. Ciriaco e Niccolò (L. Cavazzi, *La diaconia di S. Maria in Via Lata e il monastero di S. Ciriaco*, Roma 1908; L. Hartmann - M. Merores, *Ecclesiae S. Mariae in Via Lata Tabularium*, Vienna 1896-1923). S. MARIA « VIAE PONTIFICALIS REGIONE COLUMNAE »: ricordata nel Catalogo del 1555. S. MARIA « DE VIRGARIIS »: chiesetta sulla Piazza S. Pietro circa il luogo dove ora sorge l'obelisco; è già in una bolla di Leone IX del 1053 (L. Schiaparelli, *Le carte antiche dell'Archivio capitolare di S. Pietro*, in *Archivio Soc. rom. di st. patria*, 24 [1901], p. 472). S. MARIA « DE VIRGINIBUS »: oratorio presso il vicolo al Colonnato e il Corridoio del Borgo, ricordato in un documento del 13 apr. 1345 dell'Archivio di S. Pietro, con annesso un monastero di canonichesse. Scomparve nel sec. XV (Ch. Hülsen, *Le chiese*, *cit.*, pp. 377-78). S. MARIA « IN XENODOCHIO FIRMIS »: oratorio ricordato nella biografia di Leone III presso quello di Belisario (*Lib. Pont.*, II, p. 46, n. 108).

VII. LE BASILICHE CIMITERIALI. – La prima notizia di basiliche erette sui sepolcri dei martiri romani si trova nella biografia di Silvestro, in cui vengono indicate come costruzioni costantiniane quelle sulle tombe di s. Pietro (v.), di s. Paolo (v.) di s. Lorenzo (v.) di s. Agnese (v.), dei ss. Marcellino e Pietro (v.). S. SILVESTRO fu deposto in Priscilla, sulla Salaria, il 31 dic. 335, come insegna la *Depositio episcoporum* e la sua biografia (*Lib. Pont.*, I, p. 187). La sua tomba verrà in seguito indicata nella « ecclesia » o « basilica S. Silvestri » eretta sul sepolcro dei martiri Felice e Filippo indicato nello stesso cimitero dalla *Depositio martyrum* (R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di R.*, Roma 1942, pp. 77, 144). Ma della basilica cimiteriale detta « Apostolorum » sull'Appia nella località « in catacumbas », pur non avendo alcuna documentazione scritta sulla sua fondazione, la antichità è dimostrata dalla struttura, dello stesso tipo di quella dei vicini circo di Massenzio e mausoleo.

PAPA MARCO (336) eresse una basilica in « cymiterio Balbinae Via Ardeatina » dove fu sepolto (*Lib. Pont.*, I, p. 202). GIULIO costruì tre basiliche cimiteriali, ricordate nel Catalogo Liberiano: la prima « in Via Portuense miliario III », che G. B. De Rossi identificò con la basilica di S. Felice; la seconda è la basilica « in Via Flaminia, miliario II quae appellatur Valentini »; la terza sulla Via Aurelia al terzo miglio presso il sepolcro del papa Callisto (MGH, *Script. Antiquiss.*, I, Berlino 1892, p. 76):

« in Via Aurelia miliario III ad Callistum », cioè dove egli fu sepolto, come conferma la *Depositio episcoporum* : « Iuli in Via Aurelia, miliario III in Callisti » (*ibid.*, p. 70; identica notizia è riportata pure in *Lib. Pont.*, I, p. 206); Liberio (352-66) adornò con lastre marmoree il sepolcro di s. Agnese (*Lib. Pont.*, I, p. 208). DAMASO (366-84) adornò con versi la lastra marmorea « in catacumbas » dove erano state deposte le reliquie degli apostoli Pietro e Paolo. Inoltre la sua biografia attesta che egli « multa corpora sanctorum martyrum requisivit et invenit, quorum etiam versibus declaravit » (*ibid.*, p. 212). Infatti Damaso mise in culto e abbellì i sepolcri dei martiri Marcellino e Pietro, di cui il carnefice stesso gli aveva narrato, mentre era *puer*, i particolari del martirio (A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, n. 28). Damaso addita ai fedeli l'esempio dei due martiri militari Nereo e Achilleo (*ibid.*, n. 8); commette al presbitero Vero di adornare il sepolcro dei martiri Felice e Adautto, in cui onore compone un epigramma (*ibid.*, n. 7). Nell'area dell'antica Basilica cimiteriale sulla Portuense, G. B. De Rossi scoprì nel 1868 un frammento di un epistilio marmoreo dove in lettere filocaliane è la dedica in onore dei martiri « (Fau)-stino, Viatrici », che lo stesso De Rossi integrò « sanctis martyribus Simplicio Faustino, Viatrici et Rufo Damasus episcopus fecit » (*ibid.*, n. 6). Damaso è il primo a far conoscere l'episodio del martirio del diacono o accolito Tarsicio protomartire dell'Eucaristia nell'epigramma posto sul suo sepolcro in Callisto (*ibid.*, n. 15); per opera di Damaso « quaeritur, inventus colitur » il corpo del martire Eutichio di cui « expressit Damasus meritum venerare sepulchrum » (*ibid.*, n. 21).

Frammenti di un carme scoperto in Pretestato, non trascritto dalle sillogi epigrafiche, ma composto da Damaso (« Damasus episcopus fecit. Furius Dionysius Filocalus scribsit » : *ibid.*, n. 26) con espresso riferimento ai *castra* e *in armis*, si attribuisce al martire militare Quirino, che è ricordato in una posteriore iscrizione dedicatoria rinvenuta nello stesso cimitero (R. Kanzler, *Relazione ufficiale degli scavi eseguiti dalla Pont. Comm. di archeol. sacra nelle catacombe romane [1907-19]*, in *N. Bull. arch. crist.*, 15 [1909], p. 1210, tav. 1, 1) e che il *Martirologio geronimiano* attesta venerato in Pretestato, dove pure gli *Acta ss. Alexandri Eventi et Theoduli*, che lo qualificano « tribunus », pongono il suo sepolcro (BHL, n. 266).

Damaso pone un carme sul sepolcro del martire Tiburzio deposto sul cimitero « inter duas lauros » (A. Ferrua, *op. cit.*, n. 31) effigiato insieme con gli altri martiri locali Marcellino, Pietro e Gorgonio in un affresco nello stesso cimitero (Wilpert, *Pitture*, tav. 252). Nulla si sa del tempo in cui fu costruita la basilichetta sul suo sepolcro, di cui restano i ruderi (O. Marucchi, *La cripta storica dei ss. Pietro e Marcellino*, in *N. Bull. arch. crist.*, 4 [1898], pp. 181 e 183). Damaso abbellisce il sepolcro dei martiri Proto e Giacinto compiendovi lavori, come attesta il carme ivi posto (A. Ferrua, *op. cit.*, pp. 190-93); lavori compie pure ai sepolcri del papa Cornelio sull'Appia (*ibid.*, pp. 136-37) e del martire Gennaro in Pretestato dove pone una grande epigrafe dedicatoria in prosa (*ibid.*, pp. 151-52). Pose un carme sul sepolcro del martire Saturnino di Cartagine deposto in Trasone (*ibid.*, pp. 188-90) ma non si sa quando fu eretta la basilichetta in suo onore, bruciata e restaurata più tardi, i cui ruderi erano ancora visibili al tempo di A. Bosio e il nome si era corrotto in quello di S. Citronina. Damaso pose pure un'iscrizione dedicatoria in caratteri filocaliani sul sepolcro dei martiri Abdon e Sennen indicati, deposti *sub divo*, « ad Ursum pileatum » dalla *Depositio martyrum*. La basilica in loro onore, non si sa quando costruita, tornò in luce nel 1917 (F. Fornari, in *Notizie degli scavi*, 1917, p. 283).

Sotto il papa SIRICIO (385-98) viene costruita la basilica di S. Paolo (v.) a cinque navate; furono fatti lavori presso i sepolcri dei martiri Felice e Adautto in Commodilla (v.) e a quello del papa Cornelio (A. Ferrua, *op. cit.*, p. 138). ANASTASIO (399-401) è indicato come deposto in « cymiterio suo » nella località « ad Ursum pileatum » sulla Via Portuense (*Lib. Pont.*, I, p. 218); gli itinerari del sec. VII indicano il suo sepolcro distinto da quello dei martiri e del successore Innocenzo. L'espressione « in cymiterio suo » ricorre già nel *Liber Pontificalis* nella biografia del papa Zefirino (199-217) dove deve dargli lo stesso valore. Il papa INNOCENZO I pose sotto la giurisdizione dei preti del titolo di Vestina, da lui costituito, la basilica di S. Agnese (*Lib. Pont.*, I, p. 222). Innocenzo I (401-17) fu deposto pure, « ad Ursum Pileatum (*ibid.*, p. 222) e la « Notitia ecclesiarum » indica che si entrava nel suo mausoleo uscendo dalla chiesa dei SS. Abdon e Sennen (R. Valentini – G. Zucchetti, *Cod. top.*, *cit.*, II, p. 92). BONIFACIO I (418-22) fece costruire un oratorio sul sepolcro della martire Felicita, adornando il suo sepolcro e quello del martire Silano il quale ultimo è già noto dalla *Depositio martyrum* come deposto nel cimitero di Massimo (*Lib. Pont.*, I. p. 227). SISTO III (432-40) adornò i sepolcri degli apostoli Pietro e Paolo e del martire Lorenzo; istituì un monastero « in catacumbas », il primo di cui si abbia menzione, e pose una iscrizione nel cimitero di Callisto, commemorante i martiri ivi deposti (*Lib. Pont.*, I, p. 234).

LEONE MAGNO (440-61) rinnovò la navata centrale della basilica di S. Paolo (v.) e restaurò quella di S. Pietro (v.) in seguito al terremoto del 443. Fece una basilica sul sepolcro del papa Cornelio nella Via Appia e fondò un monastero presso la basilica di S. Pietro ([v.], *Lib. Pont.*, I, pp. 238-39). Al suo tempo Annia Demetriade eresse sulla Via Latina una basilica in onore del protomartire Stefano (L. Fortunati, *Relazione generale degli scavi e scoperte fatte lungo la Via Latina*, Roma 1859). Il papa ILARO (461-68) istituì un monastero presso S. Lorenzo al Verano e vi costruì un bagno per i pellegrini (*Lib. Pont.*, I, p. 245). SIMPLICIO (468-83) eresse una basilica a s. Stefano presso quella di S. Lorenzo al Verano; egli stabilì che facessero servizio per l'amministrazione dei Sacramenti presso le grandi basiliche cimiteriali i presbiteri della I regione ecclesiastica a S. Paolo, quelli della III a S. Lorenzo, quelli della VI e VII a S. Pietro (*ibid.*, p. 249). FELICE III (483-92) fece la basilica di S. Agapito presso la basilica di S. Lorenzo al Verano (*ibid.*, p. 252). ANASTASIO II (496-98) rivestì di argento la confessione del martire Lorenzo (*ibid.*, p. 258). Il papa SIMMACO (498-514) fece l'oratorio di S. Andrea presso la basilica di S. Pietro dove eresse anche l'oratorio della S. Croce e compì altri lavori. Eresse la basilica di S. Agata nella Via Aurelia. Sul sepolcro di s. Pancrazio fece pure una basilica; rinnovò l'abside di S. Paolo e

(fot. Enit)

ROMA - Veduta aerea della zona dei Fori imperiali da Piazza Venezia al Colosseo.

quella di S. Agnese, restaurò quella di S. Felicita e il cimitero dei Giordani o la basilica eretta sui sepolcri dei martiri Vitale e Alessandro e Marziale (*Lib. Pont.*, I, pp. 262-63).

Giovanni I (523-26) rifece la basilica dei SS. Nereo e Achilleo, dei SS. Felice e Adautto e, probabilmente sopra il cimitero di Priscilla, la Basilica dove era sepolto s. Silvestro (*ibid.*, p. 276). Sotto Felice IV (26-30) bruciò la basilica di S. Saturnino sopra ricordata che venne rifatta a cura del Papa (*ibid.*, p. 279). Sotto Silverio (536) si ha il grande scempio delle basiliche cimiteriali e dei sepolcri dei martiri: « ecclesias et corpora martyrum sanctorum exterminatae sunt a Gothis » (*ibid.*, p. 291); il successore Vigilio (537-55) si prodigò per restaurarle come è attestato da un carme conservato dalle sillogi e da alcuni frammenti superstiti (G. B. De Rossi, *Inscrip. christ.*, II, 1, Roma 1888, pp. 84-87, 116, 135). Il papa Giovanni III (561-74) andò ad abitare presso il santuario alla sinistra della Via Appia dove erano stati deposti i martiri Tiburzio, Valeriano e Massimo e vi compì anche consacrazioni di vescovi (*Lib. Pont.*, I, p. 306). Il papa Pelagio II (579-90) rivestì di lastre marmoree la confessione di S. Pietro (v.), fece la basilica sul sepolcro del martire Ermete (R. Krautheiner, in *Corpus Basil. Christianarum*, Città del Vaticano 1936, pp. 195-208), eresse la basilica a doppio ordine di colonne in S. Lorenzo (v.) al Verano (*Lib. Pont.*, I, p. 309).

Gregorio Magno fece lavori nelle basiliche di S. Pietro (v.) e di S. Paolo (*ibid*, p. 312). Bonifacio V (619-25) completò e consacrò la chiesa cimiteriale di S. Nicomede sulla Nomentana (*ibid.*, p. 325; *Martyr. Hieronymianum*, p. 291). Il papa Onorio I (625-38) costruì la basilica sul sepolcro di s. Agnese sulla Nomentana, con il doppio ordine di colonne, come quella di S. Lorenzo, decorando l'abside con il musaico tuttora superstite; la chiesa di S. Apollinare detta « ad palmata » presso S. Pietro in Vaticano; la chiesa sul sepolcro di S. Ciriaco al VII miglio della Portuense; restaurò il cimitero o la chiesa dei martiri Marcellino e Pietro sulla Labicana; ricostruì la basilica di S. Pancrazio sulla Via Aurelia; ricoprì la basilica di S. Pietro in Vaticano con le tegole di bronzo del tempio di Roma (*Lib. Pont.*, I, p. 323). Il papa Severino (640) riparò il musaico dell'abside della basilica di S. Pietro (v.). Il papa Teodoro (642-49) è il primo, secondo il *Liber Pontificalis*, a eseguire traslazioni di corpi di martiri; egli trasporta in S. Stefano al Celio i corpi dei martiri Primo e Feliciano deposti « ad arcos Nomentanos » al XV miglio della Nomentana (*ibid.*, p. 332). A lui è pure attribuito il restauro della basilica di S. Valentino sulla Flaminia che la *Notitia ecclesiarum* attribuisce ad Onorio (R. Valentini-G. Zucchetti, *Cod. top.*, *cit.*, II, p. 333). Il papa Teodoro costruì ed adornò un oratorio in onore del martire Euplo. Adeodato (672-76) restaurò e dedicò la basilica di S. Pietro sita sulla Via Portuense presso il « pons Meruli » le cui vestigia furono distrutte nel 1858 per la costruzione della linea ferroviaria Roma-Pisa (A. Pellegrini, *Cenni storici intorno ad una basilica di S. Pietro in Campo di Merlo*, Roma 1860). Leone II (682-83) trasferì dal cimitero di Generosa le reliquie dei martiri Simplicio Faustino e Beatrice, deponendole in una chiesa che dedicò a s. Paolo situata presso S. Bibiana (*Lib. Pont.*, I, p. 360). Benedetto II (648-85) restaurò la basilica di S. Pietro in Vaticano, ed eresse un ciborio sull'altare della basilica di S. Valentino sulla Flaminia (*ibid.*, p. 363).

Il papa Sergio I (687-701) restaurò la basilica di S. Pietro, specie il musaico della facciata, la basilica di S. Paolo e i suoi annessi (*ibid.*, p. 376). Giovanni VI (701-705) fece l'ambone nell'oratorio di S. Andrea presso S. Pietro in Vaticano e donò stoffe per l'altare di S. Paolo (*ibid.*, p. 383). Giovanni VII (705-707) restaurò la basilica di Eugenia sulla Via Latina, e sull'Ardeatina quella contenente i sepolcri dei martiri Marco e Marcelliano e l'altra con la tomba di papa Damaso (*ibid.*, p. 385); eresse l'oratorio della B. Vergine nella basilica di S. Pietro in Vaticano (*ibid.*, p. 385). Gregorio II (715-31) restaurò i tetti delle basiliche di S. Lorenzo e di S. Paolo di cui rinnovò i monasteri (*ibid.*, p. 397). Gregorio III (731-41) abbellì la basilica di S. Pietro in Vaticano; restaurò le basiliche di S. Callisto e dei SS. Processo e Martiniano, il mausoleo del papa Marco; stabilì una stazione annua nella basilica di S. Petronilla; restaurò il tetto degli edifici nel cimitero di Pretestato (*ibid.*, p. 419-20). Il papa Zaccaria (741-52) al quinto miglio della Via Tiburtina, dove costituì una « domusculta », ampliò e decorò l'oratorio di S. Cecilia e costruì un oratorio a S. Abba Ciro dove depose molte sacre reliquie (*ibid.*, p. 434). Il papa Stefano II (752-57) costruì due ospizi presso S. Pietro ponendoli sotto le locali diaconie di S. Maria e di S. Silvestro (*ibid.*, p. 441). In quel tempo Astolfo portò via dai cimiteri molti corpi di santi (*ibid.*, p. 451) e restaurò l'edificio sepolcrale di S. Sotere. Il papa Paolo I (757-67) trasferì a R. dai cimiteri molti corpi di martiri e non pochi ne depose nel monastero dei SS. Stefano e Silvestro da lui fondato nella sua casa. Trasportò nel mausoleo adiacente all'oratorio di S. Andrea in Vaticano il corpo della martire Petronilla; pure presso S. Pietro eresse un oratorio alla Madonna presso quello di S. Leone (*ibid.*, pp. 464-65).

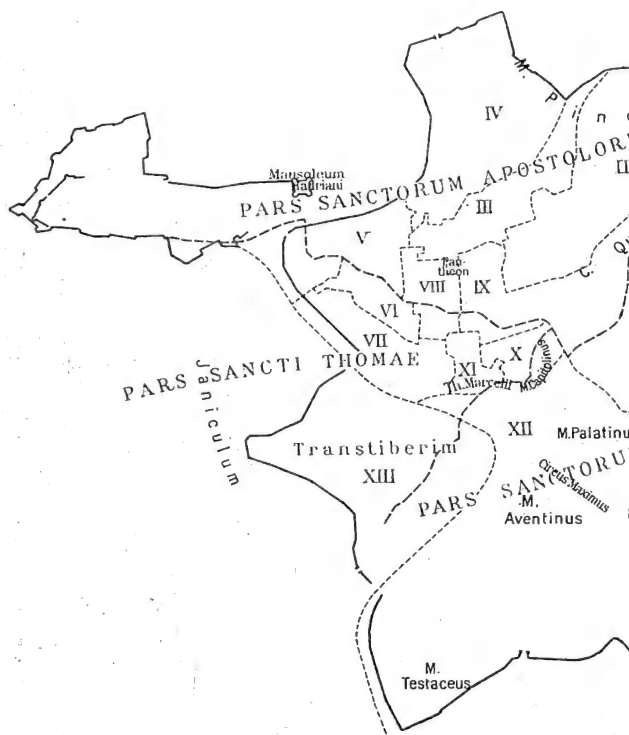
Il papa Adriano I (772-95) è il restauratore di quasi tutti gli edifici cimiteriali a cominciare dalle basiliche di S. Pietro, di S. Paolo, di S. Lorenzo, di S. Pancrazio, di S. Valentino, di S. Tiburzio, dei SS. Pietro e Marcellino dove costruì anche la scala per discendere direttamente al loro sepolcro; di S. Gennaro presso la Porta di S. Lorenzo (Tiburtina), dei SS. Abdon e Sennen di S. Agapito e di S. Stefano presso S. Lorenzo, di S. Sebastiano, di S. Eugenia, dei SS. Gordiano ed Epimaco; dei SS. Tiburzio Valeriano e Massimo e di S. Zenone in Pretestato, di S. Felicita, di S. Saturnino, dei SS. Alessandro, Vitale e Marziale ai Giordani, di S. Silvestro sulla Salaria, di S. Agnese, di S. Emerenziana, di S. Ippolito; in molte di queste basiliche offrì suppellettile liturgica e stoffe preziose (*Lib. Pont.*, I, pp. 499-500, 504-12). Leone III (795-816) continuò l'opera con ricchi donativi e stoffe preziose a quasi tutti gli edifici sacri di R., oratòri, cappelle, monasteri. Sono ricordati i suoi restauri a S. Pietro in Vaticano, alla basilica di Felice e Adautto, di S. Menna, di S. Sisto, di S. Cornelio e di S. Zotico sulla Labicana (*Lib. Pont.*, II, pp. 1-33). Il papa Pasquale I (817-24) ricercò nei cimiteri molti corpi di santi e li trasferì nelle chiese urbane, specie in quelle da lui rifatte, come S. Cecilia e S. Prassede. Sono ricordate particolarmente le traslazioni dei corpi dei ss. Processo e Martiniano in S. Pietro, di s. Zenone in S. Prassede, dei ss. Cecilia, Valeriano, Tiburzio, Massimo e dei papi Urbano e Lucio le cui reliquie pose sotto l'altare del titolo di S. Cecilia (*ibid.*, pp. 54-56). Gregorio IV (827-44) restaurò la basilica di S. Saturnino sulla Salaria; trasferì dentro la basilica di S. Pietro il corpo di s. Gregorio Magno in una cappella da lui eretta in cui depose le reliquie dei martiri Sebastiano, Gorgonio e Tiburzio (M. Andrieu, *La chapelle de St Grégoire dans l'ancienne Basilique Vaticane*, in *Riv. di arch. crist.*, 13 [1936], pp. 61-99); offrì doni alle basiliche di S. Pietro, di S. Paolo, di S. Lorenzo, di S. Pancrazio, di S. Valentino (*Lib, Pont.*, II, p. 74 sgg.).

Sergio II (844-47) eresse una basilica in onore di s. Romano presso la Via Salaria, indicata solo nella sua biografia (*ibid.*, p. 92). Il Papa trasportò molti corpi dei martiri nel titolo dei SS. Silvestro e Martino da lui rinnovato (*ibid.*, pp. 93-94). Sotto il suo pontificato le basiliche degli apostoli Pietro e Paolo « funditus depraedatae sunt » dai Saraceni (*ibid.*, p. 106). Il Papa Leone IV (847-885) cercò di riparare a tanta sciagura con ricchi e continui donativi e con stoffe preziose. Istituì la celebrazione dell'ottava dell'Assunzione di Maria S.ma nella basilica a lei dedicata presso S. Lorenzo al Verano, dove restaurò il monastero dei SS. Stefano e Cassiano, dove pose pure monaci greci per la « laus perennis »; fece doni alle basiliche di S. Lorenzo, di S. Pancrazio e di S. Agata; di S. Stefano sulla Latina, di S. Rufina e dei SS. Cosma e Damiano alla Silva Candida; nella basilica dei SS. Quattro Coronati al Celio, da lui restaurata, trasportò i corpi dei ss. Quattro Coronati e un gruppo notevole di altri corpi di martiri (*ibid.*, pp. 109-16, 119-22, 125, 127-29, 130, 132-34). Benedetto III (855-58) adornò

LE XIII REGIONES

Regio I. Montium et Biberaticae
Regio II. Trivii et Viae Latae
Regio III. Columnae et Sanctae Mariae in Aquiro
Regio IV. Campi Martii
Regio V. Pontis et Scorticlariorum
Regio VI. Parionis et S. Laurentii in Damaso
Regio VII. Arenulae et Caccabariorum
Regio VIII. S. Eustachii et Vineae Thedemarii
Regio IX. Pineae et S. Marci
Regio X. Campitelli (et S. Hadriani)
Regio XI. S. Angeli in Foro Piscium
Regio XII. Ripae et Marmoratae
Regio XIII. Transtiberim

I.G.E.I. - Roma

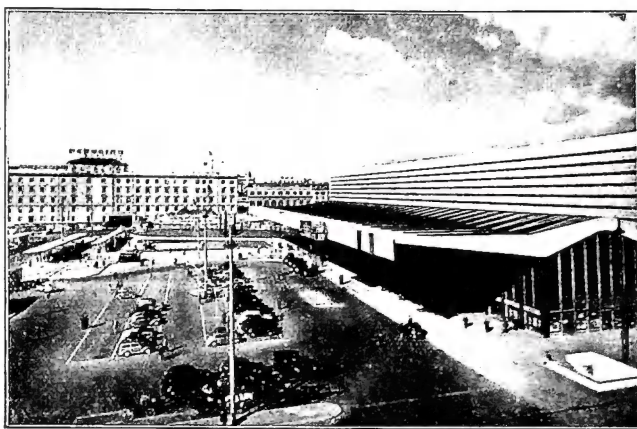
LE XIII REGIONES (RIONI) DI ROMA DAL SEC. XI AL X

le basiliche di S. Pietro, di S. Paolo, restaurò il mausoleo del papa Marco (*ibid.*, p. 144-148). Il papa Niccolò I (858-67) fece ricchi doni alle basiliche di S. Pietro, di S. Paolo, di S. Lorenzo; rinnovò le basiliche di S. Felice e dei SS. Abdon e Sennen sulla Via Portuense, di S. Sebastiano restaurandovi il monastero (*ibid.*, pp. 152-53, 161, 166). Stefano V (885-91) offrì doni alla basilica di S. Pietro (*ibid.*, p. 194). Con questo Papa della fine del sec. ix terminano le indicazioni di lavori compiuti nelle basiliche cimiteriali.

VIII. Le abbazie. – Pietro Mallio (v.) fece un elenco di 20 abbazie, cioè S. Cesario « in palatio », S. Gregorio « in clivo Scauri », S. Maria « in Aventino », S. Alessio, S. Saba, detto « cella nova », S. Pancrazio, SS. Cosma e Damiano « in vico aureo », S. Silvestro « inter duos hortos », S. Maria « in Capitolio », S. Basilio « iuxta Palatium Trajani imperatoris », S. Agata « quae est Subure monte », S. Lorenzo « in Panisperna », S. Tommaso « iuxta formam Claudiam », S. Biagio « de captu secuta », SS. Trinità « Scottorum », S. Valentino « in Via Flaminea », S. Anastasio « in Via Ostiensi », S. Maria « in Pallara », S. Maria « in monasterio iuxta S. Petrum ad vincula », S. Maria « in castro aureo » (cod. Vat. lat. 3627, f. 22 v); Giovanni Diacono (v.) ne annoverò pure 20, omettendo però S. Anastasio e aggiungendo quella dei SS. Prisca e Aquila (cod. Vat. Reg. 712, f. 89).

IX. Le regioni ecclesiastiche e i rioni. – G. B. De Rossi dalle indicazioni epigrafiche e da documenti ritenne che la regione I ecclesiastica comprendesse la I, la XII e la XIII augustee; la II eccles.: la II, VIII, X e XI aug.; la III eccles.: la III e V aug.; la IV eccles.: la IV e VI aug.; la V eccles.: la VII e IX aug.; la VI eccles.: la IX e parte della XIV aug.; la VII eccles.: il resto della XIV aug. (*Roma sotterr.*, III, Roma 1877).

Nel *Liber Pontificalis* la I regione ecclesiastica è ricordata nelle biografie dei papi Simplicio (468-83), Silverio (536-37), dove si ricorda un « Johannis subdiaconus regionarius regionis primae » e Eugenio I (654-57) oriundo, « regionis primae Aventinensis ».

La regione II ecclesiastica ricorre nella vita di papa Zaccaria (741-52), in cui si indica « regione secunda » la diaconia di S. Giorgio « ad Velum aureum ».

Mentre le regioni augustee continuano ad essere menzionate nelle biografie di Anastasio II (496-98), che apparteneva alla regione V «Caput Tauri», cioè dell'Esquilino e di Benedetto VI (973-74) indicato « de regione VIII sub Capitolio», cioè della zona Foro Romano, ecc. C. Re nel suo studio su *Le Regioni di R. nel medioevo* (v. *art. cit.* in bibl., p. 185 sgg.) ritenne che le regioni augustee continuassero ad indicarsi nei documenti fino al sec. xi, promiscuamente con le regioni ecclesiastiche. L. Duchesne sostenne che dalla metà del sec. vi, cioè dopo l'invasione gotica, abbia cessato l'uso della divisione regionale augustea, che fu sostituita dalla circoscrizione ecclesiastica in sette regioni; inoltre che le 12 regioni del medioevo da cui i « rioni », rappresentino quel raggruppamento avvenuto sotto il periodo bizantino per la formazione dell'esercito romano e la ripartizione militare della popolazione romana. Inoltre il sistema delle sette regioni ecclesiastiche sarebbe rimasto in uso fin verso la fine del sec. xi, ma con qualche variante in quest'ultimo periodo; finalmente che le 12 regioni non hanno nulla da vedere dal punto di vista topografico né con le 14 augustee né con le 7 ecclesiastiche. Al tempo di Teodorico il diacono romano Giovanni scriveva che « septem regionibus ecclesiastica apud nos militia continetur » (*Iohannis diaconi epistola ad Senarium* : PL 59, 405). Il clero e il popolo era raggruppato nelle sette regioni ecclesiastiche, come indicano le sette Croci portate durante le processioni stazionali e le litanie, Croci conservate allora in S. Anastasia. Più tardi appaiono le insegne militari dei « milites draconarii » dette *banda*, poi *bandora*, donde l'attuale bandiera.

(*fot. Fotocelere, Torino*)
Roma - Pensilina e facciata della stazione di Termini. Su progetto dell'arch. Montuori (1950).

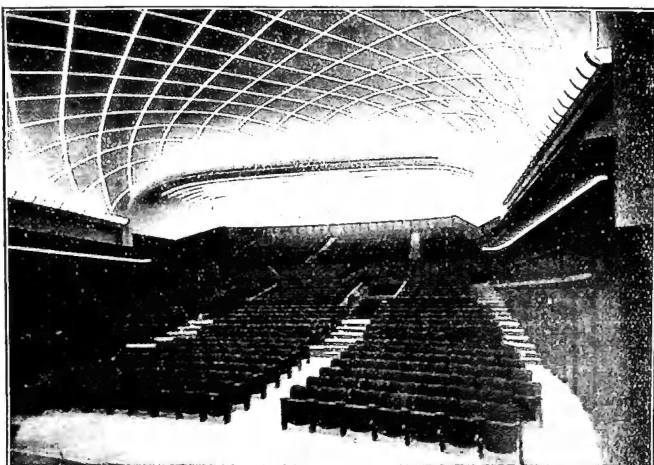
All'arrivo di Carlomagno a Roma si trovano i comandanti dell'esercito romano « cum bandora » (*Lib. Pont.*, I. p. 497). Al momento dell'elezione di Gelasio II (1118) si parla di « regiones XII Romanae civitatis Transtiberini et Insulani » (*ibid.*, p. 313).

L'*Ordo* di Benedetto Romano (ca. il 1140) nel solenne corteo papale indica i « milites draconarii portantes XII vexilla, quae bandora vocantur ».

Le denominazioni dei rioni si trovano già nel sec. xi e nel sec. xii; nel xiv sec. sono : 1) Montium et Biberatice; 2) Trivii et Vie Late; 3) Columne et S. Marie in Aquiro; 4) Campi Martii et S. Laurentii in Lucina; 5) Pontis et Scorticlariorum; 6) S. Eustachii et Vinea Thedemarii; 7) Arenule et Caccabariorum; 8) Parionis et S. Laurentii in Damaso; 9) Pinee et s. Marci; 10) S. Angeli in Foro piscium; 11) Ripe et Marmorate; 12) Campitelli et S. Adriani.

Bibl. L. Duchesne, *Les circonscriptions de Rome au moyen âge*, in *Revue des questions histor.*, 24 (1878), pp. 217-25; id., *Les régions de Rome au moyen âge*, in *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 10 (1890), pp. 12-49; C. Re, *Le regioni di R. nel medioevo*, in *Studi e documenti di storia e diritto*, 7 (1889), p. 197 sgg.

X. Gli antichi cataloghi delle chiese. – Alla fine dell'Itinerario *de locis sanctorum martyrum* « qui sunt foris civitatis Romae », si trova un paragrafo con l'indicazione « iste ecclesiae intus Romae habentur »; si tratta di 21 basiliche stazionali nell'interno della città nelle quali « per certa tempora publica statio geritur » (R. Valentini – G. Zucchetti, *Codice topografico della città di R.*, II, Roma 1942, pp. 118-31). Leone III fece probabilmente nell'a. 806, una serie di donazioni alle chiese di R., di cui il biografo del *Liber Pontificalis* ha trasmesso l'elenco che fu preso in esame da Ch. Hülsen (in *Rendiconti della Pont. accad. rom. di archeol.*, 1 [1923], p. 107 sgg.). Il catalogo comincia con la Basilica Lateranense, seguono 11 chiese sacre a Maria S.ma, poi quelle dedicate agli Apostoli, a s. Giovanni B., ai martiri (nn. 13-27), quindi i « tituli » (n. 28-48), le diaconie (49-64), i monasteri (65-113), tre « xenodochia » (114-16) e un ospedale.

L'Itinerario detto di Einsiedeln della fine del sec. viii contiene i nomi di 66 chiese (Ch. Hülsen, *La pianta di R. dell'anonimo einsiedlense*, in *Dissertazioni della Pont. accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 9 [1907], pp. 377-424; R. Valentini – G. Zucchetti, *op. cit.*, II, pp. 155-207). Cencio Savelli, camerario della Chiesa romana, poi Onorio III (1216-27) inserì nel suo *Liber censuum* (v.) due liste ufficiali di chiese di R.: la prima per il « presbiterium » concesso alle 315 chiese romane il lunedì *in albis*, la seconda in occasione della « litania maior » al 25 apr. elenca 62 chiese (*Liber censuum*, ed. P. Fabre-L. Duchesne, I, Parigi 1889-1910, pp. 300-309; R. Valentini-G. Zucchetti, *op. cit.*, II, pp. 224-70; sul carattere delle due

ROMA - La sala dell'Auditorium di Palazzo Pio, la più grande d'Italia (1952). (fot. Felici)

liste v. L. Duchesne, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 25 [1905], p. 153 sgg.). Il chierico inglese Giraldus Cambrensis fu a R. negli aa. 1199-1200 e 1202-1203 al tempo di Innocenzo III e di Cencio Camerario. Ca. il 1220 egli scrisse uno *Speculum ecclesiae* nel quale inserì un elenco di 386 chiese, disposto per santi titolari (322) più altre 64, quantunque nel suo riassunto finale egli conti 395 tra chiese urbane e suburbane (Ch. Hülsen, *Le chiese di R.*, Firenze 1927, pp. VI-VII e 18-19). Dall'abbazia di St. Victor passò alla Biblioteca de l'Arsenale di Parigi un codice (n. 526) con un catalogo di 381 chiese di R., identificato ed edito da P. Fabre (*Un Nouveau catalogue des églises de Rome*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 7 [1887], pp. 435-57), che venne datato al tempo di Gregorio X (1272-76); la data però venne anticipata da Ch. Hülsen (*op. cit.*, pp. 19-25) a ca. il 1230. È riprodotto in R. Valentini - G. Zucchetti (*op. cit.*, III, Roma 1946, pp. 271-290). Molte chiese vengono ricordate anche negli *Ordines* di Benedetto Canonico, di Albino e di Cencio Camerario (ed. L. Duchesne, in *Liber censuum de l'Eglise romaine*, II, Parigi 1905, p. 141 sgg. e anche R. Valentini-G. Zucchetti, *op. cit.*, III, p. 210 sgg.). La « Fraternitas Romana » venne istituita per vigilare sul culto, nelle chiese, nelle processioni, sui funerali ecclesiastici e sulle distribuzioni delle gratifiche (presbiterio, ecc.); per la sorveglianza del clero, per dirimere qualsiasi controversia tra le chiese, ecc. Queste furono divise in tre parti che venivano denominate: la prima dei XII Apostoli, la seconda dei SS. Cosma e Damiano, la terza di S. Tommaso « in capite molarum » o « de Cinciis »: S. Tommaso dei Cenci che Urbano III nel 1186 aveva posto tra le filiali di S. Lorenzo in Damaso. Un'iscrizione conservata ai SS. Cosma e Damiano, dà l'atto costitutivo della « Fraternitas » avvenuto nel 984.

Il cod. lat. A. 381 della Biblioteca nazionale di Torino offre il catalogo delle chiese di R. più prezioso e completo perché fornisce i nomi di 408 tra chiese, monasteri e ospedali romani, corredati dal numero del personale addetto; e con un riepilogo. È datato ca. all'a. 1320. I dati sono desunti dalla « Fraternitas urbis Romae »; all'inizio vengono ricordate tredici regioni civili, già allora dette rioni, ma si segue la divisione in tre parti della « Fraternitas »; cioè: SS. Apostoli, SS. Cosma e Damiano e S. Tommaso. La prima edizione esatta fu data da G. Falco, *Il catalogo di Torino delle chiese, degli ospedali, dei monasteri di R. nel sec. XIV*, in *Archivio della Società rom. di st. patria*, 32 (1909), pp. 411-25; poi da Ch. Hülsen, *Le chiese di R.*, cit., pp. VIII-X e 26-43.

Nicola Signorili, segretario del Senato romano sotto Martino V (1417-31) nel suo libro *De iuribus et excellentiis urbis Romae* riprodusse un catalogo di 359 chiese di R. disposto secondo le tre parti della « Fraternitas », ma con varia disposizione (S. Tommaso e quindi per primo S. Giovanni in Laterano, poi SS. Apostoli e SS. Cosma e Damiano), seguito da una lista delle reliquie venerate nei principali santuari. Alcune chiese mancano in altri documenti. Buona è l'edizione di Ch. Hülsen, *op. cit.*, pp. X-XI e 43-49. Una copia del catalogo di N. Signorili con note e aggiunte di P. Ugonio si trova nella Biblioteca Oliveriana di Pesaro. Indicazioni di chiese si trovano anche nei *Libri anniversariorum* compilati dalle singole Compagnie e Confraternite dal sec. XV per la celebrazione delle Messe anniversarie nelle varie chiese della città, quali il *Liber anniversariorum* del S.mo Salvatore « ad Sancta Sanctorum » del 1461 edito da P. Egidi, in *Archivio della Soc. rom. di st. patria*, 31 (1908), p. 169 sgg.; quello di S. Maria, « in Porticu » del 1470-1500, pure pubblicato da P. Egidi in *Necrologio della provincia romana*, I, Roma 1908, pp. 544-57; quello della Compagnia del Gonfalone (in due codici ora all'Archivio Vaticano, il primo del 1470, il secondo del 1490); quello di S. Maria in Aracoeli del 1489. In detti *Libri* sono ricordati più di 200 chiese elencate da Ch. Hülsen (*Le chiese*, cit., pp. XII-XIII, pp. 53-68, 546).

Una lista di chiese, cappelle e monasteri compilato sotto Sisto IV nel 1481 fu pubblicata incompleta da M. Armellini desunta dall'Archivio Vaticano (*Cronichetta mensuale*, 3ª serie, 2 [1883], pp. 173-76) e in parte da Ch. Hülsen (*Le chiese*, cit., pp. XIV e 546-48). Onofrio Panvinio (v.) trascrisse un catalogo di chiese redatto nel 1492 (cod. Vat. lat. 6780, pp. 14-18ª) edito da Ch. Hülsen (*op. cit.*, pp. XIV-XV, pp. 69-79 e 548-49); detto elenco, diviso per le 13 regioni comprende 295 chiese e contiene riferimenti topografici e degli Ordini religiosi a cui era affidato il servizio in alcune chiese e ospedali al tempo del Panvinio stesso.

Gli *Epigrammata antiquae Urbis* di I. Mazzocchi (1521) contengono iscrizioni trascritte da 203 chiese di R. (elenco pubblicato da Ch. Hülsen, *op. cit.*, pp. 549-56). L'Hülsen ha pubblicato inoltre un catalogo del 1555 redatto su quello del Panvinio con varianti di F. Martinelli, A. Massarelli. È in ordine alfabetico e comprende 231 chiese (*op. cit.*, pp. XV-XVI, 879-87). Il papa Pio IV nel 1561 stabilì una « Tassa delle chiese e beneficii di R. per la soventione delli poveri alias mendicanti ». La lista in ordine alfabetico enumera 269 tra chiese (246) e cappelle (23; Ch. Hülsen, *op. cit.*, pp. XVI-XIX, 87-95; il valore e la tassa imposta ad ogni chiesa è aggiunto a pp. 557-65). Lo stesso autore ha messo in rilievo come detto documento può servire di base per gli elenchi di chiese redatti per le tasse di Clemente VIII del 1594 e 1601; di Paolo V del 1620 e di Urbano VIII nel 1623 e ne ha dato le varianti (*op. cit.*, pp. 565-78). Per la sacra visita generale delle chiese romane indetta nel 1566 dal papa s. Pio V fu redatto un catalogo delle « chiese di tutti li rioni di R. » con l'indicazione di 321 tra chiese e monasteri, sia maschili che femminili, e della loro condizione (Ch. Hülsen, *op. cit.*, pp. XIX, 95-106). Un anonimo spagnolo compilò ca. il 1570 in R. un elenco di 287 chiese romane e una raccolta di iscrizioni in esse contenute conservato nel cod. Chigiano Vaticano (n. I, V, 167; edito da Ch. Hülsen, *op. cit.*, pp. XX, 106-14). Francesco Dal Sodo, canonico di S. Maria in Cosmedin, redasse tra il 1575-83 un catalogo di 297 chiese romane (Cod. Vallicell. G. 33) edito da Ch. Hülsen (*op. cit.*, pp. XX-XXI-XXIX-XXXI, 114-23). Esistono inoltre, sparse nelle varie biblioteche di Europa, moltissime guide manoscritte compilate per i pellegrini che visitarono i santuari romani nei secc. XIV-XV, in cui la prima parte è in genere un riassunto dei *Mirabilia* (v.), mentre la seconda dà la lista delle reliquie e delle indulgenze. Ch. Hülsen ne ha esaminati non pochi esemplari (*op. cit.*, pp. XXI-XXV, 137-56). Nelle redazioni di alcuni di questi del sec. XV, come nei primi libri a stampa il

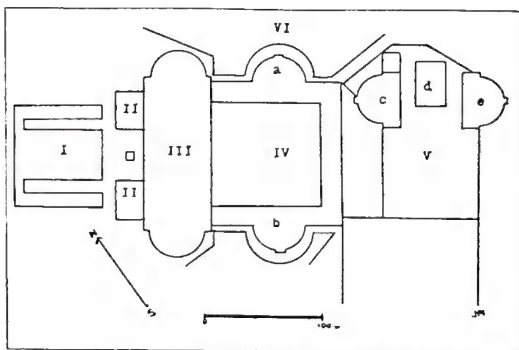
numero delle chiese è esagerato al punto che vi si legge: « Sunt Rome mille quingentae quinque capelle que tamen pro magna parte et quasi pro maiore parte sunt destructe ». Per le edizioni a stampa di dette guide dalla fine del Quattrocento alle prime decadi del secolo seguente v. ancora Ch. Hülsen, *Mirabilia Romae. Ein römisches Pilgerbuch des 15. Jahrhunderts* (Berlino 1925). G. B. Pauliani nel suo *De Iobileo et indulgentiis libri tres* (Roma 1550, pp. 220-51) dà un elenco di 102 chiese suddivise in 4 parti, cioè la Chiesa Lateranense, S. Pietro, S. Maria Maggiore, S. Paolo.

Dal sec. x alcune chiese vennero costituite quali filiali di altre maggiori, quali S. Giovanni in Laterano, che, con bolle di Leone IX del 1050, di Alessandro II (1061-73), Anastasio IV (1154), Onorio III (1216) e Gregorio IX (1228) ebbe 10 chiese filiali (P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, I, Berlino 1906, p. 25 sgg.); S. Pietro in Vaticano con bolle di Leone IX (1053), Innocenzo II (1138), Adriano IV (1158) e Urbano III (1186) ebbe in tutto 11 filiali (P. Fr. Kehr, *op. cit.*, I, p. 139 sgg.).

Nel sec. XIII con la bolla di Innocenzo III del 1205 le filiali di S. Pietro in Vaticano salirono a 22 (Ch. Hülsen, *Le chiese*, *cit.*, pp. 581-82). Invece scesero a 17 nel sec. XIV (F. Ehrle, *Ricerche su alcune chiese del Borgo*, in *Dissertazioni della Pont. accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 10 [1910], p. 40 sgg.); S. Paolo fuori le mura con bolle di Gregorio VII (1073-85), di Anacleto II (1130) e di Onorio III (1218) ebbe 7 filiali (P. Fr. Kehr, *op. cit.*, I, pp. 166-68); S. Maria Maggiore con bolla di Celestino III (1192) ebbe 4 filiali (id., *op. cit.*, p. 56); S. Maria in Trastevere con bolla di Callisto II (1123) ebbe 9 filiali (id., *op. cit.*, p. 129); S. Marcello ebbe 19 filiali (O. Panciroli, *Tesori nascosti dell'alma città di R.*, Roma 1625, p. 362); SS. Apostoli ebbe 7 filiali (F. Martinelli, *R. ex ethnica sacra*, Roma 1603, p. 70; P. Fr. Kehr, *op. cit.*, I, p. 71); S. Anastasia ebbe 10 filiali (G. M. Crescimbeni, *Storia di S. Anastasia*, Roma 1722, p. 55); S. Lorenzo in Damaso con bolla di Urbano III (1186) ebbe 65 filiali (A. Fonseca, *De basilica S. Laurentii in Damaso*, Fano 1745, p. 249 sgg.; P. Fr. Kehr, *op. cit.*, I, p. 94); S. Crisogono con bolla di Callisto II (1121) ebbe 4 filiali (P. Fr. Kehr, *op. cit.*, I, p. 126); S. Silvestro *in capite* con bolle di Agapito II (955) e di Giovanni XII (962) ebbe 12 filiali (id., *op. cit.*, I, p. 83); S. Eustachio con bolla di Gregorio V (998) e di Alessandro III (1173) ebbe 6 filiali (id., *op. cit.*, I, pp. 96-97). L'elenco delle chiese filiali sopra ricordate è stato pubblicato da Ch. Hülsen (*Le chiese*, *cit.*, pp. 129-37 e 581-82). Enrico Josi

VI. Istituti di cultura.

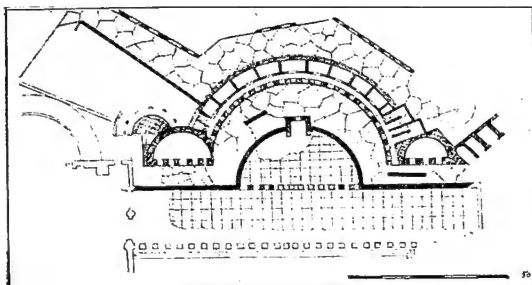
La storia dell'insegnamento superiore in R. nell'età cristiana ricorda in particolare le seguenti istituzioni culturali:

I. La scuola di Giustino. – Convertitosi al cristianesimo (ca. 130) e stabilitosi in R., Giustino vi aprì una scuola avvalendosi del prestigio e dell'autorità che gli venivano dalla professione e dal « pallio di filosofo » (cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 11, 8; s. Girolamo, *De vir. ill.*, 23). Fu il primo διδασκαλεῖον cristiano di cui si abbia menzione nel sec. II (cf. cost. apost. *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI: AAS, 23 [1931], p. 242). Ebbe, tra i discepoli, Taziano, e, tra i più accaniti avversari, il cinico Crescente, dalla cui rivalità ebbe molto a soffrire. La sede della scuola era nota, ed è indicata dagli *Atti* del suo martirio (cap. 3); ma il relativo testo, corrotto, non permette una lezione sicura (P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche* [*Studi e testi*, 8], Roma 1902, pp. 27-28 e p. 34, linn. 15-16; id., in *Nuovo bull. di arch. crist.*, 10 [1904], p. 6, nota). Si può pensare al quartiere Tiburtino (il frg. del *Digesto*, XXXII, 35, 3 chiarisce ma non risolve la questione) come, con più probabilità, alla Regione I (Porta Capena).

(*da H. I. Marrou, in Mélanges d'arch. et d'hist.*, 49 [1932], p. 101)

Roma - Pianta dei Fori di Traiano e Augusto: I) Tempio del divo Traiano; II) le Biblioteche; al centro la colonna Traiana; III) Basilica Ulpia; IV) Foro di Traiano propriamente detto: *a b*) *Scholae Fori Traiani*; V) Foro d'Augusto: *c e*) esedre; *d*) tempio di Marte Ultore; VI) Mercato di Traiano.

Focolare di scienza filosofica cristiana, il διδασκαλεῖον di Giustino era una vera scuola di teologia (cf. Ireneo, *Adv. haeres.*, I, 28, 1: PG 7, 690): non catechesi, né semplici conferenze o sermoni, ma un insegnamento approfondito, di grado superiore; ed è probabile che egli avesse dei collaboratori. Il loro insegnamento « filosofico », considerato solo come mezzo per disporre gli spiriti colti alla fede, veniva impartito senza mandato speciale della gerarchia; quindi sotto la loro personale responsabilità di filosofi cristiani, e non di dottori della Chiesa o suoi catechisti. Non si può affermare che la morte dell'Apologista martire segnasse anche la fine del διδασκαλεῖον: è verosimile, al contrario, che questo abbia continuato sotto la direzione di altri; ed è possibile che Taziano, prima di cadere nell'eresia, abbia raccolto la successione del suo maestro (cf. Ireneo, *ibid.*), e che poi sia stato sostituito dal suo discepolo Rodone (cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 13).

Tale tipo d'insegnamento dovette prolungarsi fino al sec. III, poiché sotto questa forma appare anche quello di Clemente Alessandrino e di Ippolito romano. Quest'ultimo meritò d'essere onorato dai suoi discepoli ed ammiratori con una statua (ora conservata al Museo Lateranense) che lo rappresenta come filosofo nell'atto d'insegnare, assiso su una cattedra ov'è inciso l'elenco delle sue opere (v. riprod. alla v. IPPOLITO ROMANO; cf. Marrou, *Storia dell'educazione*, *cit.* in bibl., p. 427). Può essere che uno dei maestri sia stato anche Gaio (o Caio [v.]), ma non si può affermarlo con sicurezza.

II. La scuola pubblica. – Capitale dell'Impero, R. ha il primato su tutti gli altri centri culturali dell'Occidente. Spetta a Vespasiano il merito di avere riconosciuto alle scuole dei retori nell'Urbe una funzione sociale. Alle esenzioni dei maestri dagli obblighi municipali (*munera*), egli aggiunse il beneficio di un trattamento economico di Stato, assegnando loro uno stipendio sul pubblico erario (*e fisco*: Svetonio, *Vesp.*, 18; cf. s. Girolamo, *Chron.* a. 2103 ab Abr. [89 d. C.], a proposito di Quintiliano: PL 27, 599). Adriano, secondo Aurelio Vittore (*De Caes.*, 14), ebbe l'idea di riunire l'insegnamento superiore in un grande Ateneo (« ludum ingenuarum artium, quod Athenaeum vocant »: cf. S. B. Platner-Th. Ashby, *Topogr. Diction. of anc. Rome*, Oxford 1929, p. 56). Alessandro Severo fondò in R. nuove scuole di retorica, medicina, meccanica, architettura, fissando congrui stipendi ai professori e speciali pensioni ad alunni poveri: prima idea delle « borse di studio » (cf. Lampridio, *Alex. Sev.*, 44). La subdola legge di Giuliano l'Apostata (17 giugno 362), che attribuiva all'Imperatore il diritto di rivedere, per la *licentia docendi*, tutte le nomine dei maestri fatte dalle curie municipali (*Cod. Theod.*, XIII, 3,5; cf. *Cod. Iust.*, X, 53, 7), ebbe il voluto effetto di allontanare dalla scuola i maestri cristiani (Giuliano, *Epist.*, 42: ed. Bidez-Cumont, Parigi 1922, pp. 69-75

(*da H. I. Marrou, art. cit., p. 105*)
ROMA - Foro di Traiano: la *schola*. Dal basso in alto: la *schola*, il suo muro esterno (in nero), una via pavimentata, la facciata del mercato (a tratteggio) e infine la *Via Biberatica*.

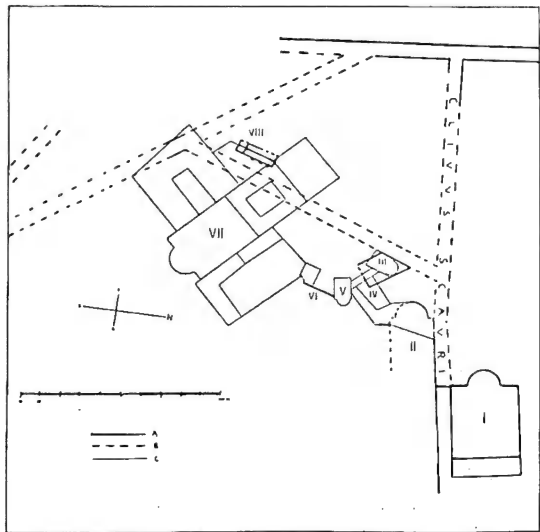
[n. 61]), come il celebre Mario Vittorino (s. Agostino, *Conf.*, 8,5). L'ingiustizia fu riparata dai successori Valente e Valentiano I con la Costituzione dell'11 genn. 364 (*Cod. Theod.*, XIII, 3,6). Valentiniano disciplinò anche, con la Costituzione del 12 marzo 370 (*Cod. Theod.*, XIV, 9, 1), l'affluire degli studenti e la loro permanenza in R. (stretto controllo del prefetto della città; interdetti i banchetti tumultuosi e le società segrete), testimoniando così quanto fosse fiorente allora la scuola dell'Urbe (il prefetto doveva anche mandare ogni anno all'Imperatore una lista di studenti che si fossero distinti per profitto, affinché l'amministrazione statale potesse valorizzarli). Il suo Editto dell'8 maggio 372 provvide poi al migliore funzionamento delle biblioteche cittadine (*Cod. Theod.*, XIV, 9,2). Gli imperatori Teodosio II e Valentiniano III, promulgando, il 27 febbr. 425, la Costituzione *de studiis liberalibus Urbis Romae et Constantinopolitanae* (cf. titolo del *Cod. Theod.*, XIV, 9 e del *Cod. Just.*, XI, 19 [18]), mentre fondavano la scuola universitaria di Costantinopoli, potenziavano quella di Roma, cui conferivano così il *privilegium studii*, considerando ormai l'istruzione superiore come monopolio di Stato. Le aule scolastiche (*atria, auditoria*) erano sistemate intorno ai Fori imperiali di Traiano (*schola fori Traiani*) e di Augusto (*in foro Martis*), vicino al Campidoglio e alla grande Biblioteca Ulpia, e servivano anche per recite pubbliche (cf. Venanzio Fortunato, *Carm.*, III, 18, 8; VII, 8, 26; Lampridio, *Alex. Sev.*, 35; Capitolino, *Gord.*, 3). A questa disposizione artistica e d'ambiente dell'« Ateneo » romano sembra essersi ispirato appunto Teodosio II nell'erigere a Costantinopoli, novella R., il nuovo centro di studi, il suo *auditorium Capitolii* (*Cod. Theod.*, XIV, 9, 3 e XV, 1, 53; cf. Marrou, *La Vie intell.* [v. bibl.], p. 107 sg.).

Con il tramonto dell'Impero la scuola di R. non scomparve del tutto, ché Teodorico, per opera del suo ministro Cassiodoro (v.), tenne ferme le antiche istituzioni e continuò ad onorare R. come « città delle lettere », « madre dell'eloquenza e tempio di tutte le virtú » (Cassiodoro, *Variae*, V, 22 e IV, 6), esortando anche i forestieri a completarvi la loro formazione culturale (*ibid.*, I, 39; IV, 6). Il nipote e successore Atalarico ordinò al Senato di R. di pagare « esattamente » gli onorari ai professori, « essendo delitto scoraggiare gli educatori della gioventù » (*ibid.*, IX, 21). Altrettanto fece Giustiniano con la *Pragmatica sanctio* (cap. 22), promulgata il 14 ag. 554 su richiesta del papa Vigilio onde portare rimedio ai tanti mali della guerra gotica (*Novellae*, app. VII: ed. Schoell-Kroll, Berlino 1928, p. 799).

Con la Costituzione *Omnem* (16 dic. 533), premessa al *Digesto*, lo stesso Imperatore, riconoscendo nell'Impero tre sole scuole ufficiali di diritto (quelle delle due capitali [« regiae urbes »] e quella di Berito), aveva tracciato anche per R. il suo nuovo programma di studi giuridici, con 5 anni di corso obbligatori (v. BERITO). Ma nel crepuscolo del mondo antico si dilegua anche lo splendore di queste scuole.

III. LA SCUOLA LATERANENSE. – Cassiodoro, che già come ministro alla Corte gotica e prefetto del pretorio aveva tanto favorito la scuola pubblica di R., elaborò anche con il papa s. Agapito (535-36) il disegno di un grande ateneo per le scienze teologiche sull'esempio di Alessandria e di Nisibi. Ma, caduto il progetto per la nequizia dei tempi, egli, pur lontano da R., scrisse le *Institutiones divinarum* [*et humanarum*] *litterarum* quasi a compenso della mancata università romana (cf. *praef.*: PL 70, 1105 sg.). Senza dubbio dall'opera di Cassiodoro le scuole di R., come tutte le scuole medievali, trassero grande vantaggio: furono però i tesori letterari dell'Urbe che contribuirono non poco alla formazione di quella famosa Biblioteca claustrale che egli raccolse nel suo ritiro vivariense.

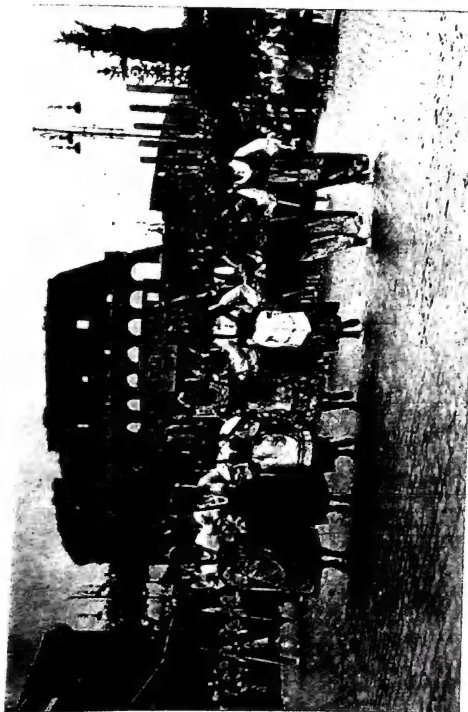
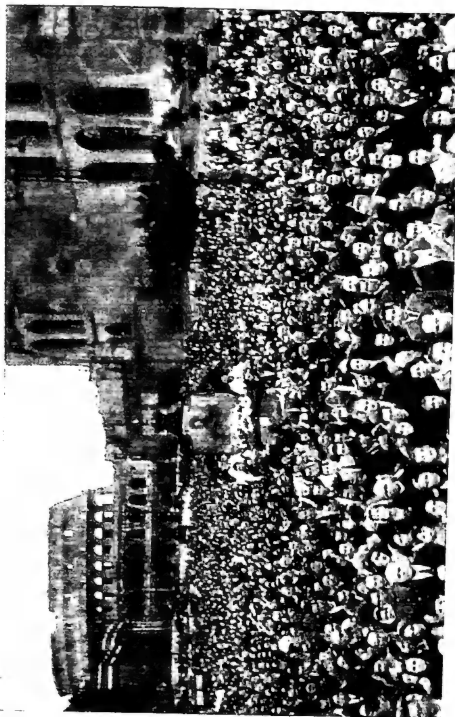
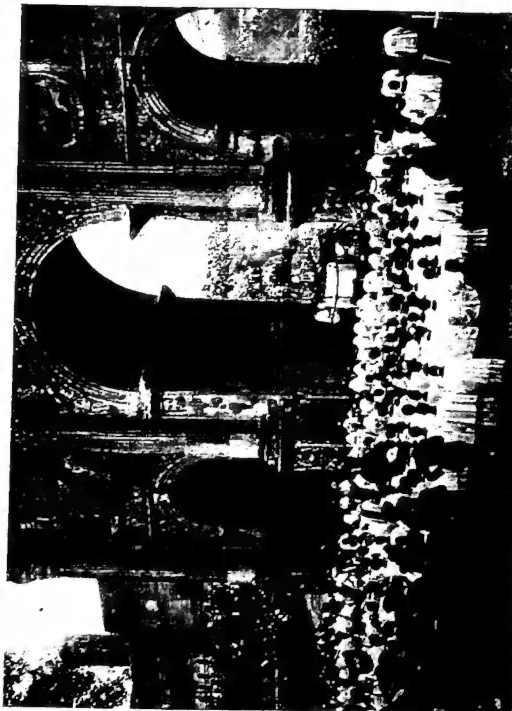
Lo stesso s. Agapito, in vista sembra del progettato ateneo (cf. Marrou, *Autour de la bibl.* [v. bibl.], p. 128), era riuscito a formare, nella casa paterna al *clivus Scauri*, una considerevole biblioteca, di cui rimane il testo dell'iscrizione dedicatoria (*Lib. Pont.*, I, 288, n. 1). Quale suo erede, s. Gregorio Magno donò la Biblioteca al monastero di S. Andrea *ad clivum Scauri* (il Marrou pensa invece che l'abbia trasportata al Laterano) e realizzò in parte anche il suo disegno universitario organizzando, nel Patriarchio Lateranense, la celebre *Schola cantorum*, che dotò di abbondanti rendite (*praedia*). Con essa provvide, per quanto allora possibile, ad alimentare nella Chiesa il culto delle lettere, « nulla soffrendo di barbaro nei suoi discepoli e nei suoi ministri, ché attorno a sé voleva ogni cosa ispirata al genio latino, e che divenisse la sua corte il tempio della Sapienza, in cui le sette Arti Liberali, quasi colonne di prezioso marmo, formassero il nobilissimo atrio della Sede Apostolica » (Giovanni Diacono, *Vita s. Greg.*, II, 6 e 13: PL 75, 90 e 92; cf. Alcuino, *Gram.*: PL 101, 853 C).

L'istituzione di s. Gregorio divenne pertanto una scuola letteraria e teologica (Giovanni Diacono, *loc. cit.*), tale da essere « la luce di R. e l'esempio dell'Occidente » (Ozanam). Venne così realizzato quel suo stesso luminoso principio che fu l'idea informatrice di tutte le scuole medievali: « Liberales artes discendae sunt ut per instructionem illarum divina eloquia subtilius intelligantur » (*In I Reg. expos.*, lib. V, cap. 3, n. 30: PL 79, 355 D).

(*da H. I. Marrou, in Mélanges d'arch. et d'hist., 48 [1931], p. 133*)
ROMA - Pianta del complesso della Biblioteca del papa Agapito. A) costruzioni antiche ancora esistenti; B) costruzioni antiche ricostruite; C) costruzioni medievali e moderne. I) Basilica dei SS. Giovanni e Paolo; II) Biblioteca d'Agapito; III) capp. di S. Barbara (o *Triclinium*); IV) S. Andrea; V) S. Silvia; VI) muro in « opus quadratum »; VII) chiesa e monastero di S. Gregorio; VIII) sotterraneo antico.

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: L'ARCANGELO MICHELE E LE VIRTÙ. Affresco di Pierin del Vaga (metà ca. sec. XVI) - Roma, Castel S. Angelo. *In alto a destra:* MADONNA IN TRONO FRA S. CATERINA DA SIENA E S. CATERINA D'ALESSANDRIA. Ai piedi, in ginocchio, il card. Ponzetti. Affresco di Baldassarre Peruzzi (ca. 1515) - Roma, chiesa di S. Maria della Pace. *In basso:* LA NOTTE. Particolare dell'affresco dell'Aurora. Opera del Guercino (primi del sec. XVII) - Roma, Casino Ludovisi.

(per cortesia della G. F. A. C.)

(fot. Guidotti)

(fot. Agenzia di Roma A. Bruni)

(fot. Felici)

In alto a sinistra: SFILATA DELLE GIOVANI DI AZIONE CATTOLICA SULLA VIA DEI FORI IMPERIALI - Roma, 4 sett. 1948, trentennio della G. F. A. C. *In alto a destra:* L'IMMAGINE DELLA MADONNA DEL DIVINO AMORE recata in processione per le vie di Roma (1944). *In basso a sinistra:* CONGRESSO EUCARISTICO DEL MAGGIO 1922. La S. Messa celebrata sotto l'arco di Costantino - Roma. *In basso a destra:* L'«IMPERATORE» E «L'IMPERATRICE» DELLA DOTTRINA CRISTIANA con la loro «corte» dopo l'udienza Pontificia a Castel Gandolfo (1952).

Con la *Schola cantorum* si fuse la *Schola lectorum* (cf. G. B. De Rossi, in *Bull. di arch. crist.*, 4ª serie, 2 [1883], p. 19), e si formò in essa l'*élite* del clero romano, come per diversi Pontefici è detto esplicitamente nel *Liber Pontificalis* (cf., p. es., per Sergio I e Sergio II: *Lib. Pont.*, I, 371; II, 86).

La *Schola* aveva anche una fiorente sezione presso la Basilica di S. Pietro (Giovanni Diacono, *op. cit.*, II, 6 [v. GIOVANNI ARCICANTORE]), e per entrambe le sezioni unico sembra sia stato il superiore maggiore (*primicerius* o *prior Scholae*), nominato nel prologo della *Caena Cypriani* (v.), rifacimento dello stesso Giovanni Diacono (MGH, *Poët.*, IV, 870). In questo tempo (sec. IX) la Scuola del Laterano era detta *Orphanotrophium*, il cui edificio, fatiscente, fu ricostruito da Sergio II (844-47), che restaurò l'Istituto Gregoriano dopo un periodo di decadimento (*Lib. Pont.*, II, 92). I suoi alunni non solo prendevano parte alle funzioni liturgiche, ma anche a manifestazioni popolari di carattere burlesco (*ludi romani communes* [cf. Benedetto Can., *Liber pol.*]). Il *Liber Hymnariorum*, che si conserva manoscritto (codd. *Vat. lat.* 7172 e *Paris. lat.* 1092), pare sia una raccolta degl'inni liturgici dovuti alla *Schola*. Dei suoi canti festivi (greci e latini) sono celebri le *Laudes Cornomanniae* (v. CORNOMANIA), nonché alcuni ritmi studenteschi, editi nel 1900 da L. Traube e riportati da K. Strecker, in MGH, *Poëtae*, IV, pp. 657-59 [nn. 98-100]). Si eseguivano *ludi* per le calende di genn. e per il carnevale; *laudes* per la quaresima e per il ritorno della primavera (cf. Benedetto Canonico, *Liber Polit.*, in P. Fabre - L. Duchesne, *Liber Censuum*, II, pp. 171-74; cf. I, pp. 109-13).

Secondo F. Novati [v. bibl.], dalla *ratio studiorum* della *Schola* non si può escludere il diritto romano: anzi, dal sec. VI in poi, la Scuola Lateranense avrebbe preso le veci della scuola pubblica, fino al momento in cui gli studi giuridici poterono risorgere, probabilmente a metà del sec. IX, per opera di Leone IV (847-55), restauratore della vita culturale in R. La corte pontificia divenne allora, anche per influsso della rinascita carolingia, centro di studi teologici, storici e letterari, come dimostrano pure i nomi di Anastasio Bibliotecario e Giovanni Imonide (diacono), principale storico di s. Gregorio Magno. Ma l'importanza singolare della Scuola è essenzialmente liturgica, avendo essa assolto, nei secoli, la specifica missione di conservare e diffondere in Europa il canto gregoriano. Giunta, dopo alterne vicende, al sec. XIV, la « cattività avignonese » ne segnò la fine. Gregorio XI restituì a R. la Sede Apostolica, ma la *Schola* del Patriarchio non risorse più. Si ebbe, in sua vece, con Sisto IV, la Cappella Sistina.

IV. Lo « STUDIUM CURIAE ». – È la Scuola palatina fondata da Innocenzo IV (1243-54) nel secondo anno del suo pontificato.

C'è ancora chi la ritiene fondata, con il consiglio e l'opera di s. Domenico, da Onorio III (1216-27), per la teologia: Innocenzo IV l'avrebbe solo restaurata, aggiungendovi la facoltà giuridica, con la bolla *Cum de diversis partibus*, da Bonifacio VIII inserita in *Sexto Decretalium* (V, 7, 2).

Sulle vere origini della Scuola hanno fatto luce il Denifle e, con più ampi particolari, il p. Raimondo Creytens. Il primo infatti, esaminando il testo genuino della bolla, conservato integro nel cod. 72 di Grenoble (quello dato da Bonifacio VIII *in Sexto* è risultato abbreviato: cf. Friedberg, II, 1083), e la *Vita* del Pontefice scritta dal suo penitenziere Niccolò da Calvi (cf. L. Oliger, in *Antonianum*, 15 [1940], pp. 275-78), ha potuto stabilire che l'istituzione dello *Studium Romanae Curiae* è dovuta esclusivamente ad Innocenzo IV.

Per meglio comprendere i documenti del tempo e lo svolgimento dei fatti, occorre distinguere la Scuola *palatina* da quella *cattedrale*.

1. *Scuola cattedrale.* – È la scuola per l'istruzione del clero, decretata dai due Concili ecumenici Lateranense III (19 marzo 1179) e Lateranense IV (1215), i quali prescrivono la scuola di grammatica presso ogni chiesa cattedrale (vescovile), e il corso teologico in ogni provincia ecclesiastica, a cura e spese della chiesa metropolitana (cf. *Decretali* di Greg. IX, lib. V, tit. 5, cc. 1 e 4: Friedberg, II, pp. 768-70). Perciò, come ogni metropolita, così anche il Papa, in quanto vescovo e metropolita di R., era tenuto, in virtù dei canoni conciliari, a fare impartire l'insegnamento umanistico (*grammatica*) e quello teologico (*sacra pagina*) sotto la responsabilità del Capitolo Lateranense. In questa scuola cattedrale del Laterano insegnarono, al tempo di Innocenzo III (1198-1216), teologi famosi, come Giacomo di Vitry (v.) e, nel 1206, Stefano Langton. Può essere che, sotto Onorio III, vi abbia dato qualche insegnamento anche s. Domenico di Guzman.

I professori e studenti di teologia che godevano di un beneficio erano obbligati alla residenza beneficiale: non potevano quindi frequentare i centri di studio. Onorio III rimosse questo ostacolo (bolla *Super speculam* del 16 nov. 1219: H. Denifle-E. Chatelain, *Cartul. Univ. Paris.*, I, p. 90 sg.; cf. *Decretali*, V, 5, 5: Friedberg, II, p. 770); e la grande innovazione, destinata a dare un potente incremento a tutte le scuole universitarie medievali, giovò anche alla stessa R.

2. *Scuola palatina.* – Nella cost. *Cum de diversis partibus* (H. Denifle, *op. cit.*, p. 302) Innocenzo IV dichiara di avere già istituito in via di fatto (*providimus*), presso la Sede Apostolica, una regolare scuola (*studium litterarum*) con duplice facoltà, di teologia e di diritto (*in utroque iure, canonico et civili* [romano]). Il motivo della costituzione era quello di estendere agli alunni della Scuola palatina gli stessi privilegi che « godevano gli alunni degli *Studia generalia* » (a Parigi, Bologna, ecc.) in virtù della bolla di Onorio III del 16 nov. 1219 (cf. Potthast, n. 15128). Fu emessa nel secondo anno del suo pontificato (cf. Niccolò da Calvi, *Vita Inn. IV*, cap. 16: RIS, 1ª ed., III, 1, p. 592 δ), da Lione, dove il Papa era giunto il 2 dic. 1244 per l'imminente Concilio ecumenico (prima quindi del 28 giugno 1245, inizio del III anno). Non conoscendosi altro documento precedente, detta costituzione è considerata la « carta di fondazione » dello *Studium Romanae Curiae* (come verrà chiamato in seguito): Studio del tutto indipendente dalla Scuola Cattedrale di R., in essenziale rapporto, invece, con la Corte Pontificia (*penes Sedem Apostolicam*). Studio, quindi, di Palazzo, senza fissa dimora, bensì mutevole con gli spostamenti, allora frequenti, della Corte medesima. Da Lione, infatti, sotto lo stesso Innocenzo IV, passò a Perugia, ad Assisi, a Napoli. Questo suo carattere migratorio gli conferiva un aspetto giuridico *sui generis*, che ricordava sì la Scuola Palatina della corte carolingia, ma era del tutto nuovo nella Chiesa. Lo Studio dipendeva direttamente dal Papa, non come vescovo di R., ma come capo della Chiesa universale. Suoi studenti: i chierici di Curia e i numerosi stranieri, che d'ogni parte confluivano « ad Sedem Apostolicam quasi matrem » (cost. *Cum de div. part.*). Tali sue caratteristiche lo distinguevano da ogni altra scuola, e gli creavano esigenze particolari anche per l'assistenza agli studenti (onde l'ospedale di S. Antonio, « quod habetur in Curia Romana portatile »: epist. *Immensa*, 9 genn. 1253, da Perugia: E. Berger, *Les Registres d'Innocent IV*, n. 6257; cf. nn. 6916 e 7079).

Le scuole potevano avere la loro sede nello stesso palazzo pontificio, come da principio; oppure in altri locali, come ad Avignone, ove i corsi si tenevano in uno stabile affittato a questo scopo. In origine lo Studio non aveva il valore di una università che conferisse la *licentia ubique docendi*. Pur essendo, come centro di studi, più importante delle ordinarie scuole cattedrali, tuttavia sembrava ad esse rassomigliare per la semplicità dell'organizzazione: il compito del maestro di Curia aveva molte analogie con quello del « theologus » d'una chiesa metropolitana. Ma con la permanenza della Sede Apostolica ad Avignone lo Studio subisce un profondo rinnovamento che gli consente il grado di vera università (*Studium generale* in senso tecnico). Così negli atti del XV Concilio ecumenico di Vienne (1311-12) lo *Studium Curiae* figura tra le maggiori università dell'epoca. Come quindi per Parigi, Bologna, Salamanca ed Oxford, il Concilio decretò anche per esso le nuove cattedre di lingue orientali, per la migliore esegesi biblica e in vista

(*fot. Alinari*)
ROMA - Cortile del Palazzo della Sapienza, già sede dell'Università di R., di Giacomo della Porta (sec. XVI), con la chiesa di Sant'Ivo, del Borromini (1660) - Roma.

dell'apostolato missionario (c. 1, V, 1 *in Clem.*: Friedberg, II, 1179: Hefele-Leclercq, VI, 688 sg.); in seguito poi furono istituite anche quelle di scienze filosofiche e mediche. Lo Studio ebbe pure i suoi Statuti e la sua conveniente organizzazione universitaria, tanto che nei documenti pontifici del sec. XV è chiamato *Universitas sacri palatii.*

La Facoltà Teologica. Quando nel 1244-45 Innocenzo IV fondò lo *Studium* nel suo Palazzo, non conferì un titolo speciale al professore di teologia. Per tutto il sec. XIII questi viene chiamato indifferentemente *regens*, *lector*, *magister in theologia*, e non fa parte della Corte Pontificia. I titolari della cattedra o facoltà, dei quali, per il sec. XIII, i documenti ufficiali ci hanno conservato il nome, sono il domenicano Bartolomeo di Breganza (Vicenza) e il successore Tommaso di S. Egidio, arcidiacono di Durham (cf. E. Berger, *Les Reg. d'Innoc. IV*, nn. 5547 e 6102). S. Alberto Magno vi tenne corsi straordinari (ad Anagni [giugno-nov. 1256], R. [dic. 1256-maggio 1257], Viterbo [maggio-ott. 1257]), spiegando il Vangelo di s. Giovanni e le Epistole paoline, e disputando pubblicamente contro la dottrina averroista dell'unità dell'intelletto (cf. P. Mandonnet, *Albert le Grand*, in DThC, I, col. 667; H. Ch. Scheeben, *Albert der Grosse: Zur Chronol.* [*Quellen u. Forsch. zur Gesch. des Dominikanerord.*, 27], Vechta 1931, p. 46). Non risulta che s. Tommaso d'Aquino, nel suo soggiorno in Italia (1259-68), vi abbia dato corsi regolari, come da molti si è affermato; è verosimile però che vi abbia tenuto lezioni straordinarie, specialmente a Viterbo (1267-68), data anche la sua familiarità con Clemente IV (cf. A. Walz, *Thomas d'Aquin*, in DThC, XV, col. 624, e, per il soggiorno ad Orvieto [1261-63], id., in *Memorie domenicane*, 69 [1952], pp. 193-203): egli è stato *lector* e capo della scuola conventuale nei luoghi ove allora si trovava anche la Curia Pontificia (perciò il convento veniva detto *Conventus Curiae*, donde *lectores Curiae* o *in Curia*). In questo stesso senso possono essere stati professori nello Studio del S. Palazzo i celebri francescani Giovanni Pecham (prima del 1279), Matteo d'Acquasparta (prima del 1288), Guglielmo de Falgario e Giovanni da Morrovalle (prima del 1296), Gentile da Montefiore (prima del 1300, poi cardinale del titolo di S. Martino ai Monti), Guglielmo Gainsborough (intorno al 1300) e Reginaldo d'Assisi: *lectores* nei loro *Conventus Curiae.* Cronisti posteriori, non considerando il valore equivoco dell'espressione, hanno attribuito loro il titolo di maestri o lettori del S. Palazzo. Non è improbabile però che G. Pecham e M. d'Acquasparta, come qualche altro, siano stati anche veri titolari della cattedra pontificia (non si hanno notizie sicure in proposito).

Segue, con l'elezione di Clemente V, il trasferimento della Curia e dello Studio ad Avignone. Viene eletto « lettore », nel 1306, Guglielmo di Pietro Godin, domenicano, dopo il quale si afferma la tradizione « domenicana », per cui il lettore di teologia è quasi sempre scelto dall'Ordine dei Predicatori. Con lo sviluppo dello *Studium* il « lettore » diventa il vero reggente della Facoltà universitaria di teologia, e comincia a comparire tra gli *officiales Curiae* con il nome, dal 1343 in poi, di *Magister Sacri Palatii*, con sempre maggiori attribuzioni, fino a che, cessato l'insegnamento effettivo, egli rimane presso la Sede Apostolica solo come dignitario di Corte, teologo del Papa e membro della Famiglia Pontificia (v. MAESTRO DEL S. PALAZZO).

La fine dello Studio. Le singole Facoltà erano indipendenti; fungeva però da cancelliere dell'Università della Curia il camerlengo del Papa. Stabilitasi la Corte Pontificia definitivamente a R. nel corso del sec. XV, la Scuola del S. Palazzo, quale centro di studi intorno al Papa, perdeva la sua ragione di essere, poiché a R. esisteva già una Università fin dal tempo di Bonifacio VIII. Impoverito d'alunni e d'insegnanti, lo *Studium Curiae* si estinse, quasi gradatamente (non si hanno documenti al riguardo), al principio del sec. XVI, prima o all'inizio del pontificato di Leone X (1513-21).

V. LO « STUDIUM URBIS ». – La scuola del Laterano aveva, per sé, carattere locale. Bonifacio VIII, in considerazione di R. quale « Urbs urbium », « communis patria » e « caput Orbis », decise di erigervi uno *Studium generale.* Fondò così il *Romanum Studium*, ove, « perpetuis futuris temporibus », si coltivasse il sapere *in qualibet facultate*, e, « ad universalem profectum », si accogliessero alunni « de diversis mundi partibus » (bolla *In supremae*, emanata dal Laterano il 20 apr. 1303: *Bull. Rom.*, IV, Torino 1859, pp. 166-68).

Lo Studio ebbe sede nel rione di S. Eustachio. Arricchito di tutti i privilegi universitari, acquistò subito notevole importanza, specialmente per le scienze giuridiche. Il trasferimento della Sede Apostolica ad Avignone ebbe però sinistra ripercussione anche sul novello ateneo, il quale, funestato dalle agitazioni politiche, nel 1370 fu chiuso e il suo edificio venduto.

Dopo vari tentativi, tra cui un trasferimento della sede in Trastevere, con Eugenio IV (1431-47), considerato suo secondo fondatore, lo Studio riprende vita novella: riacquista l'antica sede e raggiunge una grande floridezza. Nel 1456-57 il card. Domenico Capranica (v.) fonda il Collegio universitario detto della « Sapienza Fermana » (*Collegium pauperum scholarium Sapientiae Firmanae*), con particolare riguardo alla formazione del clero. In pieno umanesimo, Leone X (1513-21) attua sapienti riforme. Su disegni, sembra, di Michelangelo, dà mano alla lenta costruzione del Palazzo che, portato a compimento da Giacomo della Porta sotto Sisto V, sarà chiamato « della Sapienza ».

L'Ateneo, forse per distinguersi dallo *Studium Curiae*, prese ben presto il nome di *Studium Urbis*, degno dell'ampia visione del suo fondatore (esso rimane ancor oggi il nome proprio dell'Università di R.). Verso la metà del Cinquecento ebbe quello di *Archigymnasium Urbis* e di *Sapientia*: onde il motto biblico posto con il proprio stemma da Sisto V sulla facciata del Palazzo: *Initium Sapientiae timor Domini.*

In questo stesso secolo, date le vicende politiche, si alternano periodi di decadimento e di ripresa; il primato passa alle scienze sperimentali, e sale a grande rinomanza la Scuola di medicina.

Sisto V, già insegnante di teologia e protettore della Sapienza, nel riordinamento che fece della Curia Romana,

istituì (origine dell'odierna S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi) la *Sacra Congregatio pro Universitate Studii Romani*, con compiti di vigilanza anche sulle grandi università di Europa (cost. *Immensa*, 22 genn. 1588: *Bull. Rom.*, VIII, Torino 1863, p. 992). Urbano VIII (1623-44) nominò architetto dello studio il Borromini, che tanta orma vi lasciò della sua arte geniale, specie con la chiesa di S. Ivo. Alessandro VII (1655-67) dotò l'Università di un orto botanico e della sua biblioteca, che, continuamente accresciuta, è oggi una delle più importanti della città (Bibliot. univ. Alessandrina). Ma dopo di lui, nonostante alcuni nomi illustri, l'Ateneo lentamente decade, tanto che alla fine del secolo si pensò di cedere il palazzo agli Scolopi per le scuole popolari gratuite. L'energico intervento del card. G. B. Spinola e le sue riforme in qualità di arcicancelliere ne risollevarono le sorti. Benedetto XIV, già rettore deputato, ne accrebbe il prestigio e con la bolla *Inter conspicuos* (29 ag. 1744) ridiede dignità agli studi (*Bull. Bened. XIV*, I, Prato 1845, pp. 407-20).

(*fot. Brunner*)

ROMA - Veduta aerea dello *Studium Urbis* o «Città universitaria» (1935-40) - Roma.

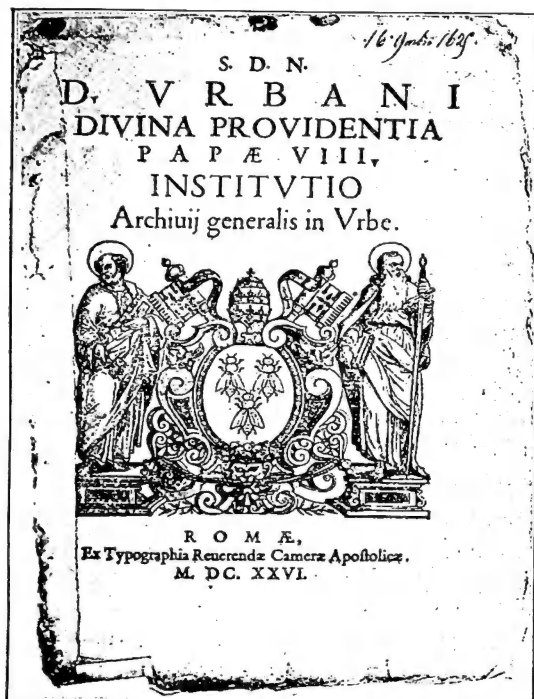
Il turbine della Rivoluzione Francese scuote anche l'Ateneo romano che nel 1800 è praticamente soppresso. L'anno seguente fu però riaperto. Ma, dopo varie disposizioni, il governo francese ne fece un' «accademia» aggregata all'Università imperiale di Parigi. Passato il ciclone napoleonico e ristabilitosi il governo pontificio, l'Ateneo riceve nuovo assetto da Leone XII con la cost. *Quod divina Sapientia* (28 ag. 1824), una delle più complete e organiche leggi in materia di riforma universitaria (*Bull. Rom. cont.*, VIII, Prato 1854, pp. 95-117). Pio IX ne rinnovò l'Osservatorio astronomico al Campidoglio (oggi a Monte Mario), dotandolo dei migliori strumenti di allora.

Con il 1870 incomincia il nuovo periodo storico dello *Studium Urbis*, divenuto ormai la R. Università degli Studi di R., pareggiata alle altre del Regno (legge 12 maggio 1872, n. 821). Le rinnovate provvidenze dello Stato italiano la resero sempre più adeguata alla dignità di R. capitale. Con R. D. 20 giugno 1935, n. 1071, le furono aggregati come facoltà gli Istituti superiori di ingegneria (fondato come Scuola superiore da Pio VII con il *motu proprio* 23 ott. 1817), di architettura (istituito col D. L. 31 ott. 1919, n. 2592), di scienze economiche (eretto nel 1906 dal Ministero dell'agricoltura e nel 1928 passato alle dipendenze del Ministero dell'educazione nazionale), e quello di magistero (istituito con R. D. 16 dic. 1878, insieme a quello di Firenze). Il 31 ott. 1935 venne inaugurata la «Città Universitaria» nel quartiere S. Lorenzo. Il papa Pio XII volle con munifico gesto donarle la grande Cappella, dedicata alla Eterna Sapienza (breve *Romanorum Pontificum*, 22 marzo 1950: AAS, 42 [1950], p. 387 sgg.; e *Discorso agli universitari*, 15 giugno 1952).

Numerosi gli uomini celebri che in ogni tempo hanno illustrato l'Ateneo Romano: maestri insigni che hanno dato efficace contributo alle lettere e alle scienze, quali Cino da Pistoia, Pomponio Leto, Lorenzo Valla, Niccolò Copernico, Andrea Cesalpino, Andrea Bacci, Bartolomeo Eustachio, Tommaso de Vio, Benedetto Castelli, G. M. Lancisi, M. Malpighi, L. Marracci, G. V. Gravina, A. Nibby, G. Baccelli, L. Pigorini, R. Lanciani, I. Alibrandi, e moltissimi altri.

Per vastità di organizzazione, ricchezza di Istituti scientifici, molteplicità d'insegnamenti, valore e numero dei professori (ca. un migliaio: ordinari, incaricati liberi docenti), nonché per la provenienza e l'affluenza degli alunni, anche stranieri, lo *Studium Urbis* è oggi giustamente considerato come l'Università nazionale d'Italia.

Per gli atenei ecclesiastici v.: ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI.

BIBL.: I. – G. Bardy, *Les Ecoles Romaines au IIe siècle*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 28 (1932), pp. 508-22; Fliche-Martin-Frutaz, I, 2ª ed., pp. 435-58, specialmente 438-40; H. Leclercq, *Rome* (*Histoire*, n. XXI), in DACL, XIV, coll. 2556-59; A. Casamassa, *Gli apologisti greci*, Roma 1944, pp. 49-55; H. I. Marrou, *Storia dell'educaz. nell'antichità*, trad. it., ivi 1950, pp. 426-29. II. – G. Tiraboschi, *Stor. della letter. ital.* (esamina lo stato degli studi nei singoli periodi storici: cf. indice); F. Ozanam, *La civilisation chrét. chez les Francs*, cap. 9, in *Oeuvres compl.*, IV, 2ª ed., Parigi 1855, pp. 390-97; E. Pottier, *Educatio* (*Rome*, n. III), in Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiquités*, II, ivi 1892 pp. 489-90; P. Collinet, *Hist. de l'Ecole de Droit de Beyrouth*, ivi 1925, p. 325 (indice); St. d'Irsay, *Hist. des Universités*, I, ivi 1933, pp. 31 sgg. e 75 sgg.; H. Leclercq, *Ecole*, n. XIII, in DACL, IV, coll. 1762-69; H. I. Marrou, *op. cit.*, pp. 375-410 e 455 sgg.; id., *La vie intellectuelle au Forum de Trajan et au Forum d'Auguste*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 49 (1932), pp. 93-110; A. Pazzini, in *Capitolium*, 9 (1933), pp. 137-149. III. – F. Ozanam, *Des Ecoles en Italie aux temps barbares*, in *Oeuvres compl.*, II, 2ª ed., Parigi 1862, pp. 382-85, e 392; id., *La civilisation chrét.*, cap. 9 (*ibid.*, IV), ivi 1855, pp. 398-401 e 452-54; E. Monaci, *Per la storia della «Schola Cantorum» Lateranense*, in *Arch. della Soc. Rom. di stor. patria*, 20 (1897), pp. 451-63; P. Batiffol, *Hist. du Bréviaire Rom.*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 61-67 (critica circa l'origine «gregoriana» della *Schola*); I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, I, Torino 1923, pp. 63-68 (partecipazione della *Schola* alla liturgia papale); R. Casimiri, *La «Schola Cantorum» del Patriarchio Lateranense nell'alto e basso Medio Evo*, in *Le Conferenze al Laterano*, Roma 1920, e in *Cantantibus organis!*, raccolta di scritti dello stesso autore, ivi 1924, pp. 460-79; V. de Bartholomaeis, *Le origini della poesia drammatica ital.*, Bologna 1924, pp. 189-200 (i canti della *Schola*); F. Novati, *Le origini*, Milano 1926, pp. 131-48 e 251-62 (cf. pp. 381-86); F. Ermini, *I Canti latini degli alunni delle Scuole di R. nel Medio Evo*, in *Atti del I Congresso naz. di Studi Rom.*, I, Roma 1929, pp. 403-409; id., *La Scuola in R. nel sec. VI*, in *Arch. Romanicum*, 18 (1934), pp. 143-54; H. Grisar, *R. alla fine del mondo antico*, II, Roma 1930, pp. 60-61, 92-95; H. I. Marrou, *Autour de la Bibliothèque du pape Agapit*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 48 (1931), pp. 124-69; id., *Storia dell'Educ.* (v. sopra), pp. 456-58; P. Brezzi, *Roma e l'impero medievale*, Bologna 1947, pp. 31, 490-505 e 555 sg.; A. Viscardi, *La cultura nell'Alto Medio Evo*, n. 2 (*Il Patriarchio Later.*), in *Quest. di stor. mediev.*, a cura di E. Rota, Milano 1952, pp. 535-41; L. Virgili, *La Cappella Musicale Pont.*, in *Roma nobilis*, a cura di I. Cecchetti, Roma 1952, pp. 441-52. IV. – H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters*, Berlino 1885, pp. 301-10; M. Fournier, *Hist. de la Science du droit en France*, III, Parigi 1892, p. 717; F. Ehrle, *L'Agostinismo*, ecc., in *Xenia Thomistica*, III, Roma 1925, pp. 576-80; H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 2ª ed., a cura di Powicke-Emden, II, Oxford 1936, pp. 28-31; R. Creytens, *Le «Studium Romanae Curiae» et le Maître du Sacré Palais*, in *Arch. Fratr. Praed.*, 12 (1942), pp. 5-83. – Sostengono la fondazione dello *Studium Curiae* da parte di Onorio III (teoria universalmente accolta dagli antichi autori domenicani, come pure da Renazzi e Carafa [v. n. sg.], che fanno di s. Domenico il primo maestro del S. Palazzo): I. Taurisano, *L'insegnamento domenic.*, in *Mem. domenic.*, 43 (1926), pp. 197-202 e 527-36; A. Zucchi, *R. domenicana*, III, Firenze 1941, pp. 66-86. Ma il p. R. Loenertz, *Saint Dominique écrivain*, ecc. (in *Archiv. Fratrum Praed.*, 12 [1942], pp. 84-97; cf. p. 11, nota 14) ha dimostrato come l'argomento desunto dalla biografia di s. Domenico sia

(da L. Guasco, L'Arch. St. Capitol., Roma 1946, tav. 3)
ROMA - Frontespizio del breve di Urbano VIII in data 16 nov. 1625, che istituisce l'Archivio generale notarile.

destituito d'ogni valore storico, derivando esso da una asserzione gratuita di Galvagno della Fiamma, scrittore domenicano milanese tra il 1340 e il 1344. V. – Hanno valore di fonti le classiche opere di J. Carafa, *De Gymnasio Romano et de eius professoribus*, Roma 1751, e di F. M. Renazzi, *Storia dell'Univer. degli Studi di R.*, 4 voll., Roma 1803-1806. Inoltre: H. Denifle, *op. cit.* [v. n. IV], pp. 310-17 (fino al 1400); *Monografie delle Università e degli Istituti superiori*, a cura del Ministero della pubbl. istr., I, Roma 1911, pp. 329-403; A. Pazzini, *Storia dell'insegnamento medico in R.*, Bologna 1935; N. Spano, *L'Università di R.*, Roma 1935 (particolarmente utile per il periodo moderno).

VI. L'ISTITUTO UNIVERSITARIO DI MAGISTERO « MARIA S.MA ASSUNTA ». – Facoltà di Magistero riservata alle religiose. Promosso dal card. Giuseppe Pizzardo, l'Istituto fu fondato nel 1939 dal vicariato di Roma, dalla S. Congreg. dei Seminari e delle Università, e dalla S. Congr. dei Religiosi. Con il R. D. 26 ott. 1939, n. 1760, è stato giuridicamente riconosciuto e pareggiato alle Facoltà di Magistero dello Stato, con diritto di conferire le lauree in materie letterarie, in pedagogia, in lingue e letterature straniere, e il diploma di vigilanza scolastica. Alle laureate il Vicariato rilascia il diploma per l'insegnamento della Religione.

Il governo dell'Istituto spetta al Consiglio di amministrazione, al direttore dell'Istituto, al Consiglio direttivo e al Consiglio dei professori (Statuto, art. 5). Il presidente del Consiglio di amministrazione, nominato dal Cardinale Vicario, ha la rappresentanza legale dell'Istituto; il direttore ne ha il governo didattico. L'ordine interno e i servizi di segreteria, economato e custodia sono affidati all'Unione S. Caterina da Siena delle Missionarie della scuola.

Scopo dell'Istituto: facilitare alle religiose il perfezionamento della loro cultura, offrendo ad esse la possibilità di compiere gli studi universitari in un ambiente particolarmente adatto al loro stato, sotto la sicura guida di un valoroso corpo insegnante. L'Istituto favorisce inoltre qualunque altra iniziativa tendente a promuovere la cultura, sacra e profana, delle suore, come corsi di conferenze e convegni di studio.

La popolazione scolastica è stata formata sino ad oggi da religiose appartenenti a oltre 150 congregazioni e a 10 diverse nazionalità. L'Istituto pubblica nell'*Annuario* le più significative tesi di laurea.

Annesso al Magistero è il PONTIFICIO ISTITUTO « SEDES SAPIENTIAE », eretto con decreto della S. Congreg. dei Seminari e delle Università l'8 giugno 1945, che si propone finalità analoghe. Funzionava già dal 1940 come « Corsi di cultura per religiose », alle quali è riservato. Accoglie suore di qualsiasi nazionalità per prepararle agli studi universitari e adeguarne la cultura agl'impegni dell'apostolato. Ca. duecento congregazioni religiose hanno inviato all'Istituto « Sedes Sapientiae » numerose alunne, molte delle quali attualmente coprono uffici d'insegnamento, di educazione e di assistenza sociale, in Italia e in vari paesi dell'Europa, nonché degli altri continenti. Igino Cecchetti

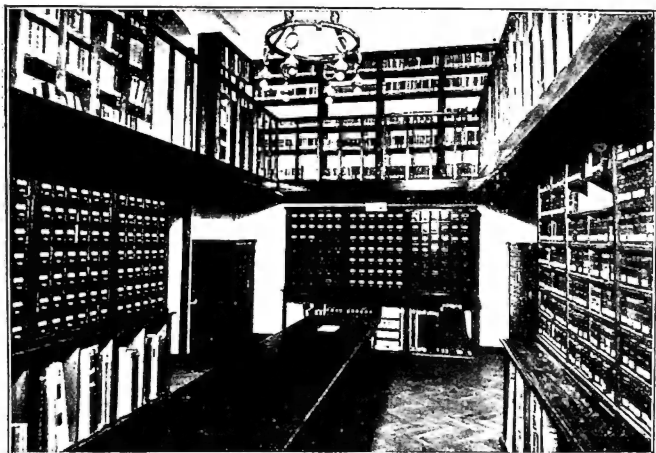
VII. ISTITUTI VARI DI CULTURA. – Oltre l'Università e i Seminari, nonché quelli ricordati sotto altre voci (v. ACCADEMIE; ARCADIA; COLLEGIO DI S. PIETRO IN MONTORIO; COLLEGIUM CULTORUM MARTYRUM; ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI), si segnalano i seguenti (tra parentesi si riporta l'anno di fondazione ed eventualmente qualche caratteristica essenziale; la sigla B. indica che l'istituto è dotato di biblioteca specializzata): *a*) ecclesiastici: oltre i veri e propri collegi ecclesiastici (v.) sono da ricordare i seguenti istituti: PONT. ISTITUTO ECCLESIAST. POLACCO (1910; B.); PONT. ISTITUTO ECCLESIAST. UNGHERESE (1940); ISTITUTO ECCLESIAST. MARIA IMMACOLATA (1902; B.); ISTITUTO S. GIOVANNI DAMASCENO (1940); oltre a 50 collegi dei diversi Ordini religiosi. Tra gli istituti scolastici merita particolare menzione il LICEO APOLLINARE, già sede del Seminario Romano, ora istituto di istruzione classica. *b*) Laici: α) internazionali e stranieri: ISTITUTO INTERN. DI AGRICOLTURA (1905; B. con una ricchissima raccolta di miscellanee e di periodici); ISTITUTO INTERNAZ. DI R. PER L'UNIFICAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO (1924; B., con la raccolta delle *Gazzette ufficiali* di tutto il mondo); ASSOCIAZ. INTERN. PER GLI STUDI MEDITERRANEI (1929); ISTITUTO INTERN. PER LA CINEMATOGRAFIA EDUCATIVA (1928; B.); AMERICAN ACADEMY (1912, dalla fusione di due scuole fondate nel 1894; B., prevalentemente per gli studi di archeologia e storia dell'arte e con una ricca raccolta di fotografie); INSTITUT HISTORIQUE BELGE (1902; B.); CĚSCOSLOVENSKÝ ÚSTAV HISTORICKÝ (Istituto storico cecoslovacco; 1921; B.); ACCADEMIA EGIZIANA DI BELLE ARTI (1929); ACCADEMIA DI FRANCIA (1648; B.); ECOLE FRANÇAISE DE ROME (1873; cura le *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, la *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, e l'ediz. dei *Registri pontifici* [v.]; B., con tutte le tesi di laurea pubblicate in Francia); CENTRE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE ROME (1932); FONDAZIONE PRIMOLI (1929; creata con lascito del conte G. Primoli per i rapporti culturali tra studenti francesi e italiani; B., con ca. 100 incunaboli); DEUTSCHE AKADEMIE IN ROM (1910, ricostituita nel 1928); DEUTSCHES ARCHAEOLOGISCHES INSTITUT IN ROM (1829; B., ricchissima, con una notevole raccolta fotografica); PREUSSISCHES HISTORISCHES INSTITUT (1888; ha pubblicato: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*; B. molto importante, ora depositata presso la Biblioteca Vaticana); ÖSTERREICHISCHES HISTORISCHES INSTITUT (1881, B.); ÖSTERREICHISCHES KULTURINSTITUT (1934); HISTORISCHES INSTITUT DER GÖRRES-GESELLSCHAFT (1888; la B. è fusa con quella del Collegio Teutonico presso S. Maria in Campo Santo); BRITISH ACADEMY OF ARTS (1822; B., Museo dei gessi); BRITISH SCHOOL AT ROME (1901; B., pubblica i *Papers of the British School at Rome*); BRITSH AND AMERICAN ARCHAEOLOGICAL SOCIETY (1865; B. con alcuni incunaboli); NEDERLANDSCH HISTORISCH INSTITUUT (1904; B. con fototeca); STACYA NAUOKOWA POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJETNOŚCI (1926, ma risale a fondazione del 1886; B.); INSTITUTO PORTUGUEZ EM ROMA (1913, ma si ricollega a un'Opera pia sorta nel 1363; B.); ŞCOALA ROMÂNĂ DIN ROMA (1922; pubblica la *Ephemeris Dacoromana* e un *Diplomatarium italicum*; B.); SCANDINAVISK FORENING FOR KUNSTNERE OG VIDENS KABSDYRKERE (Circolo scandinavo di arte e scienza; 1833; B.); SVENSKA INSTITUTET I ROM (1926; B.) ACADEMIA ESPAÑOLA DE BELLAS ARTES EN ROMA (1874; B.); INSTITUTO HISPANO-AMERICANO DE CULTURA (1933); RÓMAI MAGYAR INTÉZET

(1924, ma risale a fondazione del 1893; B.); β) italiani: Accademia di belle arti (1923: già Istituto superiore di belle arti [1874]; B.); Conservatorio di musica di S. Cecilia (distaccato nel 1911 dall'omonima accademia); Accademia filarmonica romana (1821; B.); Accademia di arte drammatica (1935; già Scuola di recitazione Eleonora Duse; B.); Consiglio nazionale delle ricerche (1923; B., ha annesso il Centro nazionale di documentazione scientifico-tecnica); Istituto italiano per la storia antica (1935; B.); Istituto italiano di archeologia e storia dell'arte (1922; B. ricchissima, con sede a Palazzo Venezia); Istituto storico italiano per il medioevo (1934; sorto, come il seguente, dalla scissione dell'Istituto storico italiano [1883]; cura le *Fonti per la storia d'Italia*; i *Regesta chartarum Italiae* e la nuova edizione dei RIS; pubblica un *Bullettino* che ha assorbito anche l'*Archivio muratoriano*; B.); Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea (1934; B.); Istituto per la storia del risorgimento italiano (1935: deriva dalla Soc. naz. per la storia del risorgimento ital. [1906]; B.); Istituto di studi romani (1925; promuove corsi annuali e congressi; pubblica una *Storia di R.* in più voll. e ha in corso un dizionario latino; B.); Società romana di storia patria (1876; pubblica *Miscellanee* e un *Archivio*; B. collegata con la Vallicelliana); Società filosofica italiana (1901; pubblica l'*Archivio di filosofia*); Associazione nazionale per gli studi pedagogici (1888; pubblica la *Rivista pedagogica*); Circolo filosofico di studi tomistici (1928); Istituto italiano di numismatica (1912); Associazione archeologica romana (1902; B.); Società Magna Grecia (1920); Società filologica romana (1901; con B. alla Chiesa Nuova); Istituto italiano di studi germanici (1932; comprende anche una sezione scandinava; B.); Istituto per l'oriente (1921); Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente (1933; B.); Istituto italiano di diritto internazionale (1923); Istituto di studi legislativi (1925: promuove varie pubblicazioni); Istituto italiano degli attuari (1928; continua una fondazione del 1897); Istituto centrale di statistica (1926; B.); Istituto nazionale di urbanistica (1930); Società geografica italiana (1867; pubblica un *Bollettino*; B.); Società geologica italiana (1881; B.); Società romana di antropologia (1893); Osservatorio astronomico e metereologico (1827; nel 1924 incorporò l'Osservatorio del Collegio Romano); Ufficio centrale di metereologia e geofisica (1876; B.); Società sismologica italiana (1895); Società italiana per il progresso delle scienze (1907; B.); Accademia medica (1875); Società nazionale Dante Alighieri (1889); Casa di Dante (1914); Istituto dell'Enciclopedia italiana (1925; B.); Istituto di patologia del libro (1938; B.); inoltre varie società di medicina, alcune fondazioni (tra cui notevole la « Marco Besso » [1918; B.]), ed altre minori.

VIII. Archivi. – Non è possibile dare in succinto un quadro complessivo degli archivi di R. con la consistenza dei loro fondi: per più ampie notizie cf. la bibliografia sotto indicata, anch'essa, per altro, non sufficiente a ricostruire lo stato dei fondi archivistici romani. *a*) Ecclesiastici: Archivio del Vicariato (1902; ad esso affluiscono anche gli archivi parrocchiali e di alcune opere pie di R.); Archivio capitolare di S. Giovanni in Laterano; Archivio del Collegio degli Orfani di S. Maria in Aquiro; i vari archivi delle case e procure generalizie degli Ordini religiosi (fra cui notevoli quello dei Domenicani, dei Minori francescani, dei Canonici regolari lateranensi, ecc.). Gli archivi degli antichi monasteri sono passati per la maggior parte all'Archivio di Stato in seguito alla legge 19 giugno 1873; alcuni tuttavia, in tutto o in parte, sono rimasti *in situ*; tra i più notevoli dal punto di vista storico quelli di S. Francesca Romana, S. Prassede, S. Maria in Cosmedin, S. Lorenzo in Panisperna, S. Sabina, ecc. *b*) Laici: Archivio centrale (già Archivio del Regno: 1871, comprende gli atti dei vari dicasteri governativi non più trattenuti presso la loro sede); Archivio di Stato di R. (1870: comprende moltissimi fondi, tra cui quelli dei monasteri soppressi, le carte dei vari uffici del governo pontificio, che nel 1870 non erano in Vaticano, ecc.); Archivio storico capitolino (comprende l'Archivio segreto, l'Archivio urbano, l'Archivio Orsini e l'Archivio del Protonotaro del Senatore); Archivio notarile (conserva i rogiti notarili per un periodo posteriore alla cessazione dell'attività dei singoli notai da un minimo di cinquant'anni a un massimo di cento). Tra gli archivi privati sono degni di menzione quelli delle famiglie Borghese, Caetani, Chigi, ora alla Vaticana, Colonna, Doria e Sforza-Cesarini.

(*per cortesia della direzione della Biblioteca Casanatense*)

Roma - Biblioteca Casanatense. Salone dei primi del sec. xviii con statua in marmo del card. Casanate, di P. Legros (1666-1719) - Roma.

IX. Biblioteche. – Oltre quelle già ricordate nella voce biblioteca (III e IV), quelle delle abbazie di S. Paolo fuori le mura e di S. Girolamo *de Urbe*, quelle dei collegi ecclesiastici (v.) e degli istituti di studi superiori (v.), sono degne di menzione le seguenti (la prima cifra tra parentesi indica la data di fondazione, la consistenza si intende approssimativa): Bibl. del Consiglio di Stato (1831 [Torino]; 50.000 voll.); Bibl. della Corte dei Conti (1862 [Torino]; 20.000 voll.); Bibl. dell'Avvocatura generale dello Stato (1876; 15.000 voll.); Bibl. Romana (comunale; 30.000 voll.); Bibl. Lancisiana (1711; 341 manoscritti, 40.000 voll., 80 incunaboli); Bibl. Cencelli (dell'Ospedale psichiatrico di S. Maria della Pietà; 1863; 6.000 voll.); Bibl. romana Sarti (donata al Comune da A. Sarti nel 1877 e affidata all'Accademia di S. Luca; 18.000 voll.); Bibl. Romana (annessa all'Archivio storico capitolino; specializzata per le opere di argomento romano; 40.000 voll.); Bibl. Hertziana (1913; specializzata per la storia dell'arte e la cultura germanica; 40.000 voll. e 20.000 fotografie); Bibl. della Keats-Shelley memorial Association (1908; 7000 voll.); Library for american studies in Italy (1920; 20.000 voll.); Bibl. del British Council (1946; 8000 voll.); Bibl. Bertini-Frassoni (ha carattere araldico; 10.000 voll., 25.000 opuscoli); Bibl. G. Fortunato, di studi meridionali (1923; 15.000 voll.); Bibl. teatrale della Soc. degli autori ed editori (25.000 voll.); Bibl. Misciattelli (alcuni manoscritti ed incunaboli; 20.000 voll.); Bibl. militare centrale (1891; 150.000 tra voll. e opuscoli).

(per cortesia del prof. Valerio Mariani)

ROMA - Sala dei Cataloghi della Biblioteca dell'Istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte a Palazzo Venezia (1950).

X. MUSEI E GALLERIE. – Delle collezioni artistiche ed antiquarie di R. si ricordano le principali, riportando tra parentesi la data in cui si è costituita la raccolta e alcune caratteristiche essenziali (la sigla C indica che il museo dipende dall'amministrazione comunale): MUSEI CAPITOLINI (fine sec. XV; C: comprendono il Museo capitolino di scultura, con monumenti greco-romani; il Palazzo dei Conservatori, con sculture, epigrafi, bronzi, terrecotte; la Pinacoteca capitolina, con quadri italiani prevalentemente dei secc. XVI e XVII; il Museo d'arte antica, con sculture, iscrizioni, urne); MUSEO NAZIONALE ROMANO ALLE TERME DI DIOCLEZIANO (1889; comprende monumenti d'arte greco-romana, paleocristiana e barbarica e un ricco medagliere); ANTIQUARIO COMUNALE (1894; C: raccoglie iscrizioni e materaile archeologico proveniente dagli scavi di R.); MUSEO BARRACCO (1905; C: comprende sculture egizie, assiro-babilonesi, greche, romane e cristiane); MUSEO NAZIONALE DI VILLA GIULIA (1889; contiene monumenti etruschi e delle antiche civiltà italiche); MUSEO PREISTORICO-ETNOGRAFICO LUIGI PIGORINI (1875, formato dal nucleo originario dell'antico Museo Kircheriano, di cui molti pezzi andarono divisi fra altre raccolte); MUSEO DELL'IMPERO ROMANO E MUSEO DI R. (1927; C: documentano il primo la civiltà di R. nelle province, il secondo la vita di R. dal medioevo ai tempi moderni); MUSEO E GALLERIA BORGHESE (sec. XVII: comprende alcuni monumenti d'arte antica, ma è soprattutto noto per le sculture e pitture d'età rinascimentale e post-rinascimentale); GALLERIA NAZIONALE D'ARTE ANTICA (sec. XVII donata allo Stato dai Corsini nel 1883: comprende pitture dal Rinascimento al sec. XVIII); GALLERIA NAZIONALE D'ARTE MODERNA (1883; comprende pitture dei secc. XIX-XX); GALLERIA DELL'ACCADEMIA DI S. LUCA (1874; comprende in prevalenza pitture del Rinascimento e dell'epoca barocca); MUSEO DI PALAZZO VENEZIA (1921; contiene pitture e oggetti d'arredo del medioevo e del Rinascimento); GALLERIA DORIA-PAMPHILI (metà sec. XVII; comprende quadri dei secc. XVI-XVII) GALLERIA COLONNA (1820; vi sono quadri dal sec. XV in poi, ma soprattutto dei secc. XVII-XVIII); GALLERIA PALLAVICINI (sec. XVII, comprende in prevalenza pitture del Rinascimento); GALLERIA BARBERINI (sec. XVII, riordinata nel 1892; i quadri migliori sono dei secc. XVI-XVII); GALLERIA SPADA (sec. XVII, venduta allo Stato nel 1926; ha notevoli pitture del sec. XVII); MUSEO DI VILLA ALBANI (sec. XVIII; contiene monumenti e pitture di varie epoche, ma è noto soprattutto per le sculture greco-romane); MUSEO TORLONIA (sec. XIX; conserva in prevalenza monumenti greco-romani e le pitture etrusche della tomba François); MUSEO DI CASTEL S. ANGELO (1900: comprende sculture, mobili, armi di provenienza varia); MUSEO NAPOLEONICO (1927; C). Gioverà pure ricordare il MUSEO DEI GESSI presso l'Istituto di archeologia e storia dell'arte antica dell'Università, l'ANTIQUARIUM del Foro romano, l'ANTIQUARIUM della tomba di Cecilia Metella, il MUSEO TASSIANO, la GALLERIA TENERANI; il MUSEO COLONIALE; il MUSEO DI STORIA DELLA MEDICINA; IL MUSEO COPERNICANO; IL MUSEO ARTISTICO INDUSTRIALE, il MUSEO CENTRALE DEL RISORGIMENTO e i MUSEI STORICI di armi e corpi militari (Bersaglieri, Carabinieri, Granatieri, Genieri).

BIBL.: oltre le notizie premesse ai vari cataloghi di biblioteche e di musei, v.: P. F. Kehr, *Papsturkunden in Rom*, in *Nachrichten der königl. Gesellsch. d. Wissenschaft zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1900, II, pp. 111-97; III, pp. 360-463; 1901, III, pp. 239-71; A. Bertini-Calosso, *Le collez. artistiche e archeol. di R.*, in *Guida d'Italia del Touring Club ital., Italia centrale*, IV, Milano 1925, pp. 95-113; G. Magrini, *Enti culturali ital.*, 2 voll., Bologna 1929, v. indici; L. Gangemi, *Le bibliot. dei ministeri*, in *Accademie e biblioteche*, 3 (1929), pp. 46-64; P. Fontana, *Le bibliot. pubbliche e private di R.*, *ibid.*, 5 (1931), pp. 51-60; 6 (1932-33), pp. 56-61; 7 (1933-34), pp. 305-15; Institut historique néerlandais, *Manuel des bibliothèques de Rome*, 2ª ed., Roma 1932; A. Lodolini, *L'Archivio di Stato in R. e l'Archivio del Regno d'Italia* (*Bibliothèque des « Annales Institutorum »*, 2), ivi 1932; M. Casilini, *Le istituz. culturali di R.*, Milano-Roma 1935; F. Ascarelli, *Bibliot. e istituti stranieri in R.* (*Guida stor. e bibliogr. degli archivi e delle bibliot. d'Italia*, 3), Roma 1937; G. Mercati, *Note per la storia di alcune biblioteche romane nei secc. XVI-XIX* (*Studi e Testi*, 164), Città del Vaticano 1952. Inoltre i *Quaderni di studi romani* dell'Istituto di studi romani nelle due serie *Gli istituti culturali e artistici romani* e *Gli istituti scientifici romani*.

A complemento delle indicazioni bibliografiche particolari si vedano per tutto ciò che riguarda R. (antichità, storia, monumenti, costumi, tradizioni, istituzioni ecc.) i seguenti repertori: L. Cicognara, *Catalogo ragionato dei libri d'arte e d'antichità posseduti dal conte Cicognara*, II, Pisa 1821, pp. 166-226 (la Biblioteca Cicognara è passata nel 1824 alla Vaticana); G. Amati, *Bibliografia romana*, I, Roma 1880; Ceccarius [G. Ceccarelli], *Saggio di bibliografia romana*, I-VI, Roma 1946-52 (repertori annuali di opere su R., dal 21 apr. 1945 al 20 apr. 1951).

Alessandro Pratesi

XI. ISTITUTO DI STUDI PER L'ARTE SACRA (BEATO ANGELICO). – Sorto a R. verso la fine del 1932 per iniziativa dei Domenicani di S. Maria sopra Minerva e di alcune personalità del campo artistico, con lo scopo precipuo d'impartire agli artisti, ed a quanti del clero e del laicato s'interessano dell'arte cristiana, lezioni di materie sacre attinenti all'arte, di assisterli nella loro attività artistica e di prepararli alle varie mansioni che potranno avere nelle commissioni diocesane per l'arte sacra, nei corsi da tenere nei seminari ed in ogni opera che si colleghi alla tutela ed all'incremento del patrimonio religioso artistico.

I corsi sono biennali e comprendono: estetica, liturgia, iconografia, agiografia, storia della religione in ordine all'arte, storia dell'arte sacra, tecniche della pittura, della scultura, dell' architettura. I corsi hanno inizio di regola in nov. e terminano in maggio: le lezioni sono serali.

Conferenze varie, rendiconti inediti di studiosi italiani e stranieri, settimane di aggiornamento completano ogni anno il programma già così vasto. Sopraluoghi urbani ed estraurbani dànno il contatto immediato con il mondo dell'arte. Alla fine del biennio si rilascia: un diploma, a chi superi gli esami in tutte le materie; un certificato, a chi superi la prova in una sola materia; un attestato di frequenza al semplice uditore che se ne sia mostrato degno. L'Istituto ha prestato la sua collaborazione ai congressi internazionali e nazionali di critica d'arte, di architettura, di arte sacra e pastorale liturgica (Parigi, Versailles, Firenze, Perugia, Vicenza); all'esposizioni internazionali di arte missionaria e arte sacra (1950). Dal Beato Angelico è sorto il nucleo primitivo dell'Unione cattolica artisti italiani. L'attività sociale tra gli artisti si svolge d'intesa con le istituzioni similari di

R., Firenze, Milano (Messa degli artisti, Chiostro Nuovo, Angelicum, ecc.). L'Istituto ha una biblioteca specializzata di arte sacra (aperta il pomeriggio), in via di formazione, che offre agli studiosi serie possibilità di studio; ha pubblicato i corsi delle lezioni, in un primo tempo, in saggi (1933-40), successivamente in monografie: Astori, Petruzzellis, Cordovani, Ciappi, ecc. Nel 1949 ha iniziato un'azione cinematografica per la valorizzazione dei documentari d'arte. Periodicamente l'Istituto offre i suoi locali ad esposizioni di arte personali e collettive. Il *Notiziario di arte*, bollettino mensile di informazioni artistiche, portavoce dell'Istituto, raccoglie tutti i bandi di concorso, e passa in rassegna di attualità il movimento artistico italiano. Tarcisio Piccari

VII. ISTITUTI DI ASSISTENZA CARITATIVA.

I. OSPIZIO PONTIFICIO DEI CATECUMENI E NEOFITI. – Un istituto per preparare gli infedeli d'ambo i sessi a divenir cristiani, e dove avrebbero potuto ricevere un'adeguata preparazione, fu ideato da s. Ignazio di Loyola e Paolo III lo approvò con la bolla *Cupientes* del 21 marzo 1542 (cf. *Bullarium Romanum*, VI, Torino 1860, pp. 336-337). Annesso alla distrutta chiesa di S. Venanzio de' Camerinesi, l'Ospizio fu poi favorito da Giulio III, da Pio V e da altri pontefici e le conversioni ebbero un forte impulso. Per assicurare ai neofiti quanto loro spettava contro ogni soperchieria da parte dei genitori, pervicaci nel paganesimo o nel giudaismo, sovente i papi provvidero a far eseguire degli inventari legali; in seguito Urbano VIII, per offrire ai catecumeni ed ai neofiti ambienti più comodi e adatti allo scopo, fece costruire il grandioso Palazzo annesso alla chiesa di S. Maria dei Monti, ove tuttora ha sede l'Ospizio. Soppresso nel 1798, l'Istituto fu ben presto ristabilito e messo in piena attività, ma nel 1875 lo Stato italiano ne incamerò i beni, solo si ottenne che il prezzo fosse convertito in titoli statali. L'Ospizio fin dagli inizi stette sotto la protezione immediata del romano pontefice che facevasi rappresentare da tre cardinali, in conformità alla bolla *Vice eius* del 1° sett. 1577 di Gregorio XIII (cf. *Bullarium Romanum*, VIII, Torino 1863, pp. 188-91). A detto Ospizio ancor oggi è preposta una visita apostolica di tre cardinali, nominati dal papa.

II. OSPIZIO PONTIFICIO PER MONACI MARONITI ALEPPINI. – Per incrementare le missioni orientali, Clemente XI eresse nel 1707 in R., presso i SS. Pietro e Marcellino, un Collegio-Ospizio per i Maroniti aleppini, accordando loro inoltre, con la cost. *Supereminenti* del 24 maggio 1718, un beneficio fondato nella chiesa suddetta (cf. *Bullarium Maronitarum*, Roma 1911, pp. 203-207). Le regole dell'Istituto, preparate dal card. Niccolò Spinola, protettore dei Maroniti, vennero approvate nel 1732 da Clemente XII con il breve *In supremo* del 14 luglio (*op. cit.*, pp. 227-31) e successivamente modificate da Benedetto XIV, una prima volta nel 1744, con il breve *Iniunctum Nobis* del 7 ott., quindi ancora nel 1745 con l'altro breve *Apostolatus officium* dell'8 nov. (*op. cit.*, pp. 323-28). in esse si stabiliva che gli allievi, compiuto il loro corso di studi, dovevano tenersi pronti per quelle missioni cui li avrebbe destinati la S. Congregazione di Propaganda Fide. Nel 1753 l'Ospizio fu trasferito a S. Pietro in Vincoli, ove risiede tuttora.

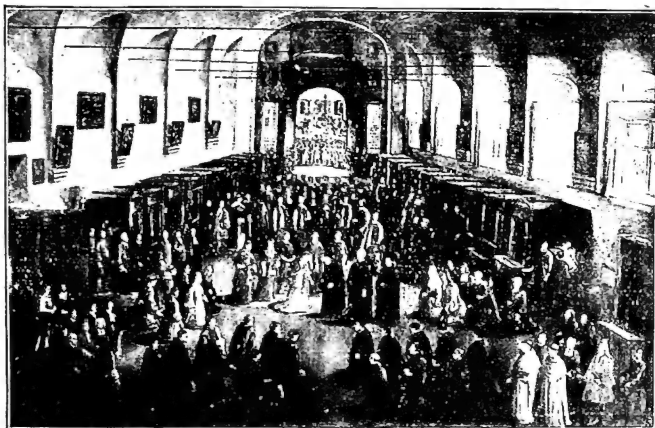
III. OSPIZIO PONTIFICIO POLACCO DI S. STANISLAO. – Fu fondato da Gregorio XIII allorché per intercessione del card. Stanislao Hosio donò alla nazione polacca, con una costituzione del 15 ott. 1578, la chiesa del S.mo Salvatore «al fine del culto cattolico e della beneficenza per i sudditi della Polonia viventi in R.». Nel 1748 il vescovo *pro tempore* di Cracovia fu eletto protettore della chiesa e dell'Ospizio, cui vennero dati dal vescovo Andrea Stanislao Kostka Zaluski i nuovi statuti. Dopo il 1795, quando la Polonia cessò di esistere come potenza europea, l'Ospizio di S. Stanislao si trovò in condizioni di non poter più funzionare, finché a rialzarne le sorti intervenne il canonico italiano Giovanni Battista Piva, il quale, per interessamento dell'ambasciatore russo conte Italinski, ottenne da Pio VII nel 1818 il riconoscimento dell'antica fondazione gregoriana. Solo nel 1920, tuttavia, in seguito alla prima guerra mondiale, la chiesa ed Ospizio di S. Stanislao ritornarono alla Polonia, ristabilita nazione indipendente. Oggi la chiesa rimane sempre in mano al clero polacco.

IV. PONTIFICIO ORFANOTROFIO E PATRONATO DI VIGNA PIA.– Con chirografo del 25 genn. 1855, Pio IX fondava, alla periferia di R., un istituto per il ricovero dei fanciulli orfani ed abbandonati perché vi fossero cristianamente educati ed esercitati ai lavori agricoli. Con altro chirografo del 30 dic. 1859 vi univa un analogo istituto per l'assistenza e la riforma dei minorenni dimessi dai reclusi. La nuova istituzione, che seguitò a denominarsi di Vigna Pia, dal nome di uno dei due fondi ad essa ceduti dal Pontefice, venne affidata alle cure dei religiosi della Congregazione di S. Croce. Ad essi subentrarono nel 1868 i Fratelli della Misericordia, che ne mantennero la direzione fino all'inizio della guerra 1914-18, allorché l'Istituto venne adibito ad ospedale militare. Nel 1921 Benedetto XV autorizzò la riapertura dell'Orfanotrofo, la cui direzione fu assunta dai religiosi della Congregazione della S. Famiglia. L'Istituto agricolo accoglie ca. un centinaio di ragazzi fino ai diciotto anni di età.

V. PONTIFICIO OSPIZIO ECCLESIASTICO DETTO DEI CENTO PRETI. – Già Collegio Sistino dei cento preti e venti chierici, fu ripristinato da Pio IX con il breve *Christianae charitatis* del 20 marzo 1855, per ospitarvi i sacerdoti vecchi ed inabili che avessero servito la diocesi di R. L'Ospizio è sottoposto all'immediata giurisdizione del cardinale vicario *pro tempore*, il quale ne affida l'amministrazione ad una commissione di dodici ecclesiastici, scelti tra il clero secolare romano, di cui uno è il presidente dell'Ospizio.

BIBL.: K. Hoffmann, *Ursprung und Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstituts*, Münster in V. 1923; *L'Istit. Pontif. di Vigna Pia e l'applicaz. dei moderni sistemi di agricoltura*, Roma 1923; S. Janasik, *La chiesa e l'Ospizio di S. Stanislao... in R.*, ivi 1939. Niccolò Del Re

VI. OSPEDALE DI SANCTA SANCTORUM (S. Giovanni). – La prima origine dell'ospedale di S. Giovanni rimonta ad una specie di «ambulanza apostolica» che seguiva la Curia nelle sue peregrinazioni e ad un ospedale fisso, dedicato a s. Antonio «iuxta Lateranum», entrambi tenuti dagli Antoniani e le cui prime origini rimontano al 1209. Nel 1216 l'ospedale fu ampliato dal card. Giovanni Colonna. Tuttavia tali notizie sono più inerenti alla località che alla istituzione. Riferimento più diretto è quello che concerne la Compagnia del S.mo Salvatore dei Raccomandati, la quale fin dal 1330 possedeva, probabilmente, un ospedale, mentre la data 1348 appare più attendibile per il possesso che questa Compagnia avrebbe avuto di un ospedale dedicato a s. Angelo, la cui costruzione sarebbe iniziata nel 1303. Alla fine del secolo, a questo titolo si sovrappone quello della Compagnia, onde l'ospedale cominciò ad essere chiamato del S.mo Salvatore, titolo che nel 1450 comincia a mutarsi, a sua volta, in quello di S. Giovanni. Nuove costruzioni iniziano dal 1462, anno in cui fu costruita una «corsia nuova» dedicata al s.mo Salvatore, la quale si aggiungeva alla vecchia, edificata presso la chiesa di S. Andrea. Entrambe erano aggiunte al primitivo locale dell'ospedale di S. Angelo (catasto della Compagnia, 1462). Durante il pontificato di Urbano VIII i vecchi edifici furono demoliti ed eretti gli attuali con sopraelevazione di corsie nel 1686. Nel 1655 fu compiuto il lato settentrionale (architetto G. A. De Rossi) per il ricovero delle donne, cui venne aggiunta una succursale sovrastante. Pio IX nel 1865 istituiva una sezione di maternità riunendola alla clinica ostetrica e trasferendovi le ricoverate dell'ospedale di S. Rocco. Intorno al 1870 la media dei ricoverati si aggirava sugli 850, ed aveva, presso a poco, l'aspetto odierno.

VII. OSPEDALE DI S. SPIRITO. – Sorge in una località dedicata a costruzioni ospedaliere fin quasi dalle prime epoche del cristianesimo. Intorno al 498 il papa Simmaco vi aveva costruito un ospedale che, ingrandito dai pontefici seguenti, fu poi abbandonato. Il re dei Sassoni, Ina, abdicato al trono e ritiratosi in R. verso il 729, vi costituì una *Schola* per i suoi connazionali, che prese perciò l'appellativo «Saxonum», e con essa un ospedale. La prima

(per cortesia degli Ospedalieri di S. Giovanni di Dio [Fatebenefratelli], Roma)
ROMA - Clemente XIII visita l'ospedale di S. Giovanni Calibita, essendo generale dell'ordine il p. Andrea Riccioni, 25 febbr. 1759.

origine di quello moderno risale però ad Innocenzo III il quale edificò, nei primi anni del suo pontificato (ca. 1200), un ospedale ed ospizio di trovatelli che intitolò a s. Maria, che prese il cognome di « in Saxia » dalla località ove si trovava. Chiamato a reggere questa istituzione Guido da Montpellier, fondatore dell'Ordine ospedaliero di S. Spirito, il titolo mutò in quest'ultimo. Durante la cattività avignonese essa decadde notevolmente e fu solo per opera di Sisto IV che cominciò a rifiorire, con la costruzione di una grande e sontuosa corsia che fu detta appunto Sistina, recante nel centro una cappella cui collaborò il Palladio. Alessandro VII, perpendicolarmente a questa, ne fece costruire un'altra che prese il nome di Alessandrina. Malgrado questi ampliamenti, l'ospedale era però insufficente e fu merito di Benedetto XIV l'aggiunta di una nuova corsia, fatta costruire su disegno del Fuga, in prosecuzione della Sala Sistina verso il Ponte S. Angelo. Questa nuova corsia prese il nome di « Braccio nuovo » o « Sala Benedettina ». Allo stesso Pontefice si dovette l'istituzione, nell'ospedale, di un gabinetto e teatro anatomico, entrambi portati in seguito a grande onore per merito di G. Flaiani. Di fronte all'ospedale, un'altra volta insufficente, Pio VI fece costruire un nuovo fabbricato con due corsie sovrapposte, rispettivamente per malattie chirurgiche e mediche. Istituite le cliniche medica e chirurgica per volere di Pio VII, in S. Spirito fu instaurata la prima con un reparto di diciotto letti e locali per l'insegnamento. La clinica medica vi permase fino a quando venne costruito il Policlinico. La Sala Benedettina fu demolita al principio del 1900 per la sistemazione della zona, mentre l'apertura della Via della Conciliazione determinò l'abbattimento del fabbricato eretto da Pio VI, e una nuova parte costruita sul Lungotevere, dava l'ingresso principale, dopo chiuso quello antico in Borgo S. Spirito. Unito all'ospedale è il Palazzo del Commendatore, fatto costruire da Gregorio XIII, contenente oltre saloni riccamente affrescati, la celebre Biblioteca istituita da G. Maria Lancisi.

VIII. OSPEDALE DI S. MARIA DELLA CONSOLAZIONE. – Da tre piccole istituzioni ospedaliere dedicate a s. Maria in Portico, s. Maria delle Grazie, s. Maria della Consolazione, risultò, nel sec. XVI, un unico ospedale che portò quest'ultimo titolo e fu fatto costruire nel 1470 per il miracoloso salvamento di un innocente condannato a morte. Piccolo sul principio, fu ingrandito da Sisto IV, da Cesare Borgia e dalla madre Vannozza. Dopo la fusione, i primi ampliamenti risalgono al 1608 con il prolungamento di una corsia, ad angolo retto, cui Pio IX ne fece aggiungere un'altra. Nello scorso secolo l'ospedale venne ufficialmente riservato ai traumatici e feriti. Fin dall'inizio esso fu sede di una fiorente scuola di chirurgia, onorata da illustri insegnanti. Attualmente esso, in gran parte demolito, ha cessato di funzionare come ospedale.

IX. OSPEDALE DI S. GIACOMO. – Ebbe l'attributo « in Augusta » per la vicinanza del mausoleo di Augusto, e, secondo una lapide ancora esistente, sarebbe stato fondato nel 1339 dagli esecutori testamentari del card. Pietro Colonna. Effettivamente, però, la prima notizia è del 1451 in una bolla di Niccolò V, la quale riferisce che esso era affidato alla confraternita di S. Maria del Popolo. Fu riservato agli « incurabili » ad opera di Ettore Vernazza (1515) e fu santificato dall'opera di s. Gaetano Thiene e di s. Camillo de Lellis. Ampliato in quel momento e poi nel 1580 ebbe definitiva sistemazione da Gregorio XVI. La nuova costruzione, che si estende da Via di Ripetta al Corso, fu opera dell'architetto Pietro Camporesi, mentre gli ambienti terreni furono sistemati da Gaetano Morichini, fratello del cardinale.

X. OSPEDALE DEI FATEBENEFRATELLI. – Sorge nell'Isola Tiberina, densa di memorie mediche fin dall'età classica. L'ospedale dell'Ordine fu fondato dal p. Soriano a Piazza di Pietra nel 1581, e nel 1584 passò all'Isola Tiberina in uno stabile già occupato dalla Confraternita dei Bolognesi e riattato a cura dei nuovi possessori. In seguito esso subì modificazioni ed ampliamenti, in special modo nel sec. XVIII, con la costruzione di una nuova corsia. Incamerato dal demanio francese nel 1811, fu restituito all'Ordine tre anni dopo. Nel 1858 Francesco Amici lasciò il suo patrimonio affinché fossero aperte due nuove sale, opera affidata all'architetto Azzurri. I lavori del restauro attuale furono iniziati nel 1930, su disegno dell'architetto Bazzani.

XI. POLICLINICO. – Il primitivo progetto fu ideato nel 1874 da G. Baccelli, ma l'idea cominciò a concretarsi nel 1884, effettuandosi la posa della prima pietra però solo nel 1888. La costruzione poteva dirsi compiuta nel 1902 e comprendeva sette edifici per le cliniche, il Palazzo dell'amministrazione, i fabbricati per i servizi generali, una parte dei reparti delle malattie infettive e dieci padiglioni ospedalieri. Il Policlinico sorse con l'idea della città universitaria ed accolse infatti le cliniche e gli istituti per l'insegnamento della medicina. Il primitivo progetto subì talune modificazioni che l'hanno condotto all'attuale sistemazione.

XII. MANICOMIO. – Il primo ospizio per i pazzi sorse in R. in una casa sita dove oggi è la sagrestia della chiesa di S. Bartolomeo in Piazza Colonna. In detta casa, appartenente ai fratelli Bruno, spagnoli, furono ospitati prima i pellegrini, ad opera dei proprietari e del sacerdote Ferdinando Ruiz, ed in seguito i pazzi. Ciò accadeva intorno al 1548. Nel 1564 fu approvata la Confraternita di S. Maria della Pietà dei poveri pazzi. Detto ospizio, chiamato dei Pazzerelli, nel 1726 venne trasportato presso l'ospedale di S. Spirito, sulla Lungara, in un edificio ideato dall'architetto Azzurri, e che si estendeva subito dopo l'arco del Sangallo sulla detta via.

L'edificio fu costruito con capitale proprio di Pio IX e fu sede della prima clinica delle malattie mentali, la quale fu trasferita al Policlinico nel 1920-21. Nel 1909 fu fondato il nuovo manicomio di S. Maria della Pietà a Monte Mario che fu inaugurato nel 1914. La chiusura definitiva dell'ospedale della Lungara fu deliberata dalla amministrazione provinciale nel 1924.

BIBL.: P. Pericoli, *L'ospedale di S. Maria della Consolazione di R.*, ecc. Imola 1879; A. Canezza, *Gli arcispedali di R. nella vita cittadina e nella storia dell'arte*, Roma 1933; A. Giannelli, *Il nuovo ospedale provinciale « S. Maria della Pietà »*, ivi 1937; A. Pazzini, *I santi nella storia della medicina*, ivi 1937; id., *R. nei suoi ricordi medici*, ivi 1949; P. De Angelis, *L'insegnamento della medicina negli ospedali di R.*, ivi 1948.

Adalberto Pazzini

XIII. OSPEDALE DEL BAMBINO GESÙ. – Accoglie bambini infermi di malattie di cui la guarigione è ritenuta possibile, dalla nascita fino a 12 anni.

La sua origine è quanto mai gentile e commovente: il 25 febbr. 1869 in occasione del compleanno della du-

chessa Arabella Salviati, i suoi bambini vollero comprare un lettino e un po' di biancheria per qualche bambino malato. La proposta fu subito accettata dal duca e il 19 marzo 1869 furono ricoverati quattro piccoli infermi in una modesta camera attigua all'orfanotrofio di Via delle Zoccolette. Ben presto il numero degli infermi cominciò ad aumentare, per cui fu necessario abbandonare l'antico fabbricato e mercé l'aiuto del Comune di R. e del Consiglio provinciale fu concesso gran parte dell'antico convento di S. Onofrio al Gianicolo, che a mano a mano fu trasformato in un vero e proprio ospedale. Dal 1922, con bolla di Pio XI, esso è divenuto possesso della S. Sede.

Attualmente l'ospedale è sotto la vigilanza del cardinale vicario, retto da un consiglio di amministrazione, nominato dalla S. Sede.

In complesso può ospitare ca. 540 bambini. Possiede una magnifica colonia a mare in S. Marinella e ca. 70 km. da R., donata a suo tempo dalla regina Elena, capace di accogliere 150 malati, provenienti tutti dall'ospedale. In essa si accolgono in gran parte i bambini affetti da lesioni ossee d'origine tubercolare, che molto si giovano del soggiorno al mare. Tommaso Teodonio

VIII. Vicariato.

È la Curia particolare per la diocesi di R.

Durante la sua assenza da R., o quando speciali circostanze lo esigevano, il Romano Pontefice affidava la cura spirituale della città di R. ad uno speciale incaricato, di solito un vescovo; altre volte, come sul principio del sec. XVI, affidava particolari incombenze ad un prelato di sua fiducia o ad una speciale commissione. Un poco alla volta questi provvedimenti occasionali acquistarono maggiore stabilità e determinatezza d'incombenze, anche a motivo della cresciuta popolazione e della necessità di costante riforma nel clero e nel popolo, tanto che il 18 nov. 1558 Paolo IV stabilì che il vicariato di R. fosse sempre affidato ad un cardinale. Questi ancor oggi assume l'ufficio di vicario generale per la diocesi con giurisdizione ordinaria che non cessa con la morte del Pontefice e che fu poi anche meglio determinata con particolari costituzioni pontificie, fino alla *Etsi nos* del b. Pio X del 1° genn. 1912. In forza di questa oggi il vicariato risulta composto di quattro uffici: 1. *Culto divino e visita apostolica:* per la sorveglianza sulle chiese, cappelle, oratòri, e tutto ciò che è adibito al culto divino: sacre funzioni, reliquie, immagini, adempimento dei legati pii, costruzioni, restauri, ornamenti, ecc. per il decoro dei sacri templi.

All'ufficio primo sono annesse ancora: la Commissione per il culto divino, con un segretario; la Commissione catechistica, con un presidente (vicegerente), un vicepresidente, un segretario e quattordici consultori; la Commissione per l'archeologia sacra, istituita da Pio IX il 6 genn. 1862 e riordinata con *motu proprio* e regolamento di Pio XI l'11 dic. 1925, con un presidente, che è lo stesso cardinal vicario, un vicepresidente, un segretario, un ispettore (v. COMMISSIONI PONTIFICIE).

Annesse all'ufficio primo sono anche le Commissioni per l'arte sacra e per la musica sacra, ciascuna con proprio segretario.

2. *Disciplina del clero e del popolo cristiano:* per la vigilanza sul clero, sugli istituti religiosi femminili, collegi, orfanotrofi, pii sodalizi, sulle scuole e le opere sociali.

Di detto ufficio fanno anche parte:

a) gli esaminatori apostolici del clero; *b*) il delegato per gli ospedali, le cliniche e gli istituti di beneficenza;

c) Il segretariato per i monasteri e gli istituti religiosi femminili. L'ufficio primo e secondo è presieduto da un segretario.

3. *L'ufficio terzo*, presieduto dall'officiale, è composto di due sezioni: una per gli affari amministrativi, la cui competenza abbraccia tutto ciò che riguarda i battesimi, le cresime e la valida e lecita celebrazione dei matrimoni, l'altra per gli affari giudiziari.

La sezione atti giudiziali è, in pratica, il Tribunale ecclesiastico della diocesi di R.

In seguito al motu proprio *Qua cura* dell'8 dic. 1938 ed alla susseguente istruzione della S. Congreg. dei Sacramenti, del 6 ag. 1940, il Tribunale del vicariato divenne tribunale di prima istanza per le cause di nullità di matrimonio di tutta la regione ecclesiastica laziale, e di seconda istanza per le medesime cause delle regioni ecclesiastiche campana e sarda.

(fot. Anderson)

ROMA - Portale del Palazzo del Vicariato, già Marescotti, eretto da Giacomo Della Porta (fine sec. XVI).

L'ufficio terzo si compone dell'officiale, di quattro viceofficiali, tre promotori di giustizia e difensori del vincolo, un cancelliere, tre vicecancellieri, due notari, un sostituto per gli atti amministrativi ed altri impiegati minori. Da esso dipendono i giudici prosinodali.

4. *Il quarto ufficio* ha la responsabilità dell'amministrazione economica ed è presieduto dall'economo.

Dopo il riordinamento del b. Pio X continuò a sussistere l'ufficio del vicegerente che s'era venuto costituendo al vescovo suffraganeo, come comunemente si chiamava, che veniva deputato occasionalmente quale temporaneo coadiutore del cardinal vicario. Anch'egli acquistò una stabilità e continuità sempre meglio definita soprattutto nelle funzioni sacre per le quali è richiesto il carattere vescovile. Clemente XII con la cost. *Apostolatus officium* del 4 ott. 1732 affidò al vicegerente tutte le facoltà del cardinal vicario, quando questi venisse a mancare durante la sede vacante o fosse rinchiuso in conclave. Ora egli forma un solo tribunale con quello del vicario ed attende al regime della diocesi romana secondo le particolari incombenze che gli vengono affidate. Egli è insignito della dignità arcivescovile e del titolo di abate di S. Lorenzo fuori le mura.

Le tre basiliche patriarcali del Laterano, del Vaticano e dell'Esquilino, che sono governate dai rispettivi arcipreti cardinali, non sono sottratte, quanto alla disciplina del loro clero, alla sorveglianza del cardinal vicario. Così la giurisdizione che i cardinali titolari avevano sulle chiese ed il clero del loro titolo, ora è di fatto molto ridotta anche perché quelle chiese o sono parrocchiali o sono ufficiate da un clero molto ridotto.

La Città del Vaticano, pur facendo parte della diocesi di R., ha una propria amministrazione religiosa, alla quale provvede come vicario generale di S. Santità il sacrista *pro tempore* dei SS. Palazzi Apostolici, che è sempre un vescovo.

Per l'opera della *Preservazione della fede e provvista di nuove Chiese in R.*, v. voce relativa.

(*per cortesia del Parroco*)
ROMA - Affresco della « Madonna del Divino Amore ». Scuola romana del sec. XIV. La parte alta con il simbolo dello Spirito Santo è posteriore.

BIBL.: esiste un proprio Archivio del vicariato ora unito con l'Archivio Vaticano. R. Honorante, *Praxis Secretariae tribunalis Urbis vicarii*, Roma 1762; H. Ponzetti, *Elenchus chronicus Vicariorum Urbis*, ivi 1797; C. Eubel, *Series Vicariorum Urbis a.* 1200-1558, in *Röm. Quartalschr.*, 8 (1894), p. 493 sgg.; G. Sebastianelli, *Praelectiones iuris canonici*, Roma 1896; F. Wernz, *Ius Decretalium*, t. II, Prato 1915, n. 681, p. 457 sgg.; P. Paschini, *Le origini del Seminario Romano*, Roma 1933; G. Pelliccia, *La preparazione ed amministrazione dei chierici ai Santi Ordini nella R. del sec. XVI*, ivi 1946; *Roma nobilis* a cura di I. Cecchetti, ivi 1952. Virgilio Caselli

IX. SANTUARIO DEL DIVINO AMORE.

Il santuario della Madonna del Divino Amore sorge sul sito del Castello medievale detto Castel di Leva (corruzione di Castrum Leonis), al XII km. della Via Ardeatina.

Il castello venne costruito dai Savelli ca. il 1285 su un fondo acquistato dalla chiesa di S. Sabina; nel 1400 cambiò più volte proprietario e la fortezza cadde in rovina. Nella seconda metà del 1500 il fondo circostante le rovine del Castello apparteneva a mons. Cosimo Giustini, che, morendo, lo lasciò in proprietà del Conservatorio di S. Caterina della Rosa ai Funari e alla Casa degli Orfani. Con istrumento notarile del 1633 tutto il fondo rimase di proprietà del detto Conservatorio. Dell'antico Castello erano rimasti pochi ruderi della torre, su una di queste appunto era stato dipinto da un ignoto pittore di scuola romana del sec. XIV una Madonna assisa col Bambino e due angeli. Non si tratta di un'opera di particolare pregio artistico, se si eccettua il volto della Madonna molto espressivo. L'affresco rimase esposto alle intemperie sulla torre, venerato soltanto dai pochi pastori della zona malarica circostante fino al 1740, quando avvenne il fatto, che segnò la svolta fondamentale nella storia del Divino Amore. Un pellegrino, di cui non si conosce il nome, diretto a R., smarrì la strada proprio presso Castel di Leva; assalito da un branco di cani da pastore inferociti, invocò l'aiuto della Madonna, di cui scorgeva l'immagine sulla diruta torre. Immediatamente i cani, rabboniti, lo lasciarono e il pellegrino rimase incolume. Il fatto fece profonda impressione e fu l'inizio di una grande devozione degli abitanti di R. e del Lazio verso questa immagine della Madonna, devozione che è andata sempre aumentando fino ai nostri giorni. Nel 1745, staccata dal muro della torre, venne portata nella chiesetta costruita vicino, sulla sommità della collinetta, e consacrata dal card. Rezzonico, poi Clemente XIII. L'immagine venne incoronata il 13 maggio 1883 e di nuovo, essendo state asportate le corone, il 13 maggio 1933. Il 30 dic. 1930 i pochi edifici sorti sul luogo del Castel di Leva e il piccolo territorio circostante divennero proprietà del Vicariato di R., che vi inviò un sacerdote con incarico fisso di Rettore del Santuario, più tardi (8 dic. 1932) eretto a parrocchia della diocesi di R.

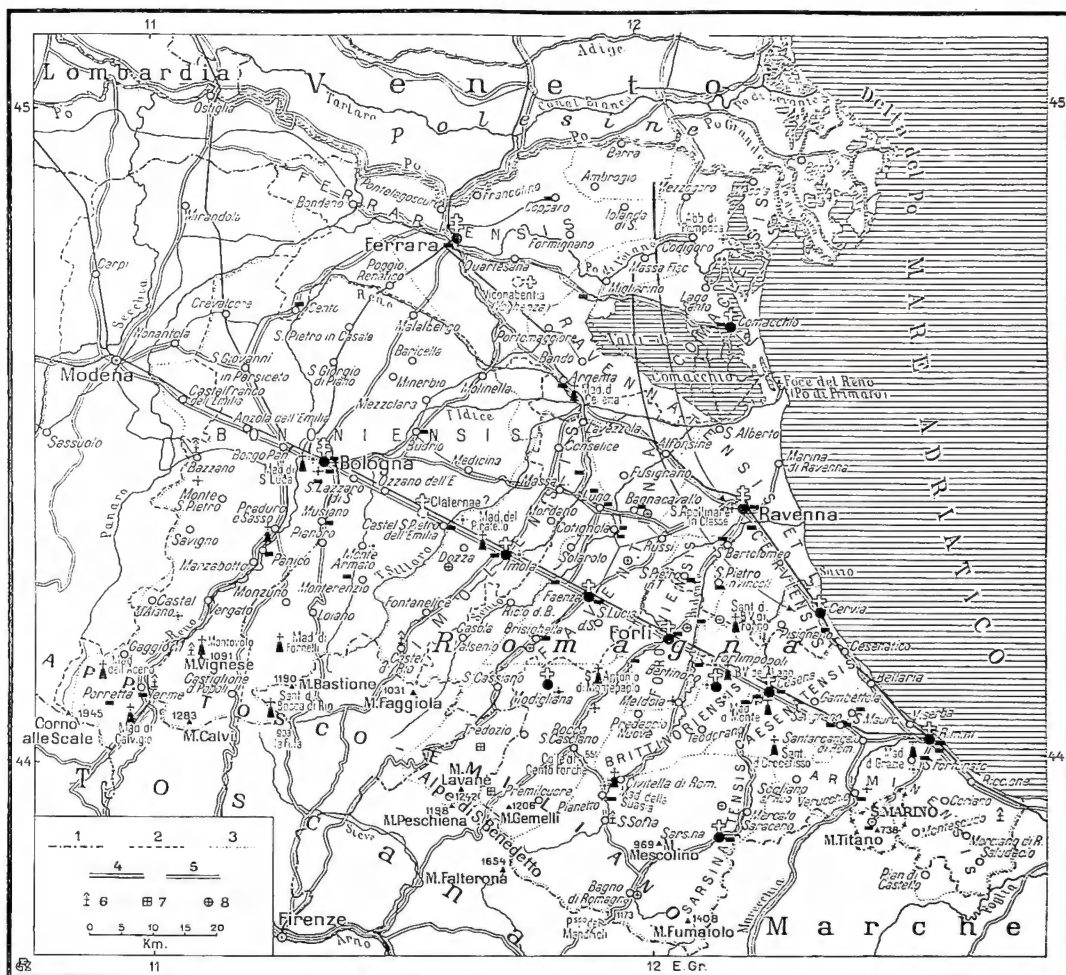
Singolare devozione verso il santuario romano della Madonna del Divino Amore nutre il santo padre Pio XII, il quale volle che a lei ricorresse il popolo romano nella primavera del 1944, quando la guerra si avvicinava alla Città eterna. Per l'ottenuta incolumità si promise allora la costruzione di un nuovo Santuario in luogo di quello settecentesco, ormai cadente e inadeguato alle esigenze del movimento dei pellegrini. Il progetto è stato definito nei suoi particolari e se ne attende ormai la imminente esecuzione. Pio XII ne ha benedetta la prima pietra, posta poi *in loco* dal card. vicario C. Micara.

La Madonna del Divino Amore prende il suo nome dallo Spirito Santo, l'amore sussistente del Padre e del Figlio, che ha fatto di Maria S.ma il capolavoro della Creazione. La festa titolare coincide con il giorno di Pentecoste; il periodo ufficiale dei pellegrinaggi va dal lunedì di Pasqua alla fine di ott.

Presso il Santuario è sorto un istituto religioso femminile: le Figlie della Madonna del Divino Amore; è stato aperto un orfanotrofio femminile, un pre-seminario per le vocazioni povere e altre opere di assistenza sociale e caritativa.

BIBL.: U. Terenzi, *La Madonna del Divino Amore, cenni storici*, Marino Laziale 1939 (è in preparazione una nuova edizione riveduta). Pierluigi Pietra

FOLKLORE. – Il giorno seguente alla Pentecoste ha luogo un pellegrinaggio alla Madonna del Divino Amore. Vi partecipano in prevalenza i fedeli dei ceti popolari e specialmente le donne. Nel secolo scorso il pellegrinaggio aveva un accentuato carattere folkloristico. Le comitive partivano da R. all'alba, da consueti luoghi di adunata, come Piazza Margana, Piazza Montanara o S. Maria in Trastevere. La gita si compiva in veicoli di ogni specie, anche su cocchi tirati fino da sei pariglie di cavalli. Giunte sul luogo, dopo aver ascoltato la S. Messa e assistito alle scene di devozione dei fedeli che avevano ottenuto dalla Madonna la grazia invocata, le « Madonnare » si spargevano per i prati circostanti a far colazione, tutte festosamente adorne di rose fresche o anche di *tremolanti* (fiori o rose artificiali, il cui gambo, di sottile filo d'acciaio tremolava al più piccolo moto). Le comitive rimontavano poi in vettura e si recavano al Albano, a fare la « parata » lungo il corso di quella cittadina laziale. Di lì ritornavano a R., non senza qualche sosta alle osterie lungo la Via Appia fino a Porta S. Giovanni dove si beveva il bicchiere della staffa. Tutta R. in festa moveva incontro alle « Madonnare ». La festa, che aveva uno spiccato carattere primaverile e gaio, si scioglieva fra canti, stornelli, grida. Ora essa ha acquistato un carattere più strettamente religioso, pur non essendo mai diminuita la fervente partecipazione del popolo: anzi, in questi ultimi anni, per le particolari grazie che il popolo romano riconosce alla Madonna del Divino Amore come salvatrice della città dai pericoli della guerra, il culto popolare di questa Madonna si è rapidamente accresciuto con varie forme di devozione (omaggi di ceri e fiori davanti alla sue immagini, ex-voti lapidi ecc.). Sulla festa del Divino Amore fu pubblicato nel 1924 un poemetto in ottave, di tono popolareggiante, dovuto a un tal Luigi di Francesco, vergaro di casa Rospigliosi. La festa ha anche ispirato un grazioso poemetto in sestine romanesche di Giggi Zanazzo. - Vedi tavv. LX-LXXIV.

BIBL.: G. Zanazzo, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di R.*, Torino 1908, pp. 230-31; Ceccarius, *Un vergaro poeta del Divino Amore*, in *La Tribuna*, 23 maggio 1929; id., *La festa del Divino Amore*, *ibid.*, 7 giugno 1930. Paolo Toschi

(propr. Enc. Catt.)

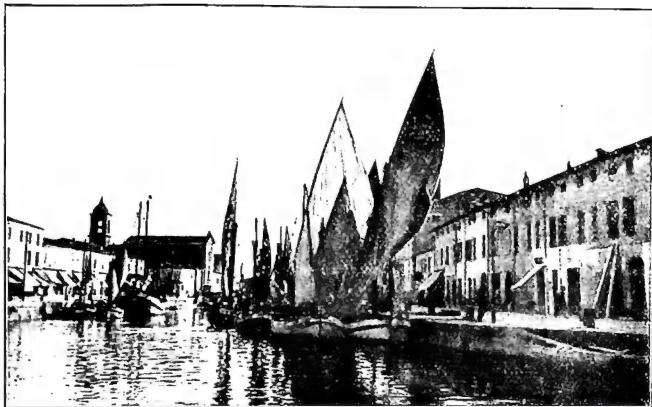
ROMAGNA - 1) Confine di regione; 2) confini di provincia; 3) confini di circoscrizione ecclesiastica; 4) ferrovie; 5) strade; 6) oratòri; 7) badie; 8) pievi.

ROMAGNA. - I. GEOGRAFIA. – Regione storica dell'Italia settentrionale, corrispondente al settore di SE. del compartimento emiliano, detto più spesso, appunto, Emilia-R.

Ma i limiti della R. hanno oscillato d'assai nelle diverse epoche, passando da un'accezione più ristretta, aderente al territorio cui si applicò in origine quel nome, vale a dire ai possessi dell'Impero d'Oriente (Romania o Romandiola) quando il resto d'Italia era sotto il dominio longobardo, ad una più larga, coincidente all'ingrosso con le quattro odierne province di Ravenna, Forlì, Bologna e Ferrara. Oggi si considera propriamente R. il paese compreso fra il Reno, il Sillaro, l'Appennino e la dorsale del M. Carpegna, pertinente per la massima parte all'Emilia (provincia di Ravenna e Forlì, con l'estremità orientale di quella di Bologna ed un piccolo lembo del ferrarese), e pel resto alla Toscana ed alle Marche; la piccola Repubblica di S. Marino vi rimane tutta compresa. Si tratta di ca. 6350 kmq. di superficie con 1 milione di ab., suddivisi in un settore montano (ex-circondario di Rocca S. Casciano) ed in uno collinare (territorio di Forlì e di Imola), che la Via Emilia separa dalla vera e propria pianura declinante all'Adriatico (100 kmq. di costa). La R. è paese agricolo, con notevole produzione di cereali (frumento) e di barbabietola da zucchero; anche gli alberi da frutta vi hanno importanza. Mancano risorse minerarie (v'è solo un po' di zolfo), e il litorale, come nel resto del compartimento, si presta male alla costruzione di porti (unico quello di Ravenna, anch'esso, come gli altri emiliani, porto-canale). Le industrie si limitano in sostanza alle alimentari (soprattutto zuccherifici); ve ne sono tuttavia di tradizionali (maioliche faentine) e di moderne (meccaniche a Rimini). Di larga fama le numerose stazioni balneari a S. del Savio, Cervia, Cesenatico, Riccione, Cattolica, e soprattutto Rimini, la cui clientela è da tempo internazionale. La densità della popolazione romagnola supera la media italiana (153 e 164 ab. a kmq. rispettivamente nelle due province di Ravenna e Forlì).

BIBL.: E. Rossetti, *La R.*, Milano 1894; F. Vöchting, *Die R.*, Karlsruhe 1927; L. Gambi, *Una carta della distribuzione della popolazione in R.*, in *L'universo*, 6 (1947), pp. 781-91; id., *L'insediamento umano nella regione della bonifica romagnola*, Roma 1949.

Giuseppe Caraci

II. STORIA. – Questa regione comprende le città della Flaminia ed una parte di quelle dell'Emilia ed assunse questa particolare denominazione dopo

ROMAGNA - Paranze nel porto di Cesenatico. (fot. Enit)

l'invasione longobarda, quando, divenuta Ravenna capitale dell'Esarcato, di fronte alla Longobardia si ebbe la Romania, donde poi Romandiola e R. Subì le sorti dell'Esarcato stesso sino a quando il re Astolfo occupò Ravenna (751), e formò poi oggetto delle trattative dei papi Stefano III, Adriano I e Leone III con Pipino e Carlomagno re dei Franchi. L'evangelizzazione del paese si riconnette con quella di Ravenna; ma non è detto che tutte le sedi vescovili siano sorte per opera di Ravenna perché, come essa, possono avere avuto diretta origine da Roma; almeno per alcune l'origine è certamente anteriore al sec. IV. Esse erano, nella Flaminia, Rimini, Ficocle (Cervia), Cesena, Forlimpopoli e Ravenna; nell'Emilia, Forlì, Faenza, Imola, Claterna (?), Bologna, Voghenza (poi trasferita a Ferrara). Al principio del sec. VIII compare Comacchio e nel sec. IX Montefeltro.

Già durante il dominio carolingio e più ancora durante quello dei re italici si afferma sulla R. la supremazia politica dell'arcivescovo di Ravenna (v.) e non tardarono a profittarne con le loro ingerenze i membri dell'aristocrazia romana della casa di Teofilatto. Con i sovrani di casa sassone succedette il dominio germanico, di cui l'arcivescovo Guiberto, poi antipapa, fu uno dei più risoluti rappresentanti.

Il movimento comunale spense quasi la contesa tra Papato e Impero per i diritti alla signoria su quelle contrade. Un esagerato principio di libertà condusse la R. alle fazioni, ed infine alla disgregazione in piccoli principati. I signorotti, spesso con il titolo di vicari pontifici, furono di fatto i veri padroni della regione: i da Polenta a Ravenna, i Malatesta a Rimini, gli Ordelaffi e poi i Riario a Forlì, i Manfredi a Faenza, gli Alidosi ad Imola, i Montefeltro, i Pepoli e successivamente i Bentivoglio a Bologna; primi fra tutti gli Estensi a Ferrara (cf. Dante, *Inf.*, XXVII, 28 sgg.).

La sovranità papale sulle R., riconosciuta esplicitamente e definitivamente nel 1278 da Rodolfo I d'Asburgo al papa Niccolò III, durò soltanto sino alla cattività avignonese del papato, quando i tiranni romagnoli rialzarono la testa. Il card. Bertrando del Poggetto, inviato da Giovanni XXII a ricostituire l'autorità pontificia, fu in un primo tempo generalmente riconosciuto, ma poi, sconfitto dagli Estensi (1333) e sollevatasi Bologna, perdette quanto aveva prima riacquistato. Più tardi Innocenzo VI mandò in Italia, nuovo legato, il card. Egidio Alvarez Albornoz (1353), che riprese con tenacia la lotta contro i signorotti romagnoli, li vinse e trasformò in servitori della Chiesa, confermò e richiamò in vita le libertà comunali; restaurò il dominio temporale, che riordinò con le famose *Constitutiones Aegidianae* (Fano 1357), rimaste in vigore fino al principio del sec. XIX. Morto l'Albornoz a Viterbo (1367), le rivolte si ripeterono, anche se in forma diversa, e la R. fu insanguinata da straniere compagnie di ventura; ebbe tuttavia il vanto di dare con Alberico da Barbiano, con Attendolo Sforza e il figlio Francesco i primi condottieri vittoriosi alle armi italiane. Il card. Anglico de Grimaud, fratello di Urbano V, compilò la *Descriptio Romandiolae facta a. 1371*, che è una statistica completa della regione.

Con Alessandro VI, Cesare Borgia occupò Imola e Forlì, invano difese da Caterina Sforza. Nominato gonfaloniere della giustizia (marzo 1500) e poi duca di R. (maggio 1501), raccolse e organizzò un esercito con valenti capitani e si impossessò successivamente di Cesena, Pesaro, Rimini e Faenza, il cui signore, il giovinetto Astorre Manfredi, fu da lui fatto barbaramente uccidere in Castel S. Angelo, mentre Caterina Sforza, signora di Forlì, fu salva solo per l'intervento di Luigi XII. Cesare, alleatosi con la Francia, ed aiutato da Alfonso I d'Este, stava per accingersi a nuove conquiste, quando l'improvvisa morte di Alessandro VI (18 ag. 1503) troncò i suoi ambiziosi disegni.

I Veneziani, sempre vigili da Ravenna (dove si erano insediati nel 1441), occuparono Rimini e Faenza ed altre terre. Il 15 marzo 1505 per un accordo con Giulio II, essi pur conservando Ravenna, Cervia, Faenza e Rimini con il loro territorio, restituirono alla Chiesa le altre terre da lei tenute. Da Bologna, tornata, fuggiti i Bentivoglio (1506), alla Chiesa, Giulio II si unì alla Lega di Cambrai stretta da Luigi XII di Francia e Massimiliano I d'Austria (10 ag. 1508), e recuperò Ravenna, Cervia e Rimini. Quando il Pontefice preparò la Lega santa (15 ott. 1511) contro i Francesi, Bologna, Ferrara e l'esule Pandolfo Malatesta si schierarono per la Francia. La R. fu percorsa dall'esercito spagnolo e dalle forze francesi, il cui comandante, Gastone di Foix, si trincerò sulle rive del Ronco. Qui l'11 apr. 1512 fu combattuta la famosa battaglia di Ravenna ed i Francesi, rimasti padroni del campo, spietatamente saccheggiarono la città. Col declinare della fortuna francese in Italia, Clemente VII si riavvicinò a Carlo V (Patto di Barcellona 1529), che si impegnò a scacciare da Ravenna i Veneziani, rientrativi nel 1527. Venezia, rappacificatasi con Roma, restituì definitivamente alla Chiesa Ravenna con Cervia nel 1529. Con il recupero di Ferrara nel 1598 alla morte di Alfonso II, ultimo erede legittimo degli Estensi, la R. intera è sotto l'obbedienza del Papato entro i più larghi confini ad essa assegnati da Dante, (*Purg.*, XIV, 92) tra « il Po, il monte, la marina e il Reno ». Comincia per essa un nuovo periodo storico (1598-1797), in cui le fazioni non sono del tutto spente e sotto i vecchi nomi di guelfi e ghibellini sfogano i loro secolari rancori.

Nel febbr. 1797 le truppe rivoluzionarie si irradiano nelle R., accolte con i primi albori della libertà. Nella Pace di Tolentino (19 febbr. 1797), Pio VI rinunciò al versante appennino-adriatico dei suoi Stati, che entrarono nella nuova Repubblica cispadana, la cui capitale fu Bologna. Con la Cispadana le R. passarono alla Repubblica cisalpina, poi alla Repubblica italiana ed infine al Regno d'Italia. La R. fu divisa dai Francesi nei tre dipartimenti del Reno (capit. Bologna), del Basso Po (capit. Ferrara) e del Rubicone (capit. Forlì), che, sotto il Regno italico, furono trasformati in prefetture. Le truppe austriache, che avevano occupate le R. nei primi anni della seconda coalizione, vi fecero il loro ritorno con il generale Nugent (1813-14). Nel febbr. 1814 vi comparvero, alleati all'Austria, i soldati napoletani di Gioacchino Murat, a cui subentrarono di nuovo gli austriaci quando il Murat si schierò contro gli alleati di prima, e con il proclama di Rimini (30 marzo 1815) proclamò l'indipendenza e l'unità d'Italia.

Il Congresso di Vienna restaurò il potere pontificio anche nelle R., non senza la resistenza dell'Austria. Pio VII vi ricostituì le tre antiche legazioni di Ravenna, Bologna e Ferrara, suddivise nelle due delegazioni di Bologna e Ferrara e nelle due legazioni di Ravenna e Forlì.

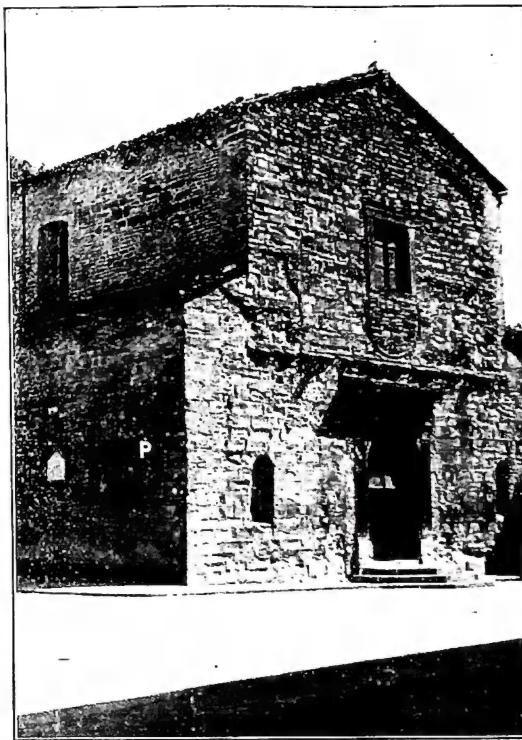
La Rivoluzione di Napoli (1820) e quella del Piemonte (1821) non ebbero che una fievole eco in R. Una più forte ripercussione vi trovò invece quella di Parigi del luglio 1830. Durante le sede vacante, da Bologna, Forlì e dalle altre città fino ad Ancona furono deposte le autorità pontificie; a Bologna fu proclamato decaduto il potere temporale e istituito il governo provvisorio delle « Provincie unite italiane ». In aiuto del nuovo papa Gregorio XVI si mosse l'Austria; presso Rimini (25 marzo 1831) le milizie del gen. Carlo Zucchi furono disperse. Gli Austriaci, con il pretesto di nuovi tumulti liberali, rientrarono nelle legazioni (1832) ove rimasero fino al 1838, mentre i Francesi, col pretesto di equilibrio, occuparono Ancona. Ritiratesi le truppe asburgiche, ripresero le agitazioni nelle R. sempre irrequiete (moti del 1843 e del 1845). La insurrezione riminese offrì a Massimo d'Azeglio l'occasione per l'opuscolo su *Gli ultimi casi di R.* (genn. 1846).

La politica liberale di Pio IX fu salutata in R. con entusiasmo. Proclamata il 9 febbr. 1849 la Repubblica romana, essa trovò seguito in R., ma, verso la fine dello stesso mese, tornarono gli Austriaci, i quali, sebbene il Cavour al Congresso di Parigi (1856) avesse proposto la abolizione dell'occupazione militare negli Stati pontifici, lasciarono le R. solo dopo la battaglia di Magenta (11 giugno 1859). Vi cessò allora definitivamente il dominio papale; un governo provvisorio proclamò la dittatura di Vittorio Emanuele II. Fu subito inviato commissario regio Massimo d'Azeglio, che prese residenza a Bologna, sostituito in seguito all'armistizio di Villafranca con il col. Leonetto Cipriani, il quale assunse il titolo di governatore generale delle R., fino a quando queste si unirono con gli ex ducati di Modena e Parma sotto L. C. Farini, nominato « dittatore della Emilia ». Con il plebiscito dell'11-12 marzo 1860 l'Emilia, insieme con la Toscana, decretò la propria annessione al Regno di Vittorio Emanuele II. La R., congiuntasi così al Regno d'Italia, ne condivide da allora la storia.

BIBL.: card. Anglico, *Descriptio provinciae Romandiolae*, in M. Fantuzzi, *Mon. Ravennati*, I, Venezia 1802, pp. 1-108; G. Leti, *Roma e lo Stato Pontificio dal 1849 al 1870*, 2 voll., Ascoli Piceno 1811; A. Vesi, *Stor. di R. dal principio dell'èra volgare fino ai nostri giorni*, 3 voll., Bologna 1845-48; id., *Storia delle rivoluz. di R.*, Imola 1845; L. C. Farini, *Lo Stato romano dal 1815 al 1850*, Firenze 1853; A. Gennarelli, *Il governo pont. nelle Romagne*, ecc., ivi 1860; *Codex diplom. dominii tempor. S. Rom. Sedis*, II, a cura di A. Theiner, Roma 1862; *Atti e Mem. della Deputaz. di stor. patr. per le prov. di R.*, Bologna 1862-1948; A. Zanolini, *La rivoluz. nello Stato romano nel 1831*, ivi 1878; P. D. Pasolini, *I tiranni di R. e i papi nel medio evo*, Imola 1888; E. Rossetti, *La R.*, Milano 1894; S. Bernicolo, *Governo di Ravenna e R. dalla fine del sec. XII alla fine del sec. XIX*, Ravenna 1898; A. Comandini, *Cospirazioni di R.*, ecc., Bologna 1899; G. Leti, *La R. al principio del sec. XVIII* a cura di A. Forlì e S. Bernicoli, Ravenna 1899; G. Gasperoni, *Storia e vita romagnola nel sec. XVI*, Iesi 1906; R. De Cesare, *Roma e lo Stato del papa dal ritorno di Pio IX al XX sett.*, I (*1850-60*), II (*1860-70*), Roma 1907; L. C. Farini, *Epistolario*, per cura di L. Rava, 4 voll., Bologna 1911-35; P. D. Pasolini, *La battaglia di Ravenna*, Imola 1912 Lanzoni, pp. 421-75; L. Rava, *Dopo Villafranca. Il proposto « Vicariato di R. » del 1860 e L. C. Farini*, Bologna 1932; D. Lanciotti, *Il governo delle prov. unite ital.* (*3 febbr.-26 marzo 1831*), Roma 1941; G. Francheschini, *Violante Montefeltro Malatesti*, in *Studi romagnoli*, 1 (1950), pp. 133-90; P. Zanca, *La Repubblica romana in R.*, in *Rass. stor. Risorgim.*, 37 (1950), pp. 532-38.

Angelo Ferrari

III. REGIONE CONCILIARE. – Ha il titolo di Regione Flaminia (*Regio Flaminia*). Si presenta a guisa di un triangolo rettangolo, il cui lato più lungo è formato dall'Appennino ed i minori rispettivamente dal Mare Adriatico e dal Po; abbraccia parte dell'Emilia.

Ecclesiasticamente comprende tre arcidiocesi: Ferrara, Bologna e Ravenna; nove diocesi: Bertinoro, Cervia, Cesena, Comacchio, Forlì, Faenza, Imola, Rimini e Sarsina. Bologna e Ravenna sono anche sedi metropolitane, con suffraganee Bertinoro, Cervia, Cesena, Comacchio, Forlì, Rimini e Sarsina per Ravenna; Faenza e Imola per Bologna. Ferrara è immediatamente soggetta.

(*fot. Enit*)

ROMAGNA - Pieve di S. Maria (sec. XV) - Bagno di Romagna.

Bologna è sede del tribunale (Tribunale della Via Flaminia) di prima istanza nelle cause di nullità matrimoniale, con appello a Venezia. Detto tribunale esercita la sua giurisdizione anche su quella parte del territorio della Repubblica di S. Marino che appartiene alla diocesi di Rimini. A Bologna v'è inoltre la sede del Pontificio seminario regionale romagnolo, fondato da Benedetto XV; ma non tutte le diocesi inviano i loro alunni a Bologna. Civilmente la Regione conciliare romagnola comprende quattro province: Ferrara, Bologna, Ravenna e Forlì. L'ultimo Concilio plenario della regione fu celebrato il 27 sett. 1932.

BIBL.: *Concilium plenarium Aemilianae et Flaminiae Regionis*, Parma 1933; *Ann. delle diocesi d'Italia*, Torino-Roma 1951, p. 845 sgg.

Benedetto De Sanctis

IV. ARTE – Strettamente connessa alla evoluzione delle forme artistiche in Emilia (v.) è l'arte della R. Essa tuttavia ha anche diretti e immediati rapporti con quella dell'arte fiorita in Umbria, nelle Marche, nella Toscana e della bassa valle del Po.

L'architettura preromanica del territorio dell'antico esarcato ravennate, derivante dai temi bizantini e tardo romani apparsi a Ravenna nei secc. V e VI e collegata agli sviluppi delle forme architettoniche della valle padana, come anche i caratteri della scuola pittorica romagnola, o riminese che dir si voglia, del XIV sec. lo testimoniano ampiamente per il medioevo.

E così avvenne pure durante il Rinascimento quando Leon Batt. Alberti ed Agostino di Duccio fiorentini, Piero della Francesca aretino e Matteo de' Pasti veronese contribuirono a creare a Rimini quel tempio Malatestiano che è una delle opere più insigni ed armoniche del sec. XV. In diretto e costante rapporto con l'arte fiorente a Bologna

è l'arte della R. durante l'età barocca, mentre sul finire del sec. XVIII e nel corso del XIX soprattutto per opera di Felice Giani, pittore dell'età neoclassica, faentino di elezione se non di nascita, e di Tommaso Minardi, riconosciuto capo del « purismo » in Italia, la R. testimoniava una notevole indipendenza dall'ambiente artistico bolognese.

Emilio Lavagnino

V. FOLKLORE. – Il carattere singolare del folklore in R. è dato dall'incontro di due diverse tradizioni: padana e italica. Questo dimorfismo è stato rilevato per la casa rurale, le cui forme principali sono raggruppabili in due tipi, emiliano e italico; e anche in altri campi: per es., riguardo ai trasporti agresti, il carro a quattro ruote, decorato a fiori, simile a quello piemontese, che predomina a occidente del Savio, e il carro a due ruote con le fiancate dipinte, in uso nella zona riminese-cesenate. Con la stessa decorazione a motivi floreali sono dipinte le *castellate*, speciali botti oblunghe che servono per il trasporto dei mosti. Altre espressioni caratteristiche dell'arte popolare sono le ceramiche rustiche: piatti, vasi, orci, e in particolare la *mezzina* o *mezzetta*, recipiente dai larghi fianchi vivacemente dipinti a fiorami e con scritte scherzose d'invito a bere, e il *gotto*, che è il bicchiere tradizionale. Ma l'arte rustica raggiunge il massimo di originalità nella industria delle tele stampate a ruggine, dai vari motivi decorativi, secondo che siano coperte da tavola, da letto, o destinate alle groppe dei buoi. Sui tappeti a ruggine, come sulle fiancate dei plaustri, vengono spesso riprodotte le immagini di s. Giorgio e s. Antonio abate, che sono tra i santi più venerati. Notevole è pure la devozione per la Madonna del Fuoco di Forlì, la cui festa (4 febbr.) è avvivata da grandi fuochi, e per la Madonna del Monte di Cesena, nel cui santuario si conservano antichi e bellissimi ex-voto dipinti.

(fot. Manuli, Forlì)

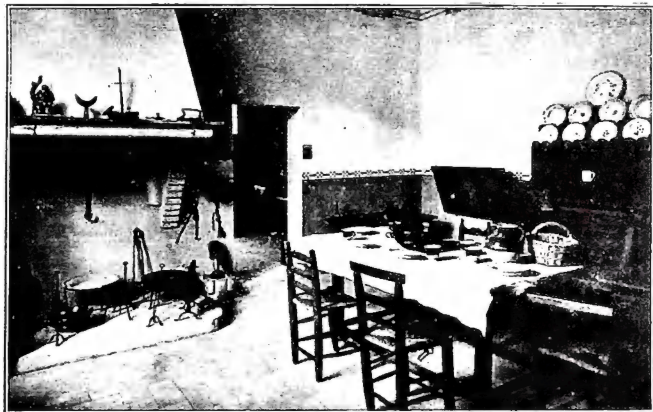
ROMAGNA - Cucina rustica romagnola.

Delle credenze e costumanze che segnano i cicli dell'uomo e dell'anno si riferiscono le più comuni. Alla donna incinta si vieta di scagliare sassi ad una noce e di attraversare briglie o cavezze d'animali. Fortunatissimo si ritiene chi nasce con la « camicia ». Quando due fidanzati tengono un bambino a Battesimo, non possono sposarsi prima di un anno e tre giorni, perché credono che con quella funzione siano diventati parenti. La figura del *bracco* o intermediario di matrimonio è assai diffusa; tra le cerimonie di fidanzamento va segnalato il toccamano, che ripete l'antica *dextrarum coniunctio*. Stando gli sposi inginocchiati sullo sgabello in chiesa, terminato il rito, la sposa non si alza finché la madre, o in sua assenza una persona incaricata (*filippa*), non l'abbia tirata per la veste. Passati 8 giorni di convivenza matrimoniale, la sposa ritorna alla casa paterna, ove dimora per altri otto giorni (*rivoltaglio* o *ritornello*). Sono preavvisi di morte l'addormentarsi nel giorno di Pasqua e il cadere in chiesa.

Caratterizzano il ciclo dell'anno alcune usanze e feste, di origine e significato agreste, che la R., regione eminentemente agricola, ha conservato e spesso ravvivato. Nella vigilia di Natale i contadini incendiano un grosso ceppo (chi brucia il più grosso, ammazzerà il più grosso maiale), che deve ardere tutta la notte, e talvolta sino all'Epifania; la mattina di Natale spargono nel vigneto i carboncelli spenti, sementa di grazie, e conservano gli avanzi del tronco bruciato, per scongiurare la grandine e i temporali. Il primo giorno dell'anno sono attenti a notare la persona che incontrano per prima, desumendone, secondo che sia un benestante o un povero, un giovine o un vecchio, preludio fausto o funesto. Si crede che la notte dell'Epifania gli animali parlino. I giovani vanno di casa in casa a cantare la *pasquella*, per ricevere doni. L'ultima sera di carnevale si mangia la gallina più vecchia del pollaio, altrimenti tutte le altre moriranno. La festa della Mezzaquaresima (*Segavecchia*) si svolge con maggior sfarzo a Forlimpopoli e a Cotignola: un grande fantoccio, adornato di collane di frutta secche, viene segato, tra gridi festosi, e cadono le frutta, accanitamente contese dai ragazzi. Dell'antico dramma sacro sono rimaste anche in R. varie tracce nei riti della Settimana Santa: la più importante è la festa del *Signor morto* a Modigliana. Particolari virtù curative si attribuiscono alla guazza della notte di s. Giovanni, segnatamente per i rognosi che, all'alba, si rivoltano nudi sull'erba. Questo giorno è anche propizio per i presagi. L'11 nov. (s. Martino) è la festa della svinatura.

I canti popolari per la maggior parte non sono di origine romagnola: vi hanno però assunto un certo carattere locale, rilevabile nei vari nomi che prendono secondo gli argomenti e le occasioni e un particolare colore dialettale che costituisce la lingua poetica propria dei canterini romagnoli. La poesia lirica comprende i *canti a la stesa* (canzoni a distesa), che così variano nel nome: *canti a la biojga* (alla bifolca), *canti a la rastladora* o *a la sfujadora* (della rastrellatura e della sfogliatura), e nel ferrarese *rumanèli* (romanelle). La poesia narrativa comprende due gruppi, che rappresentano la confluenza di due tradizioni: il primo è dato dalle canzoni epico-liriche di tipo franco-provenzale formate di strofette brevi col ritornello più o meno complicato (p. es., *La donna lombarda*); l'altro è dato da leggende, per lo più sacre, provenienti dall'Italia centrale, in lasse di endecasillabi rimati o assonanzati (per es., *S. Alessio*): vengono chiamate *uraziòn* e recitate dai mendicanti di campagna. Ricco è anche il patrimonio di fiabe e racconti, indovinelli e proverbi.

Delle antiche danze popolari sopravvivono il *saltarello*, il *trescone*, i balli bergamaschi, e nell'alta valle del Savio il *ballo della mela*: si eseguono, di solito, a carnevale e durante i lavori agricoli, tra i quali particolare carattere festoso assumono per i fidanzati la sfogliatura del granturco e la gramolatura della canapa e del lino. Scomparse sono le fogge di vestire tradizionali. L'antico contadino romagnolo portava in capo la *galoza*, berretto di feltro o di pelo, a corno, indossava un vestito di rozzo panno marrone o turchino e d'inverno si avvolgeva nel mantello a due facce (*caparèla*). - Vedi tavv. LXXV-LXXVI.

BIBL.: G. Bagli, *Saggio di studi sui proverbi, i pregiudizi e la poesia pop. in R.*, Bologna 1886; id., *Saggio di novelle e fiabe in dialetto romagnolo*, ivi 1887; M. Randi, *Saggio di canti pop. romagnoli raccolti nel territorio di Cotignola*, ivi 1891; B. Pergoli, *Saggio di canti pop. romagnoli*, Forlì 1894; F. B. Pratella, *Saggio di gridi, cori e danze del popolo ital.*, Bologna 1918; id., *Poesie, narrazioni e tradizioni pop. in R.*, [ivi 1922 ?]; id., *Il canzoniere dei canterini romagnoli* (*Poesia e musica*), Lugo 1923; id., *R. intima*, Lugo 1934; M. Spallicci, *La poesia pop. romagnola*, Forlì 1921; P. Toschi, *Romagna solatia*, Milano 1925, con bibl.; id., *Canti*

popolari romagnoli, in *Poesia e vita di popolo*, Venezia 1946, pp. 136-54; C. Piancastelli, *Saggio di una bibl., delle trad. pop. della R.*, Bologna 1933; L. Gambi, *La casa rurale nella R.*, Firenze 1950; *R. tradizionale*, a cura di P. Toschi, Bologna 1952. Numerosi articoli si trovano nei periodici locali: *La R.* (Forlì 1904 sgg.); *Il Plaustro* (ivi 1911 sgg.); *La Piê* (ivi 1920 sgg.).

Giovanni Bronzini

ROMAGNOLI, Augusto. - Apostolo della nuova educazione dei ciechi, n. a Bologna il 19 luglio 1879, con una congiuntivite che gli fece perdere la vista dopo alcuni giorni, m. a Roma l'8 marzo 1946.

A cinque anni entrò nell'Istituto dei ciechi a Bologna, e quindi riuscì a seguire gli studi classici alle scuole pubbliche, conseguendo, a 21 anno, la licenza liceale. A 19 anni si sentì portato a pubblicare un programma di riforma della educazione impartita ai ciechi; e studiandone in se stesso la psicologia raccolse le sue osservazioni e deduzioni nella tesi di laurea in filosofia (1905), pubblicata poi con il titolo *Introduzione all'educazione dei ciechi*. Da allora il R. dedicò la vita intera alla missione di rendere i ciechi uomini tra gli uomini. Durante il V Congresso nazionale dei ciechi in Roma (dic. 1906), passò a una vigorosa affermazione dei suoi principi, che suscitò molte risonanze e lo pose già in vista come il banditore della redenzione dei ciechi. Nell'articolo *Dalla pietà alla scienza. I ciechi non saranno infelici* (*Nuova Antologia*, 1° luglio 1908) sostenne la necessità che l'educazione dei ciechi partisse dal concetto, non di lenire una sventura irreparabile, ma di sanarla, facendone prendere massima coscienza a coloro che ne sono colpiti, perché apprendano a trarne tutti gli ammaestramenti e le segrete risorse con i numerosi compensi fisici, intellettuali e morali che l'educazione deve sviluppare. Intanto offriva se stesso quale esempio di come un cieco, educato secondo questi principi, potesse vivere e lavorare tra i vedenti, ottenendo di potere – primo tra i professori ciechi – insegnare ai veggenti, nella cattedra di filosofia a Massa (1908), a Rieti (1911), a Lanciano (1920). E giunse fra l'altro a fondare la *Società degli insegnanti ciechi italiani*, di cui divenne presidente (1910).

Nel 1912 la regina Margherita incaricava di condurre, nell'ospizio Margherita di Savoia per i ciechi in Roma, un esperimento della nuova educazione da lui propugnata. Passò poi ad applicare il suo metodo nella Casa di rieducazione dei ciechi di guerra. Con l'aiuto di Carlo Delcroix ed Aurelio Nicolodi ottenne, nel 1923, la legge sull'obbligo scolastico per i fanciulli ciechi; nel 1924 l'incarico di condurre una ispezione a tutti gli istituti dei ciechi italiani e di formulare un progetto di riforme, da cui nacque la *Ordinanza sulla Istruzione elementare dei ciechi*, che fu promulgata nel giugno; e quello di organizzare e poi dirigere la *R. Scuola di metodo per gli educatori dei ciechi* in Roma, in cui rimase fino alla morte, coadiuvato dalla consorte dott. Elena Coletta. Pubblicò nel volume *Ragazzi ciechi* (Bologna 1924) una relazione dell'esperimento educativo condotto dal 1912 al 1916 e in 2ª ed. l'opera fondamentale *Introduzione all'educazione dei ciechi*, con notevoli aggiunte e il nuovo titolo di *Pagine vissute di un educatore cieco* (1943).

(*per cortesia di M. Bellini*)
Romagnoli, Augusto - Ritratto.

Ebbe fede cattolica profonda, cosciente, fin dalla prima gioventù, avendo considerato il problema religioso come primo da risolvere fra tutti i problemi che si presentano alla cecità; vita strettamente coerente alla fede professata: in tutti i momenti e in tutti gli ambienti.

Bibl.: G. Fabbri, *Un cieco sulla cattedra*, in *La tribuna*, 26 nov. 1915; E. Lovisetto, *Un educatore dei ciechi*, in *I dir. della scuola*, 5 sett. 1937; S. Parente, *L'opera di A. R. per l'educaz. dei ciechi*, in *Annali dell'istruz. element.*, 1938, p. 283 sgg.; C. Ceresi, *Per A. R.*, in *L'osservatore romano* del 7 apr. 1946.

Mario Bellini

(*da G. D. Romagnosi. Lettere, Milano 1935, dopo il frontespizio*)
Romagnosi, Giandomenico - Ritratto - Milano, Civica racc. delle Stampe.

ROMAGNOSI, Giandomenico. - Filosofo e giurista, n. a Salsomaggiore l'11 dic. 1761, m. a Milano l'8 giugno 1835; autore di opere di filosofia, diritto pubblico e privato, economia, statistica, storia della cultura, e anche di matematica e fisica. Particolarmente notevoli: *Genesi del diritto penale* (Pavia 1791); *Introduzione allo studio del diritto pubblico universale* (Parma 1805); *Assunto primo della scienza del diritto naturale* (Milano 1820); *Instituzioni di civile filosofia, ossia di giurisprudenza teorica* (postuma, Firenze 1839); *Scienza delle costituzioni* (postuma, Torino 1847).

Il pensiero del R. risente fortemente dell'atmosfera filosofica nella quale si formò, che era quella del sensismo (v.) allora imperante, ma rivela d'altra parte tracce di astrattismo wolfiano; la sua caratteristica dominante è comunque il naturalismo (v.). L'atto conoscitivo è l'effetto del concorso di due potenze, l'io e il non-io (dottrina della compotenza causale): tra spirito e natura si ha una serie continua di azioni e di reazioni, mediante le quali il primo si adegua alla seconda, pur non essendo del tutto passivo rispetto ad essa. Il fondamentale naturalismo induce il R. al tentativo di trattare le scienze morali con lo stesso metodo di quelle fisiche; e infatti, soprattutto nel campo delle scienze sociali, la sua dottrina anticipa posizioni che saranno poi del positivismo e dell'evoluzionismo. La vita della società, che, a somiglianza di quanto farà più tardi lo Spencer, il R. concepisce come organismo, è retta da leggi naturali, le quali costituiscono un ordine di necessità a cui corrisponde nel campo morale l'ordine etico-giuridico, che viene così ad essere subordinato al primo. Conseguenza di ciò è il carattere utilitaristico della dottrina del R., per il quale il diritto naturale, che deriva dall'ordine imperioso dei beni e dei mali a cui l'uomo deve servire per il proprio interesse e benessere, è « cognizione sistematica delle regole moderatrici degli atti umani, derivate dai rapporti reali e necessari della natura, onde ottenere il meglio o evitare il peggio » (*Assunto primo della scienza del diritto nat.*, § 1, in *Opere*, ed. De Giorgi, III, 1, Milano 1842, p. 555); la qualificazione di « giusto » o « ingiusto » si riferisce alle relazioni costanti e necessarie

che intercorrono tra le azioni umane e i loro effetti utili o nocivi. L'ordine morale è l'« ordine di ragione » costruito sull'ordine naturale; il diritto naturale però non è, per il R., eterno e immutabile : esso è « tanto esteso, tanto largo, tanto moltiplice, quanto sono ampie, estese e variate le necessità non artificiali ma naturali, vale a dire quelle che sono indotte dalla forza stessa della natura, sia in perpetuo, sia in dati tempi e luoghi » (*Ragguaglio storico e statistico degli studi di diritto germ. e nat. in Allemagna*, § 2, *loc. cit.*, p. 552). L'ordine di ragione varia secondo il variare delle relazioni tra i fatti; data però una di queste relazioni, il diritto che vi corrisponde è di ragion necessaria.

Il R. fu uno dei primi assertori del principio di nazionalità; e l'« etnicarchia », com'egli dice, è alla base della sua dottrina costituzionalistica. Nel campo del diritto penale egli, in accordo con il suo fondamentale determinismo naturalistico, prescinde dal libero arbitrio, e intende la pena esclusivamente come difesa della società, concependola come « forza repellente » che deve essere opposta alla « forza impellente » costituita dai motivi che inducono l'uomo al delitto, in modo da neutralizzarli.

BIBL.: A. Norsa, *Il pensiero filosofico di G. D. R.*, Milano 1930 (con ampia bibl.); L. Caboara, *La filosofia del diritto di G. D. R.*, Città di Castello 1930; id., *La filosofia politica di R.*, Roma 1936; G. Solari, *Il pensiero filosofico e civile di G. D. R.*, in *Riv. di filos.*, 23 (1932), pp. 155-63; G. Del Vecchio, *G. D. R. nel primo centenario della sua morte*, in *Riv. internaz. di filos. del diritto*, 16 (1936), pp. 1-18; E. Di Carlo, *Bibliografia romagnosiana*, Palermo 1936; A. Messineo, *G. D. R. e il p. Luigi Taparelli d'Azeglio*, in *Civ. Catt.*, 1936, I, pp. 20-31; P. Romano, *Lo spirito pedagogico nelle opere di G. D. R.*, Roma 1937; G. A. Belloni, *Saggi sul R.*, Piacenza 1940; B. Brunello, *Il pensiero politico italiano dal R. al Croce*, Bologna 1949. Guido Fassò

ROMANI, EPISTOLA ai. - Prima lettera di s. Paolo nell'ordine della Volgata e del canone tridentino, la più importante per la teologia paolina.

I. L'ORIGINE. – Paolo, in procinto di recarsi a Gerusalemme per portarvi le elemosine raccolte nelle Chiese della Macedonia e dell'Acaia (15, 25 sg.; cf. *I Cor.* 16, 1 sgg.; *II Cor.* 8, 1-6, ecc.), pensa ad un viaggio che, passando per Roma, l'avrebbe condotto fino alla Spagna (15, 23 sg. 28); mantenendosi fedele alla sua norma di « non costruire sul fondamento altrui » (15, 20).

Secondo la cronologia più comunemente accettata, la *R.* è opera dell'inverno 57/58, quando Paolo poteva dirsi tranquillo in rapporto alle questioni che avevano agitato la comunità di Corinto, mentre era preoccupato dell'accoglienza che avrebbe ricevuto a Gerusalemme,

II. I DESTINATARI. – La comunità di Roma, alla quale Paolo scriveva, risultava composta, in maggioranza, di etnico-cristiani. La minoranza di ebrei convertiti, se creava qualche difficoltà alla buona armonia tra le due parti (cf. specialmente 14, 1-15, 13), non era faziosa come altrove.

Che al momento in cui venne scritta la *R.* la comunità cristiana di Roma fosse agitata da fazioni e da errori dottrinali sembra contraddetto dal linguaggio sobrio della lettera nella questione dei « deboli » e dei « forti » (capp. 14 e 15), con avviso ai secondi di usare un caritatevole riguardo verso i primi, legati ancora da certe osservanze riguardanti i tempi, i cibi e simili. Non si trattava in ogni caso di giudaizzanti aggressivi e intransigenti come quelli di Galazia (cf. GALATI, EPISTOLA ai). È piuttosto agli etnico-cristiani che occorre raccomandare la carità verso l'altra parte che, nonostante la differente posizione di coscienza, non è per nulla appartata dal resto della comunità.

III. L'INDOLE E LO SCOPO. – Perciò la polemica della *R.* conserva un tono moderato e si rivolge più alle idee che agli uomini. Anche nei capp. 1-2 e 9-11, dove il linguaggio è più vivace, lo scrittore vede davanti a sé più che una persona o un gruppo di persone reali, un giudeo o un pagano in astratto, quali rappresentanti di due situazioni spirituali. Più ancora dell'indole polemica sono accentuati nella *R.* i caratteri propri del trattato. Sintesi felice di un lato sostanziale della teologia paolina, non può però considerarsi come un compendio o come una esposizione sistematica della medesima. S. Paolo sembra quasi in dovere di scusarsi d'ardire di scrivere; pur insinuando il motivo del suo interesse per la comunità di Roma (15, 17 sg.), che conosce solo indirettamente. Composta, in prevalenza, di elementi venuti dal paganesimo, essa rientra nel campo di lavoro affidatogli da Gesù (*Act.* 22, 18-21) e riconosciutogli dagli Apostoli che erano le « colonne » (*Gal.* 2, 7 sgg.). Vuole preparare gli animi dei lettori a una sua visita alla loro comunità, che considera come il cuore della Chiesa di Cristo, porzione eletta del proprio apostolato, benché non vi abbia ancora lavorato personalmente. Più che cattivarsi la benevolenza dei Romani, intende stabilire i punti più salienti delle future comunicazioni orali. I fedeli di Roma, con i quali non ha potuto finora incontrarsi a causa degli ostacoli frapposti all'adempimento del suo ardente desiderio (1, 13) d'apostolo delle genti, debbono entrare il più intimamente possibile in comunione con il pensiero e con il cuore di lui, approfondire il senso del messaggio di salvezza universale, che da Roma si propagherà sempre più largamente nel mondo.

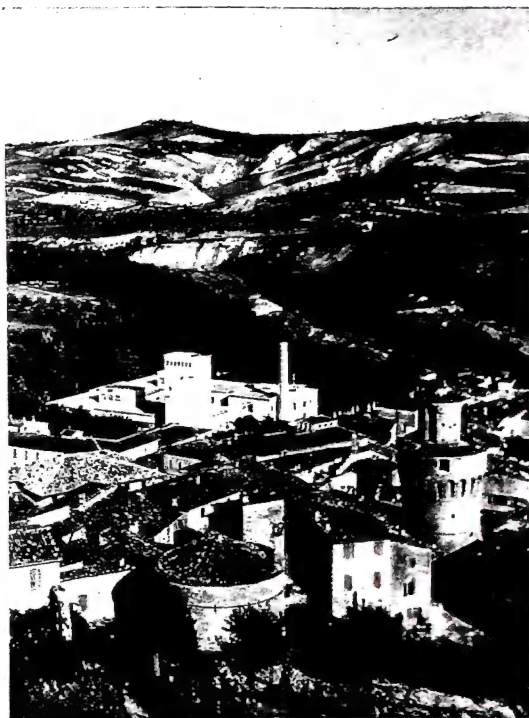
Che Paolo abbia inteso anche di sopire qualche non grave dissenso tra i due elementi che, in proporzioni assai diverse, costituivano la comunità di Roma, è suggerito soprattutto dai capp. 14 e 15. Ma è un motivo secondario.

IV. IL CONTENUTO. – Dopo l'esordio (1, 1-17) si distinguono comunemente una parte dottrinale o speculativa (1, 18-11, 36) e una morale o pratica (12, 1-15, 13).

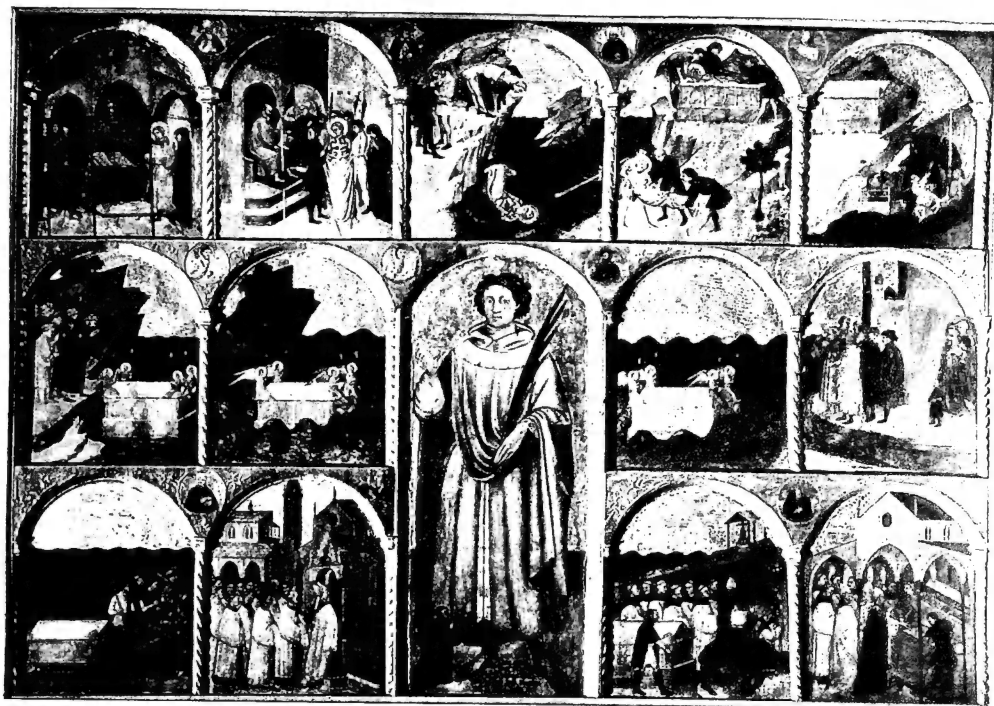
Il ricchissimo contenuto della *R.* esigerebbe una analisi più ampia; eccone i temi dominanti. Nell'esordio e prologo (1, 1-17), Paolo, dopo un saluto solenne (1, 1-7), elogia la comunità destinataria per la sua fede, della quale si parla ovunque, ed esprime il desiderio, fino allora contrastato, di recarsi a Roma, verso la quale lo sospinge la sua vocazione di apostolo delle genti (1, 8-15). Segue nei vv. 16 sg. il tema della lettera : il Vangelo è forza divina per la salvezza di tutti, mediante la fede, fonte di giustificazione.

Questo tema è ampiamente sviluppato nella parte dogmatica (1, 18-11, 36), che può dividersi in due sezioni principali, completate ognuna da una dimostrazione ricavata dalla Scrittura. La prima sezione (1, 18-3, 31) sviluppa il concetto che la giustificazione è opera della giustizia di Dio e si raggiunge solo mediante la fede. Senza di questa sono peccatori tanto i gentili (1, 18-32) che i giudei (2, 1-11) : orgogliosi, questi ultimi, di una propria fallace giustizia; mentre vera giustizia non si può conseguire né mediante la legge né mediante la circoncisione (2, 12-29). Se i giudei hanno una posizione di privilegio rispetto ai gentili nel fatto che a loro sia stata affidata la Scrittura divina, questo non toglie che essi pure siano peccatori, come dichiara la stessa Scrittura (3, 1-20). Soltanto per la fede in Gesù Cristo, che si è immolato per la nostra salvezza, sia i gentili sia i giudei sono giustificati : ciò toglie agli uni e agli altri ogni motivo di vantarsi delle proprie opere (3, 21-31). A conferma che la sola fede opera la giustificazione viene allegato, dalla Scrittura, l'esempio di Abramo, padre di tutti i credenti : questi fu giustificato per avere creduto a Dio prima della legge e della stessa circoncisione, e indipendentemente dall'una e dall'altra (4, 1-25).

La seconda sezione afferma che la giustificazione è riconciliazione con Dio per virtù dell'Incarnazione del Figlio e dell'effusione dello Spirito Santo (5, 1-11). Per questi atti dell'amore divino viene distrutto il male operato da Adamo in noi (5, 12-21), siamo liberati dalla schiavitù del peccato, per vivere di una nuova vita in Cristo (6, 1-23), e siamo pure liberati dalla schiavitù della legge. Questa era occasione di peccato, in quanto lo indicava ma non dava di per sé la forza di combatterlo e di evitarlo (7, 1-15). Giustificati, noi siamo figli di Dio e, conseguentemente, eredi della gloria celeste (8, 1-30) : dono che nessuna forza al mondo può strapparci (8, 31-39). Ciò che segue circa la infedeltà di Israele

(fot. Enit)

(fot. Enit)

(fot. Enit)

In alto a sinistra: VEDUTA DELLA CAMPAGNA da Covignano. *In alto a destra:* PANORAMA di Castrocaro. *In basso:* MONTE CASTELLO E IL SAVIO.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: S. GIULIANO E STORIE DELLA SUA VITA, polittico di Bittino da Faenza (1408) - Rimini, chiesa di S. Giuliano. *In basso:* MADONNA COL BAMBINO. Ai lati S. Giovanni Evangelista e il b. Giacomo Filippo Bertoni, servita, tavola di Leonardo Scaletti (fine del sec. XV) - Faenza, Pinacoteca.

(9, 1-11, 36) può sembrare, a prima vista, una digressione dal soggetto; ma è da considerarsi, tutt'al più, come appendice, meglio ancora come applicazione pratica della dottrina precedentemente esposta. L'infedeltà e la conseguente riprovazione d'Israele non smentiscono la « giustizia » (come causa di giustificazione) e la fedeltà di Dio, poiché il vero Israele, quello spirituale, consegue di fatto l'oggetto delle promesse divine e la giustificazione (9, 1-29), che Israele carnale non ha raggiunto a causa dell'orgogliosa fiducia nella propria « giustizia » (9, 30-10, 21). Anziché venire frustrato, il disegno dell'amore e della misericordia di Dio si adempie in maniera anche più ampia, in quanto che la defezione d'Israele apre la via della salvezza alle genti (11, 1-24); né mancherà d'adempirsi la promessa divina circa la salvezza di un « resto » dello stesso Israele (11, 25-32). All'uomo non rimane, quindi, che ammirare l'imperscrutabilità e la ricchezza dei disegni di Dio, dal quale tutto è governato (11, 33-36).

Nella parte morale (12,1-15,13) non si trova la disposizione logica e l'unità del soggetto della parte dogmatica; ma si sente qua e là che tutta la forza della esortazione deriva dal fatto che il cristiano è stato giustificato per virtù della « giustizia » amorosa di Dio. Perciò egli deve servire Iddio (12, 1 sg.) : servirlo nella persona dei propri fratelli, mantenendo in ogni cosa la moderazione e la carità (12, 3-21). Per riguardo a Dio deve ubbidire alle autorità legittimamente costituite (13, 1-7). Legge suprema, o piuttosto, compendio della legge che deve regolare la vita del giustificato è l'amore (13, 8-10). « Uomo della luce », deve evitare tutte le opere tenebrose, per rivestirsi del Signore Gesù Cristo (13, 11-14). La legge dell'amore, che deve regnare sovrana tra i giustificati, suggerirà la comprensione e il compatimento tra i « forti » e i « deboli », vale a dire tra coloro che si sentono liberi da certi vincoli di osservanze legali e quelli che vi si sentono ancora sottoposti e stimano peccato il comportarsi altrimenti. Non giudicare, perché tutti siamo di Dio, unico giudice (14, 1-13), e fare attenzione a non colpire la coscienza debole del fratello, per cui Cristo è morto, sacrificando per questo, se occorre, anche la propria libertà (14, 14-23). Dimenticare se stessi, per usare riguardo ai propri fratelli, a imitazione di Cristo, è condizione necessaria per l'unione di tutti i cristiani, senza distinzione di provenienza dalla circoncisione o dal paganesimo (15, 1-12).

Dopo l'augurio della gioia e della pace nel credere (15, 13), Paolo esprime il motivo per cui ha scritto la lettera : la sua missione di apostolo delle genti (15, 14-21); espone, quindi, i suoi progetti di viaggio: Gerusalemme, Roma, Spagna (15, 22-29). Preghino, intanto, i lettori, affinché sia liberato dagli increduli che sono in Giudea e gli riesca bene la missione di Gerusalemme, per giungere felicemente a Roma e riposarvisi (15, 30-32). Nuovo augurio di pace (15, 33); raccomandazione della diaconessa Febe, latrice della lettera, e saluti ai vari membri della comunità di Roma (16, 1-16); ultime raccomandazioni e saluti da parte dei compagni di Paolo (16, 17-24). Dossologia finale (16, 25-27).

V. L'AUTENTICITÀ E L'INTEGRITÀ. – Che la *R.* sia veramente di s. Paolo è negato soltanto da un gruppetto sparuto di critici radicali, quali B. Bauer e la scuola olandese (A. Pierson, S. A. Naber, W. C. Manen), rimasti senza molto seguito. Molteplici e antiche sono, a favore dell'autenticità, le testimonianze della tradizione : allusione presso i Padri Apostolici, citazioni nella lettera delle Chiese di Lione e di Vienne e negli scrittori gnostici, attribuzioni esplicite in s. Ireneo, Clemente Alessandrino, Tertulliano, *Frammento muratoriano*, ecc. Per gli indizi interni ci si limita a notare le innumerevoli rispondenze con *Galati* (v.), che porta i segni inconfondibili della personalità di s. Paolo.

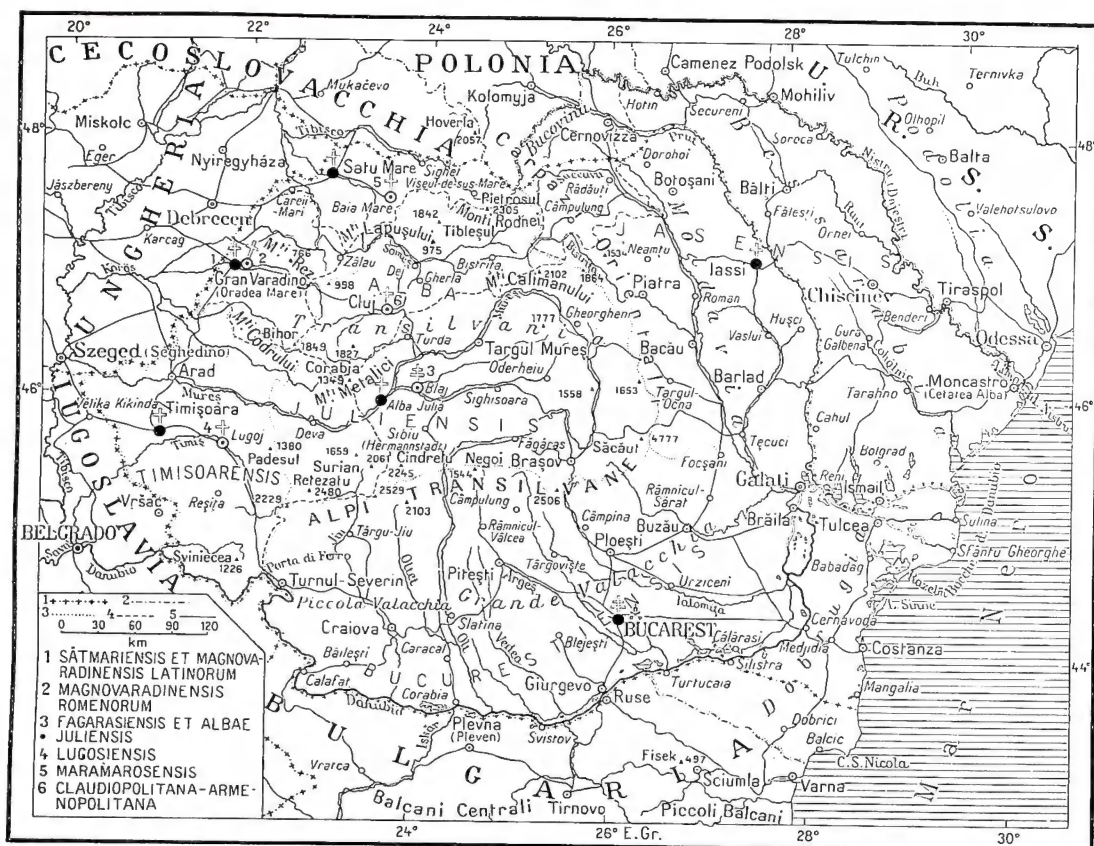
I dubbi sulla integrità della lettera riguardano i capp. 15 e 16, già rigettati da Marcione. Questi, però, non ebbe seguito; ed oggi ancora la grande maggioranza dei critici ammette, almeno per il cap. 15, l'autenticità paolina e l'appartenenza fin dall'origine alla *R.* La tradizione diplomatica è decisiva, mancando i capp. 15 e 16 soltanto in alcuni pochi manoscritti latini. Che se la dossologia di 16, 25-27 si trova talora dopo 14, 23, ciò si spiega agevolmente per l'uso liturgico. Complemento del cap. 14 è 15, 1-13, mentre il resto del cap. 15 ha una specie di controllo in 1, 8-15. Che il cap. 16 fosse, in origine, una lettera a sé è ben poco probabile, dato che consterebbe di soli saluti; questo particolare, poi, spiega più facilmente qualche esitazione dei manoscritti nel riportare il testo. La dossologia 16, 25-27 si trova ora dopo 14, 23 (ca. 200 minuscoli greci, versioni sira harclense e gotica, s. Giovanni Cris., Teodoreto) – ciò che si spiega facilmente come un fenomeno dovuto all'uso liturgico, in cui si omettevano il cap. 15, che ha un contenuto di notizie personali, e 16, 1-24, che è una sequela di saluti – ora dopo 15, 33 (P^{46}), ora dopo 14, 23 oppure in fine (A P ecc.), manca in G (c'è lo spazio bianco dopo 14, 23) g F; S B C D E ed altri unciali con le versioni latina, coptica, etiopica, Pešiṭta hanno questa dossologia alla fine del cap. 16. In breve, la tradizione diplomatica è nettamente favorevole all'autenticità di questi tre versetti, che convengono poi così bene con la sostanza dell'epistola e della teologia paolina da potersi considerare una sintesi felice dell'una e dell'altra.

BIBL.: ricca bibl. in H. Höpfl - B. Gut - A. Metzinger, *Introd. Specialis in Nov. Test.*, 5ª ed., Napoli-Roma 1949, pp. 383-95; V. Jacono, *Le Ep. di s. Paolo ai Romani ai Corinti e ai Galati*, Torino-Roma 1951, p. 94 sg. Commenti : Padri : Origene nell'interpretazione di Rufino (PG 837-1292); s. Giovanni Cris. (PG 60, 391-692); Teodoreto (PG 82, 43-225); Teodoro Mops. (frammenti, PG 66, 788-876); Ps.-Ecumenio (PG 118, 317-636); Teofilatto (PG 125, 335-560); Cirillo Alessandrino (frammenti, PG 74, 733-856); Ambrosiastro (PL 17, 45-184); Pelagio (PL 30, 645-718; ed. Sputer, Cambridge 1926); s. Agostino (*Inchoata expositio* : PL 35, 2087-2106; id., *Expositio quarundam propositionum ex Ep. ad Romanos*, PL 35, 2063-88); Ps. Primasio (PL 68, 415-506). Fino al sec. XVIII degni di speciale menzione : Erveo di Bourg-Dieu (PL 181, 595-814); s. Tommaso d'Aquino, Estio, Cornelio a Lapide (essi hanno avuto moltissime edd.); F. Toleto, *In Romanos commentarii et annotationes*, Roma 1692. Moderni : *cattolici* : R. Cornely, Parigi 1896; F. C. Ceulemans, Malines 1901 (nuova ed. di G. Thils, ivi 1943); F. Gutjahr, 2ª ed. Graz-Vienna 1927; O. Bardenhewer, Friburgo 1926; J. Sickenberger, 4ª ed., Bonn 1932; J. Huby, Parigi 1940; L. Cerfaux, *Une lecture de l'Epître aux Romains*, Tournai-Parigi 1947; A. Viard (*La Ste Bible*, II, II, pp. 5-159), Parigi 1948. *Acattolici* : H. Oltramare, Ginevra 1881 sg.; F. Godet, 2ª ed., Parigi 1883-90; B. Weiss, Gottinga 1899; W. Sanday - A. Headlam, 5ª ed., Edimburgo 1902; A. Julicher, 3ª ed., Gottinga 1917; Th. Zahn, 3ª ed. curata da Fr. Hauck, Tubinga 1925; K. Narth, 6ª ed., Berna 1928; H. Lietzmann, 4ª ed., ivi 1933; P. Althaus, 2ª ed., Gottinga 1935; A. Schlatter, Stoccarda 1935; E. Brunner, Lipsia-Amburgo 1938; E. F. Scott, Londra 1947. Tra i moltissimi studi particolari più recenti si segnalano i cattolici : S. Lyonnet, *De « iustitia Dei », in Epistola ad Romanos*, in *Verbum Domini*, 25 (1947), p. 23-34, 118-21, 129-44, 193-203, 257-63; id., *Note sur le plan de l'Epître aux Romains*, in *Mélanges J. Lebreton*, I, Parigi 1951, pp. 301-16; sui capp. 9-11, cf. la ricca bibl. di *Biblica*, 30 (1949), p. 131 sgg.; J. Dupont, *Pour l'hist. de la doxolog. finale de l'Ep. aux Romains*, in *Rev. bénédict.*, 58 (1948), pp. 3-22; A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Ep. aux Romains*, in *Revue biblique*, 57 (1950), pp. 336-87, 489-529.

Teodorico da Castel San Pietro

ROMANIA. - È il più meridionale degli Stati danubiano-carpatici, ed il più orientale fra i neolatini; chiuso fra Ungheresi e Slavi, al limite verso il mondo balcanico e quello russo. La guerra del 1915-1918 lo raddoppiò in confronto al 1914 (295.000 kmq.), quella del 1939-45 lo ridusse a 238.000 kmq., mutilandolo della Bessarabia, della Bucovina settentrionale (cedute all'U.R.S.S.) e della Dobrugia meridionale (ceduta alla Bulgaria). Dal dic. 1947, poi, la R., divenuta una « Repubblica popolare », entrava nell'orbita del comunismo sovietico.

I. GEOGRAFIA. – Il territorio della R. ha forma quasi circolare, delimitato per largo tratto da fiumi (Danubio e Prut) e per il resto da confini convenzionali, che fra Banato e Maramureș lo dividono da Jugoslavia e Ungheria. Il paesaggio è vario, alternando più (Valacchia) o meno (Banato) estese pianure con zone collinari (Transilvania, Moldavia) e montane (Carpazi, Alpi Transilvaniche); unico sbocco

(*propr. Enc. Catt.*)

ROMANIA - 1) Confine di Stato attuale; 2) confine di Stato 1939; 3) confine di circoscrizione ecclesiastica di rito latino; 4) confine di circoscrizione ecclesiastica di rito rumeno; 5) ferrovie.

del pur ampio territorio è il breve litorale sul Mar Nero a S. della foce del Danubio. Sebbene paese prevalentemente agricolo – oltre 2/3 della popolazione vive del lavoro dei campi, che assicura, fra l'altro, un'eccedenza cospicua di cereali (frumento) per le esportazioni – la R. ha mirato a irrobustire la propria economia sfruttando le copiose risorse minerarie di cui dispone, suscettibili di imprimere un decisivo impulso al suo sviluppo industriale. Più che i combustibili fossili (ligniti) ed il minerale di ferro (Banato, Transilvania), le han giovato i giacimenti petroliferi di cui son ricchi i Carpazi e le Alpi Transilvaniche, i maggiori d'Europa, che, insieme con l'abbondanza del metano, le hanno garantito larga disponibilità di forza motrice e favorevole sviluppo di scambi. L'industria registra negli ultimi anni progressi in molti rami, soprattutto nei tessuti, nelle meccaniche, nelle molitorie, e in quella della carta.

La popolazione, oggi abbastanza omogenea (80% di Romeni, con minoranze di Ungheresi, Tedeschi ed Ebrei), è assai variamente distribuita (densità minime in Dobrugia, massime in Valacchia). Delle città, molte delle quali conservano carattere rurale, meno una diecina toccano o superano i 100 mila ab. (Claudiopoli, o Cluj, Iaşi, Timişoara, Ploeşti, Brăila, Galaţi, Gran Varadino od Oradea Mare), mentre più di un milione ne conta ormai Bucureşti (Bucarest), la capitale.

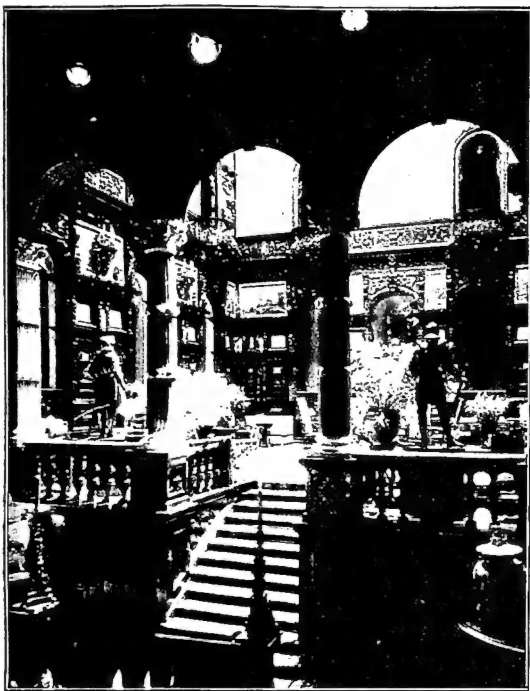
BIBL.: R. Riccardi, *La R.*, Roma 1924; S. Mehedinţi, *Le pays et le peuple roumain*, Bucarest 1929; V. Mihăilescu, *R., geografie fisica*, ivi 1936; M. Ruffini, *La R.*, Milano 1939; C. Kormos, *R.*, Cambrige 1944. Giuseppe Caraci

II. STORIA CIVILE. – Il territorio dell'odierna R., in particolare la Transilvania, costituì nel sec. I a. C. il centro del Regno di Buerebista, che era riuscito ad unificare le diverse tribù e genti dacie sotto il suo scettro. Alla morte di questo sovrano, avvenuta attorno alla metà del secolo, la formazione statale si sfasciò, ma nel corso del sec. I d. C. Decebalo riuscì nuovamente a costituire in Dacia, a nord del Danubio, un potente Stato, che diede ai Romani molto filo da torcere

Ai tempi dell'imperatore Domiziano, Roma, pur di evitare le scorrerie dei Daci nei territori da essa occupati, si obbligò al pagamento di un tributo annuo, tributo che in seguito fu sdegnosamente rifiutato da Traiano. Costui anzi, nel 101 d. C., iniziò una guerra contro Decebalo, attraversò il Danubio, costrinse il Re alla pace e ridusse praticamente la Dacia ad un protettorato romano. Quattro anni dopo, Decebalo, desideroso di sottrarsi al giogo romano, si ribellò, ma la sua tentata defezione fu sanguinosamente repressa ed egli stesso, fatto prigioniero, si suicidò, preferendo la morte alla prospettiva di essere oggetto di dileggio a Roma, durante il trionfo imperiale. La Dacia, ridotta a provincia dell'Impero, divenne un importante bastione militare per la difesa delle posizioni romane nei Balcani e fu intensamente colonizzata. Di fronte alla pressione delle popolazioni barbariche Aureliano decise tuttavia nel 271 l'evacuazione della Dacia (v.), i cui abitanti, in buona parte, si trasferirono a sud del Danubio, probabilmente in regioni dell'odierna Serbia. Da allora fino al sec. XIII, allorché i documenti storici parlano dell'esistenza di una popolazione

« valacca » o romena, si hanno solo scarse notizie sulla continuità etnica e sulle vicende dei Daco-Romeni. La mancanza di fonti e di dati validi per la ricostruzione della storia romena in quel periodo ha favorito interpretazioni disparate, non sempre caratterizzate da una rigorosa serietà scientifica, ma tendenti piuttosto a costituire pezze d'appoggio giuridico-storiche alle velleità politiche di singoli nazionalismi. La polemica romeno-magiara per la Transilvania ha condotto appunto alla formulazione di due ipotesi, diametralmente opposte, per risolvere l'enigma della continuità storica o meno dei Daco-Romeni durante l'alto medioevo. Gli storici romeni, che considerano la Transilvania la culla della loro gente, sostengono infatti di discendere direttamente dai Daco-Romani, poiché il trapiantamento a sud del Danubio ai tempi di Aureliano sarebbe stato, secondo questi studiosi, solamente parziale e non totale, e molti coloni, rifugiatisi nelle valli dei Carpazi, durante le invasioni di Goti, Avari, Bulgari ed altre genti, avrebbero garantito la continuità etnica dacoromena fino al sec. XIII, allorché essi stessi ridiscesero nelle pianure ed assunsero il nome di Valacchi; gli storici ungheresi invece replicano che l'abbandono della Dacia transdanubiana fu totale, che la stessa romanizzazione della provincia fu irrilevante, che la colonizzazione era stata affidata in massima parte ad elementi non italici, e che la persistenza di molti termini slavi nell'attuale lingua romena dimostrerebbe che i Romeni dovrebbero discendere dai Romeni balcanici della Dacia cisdanubiana, giunti in Transilvania nel basso medioevo. Queste, in succinto, le rispettive posizioni degli storici romeni e magiari, gli uni e gli altri guidati nelle loro ricostruzioni dalla volontà di affermare il diritto del proprio paese al possesso della Transilvania: i Romeni attraverso la dimostrazione di una supposta continuità etnico-storica della loro nazione fin dai tempi di Roma imperiale; gli Ungheresi, mediante le prove di una assai tarda immigrazione degli antenati degli odierni Romeni, posteriore all'occupazione del paese da parte dei Magiari.

Le prime notizie storiche sui voivodati di Valacchia e di Moldavia, costituitisi al di là dei Carpazi dietro iniziativa di nobili romeni, desiderosi di sottrarsi alla sovranità dei re d'Ungheria ed alla conversione alla fede cattolica (i Romeni erano "ortodossi"), fissano la genesi del principato di Valacchia al sec. XIII e di quello di Moldavia intorno alla metà del XIV, quando Bogdan, rivoltatosi contro Luigi il grande d'Angiò, re d'Ungheria, attraversati i Carpazi, fondò appunto nella pianura della Moldava il nuovo principato indipendente. Le vicende dei due voivodati sono in seguito strettamente legate a quelle degli Stati vicini: dell'Ungheria, della Polonia e della Turchia. La Valacchia, dapprima in rapporti di vassallaggio verso la corona di S. Stefano, in un solo secolo, il XIV, si trovò sottoposta, alternativamente, ora alla sovranità di uno, ora di un altro dei suddetti tre Stati. Nel sec. XV vi divenne quindi preponderante la sovranità turca, che vi si affermò in modo chiaro ed esplicito dopo la battaglia di Mohács del 1526. La Moldavia, nello stesso periodo, riconobbe invece l'alta sovranità polacca, ma anch'essa fu costretta, dopo Mohács, al pagamento di un tributo annuale al sultano, che nella seconda metà del sec. XVI rafforzò anche in questo voivodato sensibilmente il proprio dominio. Verso la fine del sec. XVI l'elezione a voivoda di Valacchia di Michele il Bravo nel 1593 segnò per alcuni anni una schiarita sullo sfondo della lunga notte della dominazione turca. Questo principe, guidato forse nei suoi complessi disegni politici più dall'ambizione che da un vivo sentimento di indignazione verso le spoliazioni operate dagli esattori fiscali del sultano, dopo essersi accordato con il voivoda di Moldavia, dietro un segnale convenuto, fece massacrare tutti i Turchi, residenti nei due principati. Occupò quindi la Dobrugia e per fronteggiare con successo i tentativi ottomani di riconquista riconobbe l'alta sovranità di Sigismondo Báthory, principe di Transilvania.

In seguito riuscì egli stesso ad ottenere il titolo di principe di Transilvania e conquistò anche la Moldavia. La sua improvvisa fortuna politica mise tuttavia in allarme il generale asburgico Basta, che il 19 ag. 1601 lo fece uccidere. La scomparsa di Michele il Bravo, che per primo aveva costituito in unità territoriale le regioni (Transilvania, Valacchia, Moldavia, Dobrugia, Bucovina e Bessarabia, queste due ultime allora parte integrante della Moldavia) della R. segnò l'inizio del periodo più triste del dominio ottomano. Fino ad allora i principati avevano infatti goduto di una certa, sebbene assai vaga, indipendenza interna, garantita dall'elezione di prìncipi autoctoni. Dal sec. XVII in poi i voivodi divennero supini strumenti dei sultani, che li nominavano e destituivano a loro beneplacito. Costretti, pur di conservare la loro carica, a mantenere relazioni con influenti cortigiani di Costantinopoli, i quali si facevano pagare ad assai caro prezzo la loro benevolenza e le loro intercessioni presso la corte ottomana, i voivodi, per far fronte ai loro impegni finanziari verso costoro, introdussero nei principati un fiscalismo sempre più gravoso. Qualsiasi tentativo di politica indipendente era ormai *a priori* reso impossibile. Tuttavia tanto in Moldavia quanto in Valacchia la dignità principesca continuò ad essere ricoperta da nobili indigeni. Dalla seconda metà del sec. XVII crebbe però sempre più l'influenza greca ed un poco alla volta i voivodati stessi divennero appannaggio del maggiore offerente. Così ex consiglieri diplomatici ed interpreti greci dei sultani, agli inizi del sec. XVIII, si insediarono stabilmente nei due principati: i Moldavi ed i Valacchi non ebbero neppure più la magra consolazione di essere sfruttati da voivodi autoctoni. Questo cosiddetto periodo dei Fanarioti (da Phanır = quartiere diplomatico di Costantinopoli) si protrasse fino al 1821. In Valacchia 23 ed in Moldavia 24 prìncipi si succedettero l'uno dopo l'altro; qualcuno governò a varie riprese e passò con disinvolta indifferenza ad amministrare or l'uno or l'altro voivodato. Non mancarono tra di essi anche uomini di valore, colti ed intelligenti, ma nulla poterono contro l'onnipotenza dei sultani. Il regime fanariota cessò appena nel 1822, quando i Turchi, in seguito all'atteggiamento assunto dai voivodi a favore del movimento filellenico di Alessandro Ypsilanti, si decisero a conferire nuovamente il governo dei due principati a voivodi autoctoni. Intanto in Transilvania, sotto l'influsso del risveglio nazionale ungherese e tedesco, anche i Romeni avevano cominciato nel corso del sec. XVIII ad acquistare coscienza della loro individualità nazionale e nel 1791 si erano rivolti alla Dieta regionale, perché, accanto a quelle magiara e sassone, fosse riconosciuta pure ad essi la qualifica di « nazione ». Questa richiesta, esposta nel *Supplex libellus Valachorum*, non fu tuttavia esaudita. Nel 1829, con la Pace di Adrianopoli, i due principati, pur continuando ad essere tributari del sultano, furono sottoposti al protettorato russo, rimasto in vigore fino al 1856. In quest'ultimo anno il Trattato di Parigi sostituì al protettorato russo una garanzia collettiva delle grandi potenze europee, una commissione delle quali residente a Bucarest procedette alla revisione delle leggi in vigore nei due principati. Dietro il voto delle assemblee dei due voivodati, costituite in virtù del Trattato di Parigi, Alessandro Cuza fu eletto nel genn.-febbr. 1859 principe di Moldavia e di Valacchia. Così l'unione dei due voivodati, riconosciuta nel 1861 dalle grandi potenze, fu un fatto compiuto. Cuza rimase al potere fino al 1866, quando dovette abdicare in seguito ad una congiura. La sua politica, francamente liberale, fu caratterizzata soprattutto dalla legge sulla riforma agraria, con la quale venne abolita la servitù della gleba. In sua vece fu eletto Carlo di Hohenzollern-Sigmaringen, il quale regnò come Carlo I fino al 1914 e sotto il cui lungo principato si procedette il 25 marzo 1881 alla proclamazione del Regno di R., costituito in quell'epoca, oltre che dalla Valacchia e dalla Moldavia, anche dalla Dobrugia settentrionale (la Bucovina e la Bessarabia, rispettivamente nel 1774 e nel 1812, erano state incorporate nell'Austria e nella Russia). Durante la prima guerra mondiale la R. si mantenne dapprima neutrale; entrata quindi nell'ag. 1916 in guerra a fianco dell'Intesa fu rapidamente occupata dagli Imperi Centrali e costretta a cedere la Dobrugia meridionale, conquistata durante la seconda guerra balcanica del 1913, alla Bulgaria. Il crollo dell'Austria-

(fot. Publifoto)
ROMANIA - L'interno del magnifico castello di Sinaia.

Ungheria, della Germania e della Russia imperiale segnò la resurrezione della R.: nel corso del 1918 le Assemblee nazionali romene di Chisinau, Cernăuți ed Alba Julia proclamarono rispettivamente l'unione della Bessarabia, della Bucovina e della Transilvania al Regno di R. Tra il 1920 ed il 1940 la politica interna romena fu caratterizzata da un completo fallimento del regime parlamentare e da una lotta continua tra i partiti, che determinò il rafforzamento di correnti totalitarie e razziste, la dittatura monarchica di re Carlo II, e dopo il 1940, quella militare del generale Antonescu.

Durante la seconda guerra mondiale la Russia approfittò dell'isolamento diplomatico romeno per farsi cedere nel giugno 1940 la Bessarabia e la Bucovina: la Bulgaria per acquistare la Dobrugia meridionale (21 ag. 1940); l'Ungheria per ottenere gran parte della Transilvania (30 ag. 1940). Entrato quindi in guerra contro la Russia nel 1941 a fianco della Germania, il nuovo re Michele, dopo il colpo di Stato del 23 ag. 1944, firmò l'armistizio con l'Unione Sovietica e si unì alla coalizione antitedesca. Il Trattato di pace restituì alla R. la Transilvania, ma non le altre regioni cedute nel 1940. Il 30 dic. 1947 fu proclamata la Repubblica popolare romena.

BIBL.: per fonti ed opere cf. M. Ruffini, *Introduzione bibliogr. allo studio della R.*, in *L'Europa orientale*, 15 (1935), pp. 236-89; L. Makkai, *L'historiogr. roumaine dans les dernières dizaines d'années*, in *Rev. d'hist. comparée*, nuova serie, 1 (1943), pp. 469-504. Tra le storie generali si segnalano: N. Iorga, *Stor. dei Romeni e della loro civiltà*, trad. it., Milano 1928; R. W. Seton-Watson, *A History of the Roumanians*, Cambridge 1934 (trad. franc. Parigi 1937); A. Giannini, *Le vicende della R. 1878-1940*, Milano 1941; L. Galdi - L. Makkai ed altri, *Gesch. der Rumänen*, Budapest 1942. Sul periodo successivo alla prima guerra mondiale, cf. anon., *Politics and political parties in Roumania*, Londra 1936; R. W. Seton-Watson, *The East European Revolution*, ivi 1950, passim; E. D. Tappe, *Roumania*, in *Central and South East Europe 1945-48*, ed. di R. R. Betts, Londra 1950, pp. 1-24; H. L. Roberts, *Rumania. Political Problems of an Agrarian State*, Nuova Haven 1951.

Silvio Furlani

III. STORIA ECCLESIASTICA. – In R. il cristianesimo è penetrato dapprima nella parte danubiana dell'Impero Romano, poi nell'antica Dacia (v.). I Romeni del nord, nel medioevo, sono ancora in contatto con gli « Olahi Romani » e con i monasteri di Mitrovița, l'antica Sirmium capitale dell'Illyricum, patria di s. Demetrio (« Dmitrovița »), il grande Santo dei Romeni e di tutti i Balcani.

Il contatto della Dacia con il mondo cristiano non poté certo essere interrotto dalle invasioni. Sulla riva destra del Danubio c'era una serie di vescovati latini. I barbari fecero le solite incursioni nell'Impero; le legioni – di Costantino e di Giustiniano – ripassarono il fiume per inseguirli. Specialmente i Goti, gli Slavi e gli Avari trascinarono con loro molti prigionieri, fra i quali non pochi cristiani, forse anche sacerdoti. I Goti, padroni allora anche dei futuri paesi romeni, hanno avuto martiri nella futura Valacchia e vescovi: il famoso Ulfila (m. nel 391) predicava anche in latino.

In Transilvania si ritrovano iscrizioni cristiane (Zenovius) posteriori a Costantino e sul principio del sec. V. Il cristianesimo dei Romeni, anteriore a quello degli Slavi e senza dipendenza speciale da quello greco, spunta direttamente dal cristianesimo dei Balcani nel loro periodo latino. Sembra che, lontane da Roma e dipendenti da Bisanzio, le popolazioni romanizzate dei Balcani e del Danubio – per le quali i Bizantini, i « Romei », adottarono il nome di Valacchi e che gli Slavi avevano ricevuto dai Germani (Valacchi = Welsh, Welsch, Wallon, ecc.) – abbiano perso, insieme alle antiche città vescovili distrutte dai barbari, anche il clero latino ed accettato la liturgia greca, specialmente dopo che l'Illirico orientale passò sotto il patriarcato di Costantinopoli (732). Con la conversione dei Bulgari e la loro sottomissione al patriarca greco (870), i Romeni, i quali anche politicamente dipendevano da loro, dovettero accettare finalmente il rito slavo. Solo agli inizi del sec. XVIII fu loro possibile introdurre definitivamente la lingua romena nelle chiese. Nel 1860 l'alfabeto latino sostituì quello cirillico.

Dopo la terribile sconfitta dei Bulgari, Basilio II mise tutti i Romeni del suo Impero sotto l'arcivescovato – allora di gerarchia greca – di Ocrida (1018). Quasi subito dopo si trova un vescovo proprio dei Romeni (τῶν Βλαχῶν) in un luogo di ubicazione incerta, Vreanotis. Lo scisma greco del 1054 implicò anche i Romeni, causa la posizione geografica e le circostanze politiche, nel campo bizantino. L'unione con Roma, fatta dal grande « imperatore » Ionitza (v. MACEDONIA) nel 1204 per i suoi sudditi romeni e bulgari, venne spezzata nel 1235 da suo nipote Giovanni Asen II.

A nord del Danubio, prima della fondazione dei principati, i Romeni avevano solamente chiese di legno ed il clero era costituito soltanto da preti di origine contadina, consacrati senza scelta da « gerarchi » più o meno canonici che vivevano nei monasteri (o venivano dalla Bulgaria) a guisa di quegli « pseudo-vescovi » di cui fa cenno un breve di Gregorio IX fin dall'inizio del sec. XIII (Iorga). I fondatori dei principati pensarono a dotare i nuovi paesi anche di una particolare organizzazione ecclesiastica.

Valacchia. – I Romeni di Valacchia si rivolgevano per i loro bisogni religiosi ai vescovi di Vidin, Silistra o Vicina. Il vescovo Iakint di quest'ultima sede fu richiesto dal principe Nicola Alexandru, figlio del « fondatore » Basarab, nel 1359, ed il patriarca di Costantinopoli glielo concesse quale metropolita di Valacchia o Ungrovalacchia, con residenza a Curtea de Argeș; la sede fu trasferita nel 1508 a Târgoviște e, verso la fine del sec. XVII, a Bucarest. Nel 1370 fu eretto un vescovato a Severin, trasferitosi in seguito a Râmnicu-Vâlcea. Un terzo vescovato venne fondato nel 1508 a Buzău. L'ultimo vescovato eretto in Valacchia (o Muntenia) fu quello del 1794 a Curtea de Argeș. Monasteri antichi: Vodița, Tismana (sec. XIV), Cozia, Cotmeana, Snagov, Glavacioc, Dealul, Brădet (1a metà del sec. XV).

Moldavia. – Ai tempi della fondazione di questo principato (1359), i Romeni moldavi si rivolgevano al metropolita di Halicz (Galizia) od al vescovo di Cetatea Albă, sul Mar Nero. Solo nel 1401 si ottenne il riconoscimento di un metropolita romeno, Iosif, con residenza

a Succava, la capitale del paese. Nel 1564 la capitale e la metropolia si trasferirono a Iaşi. I vescovati di Roman e Rădăuţi furono fondati nel 1401 e 1402. Altri vescovati furono eretti a Huşi (1595) e a Hotin (1713). La metropolia di Brăila o Proilavia (Valacchia), fondata verso la fine del sec. XVI per i cristiani delle « raià » turche, ogni tanto poneva la sua residenza a Galaţ, Ismail o Căuşani (Moldavia) od anche a Dubăsari, al di là del Nistro; dopo il 1812 essa rimase metropolia solo di Brăila e Silistra e fu definitivamente soppressa nel 1829. Dopo l'annessione della Moldavia nord-occidentale (Bucovina) all'Austria, il vescovato di Rădăuţi venne trasferito a Cernăuţi (1781) ed elevato al rango di metropolia di Bucovina e Dalmazia (1873), mentre il vescovato di Hotin, prendendo residenza a Chişinău (Kishinev) in seguito all'annessione della Moldavia orientale (Bessarabia) alla Russia, diventò nel 1813 arcivescovato.

Monasteri antichi: Neamţ (sec. XIV), Bistriţa, Moldoviţa, Căpriana, Vărzăreşti, Horodnic, Humor (agli inizi del sec. XV), Putna, Volovăţ, Voronet, Dobrovăţ (fine sec. XV), Pobrata, Slatina, Suceviţa (sec. XVI).

In Moldavia nel 1401 vennero trasportate le reliquie di s. Giovanni il Nuovo da Cetatea Albă a Suceava; nel 1641 il principe Vasile Lupu fece portare le reliquie di s. Paraskiva da Ismail a Iaşi.

Transilvania. – I Romeni di Transilvania, culla dei due altri principati, rimasero sotto gli Ungheresi e non ebbero da principio gerarchia ecclesiastica ma ricorrevano sia a Halicz, sia ai vescovati di Bulgaria, poi a quelli di Serbia, Valacchia o Moldavia. Nei secc. XV-XVI si trovano sporadicamente vescovi a Hunedoara (Hunyade), Maramureş, Feleac, Geoagiu, Silvaş e Ineu. Stefano il Grande di Moldavia (1457-1504) volle per la Transilvania orientale un vescovato a Vad, i cui titolari venivano consacrati a Suceava e obbedivano al metropolita di Moldavia. Nel Trattato del 20 maggio 1595 tra Michele il Bravo di Valacchia e Sigismondo Báthory, fu deciso che tutti i Romeni di Transilvania, sotto un proprio vescovo, dipendessero dal metropolita di Targovişte. Giovanni di Prislop fu il primo metropolita di tutti i Romeni di Transilvania.

Dopo il 1700, quando la quasi totalità dei Romeni transilvani insieme col vescovo si riunì con Roma, gli « ortodossi » non uniti rimasero senza vescovi per più di sessanta anni e ne ebbero in seguito dai Serbi. Solo nel 1811 ricevettero di nuovo vescovi romeni. Sotto Andrei Şaguna il vescovato « ortodosso » di Transilvania acquistò nel 1863 il titolo di metropolia con residenza a Sibiu e come suffraganeo il vescovato di Caransebeş, allora creato, e quello più antico di Arad.

Monasteri antichi: Peri, Prislop (sec. XIV), Rămet, Geoagiu, Vad, Feleac, Hodoş-Bodrog (sec. XV). Nel sec. XIII (1216) le « metochie » dipendenti dal monastero palestinese e macedone di Beria toccano le regioni romene a Mitrovitza (Sirmium) e a Satmar.

Nel 1859, Valacchia e Moldavia formarono lo Stato di R. Gli ingenti beni terrieri dei monasteri furono confiscati nel 1863 dallo Stato. La legge di organizzazione ecclesiastica del 1872 stabiliva che i vescovi ed i metropoliti fossero eletti dal Parlamento e scelti soltanto fra i Romeni. Nel 1884 fu eretta la Facoltà di teologia presso l'Università di Bucarest. Il vescovato, fondato nel 1864 a Ismail, fu trasferito a Galaţi nel 1878 in seguito alla cessione della Bessarabia meridionale alla Russia. Il « tomos » patriarcale del 25 apr. 1885 concedeva alla Chiesa romena l'autocefalia.

Dopo la prima guerra mondiale, la Transilvania – con le appendici ad ovest (parte del Banato, ecc.) e con il Maramureş al nord – la Bessarabia e la Bucovina vennero incorporate alla R. L'organizzazione dell'intera Chiesa « ortodossa » romena fu allora unificata sulla base dello Statuto di Saguna (1925). Furono eretti nuovi vescovati a Oradea, Cluj, Satu-Mare (con il titolo di Maramureş), Hotin, Costanţa, Cetatea Albă, Timişoara, e un vescovato militare ad Alba Julia; il vescovato di R. Vâlcea fu promosso metropolia di Oltenia mentre la sede metropolitana di Bucarest diventò, nel 1925, patriarcato. Fu creata un'altra Facoltà di teologia a Chişinău (Bessarabia). A Cernauti in Bucovina ne esisteva una sin dai tempi del dominio austriaco. In Transilvania, oltre all'Accademia teologica di Sibiu, furono fondate altre tre ad Arad, Oradea e Cluj.

Cattolici. – Dopo la fondazione dei principati, si incontra un numero esiguo di cattolici nelle principali città della Valacchia: Argeş, Cămpulung, Tărgovişte. Più numerosi sono invece nella Moldavia, dove la loro massa – formata dai « Ciangăi », popolazione forse cumana magiarizzata e poi romenizzata – vive anche in campagna, specie nei distretti di Roman e Bacău; al principio di questo secolo ce n'erano ca. 80 mila. In Transilvania l'elemento cattolico era rappresentato da Ungheresi, Szekler e Sassoni ivi abitanti. Quando la maggioranza di costoro passò al protestantesimo, il principale sostegno della Chiesa cattolica furono i « Suabi », coloni tedeschi dell'epoca austriaca.

La prima attività missionaria cattolica conosciuta nei principati è quella svolta dai predicatori domenicani dopo il 1222 per la conversione dei Cumani. Il vescovo Teodorico, istallatosi nel 1227 a Milcov, dipendeva direttamente da Roma. Con l'invasione mongolica del 1241 il vescovato sparì, e sussisté solo quale titolo onorifico per ca. tre secoli. Altrettanto effimeri furono i vescovati di Severin – dove si trova un vescovo nel 1246 e un altro nel 1380 – di Siret (1370), di Argeş (1381) e di Baia (1413). Quello di Bacău funzionò ca. due secoli, sebbene i suoi titolari risiedessero per lo più in Polonia. Anche ad Akkerman (Cetatea Albă) si parla di un vescovo cattolico sotto Stefano il Grande fino alla conquista della città da parte dei Turchi (1484). La cura dei fedeli l'avevano dal sec. XVII in poi il vescovo di Nicopoli, in Bulgaria, i visitatori ed i prefetti apostolici.

Il 27 apr. 1883 Leone XIII fondò il vescovato di Iaşi, con Giuseppe Camilli, e quello di Bucarest, con il vescovo Paoli.

Nel 1700, la quasi totalità dei Romeni di Transilvania con a capo il proprio vescovo Atanasio si unì con Roma, conservando il rito orientale. La residenza vescovile si trasferì nel 1721 da Alba Julia a Făgăraş, poi, sotto Innocenzo Micu (Klein), a Blaj (1737), la quale città con le sue scuole doveva essere un focolare di rinascita nazionale per tutti i Romeni. Il 6 giugno 1777 Pio VI creò per gli uniti un nuovo vescovato a Oradea. Pio IX eresse il 26 nov. 1853 altri due vescovati, a Gherla e a Lugoj, e li sottomise, assieme a quello di Oradea, al vescovato di Blaj, elevato nella stessa data ad arcivescovato o metropolia con il titolo di Alba Iulia e Făgăraş.

In seguito al Concordato del 10 maggio 1927 – ratificato nel 1929 – tra la R. e la S. Sede, Pio XI, con la bolla *Solemni conventione* del 5 giugno 1930, creò il vescovato di Maramureş – con residenza a Baia Mare – sottomesso alla stessa metropolia, mentre il vescovato di Gherla si trasferiva a Cluj, capitale civile della Transilvania. Con la stessa bolla venne organizzata la Chiesa di rito latino, col sottomettere all'arcivescovato di Bucarest le diocesi latine di Alba Julia, Timişoara, Satu-Mare e Iaşi; per gli Armeni uniti veniva nominato un amministratore apostolico residente a Gherla (o a Bucarest) e dipendente direttamente da Roma.

Per ciò che riguarda gli Ordini religiosi, mentre per i Latini se ne hanno molti del loro rito, gli Uniti hanno solo i Basiliani (dal 1747) con i monasteri di Bixad, Moisei (1933), Nicula (1936) e Prislop; le suore di S. Maria di Blaj (1921); un ramo orientale fra gli Assunzionisti (1923) ed i Gesuiti (1927).

La statistica del 1930 trovava in R.: « ortodossi »: 13.067.000 (72,2%); uniti cattolici: 1.350.000 (7,3%); latini cattolici: 1.200.000 (6,5%); calvinisti: 717.000 (3,9%); luterani: 360.000 (2,2%); israeliti: 984.000 (5,5%); musulmani: 234.000 (1,6%).

All'avvento del regime comunista, gli uniti avevano 5 diocesi, 1834 sacerdoti, 2588 chiese, 9 Ordini e congregazioni religiose, 28 case con 424 religiosi, 34 istituti di educazione con 6152 alunni, 220 associazioni di congregazioni mariane con 24.600 aderenti, 20 periodici con 252.000 copie.

I latini: 5 diocesi, 1086 sacerdoti, 1220 chiese, 22 Ordini e congregazioni religiose, 158 case con 1690 religiosi, 126 scuole e istituti di educazione con 31.696 alunni, 120 associazioni di congregazioni mariane con 6000 aderenti, 1 quotidiano con 35.000 copie e 23 periodici con 338.000 copie (Esposizione Vaticana 1950, sez. Attività cattolica).

Bibl.: I. Georgescu, *Roumanie, Etat religieux*, Parigi 1938; N. Iorga, *Istoria bisericii române*, 2 voll., Bucarest 1935-42; *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Città del Vaticano 1932, pp. 152-68; A. Perugini, *Concordata vigentia*, Roma 1934, p. 142 sgg.; G. De Vries, *Persecuzioni e vicende religiose nella R. d'oggi*, in *Civ. Catt.*, 1952, III, pp. 20 sgg., 139 sgg.; Pio XII, *Epistola apostolica all'episcopato, al clero e al popolo della R.*, AAS, 34 (1952), p. 259 sgg.

Petre Vălimăreanu

IV. Condizione giuridica della Chiesa. – Il primo atto ufficiale del nuovo regime comunista contro la Chiesa, preceduto da tutta una campagna di diffamazione sistematica, è stata la denunzia unilaterale del Concordato del 1927 (senza il previo avviso di sei mesi all'altra parte, secondo il disposto dell'art. 23), decisa dal Consiglio dei ministri il 17 luglio 1948 e resa di pubblica ragione il 19 seguente.

Tolto di mezzo lo strumento giuridico che costituiva, per la sua stessa natura, un ostacolo troppo appariscente ai piani persecutori contro la Chiesa, fu facile al governo procedere all'attuazione dei medesimi. Il 4 ag. 1948 il *Monitorul Oficial* pubblicava il decreto sul « Regime generale dei culti religiosi », che diede un colpo di incalcolabile gravità alla libertà religiosa in genere, ed in particolare all'organizzazione della Chiesa cattolica nella R. Basti ricordare l'art. 22 che regola l'erezione ed il funzionamento delle diocesi, ridotte da dieci a quattro, gli artt. 40 e 41, che attentano alla universalità della Chiesa in R. ed alla sua dipendenza dal Romano Pontefice, gli artt. 44-45, relativi alla formazione del clero, sottoposto ad un controllo statale talmente esteso da una successiva decisione del Ministero dei culti, emessa in data 13 nov. dello stesso anno, che l'autorità ecclesiastica non ritenne opportuno chiedere il permesso per l'apertura dell'unico seminario teologico previsto dalla legge. Violenta e radicale è stata la lotta contro le scuole cattoliche. Nel 1947 il Ministero dell'educazione nazionale, con il decreto 117, cominciò a togliere ai vescovi il diritto di nominare i professori in dette scuole, procedendo esso stesso alla nomina di elementi moralmente inadatti e spesso appartenenti ad altro credo religioso. S'impose inoltre l'uso di manuali scolastici, nei quali si riscontrano affermazioni in contrasto con la fede e la morale cattolica, e si rese obbligatorio nelle scuole cattoliche l'insegnamento marxista. Infine l'art. 27 della nuova Costituzione sancì la soppressione totale delle scuole confessionali.

Qualche mese più tardi, tale legge fondamentale era integrata e specificata con il decreto 175, il cui art. 1° stabilisce che l'insegnamento « è organizzato esclusivamente dallo Stato sulla base d'unità di struttura » ed ha « carattere laico ». L'art. 35 ribadisce « che tutte le scuole confessionali e private di ogni categoria diventano scuole di Stato ». Un altro decreto del 3 ag. 1948 dichiarava proprietà dello Stato « tutti i beni mobili ed immobili che hanno appartenuto alle Chiese, alle congregazioni, alle comunità religiose, alle associazioni private, con o senza scopo lucrativo... e che hanno servito al funzionamento delle scuole d'insegnamento, passate allo Stato, in conformità dell'art. 35 della legge sull'insegnamento pubblico ». Superfluo dire che nelle scuole statali l'insegnamento è improntato al più crudo materialismo, né può pensarsi che possa costituire un antidoto a tanto veleno l'insegnamento religioso della scuola statale. Già nel 1948 nelle scuole medie era ridotto a metà il tempo ad esso destinato, e nelle due ultime classi delle scuole di questo tipo come in tutte quelle delle scuole industriali, tecniche e professionali, esso era totalmente escluso. Né migliore sorte ha avuto la stampa cattolica. Tutte le pubblicazioni periodiche sono state soppresse.

Particolarmente dolorosa è stata la sorte della Chiesa cattolica di rito greco, ufficialmente soppressa dal regime nell'ott. 1948, con l'aperto favore dei prelati della Chiesa dissidente. I greco-cattolici erano ca. 1.500.000 raggruppati in sei circoscrizioni ecclesiastiche. Nel sett. il governo deponeva tutti i vescovi greco-uniti, eccetto mons. Hossu di Cluj. Poi si cominciarono a raccogliere con la frode ed il terrore, prima presso i sacerdoti dopo presso i fedeli, le firme per il passaggio « spontaneo » all'ortodossia. Il 21 ott., 250° anniversario dell'unione dei greci con la Chiesa cattolica, ad Alba Julia, metropoli greco-unita, si celebrò il ritorno del popolo alla Chiesa ortodossa. I sei vescovi greco-uniti, che avevano ricusato di capitanare o di seguire il loro gregge sulla strada dello scisma, furono arrestati ed internati in attesa di processo. Furono trasferite subito ai dissidenti quattro cattedrali cattoliche, e venne sequestrata tutta una serie di ospedali cattolici. Il 2 dic., infine, sul *Monitorul Oficial*, un decreto del presidio della Grande assemblea nazionale dichiarava cessate le diocesi, le comunità religiose e tutte le altre istituzioni della Chiesa greco-cattolica, e ne incamerava i beni, salvo quelli delle parrocchie, attribuiti, con altri da precisarsi, alla Chiesa ortodossa.

La situazione dei cattolici di rito latino si faceva intanto sempre più grave. Nello stesso mese di sett. 1948, in applicazione dell'art. 22 del decreto sul « Regime generale dei culti religiosi », che riduceva le diocesi ad una per ogni 750.000 ab., un decreto fissava due sole circoscrizioni ecclesiastiche per il milione ca. dei cattolici latini. Tre delle cinque diocesi furono, perciò, arbitrariamente soppresse, ed i relativi vescovi deposti. Nel genn. successivo il Ministero dei culti faceva un passo per tentare di ottenere dalla gerarchia cattolica un riconoscimento, almeno implicito, del fatto compiuto, subordinando cioè il pagamento degli stipendi al clero, che ne aveva diritto, alla presentazione dei nomi dei sacerdoti ripartiti nei due soli centri diocesani riconosciuti. Episcopato e clero, di fronte a tale esigenza, che significava riconoscere formalmente la riduzione del numero delle diocesi, decisero di rinunziare provvisoriamente agli stipendi, e furono respinte le somme che il governo aveva inviate egualmente, nella speranza che il clero non avrebbe accolto la proposta dei vescovi. Il 10 maggio seguente il governo decise di privare dello stipendio i due vescovi ancora riconosciuti e 135 sacerdoti. Nel giugno successivo i due vescovi furono tratti in arresto, sicché tutta la gerarchia cattolica di entrambi i riti in meno di un anno era stata eliminata.

Né sono mancati da parte del governo tentativi di dar vita a un movimento scismatico, che dovrebbe accettare lo *Statuto del culto cattolico*, condizione necessaria perché, a norma dell'art. 14 del decreto del 4 ag. 1948, la Chiesa possa continuare ad esistere giuridicamente. Esso è stato preparato del governo, che lo ha redatto dopo aver respinto quello presentato dai vescovi, prima, e, dopo la loro deposizione, dai vicari generali, e nel quale si era cercato di salvare le esigenze del diritto divino ed ecclesiastico.

L'autorità ecclesiastica, però, ha sempre rifiutato di accettarlo, perché ciò equivarrebbe a sancire tutte le leggi antiecclesiastiche e l'ingerenza del governo negli affari della Chiesa.

A girare tale ostacolo dovrebbe servire il cosiddetto *Comitato cattolico d'azione*, composto di sacerdoti filocomunisti, scomunicati, e lo *Status catholicus Transilvaniae*. Sorto nel sec. XVIII – il primo riconoscimento ufficiale lo ebbe nel 1653 – lo *Status* non era altro che

una rappresentanza dei cattolici nelle Diete, senza alcuna autonomia di fronte all'autorità ecclesiastica, con la quale doveva procedere d'accordo e in subordinazione per la protezione degli interessi dei cattolici della sola regione transilvanica. Oggi lo si vuole ripristinare conferendogli diritti che non ha mai avuti, estendendone la competenza all'intera Repubblica, e farne uno strumento per accettare tutte le richieste del governo e, anzitutto, lo Statuto ed un vicario da esso esclusivamente dipendente. In altri termini, lo *Status* redivivo dovrebbe avere il compito di reggere la Chiesa cattolica di R. indipendentemente dalla S. Sede, secondo lo spirito della risoluzione approvata al Congresso dello *Status* stesso a Cluj il 15 marzo 1951.

L'ultimo nunzio apostolico, mons. Andrea Cassulo, veniva richiamato dalla S. Sede come persona non più grata al nuovo regime, e sostituito nel febbr. 1947 con mons. Geraldo O'Hara, vescovo di Savannah-Atlanta negli Stati Uniti, in qualità di reggente della nunziatura apostolica di Bucarest. Il 4 luglio 1950 il Ministero degli esteri comunicava al reggente che la presenza del rappresentante pontificio e dei suoi collaboratori non era più desiderabile nella R., e si avvertivano i medesimi di lasciare la R. nel termine di tre giorni. Pietro Palazzini

V. Rito romeno. - È il rito bizantino secondo l'uso della Chiesa "ortodossa" e della Chiesa cattolica in Romania. Oggi si celebra in lingua romena moderna, più latinizzata dai cattolici, più slavizzata dai dissidenti; manifesta particolarità nel calendario, nella musica sacra, nell'ornamento delle chiese, e in alcuni, relativamente pochi, testi e uffici liturgici, p. es., la proscomidia.

Dopo l'erezione dei principati di Valacchia e di Moldavia nel sec. XIV, comincia a organizzarsi una nuova Chiesa, il cui rito rimase per lungo tempo specialmente vicino a quello di Halicz e di Kiev, con il quale ultimo ebbe molti contatti nel sec. XVII. La lingua era quella slava ecclesiastica, finché l'introduzione della lingua romena nei libri liturgici, fatta in Transilvania sotto influsso protestantico dal diacono Coresio (*Vangeliario*, 1561; *Liturgicon* e *Salterio*, 1570; *Apostolos*, 1588), non arrivò progressivamente al suo pieno effetto nel sec. XVIII. Il crescere di una propria civiltà rendeva il distacco dallo slavo sempre più marcato e l'influsso greco al tempo dei Fanarioti non poté farla deviare dal suo corso naturale. Soltanto nel sec. XIX, per merito specialmente della Chiesa unita di Blaj, si sostituì alla scrittura cirillica l'alfabeto latino nei libri liturgici romeni.

Le edizioni di questi libri sono numerose tanto presso i cattolici quanto presso i dissidenti.

Bibl.: R. Bousquet, *Le roumain, langue liturgique*, in *Echos d'Orient*, 4 (1900), pp. 30-35; J. Marcu, *Teologia pastorale*, II: *Liturgica*, Blaj 1906; V. Mitrofanovici-T. Tarnavschi-N. Cotlarciuc, *Liturgica bisericei ortodoxe cursuri universitare*, Cernauti 1929. Alfonso Raes

VI. Letteratura. – Determinata dal folklore, da correnti orientali (bizantina, slava) e occidentali (italiana, polacca, francese), nella sua aspirazione ad esprimere l'*humanitas* morale (rom. *omenie*), i legami dell'uomo con la natura e le vicende nazionali, la letteratura romena, popolare sino al sec. XV, poi eminentemente ecclesiastica e storica e, dall'Ottocento, informata ai generi e alle tendenze occidentali, si caratterizza per un evidente orientamento verso il realismo. Ostacolata nel suo sviluppo dallo slavismo, essa fu richiamata a significato e originalità dai promotori del classicismo (Cantemir, Odobescu, Pârvan), dai critici (Rusu, Kogălniceanu, Maiorescu, Ibrăileanu, Lovinescu) e dagli storici e filologi (Maior, Hasdeu, Iorga, Densusianu). La pubblicazione degli *Elementa linguae Daco-Romanae sive Valachicae* (1780) di Micu e Şincai e della grammatica romena (1787) di Văcărescu delimita due epoche letterarie: una antica, dominata dalla situazione geografica e politica del paese, nella quale si adopera l'alfabeto cirillico e soltanto sporadicamente il latino; una moderna, energicamente orientata verso la spiritualità latina e la cultura d'Occidente, nella quale l'alfabeto latino, introdotto a poco a poco, diventa ufficialmente obbligatorio (1860).

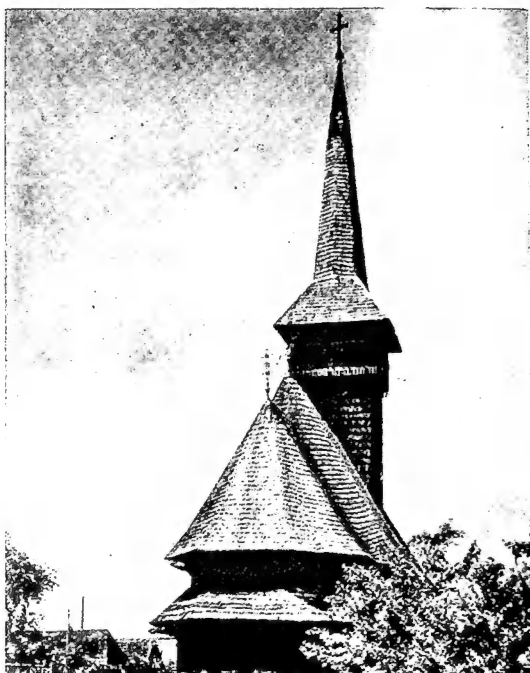
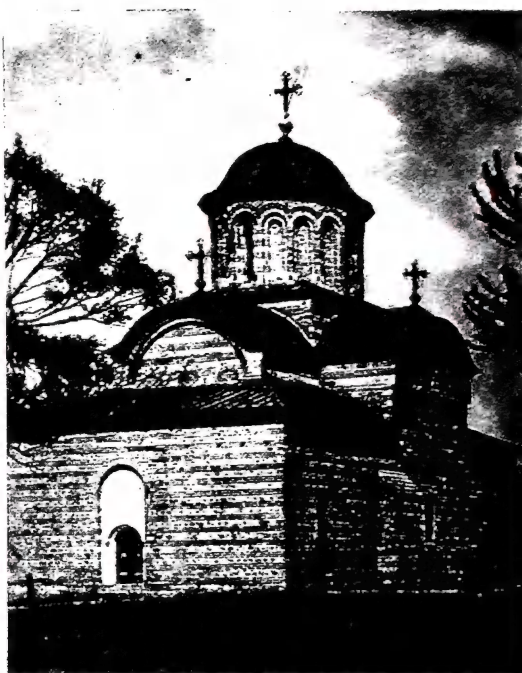
Le ricerche storiche e filologiche han precisato anche un periodo delle origini. I quattro dialetti (daco-romeno, aromeno, megleno-romeno ed istro-romeno), rimasti senza reciproci contatti dopo la loro separazione avvenuta prima del 1000, offrono non solo prischi dati linguistici ma anche arcaici elementi letterari per la ricostruzione del passato.

A cominciare dalle leggi in versi che cantavano gli Agatirsi dell'antica Transilvania (Aristotele, *Problemata*, IX, 28), dalle probabili tracce che l'esule Ovidio (*Ex Ponto*, IV, 13) avrebbe impresso in alcuni canti popolari, dalle *chartae* (Marziale, IX, 35) e dal fungo (Dione Cassio, LXVIII, 8, 14-17) su cui il re Decebalo inviava i suoi messaggi latini ai Romani, lo studio dell'età dei primordi deve chiarire il significato e la storicità di quella soave lirica folklorica chiamata *doină* (di origine dacica, secondo Cantemir e Hasdeu), lo sviluppo dei complessi sentimenti specifici *dor* (nostalgia, malinconia, desiderio, gioia; derivato dal lat. *dolere*) e *urît* (tedio, vuoto spirituale, angoscia; dal lat. *horrescere*), infine il valore delle iscrizioni latine e l'importanza degli scrittori della Dacia, Mesia Superiore e Inferiore e Pannonia per la cultura romena. S. Niceta, vescovo di Remesiana (365-420), insegna ai Daci e ai Bessi a *laudare Christum corde Romano* (s. Paolino da Nola), e nei suoi scritti mostra di tener conto del fattore estetico nell'educazione quando afferma che il canto *penetrat animum, dum delectat.* Significativa è l'origine latina della terminologia letteraria folklorica: *viers* o *ghiers* (melodia), *cântec bătrân* o *bătrânesc* (canto antico, avito), *descântec* (scongiuro), *colindă* o *cârind* (lauda di Natale), *bocet* (canto funebre), ecc. Il poemetto, noto sotto il nome di *Mioriţa* (L'agnellina), che ha rispondenze in aromeno (secondo Obodescu e Caracostea), canto dell'*amor fati et artis*, di una mesta rassegnata liricità, richiama i misteri antichi. Casualmente soltanto, Teofane Confessore del sec. VII dà, per l'anno 587, la prima glossa romena: τόρνα, τόρνα, φράτρε (*torna* nell'accezione locale, ancor viva, di «rovesciare»). Nonostante la pressione slava, la coscienza dell'origine romana permane nel popolo, devoto nel primo millennio all'imperatore bizantino o franco, e tenace nella sua legge e tradizione (*lex romana, ius valachicum* – *legea românească*). L'attestazione quattrocentesca, tuttora inedita, di Pietro Ranzano, è decisiva: *Valacchi igitur se Italorum esse posteros affirmant.* I transilvani Corvin (Huniade), che derivano il loro nome da Corvinus, accentuano il sentimento dell'origine che, tramite lo storico e poeta umanista Nicolaus Olahus (1493-1568), più tardi per opera di Grigore Ureche, Miron Costin – storici del Rinascimento – e degli illuministi Costantin Cantacuzino e Cantemir, e per mezzo della Scuola transilvana porta al Risorgimento moderno.

Età antica. – Si inizia con le traduzioni (gli *Atti degli Apostoli* ed i *Salmi*) del '400, conservate in copie del '500, ed è caratterizzata da un forte influsso slavo, «ortodosso», in conflitto con l'umanesimo venuto dall'Italia e dalla Polonia (cattolicesimo) o dalla Boemia (ussitismo). Al 1521 risale la prima lettera privata (l'epistola di Neacşu). Gli inizi dell'attività tipografica presentano un interessante aspetto. Mentre i principi pubblicano i primi libri slavi (1508, 1510, 1512, 1545, 1547), i riformati della Transilvania stampano in romeno un catechismo luterano (1544, 1559), ed il diacono Coresi, parallelamente all'attività tipografica slava, rifà, per la propaganda luterana, secondo la parlata in uso tra Târgovişte e Braşov, le traduzioni religiose in circolazione e stampa a Braşov dieci libri in romeno (1557-83). Si pongono così le basi della lingua letteraria. Sono andati perduti gli annali scritti in romeno e si conservano quelli in slavo; come pure le *Norme politiche* di Neagoe Basarab (1512-21), iniziatore della cattedrale «Curtea» di Argeş (1517). È di quell'epoca il tragico poemetto popolare

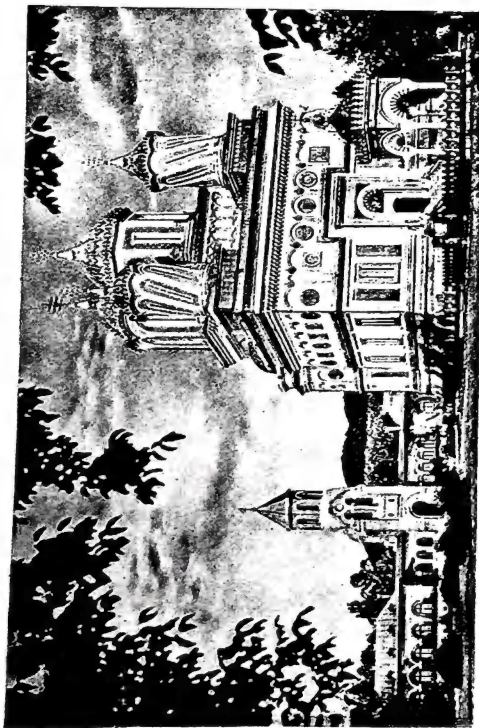
Meşterul Manole (Mastro Manole), compilato su diversi spunti orali, che narra fantasticamente la costruzione della cattedrale di Neagoe e come proprio la moglie del capomastro venga fatalmente murata viva: simbolo del sacrificio umano per qualunque opera perfetta. Una rinascita latina tentano Despo Vodă (1561-63) e Petru Cercel (1583-85), quest'ultimo anche poeta in italiano (*Inno a Dio*), che vagheggiano di ricostituire l'antica Dacia, sogno realizzato per breve tempo da Michele il Bravo (1593-1601). Il Rinascimento, conseguenza di questo ideale e di questo momento culturale, è promosso dai voivodi Vasile Lupu (1634-53) e Matei Basarab (1632-54). Il metropolita moldavo Varlaam lotta contro il calvinismo (1645) e, nelle sue prediche (*Carte românească de învăţătură*, 1643), contribuisce allo sviluppo letterario, mentre il metropolita transilvano Simion Stefan, nella prefazione al suo *Noul Testament* (1648), sostiene l'opportunità di preferire nel linguaggio scritto i vocaboli di uso generale e non soltanto regionale. A Govora (1640), Iaşi (1646) e Târgovişte (1652) si stampano codici di leggi tradotti dal greco e dall'italiano. Gli statisti Grigore Ureche (1590-1647) e Miron Costin (1633-91), più che cronisti, come essi modestamente si definiscono, sono autentici storici e memorialisti, formati nelle scuole gesuitiche della Polonia, che affermano con vigore la latinità del popolo romeno. Il metropolita Dosoftei (1624-93), mentre lotta per l'introduzione della messa in romeno, con *Psaltirea în versuri* (1673) e *Viaţa şi petrecerea sfinţilor* (1682-86) arricchisce sensibilmente la letteratura. Con le odi classicheggianti di Mihail Halici (1674), i canti amorosi di Nicola Petrovai di Petrova e del sassone Valentin Franck von Franckenstein e il poemetto *Viaţa lumii* (La vita del mondo) di Costin, parallelamente ai canti religiosi calvinisti della Transilvania, i salmi dosofteiani palesano l'esigenza di una forma eletta e aderente al pittoresco locale. Il gesuita Gavril Ivul (1619-78) compone scritti filosofici in latino. Del francescano Ioan Kajoni Valachus de Kis-Kajon, che scrive in latino e magiaro, ci è rimasto il *Codex Kájoni* contenente anche versi romeni, tra cui *Cântecul voivodesei Lupul* (Il canto sulla principessa L.). A Roma nel 1677 appare, in caratteri latini, il catechismo cattolico tradotto in romeno dal vescovo Vito Piluzio. Il *pereruditus* moldavo Nicolae Milescu (1637-1708), traduttore del Vecchio Testamento, difende in latino i dogmi della Chiesa cattolica contro i calvinisti (1669) e narra il suo viaggio in Cina quale ambasciatore dello zar. La Bibbia di Şerban (1688) impone il romeno nella liturgia e completa l'unità della lingua letteraria. Nel tempo di Brâncoveanu (1688-1714), fautore dello stile architettonico che ne porta il nome, risorge l'Accademia fondata a Bucarest nel 1679 da Şerban, con insegnamento in greco e latino. Si accentuano le relazioni con l'Italia e si sente sempre più la necessità di affermare concretamente la coscienza ad un tempo romana e romena. Con Dimitrie Cantemir e Constantin Cantacuzino si apre l'epoca del primo illuminismo. Nel '600, Miron Costin differenziava i concetti di realtà storica e fantasia; nel '700, il razionalismo vuole dare coscienza alla realtà e realtà alla coscienza. Non basta sentirsi romani: bisogna comportarsi romanamente; non basta chiamarsi cristiani: occorre agire da cristiani e lottare solidalmente contro i pagani. Così si spiega come la politica di Brâncoveanu e Cantemir abbandoni gli Ottomani e si schieri dalla parte dell'Austria e della Russia e come la Chiesa transilvana si unisca a quella cattolica (1700) in nome della madre Roma. Dimitrie Cantemir (1674-1723), voivoda della Moldavia (1710-11), poliglotta e poligrafo, osserva, anticipando in certo modo il Vico, che tutte le cose hanno una crescita (*incrementum*) e una decrescita (*decrementum*) predestinate da un ritmo universale, e che l'uomo, fatto a somiglianza di Dio, è creatore del suo mondo civile (culto, istituzioni, arte). La distinzione tra i fatti naturali (creazione di Dio) e quelli etici (opera umana), preconizzata già in *Divanul sau gâlceava înţeleptului cu lumea* (Il tribunale o la disputa del savio con il mondo, Iaşi 1698) – vero catechismo dell'illuminismo romeno– viene poi sviluppata in *Istoria ieroglifică* (ms. 1703), complesso memoriale trasfigurato, e nell'opera metafisica *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*. In *Hronicul vechimii Romano-Moldo-Vlahilor*, Cantemir dimostra che – per costumi, lingua, letteratura popolare – i Romeni continuano la spiritualità romana e afferma l'esistenza di un classicismo etnico. Umanista bizantineggiante e orientalista latinizzante, egli dà alla lingua una elaborata struttura musiva, in cui le fresche espressioni popolari cadenzano ritmicamente e rimano facilmente con dotte modulazioni ciceroniane in uno svariatissimo *cursus*, presente anche nell'*Istoria Ţării-Româneşti* di Constantin Cantacuzino (1650-1716), che studiò all'Università di Padova. Il complesso stile cantemiriano rimane però isolato, mentre si impone lo stile semplice e contenuto di Ion Neculce (1672-1746), il più spontaneo scrittore della vecchia letteratura. Separando i fatti leggendari e aneddotici dalle verità storiche, di pari importanza per il suo intuito epico, Neculce nella propria cronaca delinea, con vivace rapidità, caratteri e avvenimenti, e si afferma fondatore della narrativa artistica romena.

Con gli *Elementa linguae Daco-Romanae sive Valachicae* (1780) incomincia il secondo illuminismo. Le idee di Cantemir e del suo discepolo C. Cantacuzino diventano più operanti grazie all'azione della Chiesa cattolica che crea scuole e manda i Romeni uniti a compiere gli studi a Vienna e a Roma. A contatto con la filosofia leibniziana e wolffiana, con l'umanitarismo di Giuseppe II, Lessing e Herder, con gli studi del Muratori, con Roma antica e cristiana, gli studiosi raccolgono materiale storico, confrontano le lingue ed i costumi e meditano sul rapporto tra l'essenza delle cose ed il loro aspetto esterno, per concludere che ai Romeni tocca un destino latino di fede, lingua e storia. Si crea così un movimento culturale militante, una scuola scientifica ed illuministica, detta la Scuola transilvana o latinista, i cui principali promotori sono Samuel Micu (1745-1806), Gheorghe Şincai (1754-1816), Petru Maior (1760-1821) e Ion Budai-Deleanu (1760-1820). Comune è il programma di sostituire l'alfabeto cirillico con quello latino, di studiare la storia e la lingua ed elevare il prestigio della nazione, di purificare la lingua dagli elementi non latini e di creare una scienza e letteratura degne. Pur tra esagerazioni teoretiche, derivate in gran parte dalla passione che li anima, in pratica essi dànno opere sobrie di capitale importanza: Micu, *Istoria, lucrurile si întamplările Românilor* (1806); Şincai, *Cronica Românilor şi a mai multor neamuri* (1853); Maior, *Istoria pentru începutul Românilor în Dachia* (1812), *Istoria bisericii Românilor* (1813), *Lexicon... de Buda* (1825).

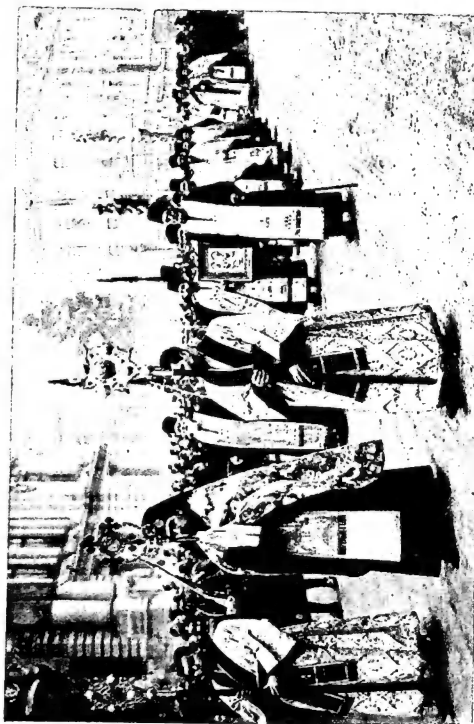
Età moderna. – Con i primi corifei della Scuola latinista (Micu, Şincai, Maior), il munteno Ienăchiţă Văcărescu (1740-1800), tradizionalista e insieme fervente illuminista, con le *Observatii sau băgări de seamă asupra regulelor şi orânduelelor gramaticii româneşti* (Osservazioni o indagini sulle regole e le norme della grammatica romena, 1787) e con le sensuali liriche echeggianti elementi metastasiani, neogreci e folklorici, costituisce un ponte di passaggio verso la letteratura moderna. L'ultimo illuminista transilvano Ion Budai Deleanu, in cui si raccolgono reminiscenze di poesia dotta e popolare, antica e moderna, italiana, francese, inglese e tedesca, inaugura la nuova èra, che rappresenta la laicizzazione stilistica e l'affermazione cosciente delle peculiarità spirituali. La sua epopea eroicomica *Ţiganiada* (Zingaride) è un nascosto confronto tra l'ideale romano e la misera realtà politica, da lui plasticamente e satiricamente contemplata e abbassata alla trivialità dei nomadi zingari. Con Gheorghe Lazăr (1779-1823) e Gheorghe Asachi (1788-1869), fondatori di accademie e promotori di cultura, animatori di masse, narratori e versificatori, si inizia il Risorgimento (*Deşteptarea naţională* – Risveglio nazionale), segnato nel 1821 dalla rivoluzione di Tudor Vladimirescu. All'infuori dei rappresentanti della corrente latinista (Cipariu, Laurian, Bărnuţ, Massim) che applicano esageratamente l'ideologia transilvana, creando un linguaggio di laboratorio, i romantici (Iancu Văcărescu, Conachi, Cârlova) modernizzano la lingua tradizionale in una lirica amorosa e patriottica che descrive la natura e glorifica il passato. Vanno ricordati Ion Eliade Rădulescu (1802-72); Mihail

(*da M. Pribiagu, Roumania between East and West, Monaco 1948, p. 48*)

(*da M. Pribiagu, Roumania between East and West, Monaco 1948, p. 42*)

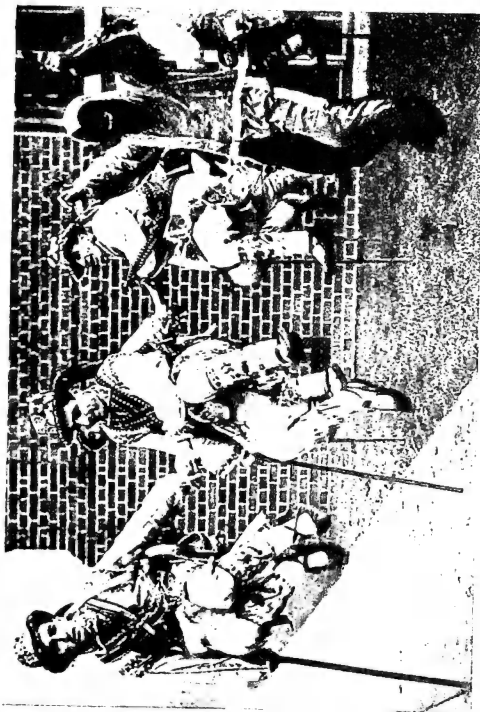
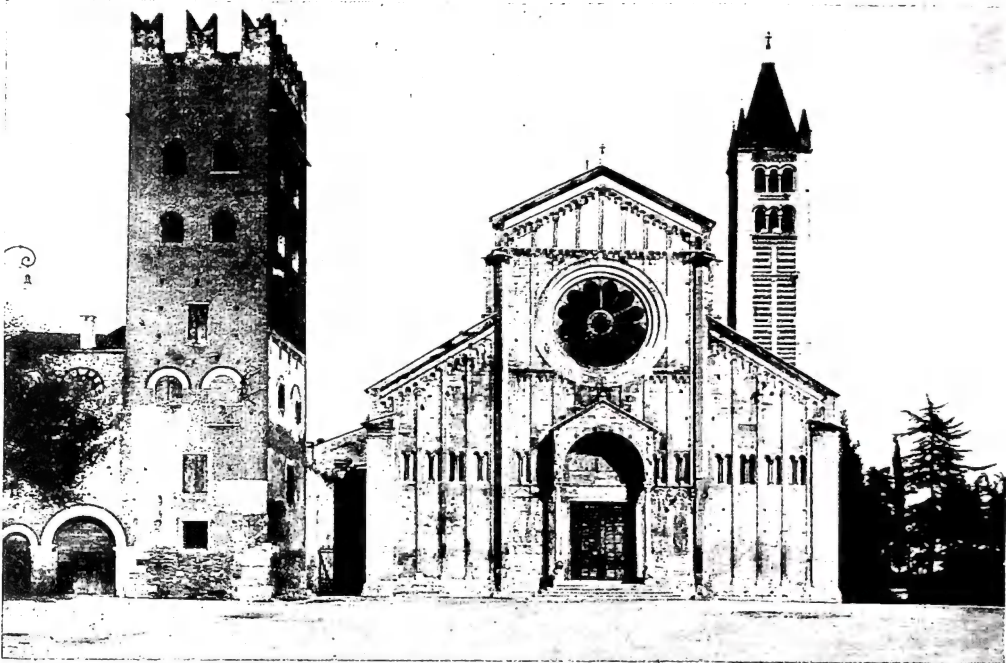
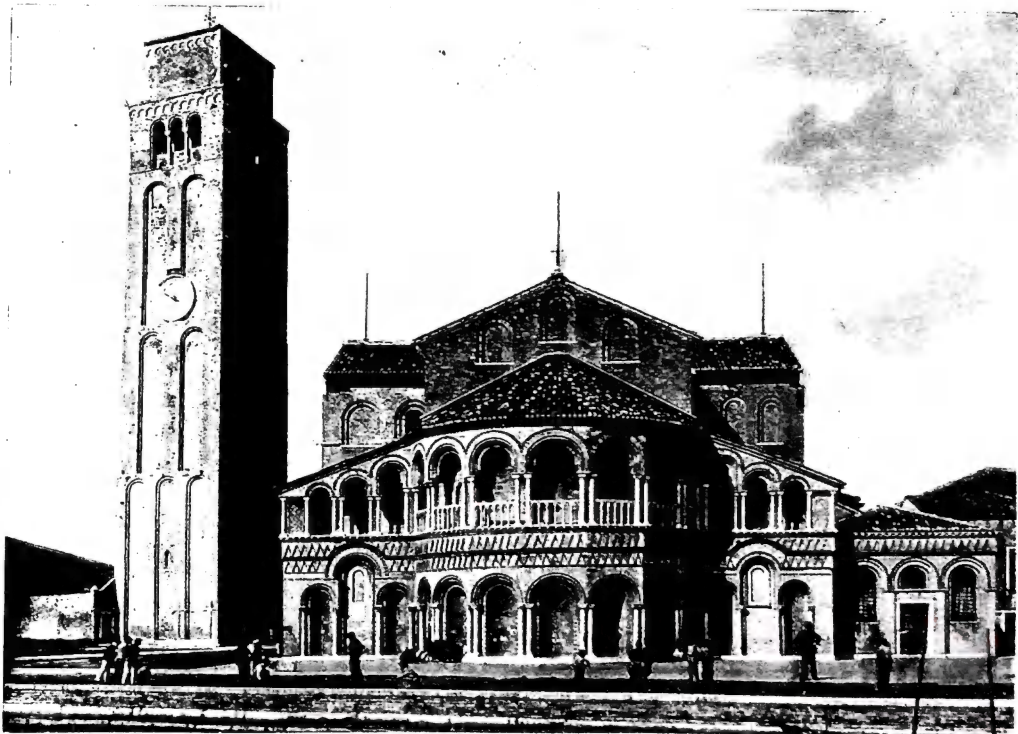
(*da M. Pribiagu, Roumania between East and West, Monaco 1948, p. 47*)

(*da M. Pribiagu, Roumania between East and West, Monaco 1948, p. 46*)

In alto a sinistra: CHIESA «ROZAVLEA» DI MARAMUREȘ costruita in legno (prima metà del sec. XVII). *In alto a destra:* CHIESA «DOMNEASCA» AD ARGEȘ, costruita nella metà del sec. XIV, in occasione del trasferimento della Residenza da Câmpulung ad Argeș. *In basso a sinistra:* CHIESA «TREI IERARCHI», costruita nella prima metà del sec. XVII dal principe Vasile Lupu, restaurata da re Carol I - Jași. *In basso a destra:* MONASTERO «HUREZU» sul versante meridionale dei monti Carpazi, fondato nel 1689-1705 dal principe di Valacchia Costantino Brâncoveanu.

(da M. Pribiagu, Roumania between East and West, Monaco 1948, p. 45)

(fot. Publifoto)

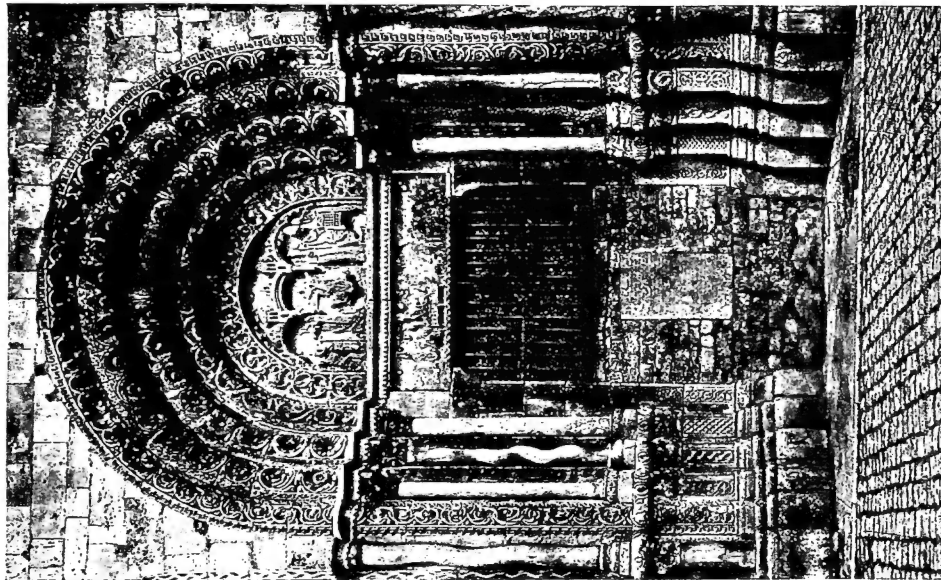
(fot. Publifoto)

(fot. Publifoto)

In alto a sinistra: CHIESA DEL MONASTERO «CURTEA» AD ARGEŞ, fondata dal principe Neagoe Basarab, ivi sepolto, e costruita fra il 1512-17, restaurata da re Carol I, ivi sepolto. *In alto a destra:* L'ARATRO DI NATALE. I buoi sono ornati di pino, albero che augura la felicità. *In basso a sinistra:* BENEDIZIONE DELLE ACQUE (6 genn.). Il clero ortodosso si dirige in processione verso la Dâmboviza - Bucarest. *In basso a destra:* TIPICHE DANZE FOLKLORISTICHE.

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

In alto: FACCIATA DELLA CHIESA ABBAZIALE DI S. ZENO MAGGIORE (secc. XI-XII) - Verona.
In basso: ABSIDE DI S. MARIA E S. DONATO (ca. 1130) - Venezia, Isola di Murano.

(fot. Ficarelli)

(fot. Bildarchiv d. O. Nationalbibliothek)

(fot. N. D.)

In alto a sinistra: INTERNO RESTAURATO DELLA CHIESA DI S. GREGORIO (sec. XI) - Bari. *In basso a sinistra:* CHIOSTRO DEL MONASTERO DI MILLSTATT (inizio sec. XII). *A destra:* PORTALE DELLA CHIESA DI S. LAZZARO (sec. XII) - Avallon.

Kogălniceanu (1817-91): storico e novellista, uomo di Stato difensore dei contadini, raggruppa intorno alle sue riviste *Dacia literara* (1840) e *Propășirea* (1844) i più insigni scrittori del tempo: Grigore Alexandrescu (1812-1885), favolista elegiaco, satirico, meditativo, di profonde intuizioni e musicali invenzioni espressive; lo storico Nicolae Bălcescu (1819-52), studioso di istituzioni sociali e biografo, lottatore per la libertà e l'unità nazionale, fervente condottiero della Rivoluzione muntena del 1848, evocatore delle gesta di Michele il Bravo; Costache Negruzzi (1806-68), creatore della moderna novella storica e sociale; Alecu Rusu (1817-59); primo critico moderno che valuta le bellezze liriche popolari e richiama l'attenzione dei latinisti sulle realtà del paese, la contemporaneità e il buon senso, opponendo alle loro astrazioni la viva arte popolare in cui trova un nascosto classicismo dacico; Vasile Alecsandri (1821-90), lirico dell'amore e della natura, bardo civile e nazionale, prosatore arguto, commediografo leggero e poeta drammatico, esperto nel trovare la parola adatta, la locuzione ed il giusto accordo sintattico, accanto alla propria creazione, eleva monumentale la sua collezione di *Poezii populare ale Românilor* (1852, 1866), compiuta con vigilato spirito estetico, sebbene vi abbia introdotto elementi ed elaborazioni personali; Ion Ghica (1816-97): statista ed economista convinto che attraverso la scienza e l'organizzazione può progredire la patria, è un memorialista incisivo ed evocatore. Personalità complesse sono le tre guide spirituali dell'Ottocento: l'archeologo e classicista Alexandru Odobescu (1834-95), il filologo Bogdan Petriceicu-Hasdeu (1836-1907) ed il critico e filosofo Titu Maiorescu (1840-1917). Odobescu riprende le idee di Cantemir e Rusu e, spiegando il classicismo etnico fondato sulla disciplinata attività romana e sulla spirale dacica delle antiche terrecotte, sopravvivente nella decorativa rustica, postula un'originale creazione artistica aulica, sintesi di folklore e classicismo. Stilista di ampio respiro, Odobescu dà l'ultimo colpo alle esagerazioni glottologiche latiniste annidate nell'Accademia Romena fondata nel 1867. Hasdeu, linguista, storico, novellista, drammaturgo, poeta, nota, nei fatti naturali ed umani, la legge che li muove, lo spirito che li vivifica, e rileva così una ignorata romanità ed umanità negli atti da altri giudicati barbari. Maiorescu si erge contro la produzione senza valore, contro la retorica vuota e l'«ubbriacatura di parole», promovendo l'ideale dell'arte per l'arte, sotto la cui divisa fonda la società letteraria *Junimea* (La giovinezza), con la rivista *Convorbiri literare* (1867-1944). Nell'atmosfera da loro creata sorge l'epoca aurea della letteratura romena, con Mihai Eminescu (1850-89), Ion Creangă (1835-1889), Ion L. Caragiale (1852-1912), membri della *Junimea* e collaboratori di *Convorbiri literare*; introduce nella sua poesia pessimistica una visione drammatica e, nello stesso tempo, di religiosa contemplazione. In urto con l'instabile mondo cittadino, Creangă si rivolge a quello contadino della sua fanciullezza e vi scopre inesauribili energie morali ed estetiche, ricordi che fa oggetto della sua contemplazione. L'infanzia assume un decisivo significato per la formazione dell'uomo maturo, s'identifica con il villaggio e questo diventa l'espressione dell'originaria vita romena. Il narratore non raccoglie, ma sceglie dati e momenti particolari della vita rustica nella loro genuina espressione purificata dal sovraccarico e dal regionale, condensati nelle locuzioni motti proverbi strutture pietrificate, che formano la concisione e la classicità della sua arte. Il commediografo Caragiale riduce all'essenziale e potenzia al massimo le agitazioni di una incosciente borghesia in formazione, entrata in ridicolo contrasto con le istituzioni democratiche moderne. Gesti, parlata, istituti, ambienti sgorgano pittorescamente dai fatti e dal linguaggio dei suoi corposi eroi che perfino nel nome, come nelle memorie di Ghica, sventolano la bandiera del proprio destino: cittadini amanti della patria e del progresso, spinti però dall'ignoranza e da meschini interessi ad entusiasmarsi di forme vuote e di astrazioni, urtano goffamente contro la realtà. Il poeta e romanziere neoclassico Duiliu Zamfirescu (1858-1917) e il novellista rusticano Ion Slavici (1848-1925) accentuano le tinte realistiche sulla linea dei tre grandi creatori. L'epico ed idillico George Coşbuc (1866-1918) intuisce nello spirito etnico particolarità ed espressioni degne del classicismo antico. Insieme al poeta Alexandru Vlahuță (1858-1919), nel 1901 egli fonda la rivista *Semănătorul* (Il seminatore) con cui inaugura un nuovo orientamento letterario, richiamando gli scrittori alla conoscenza della lingua e della tradizione rustica, allo spirito etnico e alla storia nazionale, direttiva dinamizzata dal critico Ilarie Chendi (1872-1913) e specialmente da Nicolae Iorga (1871-1940), umanista poligrafo e poliglotta, che postula la condanna delle mode estetiche di conio parigino e l'ispirazione alle contingenze etniche. La rivista *Viața Românească* (La vita romena, 1906), diretta dal critico Garabet Ibrăileanu (1871-1936), accentua il principio del carattere nazionale e della selezione estetico-storica, costituendo la corrente popolarista. Espressioni di tali contingenze sono Octavian Goga (1881-1938), poeta delle sofferenze e delle energie contadine, dell'oppressione magiara e della prima guerra mondiale; Ștefan O. Iosif (1875-1913), lirico patriarcale; il meditativo poeta Panait Cerna (1881-1913); Ion Alexandru Bratescu-Voinesti (1868-1946), conciso ed umanissimo novellista, psicologo di un delicato mondo borghese e della gente solitaria; Mihail Sadoveanu (n. nel 1880), novellista e romanziere dell'atavismo e delle elementari forze umane, cantore della natura. In antagonismo con il seminatorismo e il popolarismo, si manifesta la corrente urbanistica, modernista, informata al parnassianesimo e al simbolismo, capeggiata dall'acre poeta Alexandru Macedonski (1854-1920) e promossa dalla critica di Ovid Densusianu (1873-1938), glottologo e storico letterario, studioso di folklore, e dal critico impressionista e classicheggiante Eugen Lovinescu (1881-1943), con poeti quali i decadenti Ștefan Petică (1877-1904) e Mihail Săulescu (1888-1926), l'elegante Dimitrie Anghel (1872-1914), l'erotico Ion Minulescu (1881-1944), il malinconico Gheorghe Bacovia (n. nel 1881), il cattolico Ion Rașcu (n. nel 1890), delicato poeta e sensibile critico. Nel ventennio dell'integrità nazionale e spirituale (1918-1940) – tra l'antagonismo della rivista modernista *Sburătorul* (L'elfo, 1919) di Lovinescu, il popolarismo di Ibrăileanu, lo storicismo di Iorga, il tradizionalismo bizantineggiante del pensierismo (promosso dalla rivista *Gândirea*, Il pensiero, 1921-44) di Nichifor Crainic (n. nel 1889) e Lucian Blaga (n. nel 1895) – si mette sempre più l'accento sull'umanismo etnico e sull'umanesimo, sulla stilistica popolare (Ibrăileanu, Leca Morariu) e sul classicismo (Ștefan Bezdechi, Gheorghe Murnu, Nicolae Herescu, Dan Botta), interpretati nel senso cantemiriano e odobesciano dall'archeologo Vasile Pârvan (1882-1927). È un'epoca di folta efflorescenza letteraria: si impongono, anche all'attenzione mondiale, lirici quali il pluralista visionario Tudor Arghezi (n. nel 1880), il bucolico Ion Pillat (1891-1945), Aron Cotruș (n. nel 1891) poeta della sovranità operaia, il mistico poeta saggista e drammaturgo Lucian Blaga, l'ermetico Ion Barbu (n. nel 1895), i narratori Liviu Rebreanu (1885-1944), Sadoveanu, Matei Caragiale (1885-1936), Gib Mihăescu (1894-1936), Cezar Petrescu (n. nel 1892), Ionel Teodoreanu (n. nel 1897), il commediografo George Ciprian, gli umoristi George Topîrceanu (1890-1937) e George Brăescu. Dal 1933 al 1948, tutte le varie correnti trovano un terreno d'intesa nella *Revista Fundațiilor Regale*. Dal 1940 e soprattutto dal 1944, quando l'oppressione sovietica impone principi tendenziosi ed estranei allo spirito nazionale (accettati da Sadoveanu, Beniuc, Camil Petrescu, Toma, ecc.), va spiegandosi una letteratura che trova profondi ed originali accenti nell'animo degli scrittori clandestini o esiliati (M. Eliade, B. Munteanu, N. Herescu, Al. Busuioceanu, P. Ciureanu, Al. Gregorian, Vintilă Horia, Caranică, Rossigno-Menchinelli, Const. Virgil-Gheorghiu, Posteuca, Stamatu, Baciu), tra cui domina la figura di Aron Cotruș, poeta anche in lingua spagnola.

Bibl.: repertori bibliografici: I. Bianu - N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I-III, Bucarest 1903-12 (suppl. di. I. Bianu - D. Simonescu, ivi 1936); Gh. Adamescu, *Contribuțiune la bibl. românească*, I-III, ivi 1921-28, per i manoscritti: I. Bianu - R. Caracaș, *Catalogul manuscriptelor românești*, I e II,

ivi 1907, 1913 (il III vol. a cura di I. Bianu - G. Nicolaiasa, Craiova 1931); per le riviste: W. Hodoş e Al. Sadi Ionescu, *Publicaţiunile periodice româneşti*, Bucarest 1913. Storie letterarie: N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti*, Bucarest 1902, 2ª ed., 2 voll., ivi 1925, 1935); id., *Ist. lit. rom. în veacul al XIX-lea*, 3 voll., Valenii-de-Munte 1907-1909; O. Densusianu, *Literatura română modernă*, 3 voll., Sibiu 1920-33; G. Bogdan-Duică, *Ist. lit. rom. mod.*, Cluj 1923; N. Cartojan, *Breve storia della letter. romena*, Roma 1926; S. Puşcariu, *Ist. lit. rom.: Epoca veche*, Sibiu 1930; N. Jorga, *Ist. lit. rom. contemporane*, 2 voll., Bucarest 1934; E. Lovinescu, *Ist. lit. rom. contemporanei*, ivi 1937; N. Cartojan, *Ist. lit. rom. vechi*, 3 voll., ivi 1940-45; id., *Cărţile populare în literatura românească*, 2 voll., ivi 1929-38; B. Munteanu, *Littérature roumaine*, Parigi 1938, trad. it., Bari 1947; D. Murăraşu, *Ist. lit. rom*, Bucarest 1940, 4ª ed., ivi 1946; R. Ortiz, *Letteratura romena*, Roma 1941. Contributi vari: E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, 3 voll., ivi 1924-25; Th. Capidan, *Romanitatea balcanică*, ivi 1936; C. Tagliavini, *Civiltà ital. in R.*, Roma 1940; P. Iroaie, *Omenia românească* (« La dignità umana romena »), Bucarest 1941; B. Munteanu, *Literatura românească în perspectivă europeană*, in *Transilvania*, 73 (1942), pp. 417-30; P. Iroaie, *Vita e poesia popolare romena*, Bucarest 1943; P. Ciureanu, *La poesia romena contemp.*, Genova 1944; D. Popovici, *La littér. roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu 1945; P. Iroaie, *Umanismo popolare romeno*, in *La cultura nel mondo*, 1 (1945), pp. 117-23; Em. Turdeanu, *La littér. bulgare du XIVᵉ siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Parigi 1947; Vintilă Horia, *Antologia poetilr români în exil*, Buenos Aires 1950; Gh. Cosma, *Legea strămoşească* (« La legge degli avi »), in *Suflet Românesc*, 2 (1950), pp. 66-90; P. Iroaie, *Perioada peregrină a literaturii romane*, *ibid.*, 3 (1951), pp. 180-14; Fr. Railliez, *Un peuple né chrétien*, in *Indreptar*, II, nn. 1 e 3, Monaco 1951 e 1952. Petru Iroaie

VII. Arte. – Le scoperte archeologiche avvenute anche recentemente nell'antico territorio della Dacia hanno posto in gran risalto alcuni tipici valori dell'arte provinciale romana in R., le cui tracce, come quelle dei monumenti bizantini del sec. V e del VI della Dobrugia, non furono del tutto annientate dalle successive invasioni barbariche. Tuttavia la storia dell'arte romena vera e propria si può dire abbia inizio solo con l'età romanica. Essa ad ogni modo si sviluppa con caratteri distinti nelle tre grandi regioni della Muntenia, della Transilvania e della Moldavia fin quando, nel sec. XIX, i più intensi rapporti della moderna R. con tutte le altre nazioni europee conferirono nuovo carattere all'arte di tutta la nazione. Durante il periodo romanico in Muntenia l'architettura, sul fondamento di un persistente influsso bizantino, mostra anche rapporti con la cultura artistica del centro Europa; così nella chiesetta di S. Niccolò a Curtea de Argeş e nelle due chiesette di Turnu Severin e infine nella maggior chiesa principesca, a croce greca, della stessa Curtea de Argeş. Inoltre mentre nel Palazzo pure principesco dello stesso centro sono evidenti anche elementi gotici, in altre costruzioni è invece chiaro un influsso della prossima Serbia e dell'intenso centro artistico del Monte Athos donde provengono altri elementi che variamente graduati si evolvono fino durante il Cinquecento. Così nella chiesa principesca di Târgovişte e in quella del monastero di Dealu ed infine in quella vescovile di Argeş. Più tardi, nel Cinquecento avanzato e nel Seicento, si manifestano anche influssi moldavi riconoscibili in un maggiore slancio delle forme architettoniche e in una maggiore diffusione di elementi goticizzanti. Ma verso la fine del Seicento anche in Muntenia giungono elementi del barocco costantinopolitano e di lontana origine italiana. Essi persistono durante tutto il Settecento così nel monastero di Văcăreşti e nella chiesa di Stavropoleos a Bucarest. In Muntenia la scultura si risolve, in tutto questo tempo, essenzialmente nella attività di maestri popolareschi che lavorarono le decorazioni delle architetture.

La pittura invece presenta nella prima metà del sec. XIV un complesso veramente straordinario nella decorazione ad affresco nella chiesa principesca di Curtea de Argeş, ove è possibile distinguere due gruppi abbastanza differenziati di pittura: uno da collegarsi con l'arte della Macedonia e l'altro con quella dell'isola di Creta. Altre pitture sempre di derivazione del grande ceppo bizantino appaiono ancora durante il Cinquecento nella chiesa dell'ospedale e del monastero di Cozia e nella chiesa del monastero Snagov ove sembrano apparire anche elementi di gusto italiano come nella più tarda decorazione della chiesa di Săcueni che risalgono al 1655. In queste pitture, come nelle altre più tarde della regione, appaiono elementi naturalistici che rappresentano tardi influssi rinascimentali talvolta stranamente mescolati con quelli della persistente tradizione bizantina.

In Transilvania le più antiche costruzioni chiesastiche appartengono al sec. XIII e tranne qualche caso di edifici a pianta centrale ricordano nella pianta rettangolare le più antiche chiesette di Curtea de Argeş e Sernu; poi penetrano nella regione elementi romanici dell'Europa centrale, così nel duomo di Alba Julia; e quindi elementi gotici come nella badia cistercense di Cârta.

Durante il Trecento e il Quattrocento si diffonde però nella regione anche qualche elemento di gusto gotico-tedesco mentre forme rinascimentali italiane giungono sul suolo della Transilvania nei primi anni del Seicento: così nel castello di Fagărăş. Poi pervengono in Transilvania anche elementi di gusto barocco mentre sono tuttora frequenti le chiese in legno che ripetono schemi tradizionali.

Le vicende della scultura e della pittura di Transilvania non sono dissimili a quelle della Muntenia, ma è da ricordare come nel sec. XVIII si sviluppi a Nicula un nucleo di pittura popolare nella quale confluiscono, sul fondamento bizantino, anche elementi d'arte rinascimentale e tardo-gotica derivanti dalle varie scuole tedesche meridionali.

In Moldavia come nelle altre regioni romene le chiese in legno che vi si conservano e che sono posteriori sempre al sec. XVII fanno pensare a modi tradizionali molto antichi. Mentre quelle in pietra posteriori al XIV mostrano influssi romanici e gotici, questi ultimi caratterizzati dal grande slancio in altezza delle costruzioni provenienti dal centro Europa e pervenuti attraverso la Valacchia (Rădăuţi e Baia). Nel Cinquecento in molte chiese della Moldavia appaiono nuovi elementi di gusto bizantino, derivanti questa volta dalla Russia, così nelle costruzioni del monastero di Galata e di Aroneanu. E ciò fino al principio del sec. XIX. Hanno notevole importanza nella regione numerosi castelli in parte riflettenti influssi d'architettura bizantina, altri polacca. Molto numerose sono anche fra il Quattrocento e il Cinquecento le decorazioni pittoriche sia all'interno come all'esterno delle chiese. Esse riflettono quasi sempre elementi di origine asiatica pervenuti attraverso la Serbia; poi, dalla fine del Cinquecento prevalgono il modi derivanti dalla Russia, evidenti anche nella folta produzione di icone. Ciò fin quando gli elementi del barocco del centro Europa non conducono ad una degenerazione degli antichissimi schemi.

Fu durante l'Ottocento che l'arte romena venuta a più diretti contatti con il mondo occidentale di esso assunse i più evidenti caratteri, riflettendo nell'opera degli architetti, degli scultori e dei pittori locali la varietà delle nuove tendenze. Interessante ad ogni modo continuò ad esser la produzione di intagli, rilievi, oreficerie, tessuti, ricami, di carattere popolare evolutasi nella regione su motivi derivanti dal costante fondamento bizantino ma elaborati con libertà e fantasia.

Bibl.: W. Iorga - G. Balş, *Hist. de l'art roumain ancien*, Bucarest 1909; W. Iorga, *L'art populaire roumain*, ivi 1923; V. Vabasianu, s. v. in *Enc. ital.*, XXX, pp. 34-39; *Transilvania*, a cura della Società storica ungherese, Budapest 1940 (con ricco materiale illustrativo: arte, folklore, cartine geografiche); P. Lavedan, *Hist. de l'art universel*, Parigi 1946, passim.

Emilio Lavagnino

VIII. Ordinamento scolastico. – L'orientamento nuovo impresso nella R. alla vita sociale con l'avvento del regime comunista importò anche nel campo scolastico parecchie importanti riforme.

Si volle diffondere la istruzione e la cultura anche negli strati popolari più bassi per elevarli e rendere loro possibile la conquista di migliori situazioni, e perciò si abbracciarono i seguenti mezzi: prima di tutto l'istruzione dai 7 ai 14 anni venne resa obbligatoria, gratuita e uniforme; ai 4 anni di insegnamento elementare si fanno seguire tre anni di ginnasio a tipo unico, che sostituisce tutti gli altri tipi di scuole medie differenziate. A 14 anni gli alunni vengono selezionati e avviati a quei tipi di scuola che sono più conformi alle loro capacità ed attitudini,

senza alcun riguardo alla loro situazione economica e sociale. Ed è anche concessa la massima facilità a passare da un tipo di scuola all'altro; nonché assidua assistenza e larga previdenza per gli alunni poveri, lavoratori e figli di lavoratori. La realizzazione di questi programmi incontra nella realtà quotidiana numerosi ostacoli.

Quanto ai vari tipi di liceo che seguono al ginnasio unico (teorico, amministrativo, tecnico, agrario, commerciale) gli alunni devono possibilmente essere orientati verso i tipi di indirizzo tecnico specializzato, per poter entro breve tempo formare i quadri del personale che dovrà promuovere l'industrializzazione del paese, soprattutto nel settore agricolo. Il tipo di liceo teorico, invece, fu abolito, perché « serve piuttosto agli sfruttatori e alla borghesia ». Per questo la scuola deve mantenersi aderente alla vita quanto più è possibile, massime alla vita del lavoro. Donde il contatto degli alunni con le officine, le aziende agrarie, i cantieri e il lavoro manuale obbligatorio. Somma importanza è data anche all'educazione fisica e civile. Ai licei fanno seguito due categorie di istituti : *a*) università e politecnici, della durata di 4-6 anni, che hanno il compito di preparare i quadri per il corpo didattico dell'insegnamento medio e specialmente i quadri superiori degli specialisti e ricercatori nei differenti rami della scienza, per l'insegnamento superiore. Il numero degli alunni è fissato anno per anno dal Consiglio dei ministri, secondo il criterio della necessità; *b*) istituti d'istruzione superiore, della durata di 3-4 anni, con il compito di creare i quadri superiori degli specialisti destinati alla produzione (ingegneri, agronomi, ecc.) o dei professori per l'insegnamento medio.

In grandi linee, l'ordinamento scolastico romeno odierno riproduce gli aspetti della scuola sovietica. Avversione alla tradizione classica; interpretazione della storia, della filosofia, della letteratura, della storia dell'arte secondo i dettami del materialismo storico; tendenza a voler allacciare l'insegnamento con la « vita », il che si risolve spesso con la ricerca affannosa di immediati risultati pratici e con l'inserirsi, nei vari rami della cultura, dei problemi del giorno. - Vedi tavv. LXXVII-LXXVIII.

BIBL.: per il ginnasio unico in R. v. il decreto legge 1945, in *Boll. di legislazione scolastica comparata*, 5 (1947), pp. 202-15; per la riforma dell'insegnamento pubblico e la legge del 1948, *ibid.*, 7 (1949), pp. 57-61. Celestino Testore

ROMANICA, ARTE. - Si indica con il termine « romanico » quel particolare momento della cultura artistica europea, compreso fra i secc. XI-XII, che si pone intermedio fra le manifestazioni dell'arte ottoniana (v.) e delle varie tarde diramazioni di quella carolingia (v.) da un lato e le prime chiare manifestazioni dell'arte gotica (v.) dall'altro.

Esso è collegato al particolare fervore di vita, tipico di quella età per tutta Europa. Allora con l'intensificarsi degli scambi commerciali e spirituali avviene anche nei campi dell'arte un intreccio più intimo e complesso sia dei temi e dei motivi che erano stati tramandati dall'antichità classica, sia degli apporti orientali, fossero essi bizantini, arabi o sassanidi. La cultura, il sentimento e il culto della bellezza si diffondono ovunque mentre l'arte, che è intesa soprattutto quale espressione di originalità, è come potenziata da un nuovo spirito naturalistico. Questo d'altro canto non s'oppone, anzi favorisce l'internazionalizzarsi della cultura per cui le varie sue correnti che percorrono le stesse vie dei mercanti e dei pellegrini spesso si intrecciano in quasi imprevedibili incontri. Si generano allora nuovi centri vitali di confluenza e diffusione che a loro volta, arricchiti di nuovi apporti, assumono, nel vario atteggiarsi del gusto, nuova forza d'espansione; si determinano così correnti capaci d'abbattere o superare di colpo quanto spesso nei modi espressivi tradizionali rappresentava soltanto il peso di una consuetudine. Ed è in questo intenso scambievole moto, in questa calorosa vita culturale che non conosce barriere di confini fra nazione e nazione, in questa concordia degli spiriti evidente nelle uguali mete che vengono perseguite, che si individua uno dei più felici momenti della vita della grande nazione europea. Non è

(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
ROMANICA, ARTE - Ossario in stile romanico tardo con restauri recenti; l'interno è ornato di affreschi - Hartberg (Stiria).

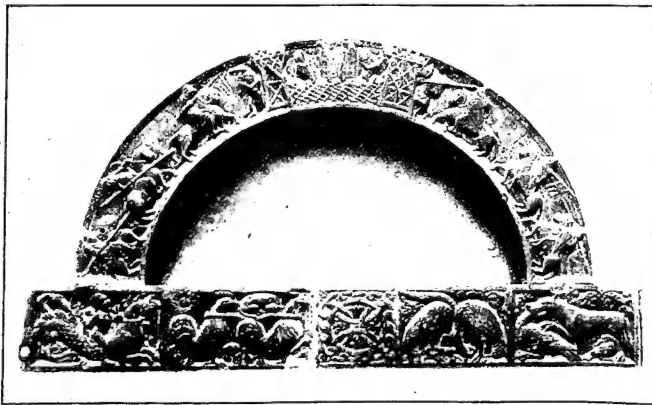
da stupirsi che contemporaneamente appaiano in Spagna, in Inghilterra, in Sicilia e nel Lazio settentrionale, forme decorative di schiettissimo carattere arabo; che in Francia, a Pisa ed in Puglia si incontrino le medesime forme architettoniche derivanti dall'Asia Minore, che architetti lombardi giungano fino in Scandinavia o scultori romani siano chiamati a Londra per scolpire le tombe dei re inglesi, mentre chi elevava chiese in Borgogna o sulle rive del Reno si poneva problemi simili a quelli di chi elevava chiese a Milano e a Bari.

Malgrado ciò, quanto più si indaghino e si approfondiscano i problemi, quella intensa vita spirituale e culturale apparirà determinata e guidata da una logica evolutiva molto chiara e consequenziale. Tuttavia nelle manifestazioni artistiche del periodo romanico è assolutamente vana qualsiasi discussione di priorità a fondo sciovinistico più o meno palese. È sempre questione di potenza e felicità espressiva, di compiuta realizzazione in forma di bellezza di quegli spiriti vitali che nel periodo romanico scuotono le coscienze e che dapprima con moti un po' confusi e vaghi, poi con passo più agile e indirizzo più preciso si orientano a determinare nel nord Europa le leggi dell'arte gotica; qui in Italia le forme che s'illumineranno di nuova bellezza durante il Rinascimento. In tale senso la Francia e l'Italia furono i centri più vivi ed interessanti. In Francia infatti quei nuovi spiriti vitali sembrano essere più forti che altrove, determinati anche, con l'avvento dei Capetingi (987), dal sorgere della feudalità nata dalla disgregazione dell'amministrazione carolingia. È il tempo in cui i pellegrinaggi in Terra Santa prima e quindi le Crociate rivelano agli occhi di tanti Francesi gli splendori del mondo d'Oriente. Quando quei Francesi tornano in patria sentono il bisogno di rinnovare la loro stessa vita; si ricostruiscono città, sorgono castelli, chiese, e soprattutto monasteri. E mentre nelle forme architettoniche appaiono di frequente reminiscenze di quanto era stato visto in Siria ed in Asia Minore, i poeti narrano storie meravigliose che hanno per sfondo miraggi

(da Trésors d'art du moyen âge en Italie, Parigi 1952, tav. 29)
ROMANICA, ARTE - Frammento di un'Adorazione dei Re Magi. Arte toscana della 2ª metà del sec. XII, proveniente da Lucca. Firenze, Museo Bardini.

d'Oriente, di Rolando, di Alessandro Magno e rievocano Rome la Grant, Tebe e Troia.

Nel campo dell'architettura si assisté ad una definizione e quindi allo sviluppo di alcuni temi del periodo carolingio fondati sulla tradizione del classicismo romano. Ciò soprattutto per quanto si riferisce alla tecnica costruttiva, al modo cioè di costruire pilastri, vòlte, arcate ecc. Insieme si applicano, specialmente per ciò che si riferisce alla decorazione, elementi sia tratti dall'antico sia bizantini ed irano-siriaci; questi ultimi, penetrati in Francia soprattutto dalla Spagna. Così dalla Catalogna giunse in Francia certo modo orientale di girar vòlte come quella della chiesa di S. Filiberto di Tournus. I caratteri essenziali del gusto architettonico romanico francese si rivelano atteggiati diversamente a seconda delle regioni, anche se è costante un senso di austera greve imponenza ed estremamente diffuso l'uso di girare vòlte su pilastri, specie nelle navate laterali. Così in Normandia, nell'antica diruta chiesa abbaziale di Jumièges, in quella della Trinità e nel S. Stefano a Caen. Nel Poitou invece gli edifici hanno un tono più raccolto e così la chiesa di Notre-Dame e quella di S. Ilario di Poitiers, questa ultima con sette navate e cinque cupole. Contemporaneamente, nella Borgogna, la grande scuola architettonica affermatasi nelle gigantesche strutture dell'antica abbazia di Cluny annuncia nelle linee estremamente slanciate delle navate mediane l'avanzare del gusto gotico. Allora nell'Alvernia l'impiego di pietre colorate rosse, bianche e nere dava un tono del tutto particolare, spesso festoso alle costruzioni. Così in Notre-Dame di Clermont, in Notre-Dame du Puy, nel S. Paolo d'Issoire. Senza dubbio, specie nella seconda metà del sec. XI e nella prima metà del sec. XII, la Francia fu il centro architettonico più vivo di tutta Europa. Ciò anche se, per alcuni suoi aspetti, la Spagna, la Catalogna soprattutto, sembra precederla nel tempo. Invece in Inghilterra presto si acclimatavano le forme della Normandia quasi accentuando i loro iniziali caratteri. Più strettamente legata nei suoi complessi austeri organismi architettonici che hanno modi tipicamente romanici, ed era naturale che così fosse ove si pensi alla potenza ed al valore dell'arte ottoniana, fu l'architettura germanica specie nella regione renana: le cattedrali di Magonza, di Spira e di Worms ne sono i tipici esempi. Per alcuni aspetti esse ricordano anche la contemporanea architettura lombarda.

Evoluzione simile ebbe la plastica dell'età romanica anche nel senso di un simile prevalere per qualità delle opere francesi su quelle delle altre regioni settentrionali di Europa. Invero durante il sec. XI, sebbene la produzione fosse abbastanza abbondante, si direbbe che i maestri di scalpello provassero fatica ad enucleare dal marmo le forme umane ancora improntate ad ingenuità e rudezza. Ma il senso compositivo è già armonioso e la scultura, che ha compiti eminentemente decorativi, a questi subordina qualsiasi intento di riproduzione naturalistica anche nelle rappresentazioni ove sono narrati fatti della Bibbia e del Nuovo Testamento. Ma nel sec. XII le forme plastiche che già aderivano nelle diverse regioni francesi al gusto e allo spirito delle architetture – e si pensi al *Cristo in Gloria* che decora il deambulatorio absidale del St-Sernin di Tolosa e alle altre sculture di quella chiesa, come alle sculture del chiostro della Badia e del S. Pietro di Moissac o a quelle di Notre-Dame la Grande di Poitiers e del portale di St-Trophinae di Arles o di quello della cattedrale di Chartres – inclinano sempre più alle eleganze, alle salienze, agli slanci, alla spiritualità delle forme gotiche. Allora nei mostri antropomorfi dei doccioni, nei draghi che s'inseguono su per le facciate delle cattedrali, nel minuto lavoro d'intaglio di fregi e cornici a motivi vegetali, ma spesso animati da una vivacissima forma, è anche chiaro il gusto tutto romanico per il complesso giuoco del porsi a superare problemi irti di difficoltà tecniche, ma più forse quello di risolvere come immagine ciò che fino allora era stato oggetto di antichissimi barbarici terrori. Anche in Inghilterra come in Spagna la scultura dell'età romanica, a parte lo sviluppo di qualche elemento ormai tradizionale delle regioni, è in massima parte tributaria del diffondersi del gusto plastico francese. Per alcuni aspetti lo stesso può dirsi della Germania. Qui tuttavia alcune opere, come le porte lignee della chiesa di S. Maria del Campidoglio di Colonia, testimoniano che per la scultura in legno la Germania inizialmente non fu certo in ritardo anche

(fot. Orlandini)
ROMANICA, ARTE - Scena del Ciclo Bretone: un castello preso d'assalto da re Artù e dai suoi cavalieri. In basso: favole esopiane. Sculture di Niccolò (1099-1106) - Modena, Duomo, porta della Pescheria.

(fot. Mas)
ROMANICA, ARTE - Capitello del chiostro dell'antica cattedrale di Lérida, scoperto nel 1925.

rispetto alla Francia. Ciò soprattutto per quanto nella cultura plastica è allora il riflesso del vivacissimo gusto figurativo ottoniano.

Anche per la pittura, ciò che fu fatto nelle regioni europee, a settentrione delle Alpi ed in Spagna, sembra più che altro il logico preludio allo sviluppo delle forme gotiche. Le pitture che rivestivano interi ambienti e che per una serie di eventi sono in minima parte giunti fino a noi erano, specie nel sec. XI, dipinti a tinte piatte ed unite in un numero molto limitato di colori distribuiti entro campi ben definiti da precisi contorni. In tali pitture spessissimo il fondamento, e non solo iconografico, sono le miniature, fossero esse di provenienza orientale o derivassero dai maggiori centri di produzione carolingia o ottoniana. In Spagna le pitture di Tahul ora nel Museo di Barcellona, in Francia quelle della chiesa abbaziale di St-Savin (Vienne), in Germania quanto rimane di antiche pitture nelle chiese della Renania testimoniano la medesima tendenza a ridurre ogni espressione entro un ritmo narrativo, entro un arabesco che presto, nella seconda metà del sec. XII, s'annuncerà dei nuovi spiriti del gusto gotico. La civiltà figurativa italiana, pur mantenendo nei secoli dell'alto medioevo un suo logico modo di evolversi ed una sua individuale intonazione, si era venuta principalmente configurando a seconda dei contributi che ad essa civiltà avevano portato le varie culture contemporanee, fossero esse di impronta bizantina, barbarica o carolingia, con le quali era venuta a contatto. Giunti tuttavia al sec. XI, tale civiltà figurativa, pur non rinunciando affatto all'apporto di ogni nuovo elemento che potesse rappresentare un suo arricchimento, assume anche, rispetto a quanto si faceva nelle altre regioni di Europa, nuova indipendenza. Allora infatti in Italia (v. ITALIA, VI. *Arte*, 3) mentre le forme architettoniche lentamente per secoli depresse si riunivano nella quasi improvvisa e diffusa ripresa attività edilizia, pittura e scultura, divenute pur esse attivissime, assumevano intonazioni decisamente nuove e sempre più aderenti, nei modi diretti dell'espressione, al carattere ed al temperamento degli Italiani.

In architettura allora in Italia si possono individuare due distinte correnti. Le regioni della pianura padana (il Piemonte, la Lombardia, parte del Veneto, l'Emilia) come, per molti aspetti, le regioni a oriente dell'Appennino, partecipano, per quanto con accenti e spiriti diversi, agli stessi orientamenti architettonici che sono propri delle regioni del centro Europa; mentre le regioni che s'affacciano sul Tirreno, specie la Campania, gran parte del Lazio e della Toscana rielaborano, con nuova mentalità e nuovo spirito chiarificatore, alcune forme che scaturivano dall'intimo della tradizione classica spesso umiliata e tuttavia mai spenta nei secoli immediatamente precedenti. Così, mentre nelle regioni settentrionali e in quelle del versante adriatico si manifesta l'uso o l'aspirazione costante di elevare edifici complessi con pilastri su cui s'impostano vòlte costolonate, logge e matronei, che sottolineano, in un complesso giuoco d'ombre e luci, i nuovi valori di spazio architettonico, allora in via di definizione appunto nel cuore d'Europa, nelle regioni del versante tirreno prevale, con l'amore per le chiare armonie di colonne e archi e trabeazioni inseguentesi verso le absidi alte e luminose, quello delle ampie liscie pareti, ove pittori, intarsiatori, musaicisti distendono le loro belle fantasie cromatiche. Ma insieme a queste due tendenze, talvolta fusa con esse, talvolta pura con indipendenza di forme e d'accenti, specie nei centri maggiori delle coste, nelle città marinare, ecco affermarsi ancora, e con straordinaria ricchezza di motivi, anche l'arte d'Oriente nelle sue varie gradazioni. Così in Sicilia, in Puglia, in Campania, a Pisa e soprattutto a Venezia in quel prodigio che è la basilica di S. Marco.

Non meno vivace e mosso è il profilo dell'attività scultorea. In essa si assiste dapprima come ad un'approfondita chiarificazione e distinzione degli schemi decorativi dell'alto medioevo poi, anche per la progressiva eliminazione della vecchia simbologia, si giunge ad una visione concreta della realtà per cui la figura umana come nuova espressione di bellezza si libera intera dal marmo.

Viligelmo (v.) agli inizi del sec. XII, quindi Benedetto Antèlami (v.) e il maestro dei Mesi della cattedrale di Ferrara testimoniano allora l'intensa vitalità della

(fot. Mas)
ROMANICA, ARTE - Cervi cozzanti. Pittura murale romanica. León, chiesa di S. Isidoro.

(da Trésors d'art du moyen âge en Italie, Parigi 1952, tav. 24)
ROMANICA, ARTE - Picchiotto in bronzo, con testa di leone (sec. XI-XII) - Susa, Tesoro del Duomo.

plastica nella regione padana. Vitalità che in Lombardia assume un tono di più intensa caratterizzazione popolaresca, mentre a Venezia s'atteggiava ad una maggiore raffinatezza per suggestione della diritta conoscenza che si aveva sulle rive della laguna dei modi propri del neoellenismo orientale. Frattanto nelle altre regioni della penisola lo stesso spirito naturalistico che animava la scultura fiorente nella valle del Po si incontrava con gli elementi della tradizionale cultura classicheggiante. Così in Puglia, in Sicilia, in Campania, nel Lazio, in Toscana, ove si scolpiscono marmi nei quali la nuova espressività delle immagini si concreta in equilibrati rapporti di forma e contenuto. E da questa cultura, nella quale è spesso chiaro come il concetto di *antico* divenga sinonimo di *bello*, deriva il maggiore scultore che a metà del sec. XIII annuncia tempi nuovi per l'arte italiana: Nicola da Puglia detto anche Nicola Pisano (v.).

Movimenti analoghi avvenivano nel campo dell'attività pittorica. Anche qui i problemi che sorgono, per chi voglia tracciare uno schema quanto più possibile chiaro di quella vicenda, sono infiniti ed estremamente complessi. Ché un numero veramente infinito di affreschi, musaici, tavole dipinte testimonia la vivacità e ricchezza di una produzione spesso di qualità altissima. Sono tali e tante quelle testimonianze che si direbbe come fra il sec. XI e il XIII il rivestire di vivaci colori pareti di chiese e palazzi e perfino grotte, fosse divenuta pratica comune per gli Italiani. Un paese di pittori, allora l'Italia, di pittori che sapevano narrare con vivacità d'accenti e chiarezza, storie e miracoli di santi ed anche le azioni e le attività umane, in composizioni ove la figura umana, motivo essenziale della rappresentazione, s'atteggiava con immediatezza espressiva, spontanea e sapientissima insieme. Naturalmente allora nella pittura italiana, come nella contemporanea architettura e scultura, hanno spesse volte valore essenziale gli elementi delle culture precedenti e contemporanee, sia orientali che nordiche, ma è pur vero che quegli stessi elementi che talora sembrano dominarvi, nell'atto stesso in cui vengono assunti dagli Italiani per narrare con vivacità e chiarezza, mutano di intonazione, si fanno aderenti essi stessi alla mentalità di chi con essi si esprime con spontaneità completa. Appare allora evidente come l'atteggiarsi delle varie correnti pittoriche dell'età romanica abbia in Italia il valore e l'importanza che ebbe nel campo letterario il « dolce stil novo », per cui proprio da forme dialettali doveva scaturire la nuova lingua di Dante.

Pietro Cavallini, Duccio di Buoninsegna, Cenni di Pepi detto Cimabue sono le tre formidabili individualità che concludono il grande ciclo della pittura romanica in Italia. Conchiudono un'epoca ma ne annunciano anche una nuova. E le loro gigantesche figure dominano allora il grande ciclo dell'arte quali quelle dei veri patriarchi di quella moderna pittura che riconosce in Giotto il suo primo maestro. - Vedi tavv. LXXIX-LXXXII.

BIBL.: cf. la sezione *arte* alle voci: FRANCIA; GERMANIA; INGHILTERRA; ITALIA; SPAGNA ecc., nonché le storie dell'arte di contenuto anche più vasto nei capitoli dedicati all'arte del medioevo. Di utilissima consultazione anche, per un quadro delle varie contemporanee attività nelle diverse regioni europee, A. Michel, *Hist. de l'art*, Parigi 1905 sgg.; P. Toesca, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, pp. 41-55; P. Lavedan, *Hist. de l'art universel*, Parigi 1946.

Emilio Lavagnino

ROMANINO, GIROLAMO DI ROMANO, detto il. - Pittore, n. a Brescia fra il 1484 e il 1487, mortovi ca. il 1566.

La sua prima opera datata è la *Deposizione* della Galleria dell'Accademia di Venezia (dalla chiesa di S. Lorenzo di Brescia), del 1510; in questo, e nei rari dipinti che possono ritenersi vicini di tempo (pala di S. Rocco in Brescia), insieme a caratteri locali e a ricordi del cremonese Boccaccino, l'artista rivela conoscenza dell'arte veneziana; ma il colore ha vibrazioni di intensità già personale. Nel 1513 a Padova gli è commessa dai monaci di S. Giustina la pala per l'altar maggiore della loro chiesa (ora nel Museo di Padova), che mostra quanta influenza abbiano esercitato su di lui gli affreschi che Tiziano aveva eseguito due anni prima per la Scuola del

(fot. Anderson)
ROMANINO, GIROLAMO di ROMANO, detto il - *La deposizione* - Venezia, Galleria dell'Accademia.

Santo e come dalla conoscenza del Tiziano egli abbia tratto equilibrio compositivo ed abbia appreso a disciplinare, senza diminuirlo, il suo straordinario splendore cromatico. A questo momento, il più felice dell'artista, appartengono anche la pala della chiesa di S. Francesco in Brescia, e probabilmente quella del Museo di Berlino. Queste opere dovettero suscitare grande ammirazione in patria, se poco dopo (fra il 1516 e il 1518) il Moretto, dipingendo le ante d'organo per il Duomo vecchio bresciano, seguiva così da vicino i modi del R. da venire per lungo tempo confuso con lui. Ma il freno esercitato da Tiziano vien meno quando l'artista, chiamato nel 1519 a Cremona a dipingere nel Duomo le *Storie della Passione*, si trova a lavorare vicino al Pordenone. È come una ventata di barocchismo che affolla e sconvolge le composizioni, nelle quali certo gusto del grottesco rivela influenze nordiche.

Neanche quando, nel 1521, collaborava con il severo e composto Moretto in S. Giovanni Evangelista di Brescia, il R. ritrova l'equilibrio delle prime opere, e affolla gli spazi addensando le figure in un sol piano; ma il colore, fluido e fuso, di intensità e splendori ineguagliati, raggiunge espressioni di appassionato lirismo (*Sposalizio della Vergine*; *S. Matteo*). Ricordi del Pordenone (*Trittico* della Galleria nazionale di Londra; *S. Antonio* nel duomo di Salò, del 1529) e Savoldo (*Cristo portacroce* della Galleria Martinengo di Brescia) e anche del Lotto (*SS. Faustino e Giovita*) si alternano nelle opere successive, senza che mai si spenga l'afflato tizianesco. Nel 1531 lavora per il card. Clesio nel Castello del Buonconsiglio a Trento, dove si trova a contatto per breve tempo con i Dosso, e più a lungo con il Fogolino, la cui vicinanza riacutizza le sue tendenze ad un espressionismo nordico, che appaiono anche nelle ante d'organo per il duomo nuovo di Brescia, dipinte fra il 1539 e il 1541. Dopo questa non si conoscono opere datate del R. fino al 1557, quando l'artista, ormai più che settantenne, dipinge per la chiesa di S. Pietro di Modena *La predica del Battista*, componendo le immagini in un'enfasi classicheggiante del tutto insolita, dovuta forse alla dilagante influenza di Giulio Romano.

BIBL.: R. Longhi, *Cose bresciane del Cinquecento*, in *Arte*, 1917, p. 99 sgg.; G. Nicodemi, *G. R.*, Brescia 1925, Venturi, IX, III, p. 792 sgg.; *La pittura bresciana del Rinascimento, catal. della mostra*, Brescia 1939, p. 218 sgg.; R. Pallucchini, *La pitt. venez. del Cinquecento*, I, Novara 1944, p. XXXIX sgg.
Emma Zocca

ROMANI PROTOMARTIRI. - Sono così designate le prime vittime cristiane perite a Roma nella persecuzione di Nerone (64 d. C.).

Le notizie sul loro martirio sono state tramandate soltanto da papa Clemente I (*Epist. ad Cor.*, 6) e da Tacito (*Annales*, XV, 44), ma nessuno dei due ne precisa il numero, limitandosi a frasi generiche: *multitudo ingens* (Tacito), πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν (Clemente). La sobria descrizione di Tacito e il fugace accenno di Clemente lasciano però facilmente intendere che i tormenti furono molteplici e crudeli (v. NERONE; PERSECUZIONI).

Di questi primi martiri la Chiesa romana non ha tramandato i nomi, né il *dies natalis*; né si ha memoria di un loro culto pubblico. Si è pensato di riferire ad essi l'accenno del *Martirologio geronimiano*, il quale commemora al 29 di giugno un turba di 979 (*alias* 977) martiri, che sembrerebbero doversi associare agli apostoli Pietro e Paolo. Ma il Delehaye sostiene che, a causa delle varie registrazioni nei latercoli, l'anonimo gruppo sia quello stesso già trascritto al 22 giugno (ignoti martiri di Antiochia dei quali è incerto anche il numero). Fu il Baronio ad inserire nel *Martirologio romano*, al 24 di giugno, l'elogio dei P. r. (*apostolorum discipuli et primitiae martyrum*), secondo il testo di Tacito.

È benemerenza del *Collegium cultorum Martyrum* (v.) averne promosso il culto, dapprima riservato alla chiesa di S. Maria della Pietà in Camposanto Teutonico, che sorge sul luogo sacro al loro martirio (S. R. C., *Romana*, 6 maggio 1904), poi esteso, con ufficiatura rinnovata, alla diocesi di Roma (S. R. C., decr. 10 maggio 1922). La commemorazione liturgica (rito doppio di 2ª classe) è stabilita al 27 giugno, antivigilia di s. Pietro e Paolo; la solennità esterna, che si celebra in Vaticano a cura del *Collegium*, ha luogo nella domenica entro l'ottava della festa dei due prìncipi degli Apostoli.

BIBL.: oltre le opere citate nella bibl. alle voci NERONE e PERSECUZIONI, vedi: O. Marucchi, *Conferenza sui P. r.*, in *Omaggio del Collegium cultorum Martyrum al Magister O. Marucchi*, Roma 1923, pp. 20-26; F. Antonelli, *I P. r.*, in *Roma nobilis*, a cura di I. Cecchetti, ivi 1952, pp. 301-306. Culto: *Acta SS. Iunii*, IV, Anversa 1707, pp. 807-808; *Martyr. Hieronymianum*, p. 342 sg.; *Martyr. Romanum*, pp. 252-53; I. Schuster, *Liber Sacrament.*, VII, Torino-Roma 1925, pp. 290-94; I. Cecchetti, *Pio XI e il Collegium cultorum Martyrum*, in *Boll. Ceciliano*, 35 (1940), pp. 20-24.
Igino Cecchetti

ROMANO, santo, martire. - È commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 9 ag.

Gli *Itinerari* del sec. VII lo ricordano sepolto sulla Via Tiburtina nel cimitero di Ciriaca, *longe in spelunca deorsum*. Secondo l'autore del *Liber Pontificalis* aveva l'ufficio di ostiario e perì insieme con s. Lorenzo. Secondo invece la leggendaria *Passio s. Polychronii* sarebbe stato un soldato convertitosi al martirio di Lorenzo, decapitato fuori della Porta Salaria e seppellito in una cripta dell'agro Verano.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 155; *Acta SS. Augusti*, II, Parigi 1867, pp. 408-10; *Martyr. Hieronymianum*, p. 428; *Martyr. Romanum*, p. 331; R. Valentini - G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 82.
Agostino Amore

ROMANO, santo, martire. - È commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 17 nov., come martire di Cesarea, ed il giorno successivo come martire di Antiochia.

A questa seconda data lo commemorano i Martirologi orientali ed il *Romano*; il vero *dies natalis* è però il 17, come attesta Eusebio di Cesarea. Sul suo martirio esistono documenti quasi coevi e degni di fede. R., oriundo della Palestina, era diacono ed esorcista in una chiesetta presso Cesarea. Durante la persecuzione di Diocleziano trovandosi ad Antiochia, e vedendo come molti si affrettavano a sacrificare, prese a rimproverarli. Arrestato e condannato per ordine dello stesso Imperatore, ebbe tagliata la lingua, fu rinchiuso in carcere e strangolato dopo orribili tormenti.

BIBL.: Eusebio, *De martyr. Palaestinae*, 2; H. Delehaye, *S. R. martyr d'Antioche*, in *Anal. Bolland.*, 50 (1932), pp. 241-283; id., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1936, p. 200 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 604 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 530 sg.
Agostino Amore

ROMANO, GIUSEPPE. - Filosofo ed erudito gesuita, n. a Termini (Palermo) il 3 gennaio 1810, m. a Costantinopoli il 27 marzo 1878. Fu membro e segretario della R. Accademia di Palermo. Nella rivoluzione del 1848 si fece notare per l'opera e gli scritti patriottici. Nel 1860 dovette lasciare la Sicilia per la Spagna e Costantinopoli. Fu insignito per meriti scientifici della cittadinanza francese e spagnola.

Aderì dapprincipio a un eclettismo che voleva conciliare alla scolastica il Cousin (di cui godé la stima) e i suoi contemporanei. Ammiratore di Gioberti (da cui, insieme con l'amico Taparelli, ebbe elogi nei *Prolegomeni al primato*), contribuì a far trionfare l'ontologismo giobertiano in Sicilia. Egli non fu tuttavia un ontologista bensì uno scolastico che cerca di utilizzare anche Cartesio e Gioberti.

Oltre a interessanti monografie di numismatica comparse su *La Civiltà Cattolica*, e parecchi scritti inediti in materia, pubblicò *Scienza dell'uomo interiore* (2ª ed., Napoli 1874); *Elementi di filosofia* (Palermo 1853).

BIBL.: V. Di Giovanni, *G. R. e l'ontologismo in Sicilia*, Palermo 1879; E. Di Carlo, *Rapporti tra G. R. e V. Gioberti*, ivi 1926; S. Scimè, *Indagini sul pensiero del Risorgimento (G. R.)*, Roma 1949.
Salvatore Scimè

ROMANO il MELÒDE. - N. in Siria da famiglia israelita, nell'ultimo quarto del sec. V: recatosi a

Costantinopoli negli ultimi anni del regno di Anastasio I (491-518), dopo essersi convertito al cristianesimo, fu diacono nella chiesa della Vergine, dove ebbe poi sepoltura. La sua morte deve essere posta non molto oltre la metà del sec. VI.

Secondo le fonti biografiche, R. avrebbe composto ca. un migliaio di canti, che è numero certamente iperbolico : nei manoscritti rimangono di lui ca. 85 canti (tra cui una ventina apocrifi), dei quali ancora manca una complessiva edizione critica.

A base delle fonti letterarie di R. stanno, ovviamente, il Vecchio e il Nuovo Testamento : ma egli attinse altresì al suo conterraneo s. Efrem, agli oratori cristiani greci e alle *Vite* dei Martiri.

R. è ritenuto quasi concordemente il maggior poeta cristiano bizantino. Egli riuscì, senza dubbio, a trarre dalla sua profonda religiosità una sincera ispirazione poetica, che si manifesta spesso in forma intimamente drammatica e non si lascia opprimere dalla macchinosa struttura del kontakion, ma si effonde ampia e potente in efficaci descrizioni, avvalendosi di una lingua nuova ed agile e viva, mirabilmente aderente al pensiero sempre chiaro. Egli, insomma, creò veramente una poesia nuova, nuova nella forma e negli spiriti, che interpretava i bisogni del suo tempo e, nel quadro della fastosa e appassionata liturgia bizantina, dava voce all'anelito delle folle adoranti; che, infine, ha avuto importanza decisiva nella evoluzione della poesia religiosa, non soltanto bizantina.

Ma, accanto a questi pregi, non si possono dimenticare il tono oratorio che appesantisce talvolta la poesia con disquisizioni e polemiche teologiche; una certa tendenza a cogliere e raffigurare, della stessa ispirazione religiosa, piuttosto gli aspetti esteriori, che non la religiosità intima; il barocchismo prezioso e pesante di molte immagini : e soprattutto, nel complesso della sua opera, una sensazione di monotonia, generata non dalla necessariamente monocorde ispirazione, ma piuttosto, si direbbe, dalla difficoltà di variare intimamente la sostanza del canto.

BIBL.: Krumbacher, pp. 663-71; id., *Studien zu Romanos*, Monaco 1898; P. Maas, *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, in *Byz. Zeit.*, 15 (1906), pp. 1-44; G. Cammelli, *R. il M.*, Firenze 1930; E. Mioni, *R. il M., saggio critico e dieci inni inediti*, Torino 1937; R. Cantarella, *Poeti bizantini*, II, Milano 1948, p. 106 sgg. Raffaele Cantarella

ROMANO, PAPA. - N. a Gallese, presso Civita Castellana, fu eletto cardinale di S. Pietro in Vincoli da papa Stefano VI. A lui successe nel pontificato e governò la Chiesa dall'ag. all'ott. o nov. 897, epoca in cui morì, durante le tristi vicende provocate dagli eccessi del predominio su Roma del partito spoletano (v. FORMOSO). Durante il suo breve governo diede il pallio a Vitale, patriarca di Grado, e confermò i vescovi di Elna e Gerona.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, p. 230; Flodoardo, *De Christi triumphis*, XII, 6: PL 135, 830; Jaffé-Wattenbach, I, p. 441; Mansi, XVIII, coll. 186-88; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat Pontif.*, Parigi 1911, p. 300 sg.; Fliche-Martin-Frutaz, VII, n. 16. Carlo Callovini

ROMANO, VINCENZO, venerabile. - N. a Torre del Greco (Napoli) il 3 giugno 1751, ivi m. il 20 dic. 1831 dopo quasi 35 anni di cura parrocchiale.

Entrò nel Seminario di Napoli nel 1765 e tentò di essere ammesso nella Compagnia di Gesù. Sacerdote nel 1775, esercitò un intenso ministero spirituale e sociale, durante sconvolgimenti politici e numerose eruzioni vesuviane che provarono duramente la sua città. Il 25 marzo 1895 Leone XIII dichiarava l'eroicità delle sue virtù, augurandosi che il clero secolare d'Italia potesse avere, in un tempo non lontano, un sublime esempio di parroco.

BIBL.: C. Balzano, *Il ven. V. R. parroco di Torre del Greco*, Napoli 1932. Salvatore Garofalo

ROMANTICISMO. - Per r. si intende quel movimento di carattere letterario, artistico, filosofico, politico, sociale, determinatosi in Europa nella seconda metà del '700 e diffusosi nella prima metà dell''800, che, reagendo allo spirito illuministico, instaura un nuovo modo di sentire, con prevalenza della fantasia e del sentimento sulla ragione, della ispirazione sulla regola, della popolarità dell'opera sull'isolamento aristocratico; esso attinge alle fonti della civiltà medievale cristiana e promuove, in antitesi al classicismo formale, una nuova civiltà delle lettere, fondata sulla libertà e la verità dell'arte.

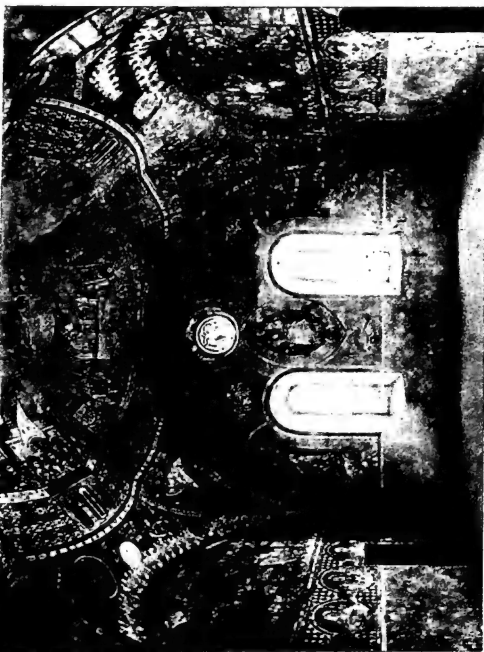
I. IL R. LETTERARIO.

I. IL R. IN GERMANIA. - Il r. tedesco è un aspetto del r. europeo : movimento complesso dello spirito tedesco che comprende religione, letteratura, musica, arti figurative, filosofia, scienze e concezione della vita in generale. Dal 1796 (G. Wackenroder, *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*) sino al 1830 ca., domina quasi tutti i campi della vita spirituale in Germania ed influisce sugli altri popoli, specialmente mediante poesia, musica, filosofia e scienze. Si sviluppa da premesse esistenti così in Hemsterhuis, Bodmer e Breitinger come nello *Sturm und Drang* (Heinse, Herder, Goethe giovane) e nella Rivoluzione Francese; la sua lirica religiosa si basa sul pietismo. Criticamente è antitetico all'illuminismo, al classicismo di Weimar e, in parte, al protestantesimo e al neo-umanesimo. La parola *romantisch* compare già in Wieland e Herder, i quali con essa indicano particolarmente la poesia cavalleresca medievale nelle lingue romanze; nei fratelli Schlegel mantiene dapprima questo significato, poi, però, in contrapposizione all'antico, viene da essi esteso al campo moderno ed alla loro teoria sull'arte. La critica considera il romanzo di Goethe *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-96) come opera tipicamente « romantica » per la sua compenetrazione dell'elemento poetico nella vita reale.

Il r. è sorto dalle speculazioni della generazione nata intorno al 1770 (primo r.). Partendo da Kant, Fichte elabora la dottrina dell'« io assoluto », la cui essenza consiste nell'agire morale incessantemente libero : il r. ne deduce assoluta libertà formale e, in parte, *libertinage* morale. Schleiermacher libera la religione dai vincoli razionali-dogmatici-storici; la definisce « senso e gusto dell'infinito », sentimento di « assoluta dipendenza » da Dio : ciò corrisponde alla libera religiosità e all'ansia di infinito del r. Schelling considera natura e storia come manifestazioni della medesima realtà, da lui sintetizzata in maniera poetica : per la poesia romantica si giustifica così l'animazione della natura e la sintesi di tutte le attività spirituali.

Di conseguenza poesia, pittura e musica stanno in intimo rapporto : « Suonano colore e forma »; colore, profumo, canto sono « fratelli » (Tieck). In Runge compare l'idea dell'opera d'arte complessiva, aspirazione poi di Wagner. Invece F. Schlegel, movendo dal classicismo, non comprende ancora la musica nella sua definizione della poesia : « La poesia romantica è poesia universale-progressiva. Il suo intendimento non è soltanto di riunire tutti i generi separati della poesia e di collegare la poesia con la filosofia e la retorica; essa vuole inoltre, e deve, ora mescolare, ora fondere poesia e prosa, genialità e critica, poesia d'arte e poesia popolare; rendere viva e sociale la poesia, poetiche vita e società...». Tuttavia Wackenroder, Tieck, Brentano, e più tardi Hoffmann, Grillparzer, Mörike stringono nella loro poesia intimi rapporti con la musica : sorge così, accanto ai romanzi sulla vita di pittori (Tieck, *Franz Sternbalds Wanderungen*), ai drammi sulla vita di poeti (Grillparzer, *Sappho*), la novella sui musicisti (Heinse come precursore; Hoffmann, Mörike). La realizzazione del programma artistico romantico si basa sulla forza creatrice della fantasia; la favola vale come purissima espressione di poesia. Il fantastico si fonde con il misterioso; i confini tra veglia e

(da L. Lefrançois Pillion, *L'art roman*, Parigi s. a., tav. 98) (fot. Mas)

A sinistra: IL CRISTO. Particolare d'una statua forse appartenente ad una *Deposizione*. Scultura in legno policromo e dorato del sec. XII - Parigi, Louvre. *A destra:* MADONNA IN TRONO. Scultura in pietra (sec. XII) - Solsona (Lérida), Cattedrale.

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

In alto a sinistra: TRASFIGURAZIONE DI CRISTO; nella vòlta la Gerusalemme celeste, affresco del 1220 - Gurk, Duomo, cappella vescovile. *In alto a destra:* LA FUGA DI GIACOBBE E SUA LOTTA CON L'ANGELO - Musaico del sec. XIII - Monreale, Duomo. *In basso a sinistra:* LA TRASFIGURAZIONE, l'entrata in Gerusalemme e la risurrezione di Lazzaro. Paliotto (scuola di Guido da Siena, ca. 1250) - Siena, Pinacoteca. *In basso a destra:* I RE MAGI. Affresco del sec. XI - Roma, chiesa di S. Urbano alla Caffarella.

sonno si perdono; il sonnambulismo, come, in genere, tutti gli « elementi notturni della natura », attirano nella loro orbita i romantici. La lirica sospinge l'anima verso un'atmosfera tutta tesa ad un misterioso infinito, cui l'uomo eternamente aspira: simbolo di questa *Sehnsucht* è il « fiore azzurro » (F. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*). Contemporaneamente però il r. sente il contrasto tra infinito agognato e realtà limitata rappresentandolo mediante o una forma frammentario-aforistica (F. Schlegel, più tardi Nietzsche), o una fusione di forme e di stili (drammi di Tieck), o il disincantamento dell'atmosfera (Heine) in distanza ironica. L'« ironia » del primo r. nulla prende del tutto sul serio e comincia a giocare con lo spirito; la differenza tra il colloquio confidenziale e il manifestarsi al pubblico va perduta. Viene così aperta la strada al mero cerebralismo ed alle esercitazioni a freddo.

Contemporaneamente la *Sehnsucht* romantica si volge a ciò che è lontano nel tempo e nello spazio: sorge il senso della storia. Durante la diffusione del protestantesimo in Germania, la letteratura aveva acquistato preponderanza sulle altre arti; lo spirito era divenuto antifigurativo; grandi strati cattolici erano rimasti estranei al mondo culturale protestante-umanistico. Ora, Novalis tenta di risolvere gli scismi religiosi e culturali in Germania, deducendo dal protestantesimo il tanto combattuto illuminismo e ponendo come meta l'unità medievale di fede e cultura (*Die Christenheit oder Europa*, 1799; pubblicato soltanto nel 1826): « L'odio inizialmente personale contro la fede cattolica si trasformò a poco a poco in odio contro la Bibbia, contro la fede cristiana e, infine, contro la religione. Più ancora, l'odio contro la religione si estese molto naturalmente e logicamente a tutti gli oggetti dell'entusiasmo: proclamò eretici fantasia e sentimento, moralità e amore dell'arte, futuro e passato, pose l'uomo a mala pena in testa alla serie degli esseri naturali e ridusse la musica infinitamente creatrice dell'universo al monotono rumorio di un gigantesco mulino... ». L'Europa deve essere ricostituita mediante una « rigenerazione »; non più l'antichità, ma il medioevo cristiano serve da modello.

A questo ritorno al medioevo corrisponde la rivalutazione del passato. Il r. « scopre » l'arte tedesca antica (Wackenroder, Tieck), la filosofia dei mistici e di Böhme (F. Schlegel, Tieck, Baader, Werner), l'antica poesia tedesca: Tieck rinnova libri popolari tedeschi; Tieck i fratelli Grimm, Uhland ristampano antiche poesie tedesche; Tieck, A. W. Schlegel, v. d. Hagen, Lachmann pubblicano e traducono il *Nibelungenlied*; Arnim e Brentano raccolgono canzoni popolari: *Des Knaben Wunderhorn*; i fratelli Grimm *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*; infine si scopre la primitiva arte italiana (i fratelli Riepenhausen dànno cenni su Giotto e Cimabue). La poesia degli altri popoli, specialmente latini, viene tradotta in tedesco con insuperabile sensibilità romantica: A. W. Schlegel: Shakespeare dal 1797; Schleiermacher: Platone; Gries: Tasso, Ariosto, Calderón; nonché Dante, Petrarca e i poeti portoghesi. Contemporaneamente sorge la moderna storia della letteratura (A. W. Schlegel, *Vorlesungen*), la germanistica (Görres, i fratelli Grimm, v. d. Hagen, Uhland), la filologia romanza (Diez), la glottologia comparata (fratelli Schlegel, W. v. Humboldt) e la ricerca sui miti (Creuzer, Görres, più tardi Bachofen). Accanto ai già ricordati vengono inoltre sviluppati altri grandi sistemi filosofici (Hegel, Schopenhauer). Scienze naturali (A. v. Humboldt, Carus) e filosofia naturale (G. H. Schubert, Baader, Steffens) ricevono un decisivo impulso. Come nella considerazione della natura domina l'idea dell'organico, così anche nella scienza politica (Fichte, A. Müller, Gentz, K. L. v. Haller); questa cerca di superare, mediante lo stato corporativo, il contrasto tra individuo e comunità, e finisce poi, però, nella prassi reazionaria. La storiografia della « scuola storica » (Savigny, Niebuhr, Raumer, Luden, più tardi Ranke) è per un intero secolo efficacemente influenzata dalla tendenza al passato e dalle doti rappresentative artistiche del r.

Il primo r. ha dato soltanto due poeti importanti: Tieck quale scrittore di fiabe artistiche, Novalis come lirico e romanziere; i tentativi dei fratelli Schlegel di trasformare in prassi poetica le loro teorie non sono riusciti. Il tardo r., invece, si stacca dalla speculazione, mentre riesce a dare valide realizzazioni in molti campi dell'arte. In ogni genere letterario si manifesta una vera fioritura: Brentano, la Günderode, Eichendorff, Uhland, Kerner, Heine come lirici; Brentano, Arnim, Kleist, Fouqué, Hoffmann, Eichendorff, Chamisso come narratori; Kleist, Werner, Grillparzer giovane e, in parte, Raimund come drammaturghi. La dominazione napoleonica e le guerre di liberazione suscitano drammaturghi (Kleist, Körner) e lirici patriottici (Arndt, Körner, Schenkendorf), nonché importanti prosatori politici (Kleist, Arndt, Görres). Parecchie opere dei grandi spiriti isolati dell'epoca, Jean Paul, Hölderlin, Grabbe e Büchner, sono impregnate di pensiero romantico. Goethe, nelle sue tarde opere, accetta movenze romantiche, nonostante rimanga ostile all'« arte religioso-patriottica neo-tedesca » e alla concezione del mondo del r. (« Io definisco sano il classico e malato il romantico », 1829); la 2ª parte del *Faust* sarebbe inconcepibile senza il presupposto romantico. Hauff, Grillparzer, Lenau, Mörike, Stifter e la Droste conservano l'eredità romantica all'epoca del Biedermeier e del realismo. Nei drammi musicali di Wagner, nella filosofia e nella lirica di Nietzsche, come nel neo-r. fine-secolo, il r. vive la sua ultima fioritura.

La musica romantica in senso stretto è posteriore alla poesia. Schubert crea il *lied* romantico come genere che raggiunge nel suo spirito un ulteriore sviluppo (Schumann, Silcher, Brahms, Wolf sino a Reger, Pfitzner e R. Strauss). Come Mozart e Beethoven influiscono sulla formazione della teoria dell'arte e della poesia romantica, così la poesia romantica, da parte sua, suscita l'opera popolare (Weber, Marschner) e il melodramma popolare (Lortzing). La sinfonia romantica (Schubert, Schumann, più tardi Bruckner, Brahms) è più aderente della poesia alle forme espressive classiche; l'armonica e la melodica sono i suoi mezzi principali di espressione, mentre la ritmica viene curata sempre più artisticamente.

Il distacco dalla forma chiusa determinata dall'antichità impedisce lo sviluppo di un'architettura e di una plastica romantiche; i tentativi si esauriscono nella sterile imitazione di stili passati: Schinkel rimane più strettamente legato al classicismo. Al contrario, lo spirito romantico parla mediante due pittori: Friedrich dipinge motivi religiosi e scopre la sconfinatezza del paesaggio nord- e medio-tedesco, di cui egli rende intensità di luce e di aria con colori tenuemente sfumanti. A Runge riescono i ritratti più animati dell'epoca; in disegni ed abbozzi egli realizza l'esigenza teorica che « il significato simbolico dei misteri divini e l'accennare ad essi » costituisce lo scopo vero dell'arte. Con ciò prepara la strada al cenacolo di pittori « Nazzareni » che tra il 1810 e il 1830 lavora a Roma in comunità monastica (Confraternita claustrale, Confraternita di S. Luca; Koch, Pforr, Overbeck, Cornelius, Schnorr v. Carolsfeld, Fohr, fratelli Veit). Essi muovono dalla pittura italiana del Rinascimento, si ispirano ad argomenti della poesia classica italiana, improntano la pittura di spirito cristiano e rinnovano in opere comuni la pittura murale (Casa Bartholdy, Villa Massimo al Laterano). Schwind e Richter tengono viva la pittura romantica oltre la metà del secolo.

Infine il r. ha influito considerevolmente sulla vita sociale in Germania. Nei suoi centri, Jena, Berlino, Dresda e Heidelberg, si formano, spesso animati dalla intima amicizia dei membri, circoli letterari che diffondono il patrimonio del pensiero romantico in riviste (fratelli Schlegel, *Athenäum*; Arnim e Brentano, *Zeitung für Einsiedler*; Kleist e A. Müller, *Phöbus*, *Berliner Abendblätter*). Nei salotti le signore che sono in genere anche scrittrici rappresentano una parte di primo piano (Karoline e Dorothea Schlegel, Karoline Günderode, Sophie Mereau, Dorothea Tieck, Rahel Levin, Bettina v. Arnim, Klara Schumann). Alcune di loro lottano per la emancipazione della donna e degli Ebrei, o sono le forze animatrici della conversione di numerosi romantici alla Chiesa cattolica (prima conversione « romantica » sotto

l'influenza dell'antica arte cristiana: la pittrice Maria Alberti; inoltre F. e Dorothea Schlegel, i fratelli Veit, A. Müller, Overbeck, Werner, K. L. v. Haller, Karl – fratello di Novalis –, Sophie – sorella di Tieck – ed altri).

BIBL.: testi in *Deutsche Literatur, Reihe R.* a cura di P. Kluckhohn, Lipsia 1930-40. Studi: W. Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*, Berlino 1870; R. Huch, *Die Romantik*, Lipsia 1899-1902 (più volte ristampato); F. W. Hilbert, *Die Musikästhetik der Früh-Romantik*, Remscheid 1912; K. K. Eberlein, *Deutsche Maler der Romantik*, Jena 1920; P. Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des XVIII. Jahrhunderts*, Halle 1922; A. Farinelli, *Il r. in Germania*, 2ª ed., Bari 1923; O. Walzel, *Deutsche Romantik*, 5ª ed., Lipsia 1923-26; G. Stefansky, *Das Wesen der deutschen Romantik*, Stoccarda 1923; P. Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, Bielefeld 1924; H. A. Korff, *Humanismus und Romantik*, Lipsia 1924; C. Schmitt, *Politische Romantik*, 2ª ed., Monaco 1925; J. Petersen, *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik*, Berlino 1926; R. Haym, *Die romantische Schule*, 5ª ed., ivi 1928; F. Gundolf, *Romantiker*, ivi 1930 e 1931; R. Benz, *Geist der romantischen Malerei*, Dresda 1934; id., *Die deutsche Romantik*, Lipsia 1937; F. Strich, *Deutsche Klassik und Romantik*, 4ª ed., Berna 1949; F. Schultz, *Klassik und Romantik der Deutschen*, 2ª ed., Stoccarda 1952.

Horst Rüdiger

II. IL R. IN INGHILTERRA. – In ciascuno dei poeti maggiori della prima e della seconda generazione romantica sembra manifestarsi esemplarmente l'uno o l'altro dei vari, talvolta contraddittori, aspetti dei quali è intessuta la trama del r. in Inghilterra.

I poeti che vengono dal nord (i «poeti laghisti» Wordsworth e Coleridge, nonché lo scozzese Walter Scott, che non appartiene alla loro scuola) rappresentano l'aspetto primitivo, cioè più elementare e immediato, più spontaneo e popolare, anche se si devono in essi presupporre un lungo studio della lingua vecchia e nuova, una distinzione accurata tra fantasia e immaginazione, una viva conoscenza della storia e della leggenda. I poeti invece che vengono dal sud (Byron, Shelley e Keats) tradiscono un aspetto più scopertamente riflesso, più volutamente pensato in relazione a valori maggiormente pratici e meno intrinsecamente poetici. Con ciò non si intende affermare che l'espressione poetica sia stata raggiunta con minore sicurezza.

La natura, nei suoi aspetti quotidiani, nell'umiltà del particolare, è l'ispirazione costante della lirica di William Wordsworth (1770-1850), il quale stende il primo manifesto romantico nella prefazione alla seconda edizione (1800) della raccolta intitolata *Lyrical Ballads* (1ª ed. 1798). Tale semplicità di contenuto deve, secondo Wordsworth, rivestirsi di una simile semplicità di lingua, lontana il più possibile da quella forma artificiosa in cui si era per lungo tempo costretta la poesia del periodo precedente. Suoi predecessori in questo campo erano stati i preromantici che, da James Thomson (1700-47), a Thomas Gray (1716-71), a Robert Burns (1759-96), avevano preferito la vita degli umili e la semplice descrizione della natura.

Accanto a Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) trae la sua migliore ispirazione non tanto dalla natura quanto dalla soprannatura, se si intende con questo termine il senso del misterioso e dell'affascinante. Coleridge fa più di una riserva alle teorie dell'amico, dove costui sostiene che il linguaggio delle classi inferiori è più sincero e più vero, quindi più poetico di ogni altro. I versi meglio riusciti di Coleridge vogliono rendere comprensibili e comuni le esperienze straordinarie, non tanto descrivere la contemplazione e la narrazione delle cose ordinarie. Se la meraviglia poetica dell'uno si può chiamare appunto contemplazione del comune e del solito (sia pure sotto una luce insolita), quella dell'altro è sussulto e incanto all'improvviso apparire dell'insolito in un magico panorama. Lo aveva preceduto, con altro contenuto, William Blake (1757-1827), che si concede a ogni suggerimento e a ogni eccesso della fantasia. Walter Scott (1771-1832) come poeta si presenta quasi una combinazione di Wordsworth e di Coleridge, in quanto il suo interesse per la storia e quello per la leggenda intrecciano il motivo naturale e il motivo fantastico. Scott continua in tal modo con autorità quel gusto per il primitivo che si era manifestato nella seconda metà del Settecento con la ricerca delle manifestazioni poetiche popolari, gusto di cui rimane modello la raccolta di Thomas Percy (1729-1811) dal titolo *Reliques of ancient English poetry* (1ª ed. 1765).

Con George Gordon Byron (1788-1824) si tratta ormai di un'altra contemplazione. Egli è il romantico più inquieto e l'ideale eroico è racchiuso in lui nei due pellegrini che si chiamano Aroldo e Don Juan. La contemplazione degli occhi si sofferma sul mare perpetuamente agitato, sui panorami orridi e grandiosi, sulle rovine che richiamano le onde distruggitrici del tempo, e la contemplazione del suo spirito gode o si cruccia, ad ogni modo canta, di fronte ai problemi per i quali ricorrono i nomi di titanismo, di predestinazione, di mistero. Le contraddizioni del suo spirito, e forse anche la sua origine e la sua educazione aristocratica, lo mettono su un piano ben diverso da quello degli altri romantici nei riguardi dei poeti classicisti, e Pope è il suo maestro, mentre d'altro lato i poeti «laghisti» non gli ispirano simpatia. Il suo eterno errare ha come meta più la ricerca della solitudine che non la comunione con gli altri uomini. Di Aroldo, con il quale egli identifica se stesso, canta: «... presto egli si riconobbe l'uomo meno adatto per unirsi al gregge degli uomini, con i quali aveva ben poco in comune; ... ancora invitto non voleva cedere, ad animi contro i quali il suo si ribellava, il dominio della sua mente, orgogliosa nella solitudine; della sua mente che poteva trovare in sé una vita per vivere al di fuori dell'umanità».

Tutta pervasa invece da un desiderio di liberazione universale, da una volontà di comunione non solo con le cose ma anche con gli uomini, è l'opera di Percy Bysshe Shelley (1792-1822). La liberazione di cui egli si fa banditore deve venire attraverso la ragione (*Queen Mab*), oppure per mezzo dell'amore (*The Revolt of Islam*), il cui secondo nome è bellezza (*Epipsychidion*). Shelley si sente profondamente poeta, cioè della schiera di quei grandi che, secondo quanto scrive in *A Defence of poetry*, «sono, non solo gli autori del linguaggio e della musica, della danza, dell'architettura, della scultura e della pittura; ma sono i costruttori delle leggi, i fondatori della società civile, e gli inventori delle arti della vita, ed i maestri che attraggono in una certa vicinanza al bello e al vero, quella parziale apprensione degli agenti del mondo invisibile che vien chiamata religione». Prescindendo dal concetto certamente inadeguato, che Shelley aveva della religione, egli sentiva al di sopra di ogni cosa la vocazione del poeta. «I poeti, secondo le circostanze dell'età e della nazione in cui apparvero, furono chiamati, nelle prime epoche del mondo, legislatori o profeti: un poeta essenzialmente comprende e unisce ambedue questi caratteri... Il poeta partecipa dell'eterno, dell'infinito e dell'uno». In queste, come nell'altra affermazione: «Un poema è l'immagine stessa della vita espressa nella sua eterna verità», sembra essere racchiusa la finale dell'*Ode on a grecian urn* di John Keats: «Bellezza è verità, verità bellezza – questo è tutto – che si conosce in terra e che bisogna conoscere». Il r. di John Keats (1795-1821) si nutre, più di quello degli altri suoi contemporanei, alle fonti della classicità antica, si è educato alla scuola dei classici inglesi da Spencer a Milton, mentre, d'altro lato, il giovanissimo poeta non nasconde la sua ammirazione per colui che egli riteneva il primo poeta romantico, William Wordsworth.

BIBL.: H. A. Beers, *A history of English romanticism in the nineteenth century*, Nuova York 1901; W. J. Courthope, *History of English poetry*, VI, Londra 1910; H. Richter, *Geschichte der englischen Romantik*, 2 voll., Halle 1911-16; O. Elton, *A survey of English literature*, 2 voll., Londra 1912; E. Cecchi, *Storia della letteratura inglese nel sec. XIX*, Milano 1915; M. Deutschbein, *Das Wesen des Romantischen*, Gotha 1921; M. Sherwood, *Undercurrents of influence in English romantic poetry*, Cambridge, U.S.A., 1934; P. van Tieghem, *Le mouvement romantique*, Parigi 1940; M. Elwin, *The First romantics*, Londra 1947; C. M. Bowra, *The romantic imagination*, Oxford 1950.

Alberto Castelli

III. Il r. in Francia. – Il movimento romantico irruppe nell'ambiente momentaneamente stagnante della letteratura francese del tempo napoleonico come una ventata sconvolgitrice d'origine straniera. Eppure il r. non segna affatto un ripiegamento dalle posizioni di egemonia intellettuale sull'Europa tenute dalla Francia per tutto il sec. XVIII: la Parigi della Restaurazione e poi della monarchia di luglio riafferma invece la propria funzione di massimo centro culturale del mondo pur nella rinunzia definitiva all'egemonia politica. Vive la battaglia romantica e la traspone in termini propriamente letterari in un modo tutto suo, con una coscienza viva ed immediata delle forze storiche operanti sulla realtà contemporanea, con una capacità eccezionale di sentire il grande travaglio – politico, spirituale, religioso – che ha le sue radici nella ricchissima multiforme eredità del Settecento francese e nei problemi che ne sgorgarono, acuiti piuttosto che risolti dalla Rivoluzione.

Due fasi diverse si sono volute distinguere (Baldensperger) nell'evoluzione del r. francese, scaglionate attraverso i due ventenni intercorrenti fra il primo ed il secondo Impero. La pubblicazione a Parigi dell'*Allemagne* e del *De la littérature* di Mme de Staël, preceduta dal *De la littérature du midi de l'Europe* del Sismondi e dal *Cours de littérature dramatique* di A. G. Schlegel (1813), e la conquista della scena del *Théâtre français*, baluardo della resistenza classicistica (1829-30), segnano i limiti cronologici della prima fase, colorita da polemiche assai più fragorose ed accanite che in qualsiasi altro paese. Gli anni fra il 1830 e la metà del secolo offrono alla nuova scuola la possibilità di svilupparsi pienamente e di dar la misura del proprio valore; verso la fine di quel periodo l'impeto di liberazione spirituale e lo stesso slancio creativo del r. si affievoliscono, mentre si vengono disegnando ed affermando le esigenze del realismo e le aspirazioni all'arte per l'arte che domineranno il panorama letterario dell'età di Napoleone III.

L'interesse e le discussioni intorno ai principi già elaborati dottrinalmente dal r. tedesco si accendono quasi improvvisamente, nel 1813, quando viene a mancare la compressione forzata dell'Impero in favore della tradizione e dell'« autarchia spirituale ». Si disegnano i due partiti contrapposti, si chiariscono (non sempre felicemente) le rispettive posizioni estetiche con un accanimento tutto particolare, destinato ad essere ripreso e riecheggiato subito dopo in Italia. Si afferma esplicitamente l'esigenza di una completa rispondenza dell'arte alla spiritualità ed agli interrogativi dell'anima moderna. Una nuova coscienza storica, affinata dalla fede nella potenza creatrice dello spirito e magari della volontà eversiva di « ricominciare da capo » che si erano affermate nel sec. XVIII, spinge a riconoscere la relatività dei valori e dei canoni estetici, a comprendere lo slancio vitale e creativo di civiltà prima ignorate o trascurate come incolte e barbariche. Nella situazione politica e sociale della Francia della Restaurazione, il risveglio religioso e mistico, l'affermazione dei postulati del liberalismo costituzionale, il profilarsi ancora oscuro di nuovi protagonisti della vita moderna, assetati di eguaglianza sociale ed economica nel crollo ormai irrevocabile dell'ordinamento statale tradizionale, convergono e fanno sentire il proprio peso sulle discussioni intorno al nuovo programma letterario ed artistico, impostato in funzione della vita ed arricchito dalla coscienza della suprema realtà spirituale dell'io di fronte all'incorrotta natura.

Al salotto letterario, da due secoli vivaio principe per la preparazione e la diffusione delle nuove correnti (e famosi sono rimasti quelli del Deschamps, del Délécluze, di Jules de Rességuier, e soprattutto quelli di Charles Nodier, bibliotecario dell'Arsenale, di Victor Hugo, di Ste-Beuve), si affiancano e si sovrappongono, con la loro ben più vasta risonanza, le riviste: *Lettres normandes*, *La Minerve française* (tutt'e due fondate nel 1818 e soppresse dalla censura nel 1820), *La Minerve littéraire* (1820-22), *Lettres champenoises* (1817-25), *Le Conservateur littéraire* (1819-21), *La Muse française* (1823-24), *Annales de la littérature et des arts* (1820-29), *Revue encyclopédique* (1819-33), *Le Mercure du XIX^e^ siècle* (1823-32). Accanto ad esse i giornali politici, la cui importanza è specialmente nelle elaborazioni teoriche e nella presentazione dei principi del liberalismo « dottrinario »: *Censeur européen* (1817-20), *Courrier français* (1819-51), *Archives philosophiques, politiques et littéraires* (1817-18), *Le Lycée français* (1819-20), *Tablettes universelles* (1820-1824), e soprattutto *Le Globe* (1824-30). Sulle loro pagine, od in scritti a parte per lo più di non grande impegno (*Racine et Shakespeare* di Stendhal, anticipato del resto in articoli sulla *Monthly Review* fra il 1823 e il 1824; prefazione di V. Hugo al *Cromwell*, 1827; prefazione di E. Deschamps alle *Etudes françaises et étrangères*, 1828), vengono banditi i nuovi postulati: « Via le teorie, le poetiche e i sistemi, via la facciata posticcia imposta all'arte! Non esistono modelli né regole diversi dalle leggi generali della natura, spazianti anche sulle manifestazioni artistiche, e dalle leggi speciali risultanti dalle condizioni peculiari dei singoli temi. Le prime sono eterne, immutabili; le altre estrinseche, soggette a cambiamenti e servono una volta sola ». La creazione poetica, da due secoli subordinata ad un rigido controllo razionalistico, deve invece rispondere in tutto e per tutto a quanto di intimo, di personale, di immediato vi è nell'ispirazone. L'impeto lirico si effonde con violenza finora sconosciuta nelle raccolte più fortunate della generazione romantica: le *Méditations poétiques* di Lamartine (1820), le *Odes et ballades* di Victor Hugo (1822-28), i *Contes d'Espagne et d'Italie* di Alfred de Musset (1830); le immagini care al cuore dell'artista vengono evocate in toni più dimessi, ma sempre schiettamente individuali, nel canto di Alfred de Vigny, di Marceline Desbordes-Valmore, di Maurice de Guérin, di Charles-Augustin de Ste-Beuve, di Gérard de Nerval.

Un rifiorire di religiosità contraddistingue pure gli anni della Restaurazione; si riscopre la profondità del messaggio cristiano, s'intende appieno, dopo tanti sconvolgimenti, il beneficio della disciplina spirituale della Chiesa cattolica. Nel 1819 escono i due volumi *Du Pape*; nel 1821, postume, le *Soirées de St-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* di Joseph de Maistre; fra il 1817 e il 1823 l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* di Lamennais; nel 1825 il *Nouveau Christianisme* di St-Simon; nel 1827 i *Prolégomènes* alla *Palingénésie sociale* di Ballanche. Ma con il secondo r. tutto sembra risolversi in un generico teismo, in un puro culto dei valori dello spirito (la « religione della libertà »). Lamennais, dopo essersi sottomesso alla condanna dell'*Avenir* (1830-32) pronunziata dalla *Mirari vos*, prorompe nelle *Paroles d'un croyant* (1834) e nel repubblicano *Livre du peuple*, segnando il suo definitivo distacco dalla Chiesa; i pensatori della nuova generazione si chiamano Victor Cousin, Théodore Jeoffroy, Edgar Quinet; gli storici, dopo Guizot e prima di Tocqueville, Thierry e Michelet; poeti e romanzieri combattono dopo la battaglia contro l'assolutismo quella per l'emancipazione del popolo dal giogo del vecchio ordinamento sociale, dell'uomo dai vincoli della morale tradizionale, spingendo all'estremo i proclamati diritti del sentimento, della natura, della passione (Hugo, Lamartine, Musset, Dumas, G. Sand, Stendhal). I cattolici rimangono a parte, pur proseguendo strenuamente nel loro sforzo di non disgiungere, anzi rafforzare la propria ortodossia con una stretta adesione ai postulati politici e sociali del mondo moderno (Montalembert, Ozanam, Ravignan, Lacordaire).

Bibl.: ottime trattazioni d'insieme sull'incubazione delle idee romantiche nel '700 francese in D. Mornet, *Le rom. en France au XVIII^e^ siècle*, Parigi 1912; A. Monglond, *Le préromantisme français*, ivi 1930; P. Trahard, *Les maîtres de la sensibilite française au XVIII^e^ siècle*, ivi 1931-33; sulla loro diffusione europea: A. Farinelli, *Il r. nel mondo latino*, Torino 1927; R. Noli, *Les romantiques français et l'Italie*, Parigi 1927; H. Tronchon, *R. et Préromantisme*, ivi 1930; P. van Tieghem, *Le rom. dans*

la littérature européenne, ivi 1948. Sui singoli autori, una bibl. completa nelle voci della *Bibliographie* (in ordine alfabetico) *des auteurs modernes de langue française* di H. Talvar e J. Place, iniziata nel 1928. Raccolte di documenti sulle polemiche del r. in Francia: Ch.-M. Des Granges, *La presse littéraire en France*, I, *1813-16*, ivi 1933; monografie d'insieme: Th. Gautier, *Histoire du rom.*, 2ª ed., ivi 1874; M. Souriau, *Histoire du rom. en France*, e J. Giraud, *L'école romantique française*, ivi 1927; R. Bray, *Chronologie du rom.*, ivi 1932; P. Jourda, *L'exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand*, ivi 1938; N. Clément, *Romanticism in France*, Nuova York 1939. Aspramente polemici gli scritti di P. Lasserre, *Le rom. français*, Parigi 1907, e di E. Sellière, *Le mal romantique. Pour le centenaire du rom. La religion romantique et ses conquêtes*, ivi 1908, 1927, 1930. Enzo Bottasso

IV. Il r. in Italia. – Come movimento letterario consapevole di sé, con un programma esplicito di rinnovamento, il r. italiano sorge con oltre un decennio di ritardo rispetto a quello straniero, in particolare tedesco, e, mentre risponde ad esigenze etiche e intellettuali vive fin dalla metà del Settecento, riceve la spinta dall'esterno ed assume spesso come principi teorici e come strumenti polemici risultati estremi o parziali di un moto spirituale non conosciuto nella sua realtà totale e organica. Di qui la coesistenza in esso di impulsi diversi e talvolta contraddittori, la scarsa originalità dei suoi propositi e dei suoi risultati, la sua fisionomia in un certo senso sfuggente, per cui si poté perfino mettere in dubbio che un r. italiano sia effettivamente esistito, oppure si cercarono le più genuine manifestazioni romantiche nell'opera di scrittori ufficialmente estranei o avversi al movimento, come il Foscolo e il Leopardi, o, addirittura, fioriti molto tempo dopo, come il Pascoli e il D'Annunzio.

La scintilla della polemica fra romantici e classicisti fu la pubblicazione di un articolo di M.me de Staël (*Sulla maniera e l'utilità delle traduzioni*) nella *Biblioteca italiana* del genn. 1816, articolo nel quale si incitavano gli Italiani a conoscere e tradurre le letterature straniere come mezzo per rinnovare la propria. I letterati italiani si divisero in due schiere: coloro che difendevano con maggiore o minore intransigenza la fedeltà alla tradizione classicheggiante e consideravano l'invito della Staël come un incitamento a tradire la patria, e coloro che vedevano nell'allargamento delle cognizioni, nella conoscenza di espressioni di pensiero e d'arte degli altri popoli la possibilità di rinsanguare una cultura ormai esausta e di riacquistare così una sostanziale originalità. Questi ultimi si definirono romantici e i loro primi scritti: *Intorno all'ingiustizia di alcuni giudizi letterari italiani* di L. Di Breme (giugno 1816); *Avventure letterarie di un giorno* di P. Borsieri (19 sett. 1816); *Sul Cacciatore feroce e sulla Eleonora di G. A. Bürger: Lettera semiseria di Grisostomo al suo figliolo* di G. Berchet (dic. 1816), vengono considerati i manifesti del r. italiano. In seguito i difensori delle nuove idee si raccolsero attorno al giornale *Il Conciliatore*, mentre i classicisti ebbero il loro organo principale nella *Biblioteca italiana*. La polemica, allargatasi via via dall'iniziale motivo nazionalistico ad altri problemi (mitologia, regole drammatiche, imitazione della natura, ecc.), durò accesa fin verso il 1820, poi si andò spegnendo e già nel 1823 il Manzoni poteva riassumerne le conclusioni nella sua lettera *Sul romanticismo* al marchese Cesare d'Azeglio. Una breve reviviscenza ebbe dopo la pubblicazione del sermone *Sulla mitologia* di V. Monti nel 1825.

I principi fondamentali sostenuti dai romantici italiani sono: 1) non esiste un tipo unico di bellezza: l'arte varia a seconda dei popoli e delle epoche; perciò la letteratura moderna, se vuol essere cosa viva, deve abbandonare l'esclusiva imitazione dei classici greci e latini e ispirarsi alle tradizioni nazionali (religione cristiana, cavalleria, storia medievale, ecc.), in particolare bandire l'uso della mitologia, che riflette una mentalità ormai morta; 2) oggetto dell'arte è il vero, ma il vero storico, non quello tipico o ideale, cercato dai classicisti; 3) la rappresentazione fedele del vero esige che l'artista sia libero da qualunque costrizione esterna: perciò vanno abolite tutte le regole arbitrarie, in particolare quelle delle tre unità drammatiche di tempo, di luogo e di azione; 4) la letteratura non ha come fine il semplice diletto di pochi letterati, ma l'educazione di tutto il popolo: perciò deve essere morale e popolare; 5) una letteratura viva, educativa e popolare deve adottare una lingua viva e semplice (su questo punto insisterà più di ogni altro il Manzoni, proclamando la necessità di adoperare negli scritti il fiorentino parlato). Tutte queste affermazioni possono essere ricondotte a un unico principio, quello secondo il quale «la letteratura è espressione della società», inteso sia come canone d'interpretazione e di giudizio, sia come criterio ispiratore dell'attività letteraria. Tale concezione della letteratura i romantici italiani avevano appreso soprattutto dalle opere di M.me de Staël, le quali, e in particolare *De l'Allemagne*, costituirono, insieme con *De la littérature du Midi de l'Europe* del Sismondi e il *Corso di letteratura drammatica* di G. Schlegel, il gruppo dei testi stranieri che esercitò maggiore influsso sulla loro formazione culturale; ma già era viva nella critica e nell'insegnamento del Foscolo. Sulla scia del Foscolo essi si proposero la restaurazione della letteratura come premessa alla rieducazione etica e al risorgimento politico del popolo italiano, e ritennero ciò possibile soltanto mediante un affiatamento con la contemporanea cultura europea. Di qui lo spirito insieme nazionalistico ed europeo e l'intonazione più o meno scopertamente politica del r. italiano. Da questo punto di vista esso appare come un aspetto essenziale del Risorgimento, la libertà proclamata in arte come il simbolo e il preannunzio di quella politica. Inoltre i rappresentanti del primo e più notevole gruppo romantico sono animati da un'ispirazione sinceramente cristiana, congiunta con un ideale di equilibrio spirituale e pratico, di moderazione sentimentale ed espressiva: ispirazione e ideale soprattutto evidenti nell'opera di colui che è insieme il maggiore di tutti e il loro modello: il Manzoni (al quale, per questo rispetto, si avvicina più di ogni altro il Pellico nelle *Mie Prigioni* e nei *Doveri degli uomini*). Ciò li distacca dal Foscolo, la cui passionalità drammatica e ribelle agisce piuttosto su alcuni scrittori di principi classicistici o su altri, pur romantici, ma estranei al gruppo manzoniano, come Mazzini, Guerrazzi e altri, che risentono anche l'influsso di scrittori stranieri di temperamento affine per certi rispetti a quello foscoliano, specialmente di Byron.

Questo carattere moderato e ragionevole, per il quale, entro certi limiti, esso sembra proseguire e sviluppare l'opera degli illuministi, particolarmente degli scrittori del *Caffè* (v.), distingue pure il primo r. italiano non solo da quello nordico, ma anche da quello francese. Mentre assai debole vi appare la tendenza all'affermazione individualistica e all'effusione autobiografica, e un'eccezione in questo senso rappresentano soprattutto certi aspetti della personalità del Tommaseo, il motivo fondamentale vi è quello della fedeltà al vero, per cui si ritiene necessario ad ogni opera letteraria un fondamento storico. Di qui la grande fioritura di tragedie storiche (l'*Adelchi* e il *Conte di Carmagnola* del Manzoni, la *Francesca da Rimini* del Pellico, ecc.), romanzi storici (*I promessi sposi* del Manzoni, *Nicolò de' Lapi* e *Ettore Fieramosca* del D'Azeglio, *Marco Visconti* di T. Grossi, ecc.), liriche storiche (le *Fantasie* del Berchet, ecc.), ecc. Questa produzione si ispira principalmente ai modelli dell'inglese W. Scott e dei tedeschi Goethe, Schiller e Bürger, conosciuti però di solito in traduzioni francesi. In essa, a prescindere dal Manzoni, nella cui opera, e in particolare nei *Promessi sposi*, le esigenze spirituali e le tendenze letterarie del r. italiano ebbero la più compiuta e perfetta espressione, la fedeltà storica viene interpretata in genere in maniera superficiale e convenzionale, come riproduzione di certi aspetti caratteristici del costume e degli ambienti (specialmente medievali) e la storia diventa spesso il pretesto per descrizioni pittoresche e divagazioni sentimentali, nelle quali, più che l'interesse per il vero, si manifesta un atteggiamento di sognante «nostalgia del passato». Inoltre il contrasto fra la precisione e la con-

cretezza espressiva, richiesta dalla riproduzione fedele di fatti e di personaggi reali, e la tradizione più costante del nostro linguaggio letterario determina sia nei versi sia nelle prose frequenti squilibri formali; sicché l'esigenza realistica trova più felice sviluppo nella poesia dialettale (Porta).

La vena languidamente sentimentale e malinconica, che già si effonde nei discepoli diretti del Manzoni, ispirando soprattutto il genere della novella in versi (cf. la *Fuggitiva* e l'*Ildegonda* di T. Grossi, l'*Algiso* di C. Cantù, la *Torre di Capua* di G. Torti, ecc.), in un secondo tempo diventa prevalente, in parte in seguito anche alle dolorose vicende nazionali, e finirà per costituire, insieme col gusto per una certa musicale vaporosità espressiva, il carattere distintivo di quello che fu chiamato il secondo « r. », che ebbe i suoi maggiori rappresentanti nel Prati e nell'Aleardi. Ma d'altro canto la tendenza realistica del primo r. non tarda a sviluppare logicamente da sé l'interesse non più soltanto per il passato, ma per la vita e la psicologia contemporanea: interesse del quale appaiono documenti significativi due opere quasi contemporanee: *Fede e bellezza* di N. Tommaseo (1840) e *Edmenegarda* di G. Prati (1841). Su questa via si svolgerà più tardi il *verismo*. Nel secondo r. è già abbastanza accentuata anche quella tendenza all'affermazione individualistica nella vita e nell'arte che, quasi inesistente nel primo, dominerà poi il movimento della *scapigliatura*, in connessione con un influsso più diretto e intenso sia dei primi romantici tedeschi sia dei decadenti francesi (v. DECADENTISMO).

Sul piano teorico-critico e sul piano della creazione artistica il r. italiano ebbe esiti relativamente modesti, se si eccettuino da una parte l'opera del De Sanctis, che è in gran parte il naturale sviluppo di principi che esso aveva posti, e dall'altra quella del Manzoni. Segnò tuttavia un profondo rinnovamento culturale, riportando la cultura italiana a un benefico contatto con le espressioni più alte di quella europea e liberandola dall'ossequio ormai formalistico e sterile della tradizione senza rinnegare ciò che nella tradizione vi era di perennemente vivo e fecondo; rinnovamento nei contenuti e nello stile dei cui effetti risentirono, più o meno, tutti i movimenti letterari successivi, compresi quelli che si affermarono in opposizione al r., come il neo-classicismo del Carducci, nel quale, p. es., rivisse in nuova forma il culto romantico per la storia.

BIBL.: testi: *Discussioni e polemiche sul r.*, a cura di E. Bellorini, Bari 1943; *I manifesti romantici*, a cura di C. Calcaterra, Torino 1951; per il *Conciliatore*, cf. la selezione a cura di P. A. Menzio, Torino 1919 e l'ed. a cura di V. Branca, I, Firenze 1948. Studi: F. De Sanctis, *La lett. ital. nel sec. XIX*, Bari 1897 (anche nell'ed. delle *Opere* del De Sanctis, a cura di N. Cortese, Napoli 1930-40); G. Muoni, *L. Di Breme e le prime polemiche intorno a M.me de Staël e al r. in Italia*, Milano 1902; G. A. Borgese, *Stor. della critica romant. in Italia*, Napoli 1905 (3ª ed. Milano 1949); G. Muoni, *Note per una poetica storica del r.*, Milano 1906; G. Martegiani, *Il r. ital. non esiste*, Milano 1908; G. Mazzoni, *L'Ottocento*, Milano 1911-13 (4ª ed., ivi 1949); A. Farinelli, *Il r. nel mondo latino*, Torino 1927 (vasta bibl. nel III vol.); C. De Lollis, *Saggi sulla forma poetica ital. dell'Ottocento*, Bari 1929; E. Li Gotti, *G. Berchet. La letterat. e la politica del Risorgimento naz.*, Firenze 1933; G. Citanna, *Il r. e la poesia ital. dal Parini al Carducci*, Bari 1935 (2ª ed., ivi 1949); A. Galletti, *Le origini del r. ital. e l'opera di A. Manzoni*, Milano 1942; U. Bosco, *Aspetti del romantic. ital.*, Roma 1942; M. Fubini, *Motivi e figure della polemica romant.*, in *Rass. d'Italia*, 6-8 (1947), pp. 17-29 e nn. 9-10, pp. 15-30; W. Binni, *Preromantic. ital.*, Napoli 1948; G. Petrocchi, *Fede e poesia dell'Ottocento*, Padova 1948; M. Apollonio, *Fondaz. della cultura ital. moderna*, Firenze 1948-52; U. Bosco, *Preromantic. e r.*, in *Quest. e correnti di stor. letter.*, Milano 1949 (notevole bibl.); R. Ramat, *Discorso sulla poesia romant.*, Lucca 1950; W. Binni, *La battaglia romant. in Italia*, in *Critici, poeti, ecc.*, Firenze 1951. Mario Puppo

V. IL R. IN SPAGNA. – L'atmosfera favorevole al r. era stata preparata da Jovellanos, Menéndez Valdés, Cienfuegos e Quintana.

Contemporaneamente, la diffusione di romanzi e di avventure o di storie sentimentali aveva formato un ambiente in cui il r. deteriore avrebbe avuto facile presa. Infatti, dopo un vano tentativo di ricollegare il movimento alle sue fonti tedesche, i modelli inglesi e soprattutto quelli francesi si impongono e vengono seguiti nei loro più evidenti e facili principi estetici. Nel 1814 Nicolás Böhl de Faber tradusse frammenti delle *Vorlesungen*, dello Schlegel, suscitando una breve polemica con José Joaquín de Mora classicista: polemica ripresa, con maggior violenza, nel 1817 da un altro classicista, il Galiano. Se l'opposizione loro non riuscì a impedire l'avvento del r., nemmeno l'opera del Böhl servì ad orientarlo verso la Germania: i libri dello Chateaubriand e di M.me di Staël con la loro rapida divulgazione riportarono tutto l'interesse della Spagna alla Francia.

I momenti più importanti di tale diffusione sono rappresentati dalla pubblicazione di alcune riviste: da *El Europeo* (1823), diretto da Carlos Arribau e Ramon Lopez Soler (le sue teorie sono convalidate nel 1828 da Agustín Durán con il suo *Discurso sobre el teatro antiguo español*); e poi nel 1835-36 da *El artista* per cui Eugenio de Ochoa e Federico de Madraro ottengono la collaborazione dei migliori romantici spagnoli, tra cui Espronceda, Zorrilla, Pastor Díaz, Escosura, Ventura de la Vega, Salas y Quiroga e che al suo estinguersi fu continuato da altri periodici (*Semanario pintoresco español*; *El Liceo*; *Observatorio pintoresco*; *No me olvides*). Si formarono anche alcune *tertulias* letterarie, tra cui il *Parnasillo* e, più celebri, *El Ateneo* di Madrid, costituitosi nel 1835 sotto la presidenza del Duque de Rivas, e *El Liceo*.

Influenzato anche da W. Scott, il r. spagnolo produsse numerosi romanzi di argomento nazionale, come *Doña Isabel de Solís* di Martínez de la Rosa, *El Señor de Bembibre* di Gil y Carrasco, i migliori di questa scialba produzione. Di maggior rilievo è *El Moro Exposito* di A. de Saavedra, duca di Rivas (Parigi 1834). Contemporaneamente le rappresentazioni di *La conjuración de Venecia* di Martínez de la Rosa e del *Macías* di Larra trionfavano sulle molte polemiche suscitate intorno al teatro. Nel 1836 si ebbero il *Don Alvaro e la fuerza del sino* del Duque de Rivas e *El Trovador* di A. Garcia Gutiérrez. Seguivano, l'anno dopo, *Los Amantes de Teruel* di Hartzenbusch e, nel 1844, il *Don Juan Tenorio* di Zorrilla.

Le opere già ricordate del Rivas, di Zorrilla e le poesie di Espronceda costituiscono le maggiori espressioni del r. spagnolo, nessuna però raggiunge compiutezza artistica. Il difetto è comune a tutta la produzione romantica spagnola che cerca invano di rifarsi ai ricordi dell'età aurea senza riprenderne i sentimenti essenziali e, soprattutto, l'aspetto religioso. Le forme tradizionali appaiono così svuotate del loro intimo contenuto e si esauriscono in una elaborazione soltanto appariscente.

BIBL.: G. Díaz Plaja, *Introducción al estudio del r. español*, Madrid 1936; E. A. Allison Peers, *A History of the romantic movement in Spain*, Cambridge 1940; N. Alonso Cortés, *Zorrilla, su vida y sus obras*, Valladolid 1943. Guido Mancini

VI. IL R. IN POLONIA. – Il r. polacco s'improntò alle particolari caratteristiche dello spirito della nazione e delle sue condizioni storiche. Non fu, come in Inghilterra, Francia e Germania, un fatto prevalentemente letterario e filosofico: ma coincise, come in Italia, con le aspirazioni nazionali e con la lotta contro l'oppressore straniero.

Romantica si considera in Polonia l'insurrezione di Kościuszko e la partecipazione dei Polacchi alle guerre napoleoniche; nel 1818 Kazimierz Brodziński (1791-1815) pubblicava un saggio: *O klasyczności i romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej* (« Sul classicismo, il r. e lo spirito della poesia polacca ») in cui si precisa per la prima volta l'essenza delle due correnti in rapporto alla poesia polacca che il Brodziński voleva saldamente legata alla vita nazionale e rispecchiante le condizioni della Polonia, paese agricolo, sfondo di idilli campestri. In armonia con le sue teorie egli scrisse i *Pieśni rolników* (« Canti degli agricoltori ») e *Wiesław*, delicato idillio alla maniera dell'*Hermann und Dorothea* di Goethe. Appartengono a questa corrente le opere dei poeti della

scuola ucraina: *Marja* di Antoni Malczewski (1783-1826); *Zamek Kaniowski* (« Il castello di Kaniow ») di Severino Goszczyński (1801-76); *Rusalki* (« Le ondine ») di Bohdan Zaleski (1802-86) e altre opere di diversi poeti e prosatori. Tuttavia la scuola romantica non avrebbe forse potuto lottare con quella classica che aveva un fiorente centro in Varsavia, se da Vilna Adamo Mickiewicz non vi avesse portato l'adesione calda e impetuosa del suo genio; e dopo di lui Juljusz Słowacki e Zygmunt Krasiński (v.) i tre maggiori poeti del tempo; H. Rzewuski e M. Czajkowski fra i prosatori; lo storico J. Lelewel ed altri. I valori spirituali del r.: prevalenza del sentimento sulla ragione, entusiasmo, eroismo come dovere, anzi come necessità di vita, creano una corrente nuova che si riverbera non solo nelle teorie di alcuni filosofi, ma nell'essenza stessa delle produzioni letterarie ed artistiche: cioè il messianesimo.

Nel 1831 lo stesso Brodziński pronunciava un *Discorso sulla nazionalità dei Polacchi*, in cui si analizzavano le caratteristiche della storia polacca: il fuoco sacro per la libertà, tenuto acceso fra le tempeste; la fraternità di uomini e popoli al sole della religione; la difesa della fede e della civiltà contro la barbarie orientale. Per queste sue qualità il popolo che aveva eletto a sua regina la Vergine Maria fu sacrificato, spartito e orrendamente oppresso. Ma pur nelle tragiche condizioni presenti egli continua la sua opera di *antemurale christianitatis*, opponendo come in passato il suo petto all'invasione orientale; non cede, continua la sua lotta.

Di qui al concetto che la patria dolorante fosse il Cristo delle Nazioni, non vi era che un passo. I filosofi che vanno sotto il nome di messianici: Brzozowski, Trentowski, l'oscuro Wróński, il mistico Towiański, svilupparono diversamente il concetto di messianesimo; e August Cieszkowski (1814-94), hegeliano, meditando la storia dell'umanità la spiegò seguendo ad una ad una le sette domande del *Pater*. Ma anche all'infuori dei filosofi e della loro influenza, il r. polacco fuse in opere di grande bellezza i concetti di fede, elevatezza morale con quelli di un patriottismo che trascende i confini terreni e si allarga nell'amore di tutta l'umanità. Il r. durò in Polonia sino alla rivoluzione del 1863; al suo fallimento seguì il dilagare della reazione positivistica.

Bibl.: M. Zdziechowski, *Mesjaniści i słowianofile*, Cracovia 1888; St. Windakiewicz, *Poezja romantyczna*, Cracovia 1912; St. Brzozowski, *Filozofja romantyzmu polskiego* (« Filosofi del r. polacco »), Leopoli 1924; G. Maver, *Alle fonti del r. polacco*, Roma 1926; R. Pollak, *Uno sguardo al r. polacco*, in *Pagine di cultura e letteratura polacca*, ivi 1926, pp. 61-75.

Marina Bersano Begey

VII. Il r. in Russia e nei paesi slavi. – Il gusto romantico venne preparato in Russia dalla letteratura « sentimentale », dall'imitazione di romanzi inglesi di moda, dall'influsso di Rousseau.

Questa letteratura esaltava gli umili, rivolgeva il suo sguardo alla « natura », intrecciava vagamente gli ideali di un cosiddetto « cristianesimo primitivo » non meglio definito con le tendenze « umanitarie » delle logge massoniche. Le correnti sentimentali e preromantiche non sfociarono in Russia in un r. dai lineamenti ben definiti. Sta il fatto che la letteratura russa ebbe nei primi decenni dell'Ottocento la sua improvvisa maturazione, la sua grande fioritura. Puškin, Lermontov e Gogol' furono in certo qual modo romantici, ma diedero a spunti romantici di provenienza occidentale un tono ed un colorito inconfondibilmente russi, risolsero – più o meno – nel « realismo » i tratti più vivi e moderni della stessa scuola romantica. Nel Lermontov, morto giovanissimo, si sentono talvolta in modo marcato gli influssi di un byronismo di moda, ma nei suoi momenti più limpidi e più vigorosi egli spezza e supera quegli schemi. Puškin cedette solo apparentemente ai gusti del tempo e precorse invece con i suoi racconti tutto un orientamento caratteristico della grande prosa narrativa russa dell'Ottocento. Gogol' si liberò abbastanza presto dalle giovanili ispirazioni fantastico-romantiche, cogliendo i tratti più profondi della vita russa attraverso episodi « locali » che, nella loro intelaiatura, si sollevano a grandezza epica. Priva, nell'Ottocento, di un « r. » confrontabile a quello delle letterature europee, la letteratura russa e la stessa vita sociale russa conobbero peraltro nel primo Novecento, in un ambiente dominato dal simbolismo, una curiosa rifioritura di ideali medievali, di echi preraffaelitici, di culto per i « poeti maledetti », di rivalorizzazione dell'estetica romantica, mentre dilagava un terrorismo politico scaturito dal « sottosuolo » di un paese che si trovava all'orlo della rivoluzione, con intrecci stravaganti di epoche diverse.

Presso i minori popoli slavi il r. non fece che continuare aspirazioni e sforzi del periodo illuministico, verso un'emancipazione culturale (a carattere nazionale) da sovrastrutture straniere, prevalentemente tedesche. I Cèchi ebbero un solo grande poeta romantico, K. H. Mácha: il r. cecoslovacco ebbe caratteri prevalentemente folkloristici ed eruditi e studiò con passione l'« archeologia slava », richiamandosi poi con note sentimentali alle stirpi slave scomparse nel corso del medioevo. Nel clima del r. cecoslovacco ebbe notevole impulso lo studio della filologia slava e Praga esercitò un certo influsso anche sul mondo culturale sloveno e croato.

Bibl.: E. Lo Gatto, *Storia della lett. russa*, Roma 1943 (con ampia bibl.).

Wolf Giusti

II. Il r. in filosofia.

Il r. filosofico, che ebbe influenza europea, è quasi esclusivamente tedesco. In Inghilterra il termine *romantic*, usato fin dal sec. xvii, derivato dalla parola *romance*, significò « francese antico » e precisamente un racconto inventato in versi e successivamente una narrazione inventata in prosa; perciò significò « medievale », « gotico », riscoperta del medioevo, e in questo senso fu contrapposto a « classico » o « antico ». In Francia, fino alla fine del secolo scorso, il suo uso fu soltanto artistico-letterario.

Dal punto di vista filosofico, il r. si può definire (ma imperfettamente) la riscossa della « filosofia della vita » contro l'illuministica « filosofia della ragione ». È evidente che, così definito, il r. non è solo un momento storico di un'epoca, ma un atteggiamento proprio dello spirito umano in ogni tempo e perciò si può parlare di un r. greco, come di un r. posteriore (le molteplici « filosofie della vita » dalla fine dell'800 ad oggi) a quel movimento che comunemente si indica con questo nome e che va dalla fine del '700 alla prima metà del sec. xix. Esso è caratterizzato da una reazione (a volte polemica) allo spirito e ai metodi dell'illuminismo (v.), quantunque le sue origini recenti vadano cercate proprio nell'illuminismo stesso.

La trascendentalità di Kant (v.) è, in fondo, senso potente della soggettività: dominio autonomo dell'uomo sul mondo (scienza), autonomia della volontà (morale) e dello sviluppo dell'umanità (storia); in questo senso Kant agì fortemente sul r. Ma la soggettività kantiana è ancora illuministicamente « razionalità » e la sua concezione della natura è quella meccanicistica di Galilei e di Newton. Perciò l'influsso di Kant va considerato insieme ad altri non più kantiani, i cui germi vanno cercati proprio in alcuni motivi interni all'illuminismo, espressi, p. es., in Francia da Voltaire (v.) e da Rousseau (v.), in Italia da P. Verri, oltre che dalla cosiddetta *sensiblerie* del '700; già lo stesso illuminismo tedesco (Lessing, Herder, ecc.) è un movimento che si lega al r. vero e proprio.

Anche sotto il solo aspetto filosofico il r. è un movimento complesso, diverso da nazione a nazione, da un romantico a un altro. La sua complessità è tale che, se si considerano astrattamente i suoi aspetti, si perde la sua unità profonda, che sembra dissolversi in tante affermazioni contraddittorie. Infatti, il r. è, nello stesso tempo, individualismo (v.) o anarchia e senso quasi sacro della unità nazionale; consacrazione delle forze irrazionali della

vita o dell'arbitrio del « genio » e celebrazione della libertà interiore dello spirito; « ironia », che distrugge col riso che cela il pianto, ed esaltazione dell'esistenza come conquista che avanza all'infinito; rivendicazione della fantasia che fa e disfà con libero giuoco, e affermazione di un piano superiore di razionalità; esaltazione del divenire perenne dello spirito e contemplazione dell'eternità dell'essere; primato del sentimento soggettivo e profonda esigenza sistematica; ritorno al medioevo cattolico e affermazione di panteismo e di aconfessionalismo ecc. Con il r. è oltrepassato l'ideale di una « umanità » universale e l'altro di una « natura eterna », che in eterno scorre dentro leggi immobili e immutabili, il « sogno razionale » dell'illuminismo. Non l'astratta « umanità », ma il singolo; non la fiducia nelle leggi naturali provvidenziali che governano uomini e cose secondo un ordine, perfetto nella sua meccanica razionalità, ma esaltazione della vita ricca di iniziative; non il cosmopolitismo livellatore, ma la vita dello spirito che nei singoli popoli si caratterizza e si attua attraverso il movimento perenne della loro storia.

Il r. ha un senso religioso dei valori (estetici, morali, religiosi, ecc.), della storia e della natura, del passato; ma di tutto, nello stesso tempo, ha un senso indefinito, quasi una percezione che si perde nell'oscurità insondabile, nel mistero o nel sogno. Volendo raccogliere tutti i suoi elementi essenziali, se ne possono così precisare i caratteri : approfondimento del principio kantiano della attività sintetica dello spirito; rivalutazione della religione; sensibilità per la bellezza e il fascino della tradizione e perciò interesse per il passato (per il mondo classico, modello di serenità e di armonia, realizzatore – specie per Goethe [v.] e Schiller [v.] – dell'ideale della *humanitas*; e per il mondo medievale – l'età « barbara » degli illuministi –, l'epoca in cui cominciarono a differenziarsi i popoli e a formarsi le nazioni; che fu l'espressione del cattolicesimo, unificatore di tutte le forme della vita spirituale; l'età primitiva e fanciulla e perciò della grande poesia) e rivendicazione del valore della storia (storicismo); esaltazione di quanto di irrazionale, di immediato vi è nello spirito e affermazione della persona (v.); coscienza della nazionalità (il sec. XIX fu detto il « secolo delle nazioni »); critica della concezione meccanica della natura, la cui vita è, invece, il manifestarsi di un principio vivente d'inesauribile potenza creativa di forme infinite.

C'è indubbiamente nel romantico una generosità eroica (quando non è posa), che si concreta nei sentimenti di « sacrificio » per i grandi ideali della libertà politica, della patria, della bellezza artistica e morale (Schiller sintetizza i due momenti della sensibilità e della moralità nell'« anima bella »); un disprezzo della vita mediocre, banale, abitudinaria, l'esaltazione dell'eccezionale, dell'uomo qualificato, fortemente caratterizzato. Manca a molti romantici la sensibilità per cogliere la bellezza (anche morale) delle cose piccole che esprimono grandi sentimenti : l'accentuazione della personalità non è cercata dalla parte dell'umiltà e della carità eroiche (il Manzoni fa eccezione). Di qui la mancanza di proporzione, l'eccessivo, l'esagerato e quanto di ridondante e di oratorio, di morboso e di contraddittorio vi è nel r. Di qui ancora la tendenza ad assolutizzare i valori umani e l'uomo stesso, spirito libero e creatore, il « piccolo dio », che « costruisce » la realtà attraverso la filosofia e la scienza; che crea la morale (libertà e bene); che « inventa » la vita, la sua e quella della natura, con l'arte (v.), espressione di bellezza e di armonia, del divino che, immanente nel mondo, ne fa zampillare la vita esuberante e molteplice. Ciò vale a precisare i concetti di religione e di cristianesimo quali sono intesi dal r. filosofico e non filosofico : religione è spesso culto panteistico della natura ed esaltazione dell'uomo, religiosità senza dogmi e misticismo che è egocentrismo e idolatria della persona. È l'irreligione fondamentale di un'epoca che pur sentì fortissimo il fascino dei valori religiosi, specie cristiani; ma è un fascino estetico, di un cristianesimo ridotto alle sue dimensioni storiche ed umane, più una valorizzazione artistica e storica di esso che religiosa. La « persona » del romantico non è più quella cristiana : non è creatura, è principio creatore di se stesso; non è libertà in rapporto a una legge trascendente che la disciplina; ma è « libertà di natura » o spontaneità. Similmente non è cristiana l'interiorità romantica; è soggettività della verità, immanenza di essa al soggetto, che « tutto crea »; è uno sviluppo e anche una « interpretazione » della « rivoluzione copernicana » di Kant. E così l'interiorità si perde o nel soggettivismo esasperato (Novalis [v.]) o nella filosofia della natura di Schelling o nel panlogismo (v.) dialettico dello Hegel. Non la vita come essere, ma come divenire; come aspirazione perenne e tensione dinamica (tutti atteggiamenti spirituali inclusi nel termine *Sehnsucht*).

L'idealismo (v.) trascendentale, che è poi quel che si chiama r. filosofico, è radicalmente immanentista : risolve tutto il reale nell'idea e l'idea nel pensiero : il pensiero (v.) è tutto il reale, umano (storia) e fisico (natura), e tutto il reale è il pensiero. L'idealismo trascendentale è circolo : monismo (v.) e immanenza (v.). Il criticismo di Kant ne risulta profondamente e criticamente elaborato a contatto con il rinato interesse per lo Spinoza (v.), il filosofo « ebbro di divino », l'« empio » mistico del panteismo, autore preferito da Goethe e da Herder (v.). Criticismo e spinozismo, come è stato notato, diventano, « nel loro profondo contrasto, i due poli del pensiero filosofico » romantico-idealistico (W. Windelband, *Storia della filos.*, II, trad. it., Palermo 1948, p. 257). Dentro questi poli non è da trascurare l'influenza di Plotino (v.), del Rinascimento italiano e la mistica dei secoli precedenti. In questo complesso, il r. filosofico si presenta ora teista e ora panteista, quando orientato verso una concezione del mondo come il sistema stesso della ragione (v.) quando verso la rivalutazione dell'intùito e dell'irrazionale, ora religioso ed ora mondano. Da un lato, Jacobi (v.) rivendica la validità conoscitiva del *sentimento* (v.), che è apprensione immediata del vero, sorgente della fede, che ha il suo principio e il suo termine in Dio, oggetto non del sapere o del pensiero, ma della certezza indimostrabile della fede stessa; dall'altro, lo Hegel chiama con disprezzo « filosofie edificanti » questa dello Jacobi e quella dello Schelling e ad esse contrappone la vera filosofia, che è pensiero logico, conoscenza mediata o riflessa. Non va trascurata questa bipolarità del pensiero romantico-idealistica, che non è solo iniziale. Lo stesso filone maestro dell'idealismo trascendentale si sviluppa in quattro sistemi che vanno tenuti distinti, pur senza perdere di vista il loro principio metafisico comune (l'Io pone se stesso e l'altro da sé e si conquista attraverso il divenire come coscienza di sé, in cui il processo si conchiude) : l'*idealismo etico* del Fichte (v.), l'*idealismo estetico* dello Schelling (v.), l'*idealismo logico* dello Hegel (v.) e l'*idealismo religioso* dello Schleiermacher (v.).

L'idealismo di Fichte si dibatte in una duplice esigenza : della scienza, che è mediazione ed oggettivazione, e dell'individualità inoggettivabile. Fichte non superò mai quest'antinomia, che del resto è interna a tutte le forme d'idealismo trascendentale; perciò egli può considerarsi sia un razionalista puro, spinoziano, e anche un irrazionalista. Al suo pensiero e all'ambiente romantico tedesco si collega lo Schelling, il più romantico di tutti gl'idealisti. La natura è vita spirituale depotenziata, « intelligenza pietrificata », nella quale immane il Principio assoluto che poi si manifesta come io cosciente nella vita dello spirito. Di esso, unità indifferenziata di natura e di spirito (panteismo), non vi è conoscenza ma « intuizione concettuale » (« intellektuelle Anschauung »; *Sistema dell'ideal. trascendentale*, sez. 3ª); nel momento intuitivo dell'arte è il modello dell'unità originaria di natura e di spirito. L'arte è pertanto l'« organo della filosofia ». Invece, per lo Hegel, la filosofia è soltanto pensiero logico, scienza dell'Assoluto (v.). D'altra parte, la ragione hegeliana è storica, anzi s'identifica con la storia, che è la sua storia : è ragione inquieta, dialettica degli opposti, che si compongono nella sintesi dinamica, che si sposta sempre avanti. Il mondo è lo sviluppo dell'assoluto, dello Spirito divino autodeterminantesi ed autosviluppantesi. Non c'è distinzione tra pensiero assoluto e

essere assoluto : il pensiero non è che pensiero dell'essere e l'essere non è che pensiero. È questo il principio metafisico fondamentale della filosofia hegeliana, che si svolge architettonicamente come « filosofia della natura » e « filosofia dello spirito », sempre col ritmo dialettico della tesi, dell'antitesi e della sintesi fino ai tre momenti (arte, religione, filosofia) dello Spirito assoluto. Per lo Hegel la filosofia ha carattere rigorosamente logico : è *scienza*, anzi *la* scienza : si giustifica a se stessa e da se stessa. È evidente che l'ambiente filosofico romantico doveva apparirgli vago e oscuro : « la vera filosofia, nella quale consiste la verità, non può essere se non il sistema scientifico della medesima » (*La scienza della logica*, introd.; cf. l. I, « Con che si deve cominciare la scienza? »).

Oltre a quello tedesco, vi è un r. filosofico inglese, influenzato dal primo, che ha i suoi scrittori in Coleridge il cui neoplatonismo assorbe motivi di Kant e di Schelling, e in Carlyle (v.), vicino a Jacobi e a Schiller. Non si può parlare di un r. filosofico francese e nemmeno italiano, in quanto il Rosmini (v.) soprattutto e anche il Gioberti (v.) sono su una linea di pensiero essenzialmente diversa.

Non solo il r. letterario-artistico, ma anche quello filosofico (e persino quello dello Hegel) è, in fondo, il « desiderio dell'impossibile », l'uscir fuori della realtà, il librarsi nel sogno, nel libero giuoco della fantasia, il cercare una libertà pura, che è possibile solo se non si vuole nulla di determinato e si resta nella possibilità indefinita. I tre idealismi di Fichte, Schelling ed Hegel tendono all'« impossibilità » : la realizzazione totale dell'assoluto nel mondo e soprattutto nell'uomo, dove l'Assoluto stesso acquista coscienza. Così, morale, arte e filosofia si assumono a mano a mano come le forme in cui tale realizzazione si attua. È una illusione, un'utopia, anche, di cui gli stessi filosofi romantici sono in parte consapevoli. Ma per loro vale più l'illusione o il sogno che la realtà; anzi la loro verità è il sogno stesso. Pertanto anche il r. filosofico ci si presenta sotto la forma dell'evasione, la categoria spirituale tipica del r. come tale. Ma l'evasione dal reale tentata in tutte le forme, lascia scontenti i romantici, inquieti e insoddisfatti (da qui l'« ironia », la « coscienza infelice » dello Hegel, la *noluntas* dello Schopenhauer [v.], ecc.); e il motivo principale va cercato nel panteismo essenziale che è alla base non solo del r. filosofico, ma di tutto il r. tedesco. Infatti, data la concezione panteista, l'« infinito » romantico, che è poi più propriamente l'indefinito e l'indeterminato, è sempre un infinito « naturalistico » e non spirituale, spaziale e temporale, mondano « storico » e perciò sempre finito reale, anche se un finito che si espande all'infinito. Per conseguenza sia il « sogno » che la « libertà », lo « spirito » o la « natura », pur nella loro infinità, sono sempre al livello del reale finito; cioè, posti l'immanentismo e il panteismo, se la natura si adegua allo spirito, anche lo spirito si adegua alla natura. Negata la trascendenza, per quanto immenso possa essere il « sogno », il suo contenuto non può essere che un finito, sia pure tutto l'universo umano e fisico. Ciò spiega l'evasione in un fittizio o artificiale « paradiso », quale esso sia. Il romantico « evade », « esce fuori » dalla realtà, di cui è scontento, senza mai riuscire a « star fuori », che è la condizione dell'« estasi », che è del teista, mentre l'evasione è del panteista e del panteismo dinamico proprio del r. filosofico. La evasione romantica è tipica di chi non è cristiano e non sa più essere neppure uomo; e chi non sa essere più uomo, vuole essere egli Dio, porsi *al di là dell'umano*. E infatti Nietzsche (v.), romantico anche lui di una generazione non più romantica, traduce l'ansia romantica di assolutezza e di totalità nel mito del « superuomo ».

BIBL.: per gli autori cit. cf. le voci corrispondenti. E. Kirchen, *Philosophie der Romantik*, Jena 1906; W. Dilthey, *Die Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Lipsia 1906 (trad. it., Milano 1947); R. M. Wernaer, *Romanticism and the romantic school in Germany*, Londra 1910; R. Haym, *Die romantische Schule*, Berlino 1870, 4ª ed., 1930; R. Berthelot, *Le romantisme utilitaire*, Parigi 1911; A. Farinelli, *Il r. in Germania*, Bari 1911; id., *Il r. nel mondo latino*, Torino 1927; N. Hartmann, *Die Philos. des deutschen Idealismus*, Berlino 1923; P. van Thieghem, *Le mouvement romantique*, Parigi 1923; O. Walzel, *Deutsche Romantik*, trad. it., Firenze s. a. [1924]; S. Lupi, *Il r. tedesco*, Firenze 1933; B. Magnino, *Storia del r.*, Mazara del Vallo 1950. Michele Federico Sciacca

III. IL R. IN ARTE.

È consuetudine, nel campo delle arti figurative del sec. XIX, definire quali romantiche, quasi in opposizione a quelle neoclassiche e puriste, le manifestazioni che si pongono nel tempo appunto dopo di quelle e che per loro conto precedono le prime manifestazioni veristiche nel campo della scultura e della pittura e l'eclettismo in quello dell'architettura.

In tali manifestazioni, definite romantiche e che si attuano per buon tratto della prima metà dell'800, vengono particolarmente sottolineate le espressioni di alcuni temi tipici del r. di tutti i tempi : quale il tema della morte sollievo dei mali terreni, il tema dell'amore che dà l'ebrezza e il senso del trasumanare, quale quello del rifuggire dal vero, perché il vero distrugge le illusioni e quindi accentua la noia della vita; quale il gusto per i viaggi, per le avventure in terre lontane e così via. Si sottolinea cioè il bisogno di evadere, sia nel tempo come nello spazio, determinato dalla scontentezza per la propria condizione e quindi dall'aspirazione a trascendere i limiti di una misura determinata da norme, consuetudini e tradizioni. Ora è da ricordare come un tale bisogno di evasione nello spazio e nel tempo avesse già esortato neoclassici e puristi ad accettare come attuali forme e linguaggi espressivi del passato, e tentato – con atteggiamento spirituale nettamente romantico – di far loro esprimere sentimenti nuovi. Gli uomini della generazione successiva, invece, i romantici propriamente detti, messe da parte forme classiche e rinascimentali, si orientarono in prevalenza verso il medioevo. Verso il misterioso e, allora, quasi inesplorato medioevo che appariva ai più ancora nella prima metà dell'Ottocento come un mondo di straordinarie avventure nel quale potessero essere riflesse, quasi in uno specchio volto al passato, le stesse eroiche aspirazioni che allora infiammavano le coscienze. Il mutamento nelle arti figurative è chiaramente individuabile dapprima in un mutare di soggetti. Essi ora trattano in prevalenza temi derivati da storie o leggende del medioevo o dell'Oriente o insistono nel descrivere scene e sentimenti particolarmente patetici. Mentre nella architettura alle forme classiciste, siano esse di tradizione greco-romana o rinascimentale, ora si preferiscono quelle dell'architettura gotica romanica o moresca. Ma in un secondo tempo mentre gli architetti tentano nuove vie e nuove forme avvalendosi anche dei nuovi mezzi costruttivi, pittori e scultori insoddisfatti delle antiche forme accademiche cercano essi stessi nuove libertà espressive meglio aderenti alle nuove idee da esprimere. Donde l'eclettismo e quindi il funzionalismo nei campi della architettura, il verismo, l'impressionismo e così via nei campi della pittura e della scultura.

BIBL.: v. NEOCLASSICISMO; PURISMO. Emilio Lavagnino

ROMBO. - È una sottile tavoletta di legno, di forma ovale od oblunga, con un foro ad una estremità, ove viene fissata una cordicella : facendo roteare questa rapidamente, la tavoletta, che vi è legata, fende l'aria producendo un ronzìo. Questo rumore è stato interpretato come il rombo del tuono, o come il mugghio dei buoi o il ronzìo delle api.

I primitivi lo usano come un oggetto sacro. Esso viene mostrato, in speciali occasioni, ai soli iniziati di

una società segreta a carattere religioso, mentre i non iniziati (di solito donne e bambini) ne ascoltano da lontano, con terrore, il sacro suono. Questo è la voce stessa dell'Essere Celeste Supremo e lo strumento si identifica con la divinità. Il r. si trova in Australia e presso altre popolazioni dell'Oceania (Isole dello Stato di Torres, Nuova Guinea, Isole Salomone, Nuova Zelanda ecc.), in Asia (Sumatra ecc.), in Africa (presso i Boscimani, presso gli Zulu, sulla Costa di Guinea ecc.), in America (presso gli Eschimesi, gli Indiani della costa di nord-ovest, i Californiani, gli Arapaho, gli Apache, i Navaho, i Pueblos, i Bororo ecc.). Per il quadro completo della diffusione del r. presso i primitivi, redatto in base alle attuali conoscenze, v. Zerris (*op. cit.* in bibl.).

Nell'antichità classica l'uso del r. come oggetto sacro è connesso con i culti e i rituali esoterici, come testimoniano Archita e Clemente Alessandrino. Probabilmente era noto anche in Egitto e nell'antica Mesopotamia.

Vi sono poi casi di popolazioni presso le quali il r. non è sconosciuto come oggetto, ma non ha più un carattere sacro essendo decaduto al ruolo di giocattolo o di strumento usato dai pastori per richiamare le greggi. Si possono trovare casi del genere nell'antica Grecia, presso alcune civiltà primitive e tra alcuni volghi contemporanei europei (Sicilia, Campania, Toscana, paesi Baschi, Galizia, Pomerania, Scozia, ecc.).

BIBL.: G. Pitrè, *Giuochi fanciulleschi siciliani*, Palermo 1883, p. 415; R. Pettazzoni, *Mythologie Australienne du rhombe*, in *Revue de l'histoire des religions*, 65 (1912), pp. 1-22; id., *Sopravvivenze del r. in Italia*, in *Boll. della Soc. di etnografia ital.*, 1 (1912); id., *I Misteri*, Bologna 1924 (specialmente pp. 1-40); O. Zerris, *Das Schwirrholz*, Stoccarda 1924, pp. 1-242. Tullio Tentori

ROMEDIO (REMEDIO), santo. - Eponimo di un celebre santuario in Val di Non, il cui culto, confermato il 24 luglio 1907 da Pio X, non ha tracce sicure più antiche del sec. XI. Il 7 marzo 1795 erano già stati concessi Messa ed Ufficio di s. R. per la diocesi di Bressanone.

La leggenda che ne fa un eremita del sec. V, già ricco signore d'origine tirolese, fu scritta da fra' Bartolomeo da Trento (1244-51) e non risulta sia fondata su documenti antichi (BHL, 7142-45). In quanto al nome di R. pare non sia altro che una corruzione del nome Remigio; difatti anche le date della festa di s. R. (15 genn. *dies natalis*, e 1° ott. traslazione), sono quelle proprie di s. Remigio di Reims. Comunque la figura di s. R. rimane, nonostante la lunga serie di scritti spesso troppo polemici, un enigma.

BIBL.: *Positio... confirmationis cultus*, Roma 1907; tra gli scritti recenti, se ne ricordano soltanto alcuni: G. Ciccolini, *Il santo anacoreta anauniense*, Trento 1911 (cf. A. Poncelet, *Anal. Bolland.*, 31 [1912], p. 354); M. Gerola, *La leggenda di s. R. anacoreta trentino*, Venezia 1926, estratto dagli *Atti del R. Ist. Veneto di scienze, lettere ed arti*, vol. LXXXV (cf. Fr. Halkin, in *Anal. Bolland.*, 47 [1927], pp. 389-91); G. Tura [M. Gerola], *La questione di s. R.*, in *Studi trentini di scienze storiche*, 13 (1932), pp. 55-63 (cf. *Anal. Bolland.*, 52 [1934], pp. 461-62); L. Rosati, *Dopo trent'anni di discussione su s. R.*, Trento 1942. A. Pietro Frutaz

ROMILLI, BARTOLOMEO CARLO. - Arcivescovo n. a Bergamo il 14 marzo 1795, m. a Milano il 7 maggio 1859. Nominato nel 1838 parroco di Trescorre, si distinse per spirito di carità e per zelo pastorale, doti che confermò nel suo breve episcopato a Cremona, di cui fu eletto vescovo il 19 genn. 1845.

Promosso da Pio IX arcivescovo di Milano su designazione dell'imperatore Ferdinando I, il 14 giugno 1846, la sua nomina fu accolta con travolgente entusiasmo, dovuto anche al fatto che per ventotto anni aveva governato la Chiesa ambrosiana il card. austriaco Gaysruck. L'ingresso dell'arcivescovo R., avvenuto il 4 sett. successivo, diede luogo a scene di ardente italianità, che furono davvero come un preludio al Quarantotto milanese. Ma il R., uomo di studio e di pietà, non si lasciò vincere dagli avvenimenti politici che seguirono e, pur in mezzo ad enormi difficoltà, tra le quali vanno particolarmente notati i forti contrasti e le divisioni del clero, svolse una notevole opera pastorale: compì la sacra visita, stabilì gli Oblati nei seminari, moltiplicò le Conferenze di S. Vincenzo de' Paoli, protesse gli Ordini religiosi, tutelò il rito ambrosiano, riordinò l'Archivio di curia e diede ogni appoggio alla fondazione dell'Istituto delle Missioni Estere.

BIBL.: A. Locatelli, *Biografia di B. de' conti R., arciv. di Milano*, Milano 1847; anon., *La diocesi di Milano negli ultimi quindici anni*, ivi 1862; L. Cesana, *Ricordi di un giornalista (1821-1851)*, Prato 1890; A. Gori, *Milano tra il cadere del luglio e l'entrare dell'ag. 1848*, Roma 1901, pp. 82-83; E. Michel, s. v. in *Diz. del Risorg. naz.*, IV, p. 101; C. Castiglioni, *Gaysruck e R. arcivescovi di Milano*, Milano 1938. Mario de Camillis

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT. - Periodico trimestrale di antichità cristiane e storia ecclesiastica, fondato da mons. Antonio de Waal nel 1887, redatto dal rettore del Camposanto Teutonico a Roma, in collaborazione con i membri dell'Istituto storico della *Görresgesellschaft*.

Scopo principale del periodico era la pubblicazione di studi scientifici sui monumenti e sulle fonti dell'archeologia cristiana e storia ecclesiastica, offrendo anche brevi relazioni sui lavori in corso, recensioni di libri recentissimi, aggiornamento della bibliografia speciale. Fino al 1939 sono usciti 47 volumi annuali (con interruzione dal 1916 al 1921 a causa della prima guerra mondiale) e 28 fascicoli supplementari. Fra questi sono da ricordare J. Wittig, *Papa Damasus I.*, suppl. 14 (1902); id., *Die altchristlichen Skulpturen im Museum... des Campo Santo in Rom*, 15 (1906); Fr. J. Dölger, *Konstantin d. Gr. und seine Zeit*, 19 (1913); Fr. Sühling, *Die Taube als rel. Symbol im christl. Altertum*, 24 (1930); J. Brinctrine, *Sacramentarium Rossianum*, 25 (1930); Ph. Oppenheim, *Das Mönchskleid im christl. Altertum*, 28 (1931). Soci del Waal nella redazione furono: nel 1892-96, H. Finke; nel 1897-1906, S. Ehses; nel 1907-21, J. P. Kirsch. Successori nella direzione furono: J. P. Kirsch, E. Göller, E. David, H. Stoeckle. Dal 1939, a causa della seconda guerra mondiale, la rivista cessò. Lodovico Voelk

ROMITANI SCALZI DI SANT'AGOSTINO (*Ordo Eremitarum Discalceatorum S. Augustini*). - Una delle tre famiglie dell'Ordine agostiniano, la cui origine risale all'ultimo decennio del sec. XVI, nel pieno movimento di rinnovazione spirituale, proprio di quel periodo.

La Riforma si iniziò col Decreto del Capitolo generale dell'Ordine, tenuto in S. Agostino a Roma nel maggio del 1592, ed i religiosi che la abbracciarono furono chiamati « Agostiniani scalzi ». Massimi propugnatori ne furono p. Tommaso di Gesù, il suo discepolo p. Luigi da Leone e il p. Andrea Diaz, che attuò la Riforma nel convento di S. Maria dell'Olivella a Napoli. Questa fu abbracciata subito da numerosi e ferventi religiosi, sostenuta e difesa dai romani pontefici, specialmente da Clemente VIII e da uomini eminenti per dottrina e santità, sicché, nonostante gravi difficoltà, poté affermarsi e, in giro di pochi anni, estendersi in Italia e fuori. Nel 1596 veniva introdotta in Francia per opera del p. Matteo di S. Francesco; nel 1623 in Boemia per lo zelo del p. Marco di S. Filippo e poi in Moravia, Austria e Germania. Nel 1611 ad essa veniva incorporata la Congregazione agostiniana di Sicilia, detta di S. Maria del Soccorso. Le province furono dapprima quattro e poi nove, con una fiorente missione nel Tonchino.

La riforma nell'ott. del 1599 fu approvata solennemente da Clemente VIII con la cost. *Decet Romanum Pontificem* e sottratta alla giurisdizione del priore generale dell'Ordine. I R. S. di S. A. ebbero anche relazioni ed influenza sulla Congregazione degli Scalzi di Portogallo, sorta per lo zelo specialmente del p. Emanuele della Madre di Dio nella seconda metà del sec. XVII, avendone questa adottato le Costituzioni ed i privilegi, per concessione di Clemente X. Le due Congregazioni autonome, dopo un periodo di floridezza, scomparvero attraverso gli sconvolgimenti politici.

Fra gli Agostiniani Scalzi fiorirono, particolarmente nei secc. XVII-XVIII, religiosi veramente illustri in ogni campo anche nelle missioni fra gli infedeli. Il loro genere

di vita è contemplativo-attivo; nessuna opera del sacro ministero è esclusa dalla loro attività; seguono la Regola di s. Agostino e le Costituzioni proprie, approvate dalla S. Sede una prima volta nel 1610, poi, in « forma specifica », nel 1620 da Paolo V con la bolla *Sacri Pontificatus* e recentemente nell'apr. del 1931. Dipendono da un proprio priore generale, eletto ogni sei anni.

BIBL.: autori vari, *Hist. general de los relig. descalzos del Orden de los hermit. de S. Agustin*, I-IV, Madrid 1644-1705; V-VI, ivi 1918-19; VII, Barcellona 1927; G. Tani, *Comment. episcop. et script. ordinis discalceat. S. Agustini*, Roma 1881; C. Gerin, *Les Augustins Réformés ou déchaussés*, in *Rev. de quest. histor.*, 21 (1877), pp. 36-46; B. Martinez, *Hist. de las missiones august. en Cina*, Madrid 1918; M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongregationen*, I, 3ª ed., Paderborn 1933, pp. 546-49. Gabriele Raimondo

ROMUALDO, santo. - Fondatore dei Benedettini Camaldolesi (v.), n. a Ravenna ca. il 952, m. nell'eremo costruito accanto al monastero di Val di Castro (Fabriano) il 19 giugno 1027. A vent'anni abbandonò il mondo per farsi benedettino in S. Apollinare in Classe (Ravenna). Dopo tre anni di vita in comune chiese ed ottenne di farsi eremita con un certo Marino, fra le colline del Veneto.

In compagnia quindi dello stesso suo abate, del doge di Venezia Pietro Orseolo e di numerosi altri compagni, R. fuggì poco dopo nel lontano cenobio di Cuxá in Spagna. Rientrato in patria ca. 10 anni dopo per confermare nella vocazione religiosa il vecchio genitore, fattosi monaco in S. Severo, dopo aver signoreggiato a Ravenna come duca, R. alla morte di lui, per interessamento dell'imperatore Ottone III, fu eletto (998) abate di S. Apollinare in Classe. Abbandonata l'anno seguente tale dignità, R. peregrinò a Montecassino e poi a riprendendo con più ardore la riforma monastica e la fondazione di nuovi monasteri ed eremitaggi italiani. In Romagna eresse il cenobio di Verghereto, poi un secondo vicino a Roma; nel 1001 a Ravenna l'eremo del Pereo; poi quelli di S. Michele di Lemmo, di Valdicastro e di S. Elena nel Cassinese. Notissimo tra quelli delle terre umbre, toscane e marchigiane l'eremo di Vallombrosa, e soprattutto quello di Camaldoli (v.), fondato nel 1012 sotto l'omonima Congregazione, tipica per l'abito bianco usato.

Di lì a non molto, riconosciuto innocente da una perfida accusa, per cui soffrì anche il carcere nel suo monastero di Sitria, venne chiamato da Enrico II a dirigere il convento senese di S. Salvatore. R. vi eresse accanto l'eremo del Vivo; più lontano quello di Vallebona. Nel 1015 R. diede inizio al monastero di Fonte Buona. Festa 7 febbr., giorno della traslazione del suo corpo a Fabriano (1481).

BIBL.: una biogr. di s. R. scrisse, appena 15 anni dopo la morte, s. Pier Damiani (BHL, 7324) su testimonianze orali che talvolta sanno di leggendario, in *Acta SS. Februarii*, II, Anversa 1656, pp. 104-24; B. Collina, *Vita di s. R.*, Bologna 1752; W. Franke, *Quellen und Chronologie zur Gesch. Romualds*, Halle 1910; id., *Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit*, Berlino 1913; P. Ciampelli, *Vita di s. R. abate, fondatore dei Camaldolesi*, Ravenna 1937; A. Pagnani, *Vita di s. R.*, Fabriano 1927; id., *Storia dei Camaldolesi*, Sassoferrato 1949, cap. 1. Carlo Callovini

RONCAGLIA, COSTANTINO. - Teologo moralista, n. a Lucca il 5 nov. 1677, m. ivi il 24 marzo 1737. Entrò molto giovane nella Congregazione dei Chierici Regolari della Madre di Dio; vi ebbe molte cariche sino a diventare infine vicario generale.

Importante fra le sue opere *Universa theologia moralis* (2 voll. in-fol., Lucca 1730, più volte edita e ritoccata fino all'ultima ed., 10 voll., ivi 1833-35). S. Alfonso la ritenne un trattato classico nel suo complesso e, dati i tempi, commendevole per il probabilismo mitigato. A Lucca, nel 1734, il R. diede pure alle stampe l'*Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti* di N. Alessandro, condannata già per le sue tendenze gallicane, ma che il R., con lunghe e dotte annotazioni, corresse dandole sotto la nuova forma larga celebrità. Di carattere divulgativo: *Alcune conversazioni esaminate coi principi della teologia*

(fot. Gab. fot. naz.)
ROMUALDO, santo - *La visione di s. R.*, tela di A. Gramatica (fine sec. XVI-inizio sec. XVII) - Frascati, chiesa dei Camaldoli.

(ivi 1710); il titolo in altre edizioni è sostituito con *Le moderne conversazioni volgarmente dette dei cicisbei* (ivi 1711), che più chiaramente ne indica il contenuto (ed effettivamente l'opera è molto caustica).

BIBL.: Hurter, IV, col. 1295; F. Sarteschi, *De script. Congr. Clericorum Regularium Matris Dei*, Roma 1753, p. 278 sgg. Elio Degano

RONCAGLIA, DIETE IMPERIALI di. - Frazione di Piacenza, al confine tra questa, Lodi e Pavia (*Runcalea*, da *runcare*), presso il Lambro ed il Po, all'incrocio delle vie terrestri e fluviali dalla Lombardia a Genova, Lucca, Bologna, Ravenna e località preferita per le diete convocate dagli imperatori. Vi partecipavano non solo i feudatari maggiori, ma anche i valvassori maggiori e minori, arimanni e *milites* cittadini.

Come nell'alto medioevo, vi si trattavano le questioni politiche *de stabilitate Ecclesie et regni* e vi si tenne il supremo tribunale regio e la mostra dell'esercito davanti all'Imperatore all'inizio e fine della Dieta. Le prime assemblee di R. (accertate dal Solmi) furono indette dagli arcivescovi milanesi: Arnolfo nel 1002 e Ariberto nel 1021; solo del maggio 1055 è la prima assemblea imperiale, storicamente accertata. Seguono quelle dei vicari regi: Ottone nel 1068 ed Everardo nel 1075, di Enrico V nel 1110, di Lotario II nel 1132 *de statu ecclesie atque imperii* e nel 1136 sulle alienazioni dei feudi, di Federico I dal 30 nov. al 5 dic. 1154 con i *consules civitatum*, e la più solenne di tutte, dall'11 a forse il 28 nov. 1158. Ne seguì ancora una nell'apr.-maggio 1159; poi fu la guerra; vi sostò appena il 7 giugno 1194 l'esercito con Enrico VI e da allora R. albergò solo le truppe milanesi.

Alla Dieta del 1158 intervennero da parte tedesca i vescovi, i grandi feudatari, l'esercito imperiale accampato sulla riva sinistra del Po. Vi furono promulgate le leggi feudali e funzionò il tribunale imperiale. Traversato il

Po sul ponte costruito in due giorni, l'Imperatore passò sulla riva destra nel territorio piacentino (*in Cotrebia*) ove era accampata la parte italiana: i grandi feudatari, i *consules* e *iudices civitatum*; i giuristi Bulgaro, Martino, Jacopo e Ugo, come consiglieri; i *milites* di Lombardia e d'Emilia. Qui egli decise il 23 la questione delle regalie e venne giurata la pace, atto conclusivo della Dieta. Questa intese richiamare all'autorità dello Stato le funzioni pubbliche e i diritti relativi, dispersi e frazionati in mano di enti ecclesiastici, di signori, di Comuni (Solmi), ed inoltre segnò la prima grande affermazione del risorto diritto romano nella vita medievale, impedendo l'oppressione di una delle parti: merito principale dei quattro dottori. Essi, interrogati dall'Imperatore *ut indicarent ei in veritate omnia regalia iura*, non vollero pronunziarsi *sine consilio aliorum iudicum universarum Langobardiae civitatum ibi astantium*. Eletti due giudici per ogni città, in numero di ventotto stabilirono con i quattro dottori, dopo maturo esame, i diritti regali: *arimanniae, viae publicae, flumina navigabilia, portus, ripatica, vectigalia, moneta, mulctarum poenarum compendia, bona vacantia, quae ab indignis legibus auferentur, bona contrahentium incestas nuptias et damnatorum et proscriptorum, angariarum perangariarum plaustrorum et navium praestationes, extraordinaria collatio, potestas constituendorum magistratum, argentarie et palatia, piscationum redditus et salinarum, bona committentium crimen maiestatis, dimidium thesauri in loco Caesaris inventi*. Con l'equiparazione delle città comunali ai feudatari, non più reintegrati nei vecchi privilegi, ma sostituiti da funzionari alle sue dirette dipendenze, Federico intese affrettare la decadenza del feudalesimo e iniziare l'accentramento dello Stato. Ma la creazione di giudici imperiali a capo delle città, per ricevere i tributi e amministrare la giustizia, fu subito avversata dai Lombardi, e ben presto l'amministrazione di costoro sollevò la rivolta di Milano, Piacenza, Cremona, Bergamo, Brescia, Parma, Mantova e Marca Veronese, contro quello che fu detto il *Teutonicorum imperium*, mentre la gerarchia feudale e l'organizzazione comunale impedivano la completa applicazione del diritto romano alle esigenze dell'Impero, con una grave limitazione all'effettivo potere di Federico. Invano si richiamarono gli antichi termini ad esaltarlo, come unico legislatore ed arbitro della politica. Più vero appare il detto ironico: *De tributo Caesaris nemo cogitabat. Omnes erant Caesares, nemo censum dabat*. Già nel maggio 1159 Federico dichiarava al vescovo Alberto di Frisinga che prima di sopportare la rovina dell'Impero avrebbe preferito la morte in combattimento: *maluimus honestam mortem inter hostes*.

BIBL.: P. W. Finsterwalder, *Die Gesetze des Reichstags von R. vom 11. November 1158*, in *Zeitschr. der Savigny-Stift. für Rechtsgesch.* (*Germ. Abt.*), 51 (1931), p. 1 sgg.; A. Solmi, *Le diete imperiali di R., il dir. di regalia ecc.*, in *Studi stor. sulla proprietà fondiaria nel medio evo*, Roma 1937, pp. 119-75; P. S. Leicht, *Lez. di stor. del dir. ital.*, Milano 1947, p. 105; F. Calasso, *Gli ordinam. giuridici del Rinascim. mediev.*, Milano 1949, p. 254; id., *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano 1951, pp. 87-90, 104-106; P. Brezzi, *Le relaz. tra i Comuni italiani e l'Impero*, in *Questioni di stor. mediev.*, a cura di E. Rota, Milano 1951, p. 390 sgg.

Fulvio Crosara

(da P. de Nolhac, R. et l'humanisme, Parigi 1921, tra pp. 80-81)
RONSARD, PIERRE de - Ritratto. Disegno attribuito a N. Denisot (sec. XVI). Parigi, Biblioteca nazionale.

RONCALLI, CRISTOFORO: v. POMARANCIO, CRISTOFORO (RONCALLI).

RONGE, JOHANN. - Sacerdote apostata, fondatore della setta dei tedesco-cattolici, n. a Bischofswalde presso Grottkau il 16 ott. 1813, m. a Vienna il 20 ott. 1887.

Coadiutore nella parrocchia di Grottkau, sospeso *a divinis* nel 1843 per un articolo antiromano, rifiutò di sottomettersi e rivolse un appello al clero della Germania, incitandolo a romperla con la gerarchia, con Roma, con il celibato ecclesiastico e con la liturgia latina, per formare una Chiesa nazionale tedesca a base sinodale. Scomunicato e degradato dal suo vescovo, R. fondò nel genn. 1845 la comunità tedesco-cattolica di Breslavia, a cui si aggiunsero in breve altre 100 comunità, trascinate allo scisma dalla sua abilità di agitatore. La *Confessio fidei* che R. diede alla comunità di Breslavia è di intonazione razionalistica, in piena opposizione con l'insegnamento della Chiesa.

Nel « Concilio » di Lipsia (22 marzo 1845) il movimento iniziato da R. si fuse con quello promosso poco prima, nella parrocchia di Scheidemühl, da J. Czerski: nella fusione prevalse l'indirizzo razionalista di R. su quello più conservatore di Czerski. Negli anni seguenti R., nei viaggi di propaganda per la Germania, fu salutato come il nuovo riformatore da liberi pensatori, nazionalisti, protestanti liberali, accolto con riserbo dai vari governi e dai protestanti conservatori. Al nuovo « riformatore » mancava un vero contenuto religioso, e ciò portò presto a una rottura con gli aderenti di Czerski, non rimediata neppure nel « Concilio » di Berlino nel 1847.

Negli sconvolgimenti del 1848 R. e i suoi aderenti agirono in senso radicale, e nella reazione del 1849 R. dovette andar esule in Inghilterra. Ritornato nel 1861 in Germania, fondò nel 1863 a Francoforte sul Meno il *Religiöser Reformverein* con programma intonato al libero pensiero e all'anticlericalismo.

BIBL.: G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, II, Parigi 1906, p. 293 sgg.; H. J. Christiani, *Ronges Werdegang*, s. l. 1923; K. Algermissen, *Konfessions-Kunde*, 4ª ed., Hannover 1930, pp. 182-208 (con bibl.).

Igino Rogger

RONSARD, PIERRE de. - Poeta francese, n. al castello della Poissonnière (Vendôme), l'11 sett. 1525, m. il 27 dic. 1585 al priorato di St-Cosme-sur-Loire.

Di nobile famiglia, fu ben presto, con il padre, al seguito di Francesco I, e passò la sua adolescenza a corte come paggio dei principi reali. Colpito dalla sordità, nel 1540, dovette rinunciare alla carriera militare che gli si apriva; e si volse allo studio delle lettere, già coltivato durante i suoi anni a corte, scrivendo versi in francese e in latino. Nel 1543 ricevette la tonsura e ottenne alcuni benefici ecclesiastici. Legatosi di amicizia con alcuni compagni di studio come Jean-Antoine de Baïf, Jodelle, Pontus de Thyard, e, ultimo, Joachim du Bellay, insieme al loro comune maestro Jean Daurat, nel 1549 costituì il nucleo della *Pléiade*, la scuola poetica che dominò il Rinascimento francese, e di cui egli fu il principale esponente. Con la sua collaborazione, infatti, nello stesso 1549 Joachim du Bellay pubblicò la *Défense et illustration de la langue française*, programma della nuova scuola che tentava di riabilitare nel campo letterario la lingua nazionale, anche nelle forme dialettali, contro gli italianismi e i latinismi allora in voga. Tale scuola, che ottenne grande successo al suo formarsi, decadde rapidamente nel secolo successivo di fronte alle nuove idee di cui si era fatto banditore Malherbe (v.).

Nel 1550 R. pubblicò *Les Quatres premiers livres des Odes* (il V nel '52); poi, nel 1552, il primo libro degli *Amours*, serie di sonetti petrarcheschi in onore di « Cassandre », a cui seguirono nel 1560 il *Second livre des Amours* per Marie du Pin, e, più tardi, nel 1578 i *Sonnets pour Hélène*. In quegli stessi anni pubblicava vari *Bocages*, *Mélanges*, *Hymnes*, una serie di *Discours*, *Elégies* e *Les quatre premiers livres de la Franciade*.

Negli *Inni* R. esprime un profondo amore del suo paese e del suo Re; sentiva anche profondamente lo strazio delle lotte religiose che dilaniavano la Francia e accusò più volte i protestanti di fomentare la discordia nel paese. Dal canto loro i calvinisti gli rimproveravano di essere prete, ateo e di menar vita licenziosa; ci fu

addirittura contro di lui una sommossa letteraria protestante. Ma R. nelle sue poesie (*Poèmes*, lib. II) rispose ai suoi nemici religiosi provando come non avesse mai preso gli Ordini, ma usufruisse solo delle rendite di alcune abbazie. R. godé fama di essere il più grande poeta del suo tempo; i secoli successivi lo ignorarono completamente: almeno in Francia, se invece Scipione Maffei lo lodava e Goethe lo ammirava. Solo il romanticismo lo trasse dall'oscurità insieme alla sua scuola: Balzac, Michelet e soprattutto Sainte-Beuve lo hanno riabilitato, collocandolo tra i grandi poeti francesi.

BIBL.: ed.: *Oeuvres complètes*, ed. crit. di P. Laumonier, 10 voll., Parigi 1914-39. Studi: Ch. A. de Sainte-Beuve, *Préface* a *Oeuvres choisies de P. de R.*, ivi 1902; P. de Nolhac, *R. et l'humanisme*, ivi 1921; P. Laumonier, *R. poète lyrique*, 2ª ed., ivi 1923. Sulla *Pléiade* v.: F. Strowski, *La doctrine et l'oeuvre poétique de la Pléiade*, ivi 1933; H. Chamard, *Hist. de la Pléiade*, 4 voll., ivi 1939-40. Costanza Pasquali

Ad Iulleum
Primum Præsidem R.

213

Linguæ Iulleæ prima Iulliane
Quondam gloria, nunc Catoniane
Idem primus bonus seueritatis,
Hoc est Iustitiæ atque sanctitatis;
Cuius gloria summa, per fauorem
Nil cuiquam dare plus minusue Iusto:
A te gratia nunc rogatur ista,
A te sola roganda quæ decenter,
A te sola decenter impetranda:
Ronsardo facias tuo Clienti
In Causa facili, probata, aperta,
Non prosit fauor vllus vt nocenti,
Sed ne obsit fauor vllus Innocenti:-
Ronsardi

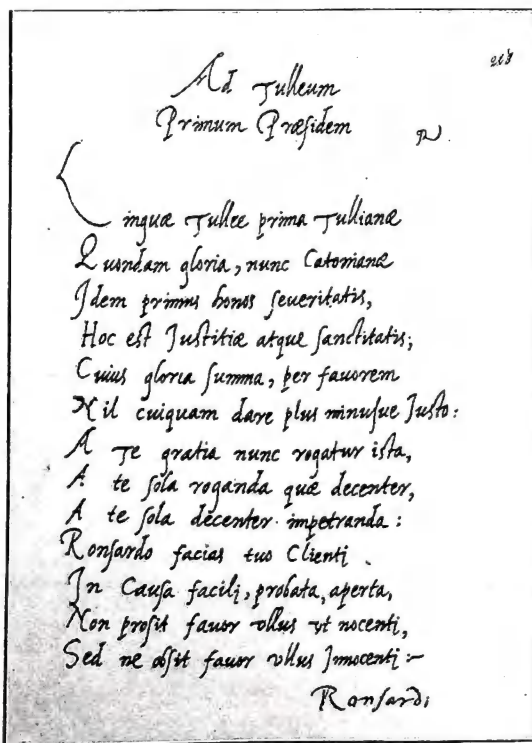
(da P. de Nolhac, R. et l'humanisme, Parigi 1921, p. 256)
RONSARD, PIERRE de - Autografo.

ROOSEVELT, FRANKLIN DELANO. - Presidente degli Stati Uniti d'America, n. il 30 genn. 1882 a Hyde Park (Nuova York), m. il 12 apr. 1945 a Warm Springs (Georgia). Iniziò la sua carriera politica nel 1910, quale candidato democratico al Senato dello Stato di Nuova York, sebbene ciò si considerasse a quel tempo un suicidio politico, perché da ben 32 anni i repubblicani detenevano il collegio che R. voleva conquistare. Grazie alla sua promessa di sostenere una legislazione che difendesse gli agricoltori di fronte ai commercianti all'ingrosso, riuscì eletto l'8 nov. 1910, con 15.708 voti contro i 14.568 del repubblicano Schlosser.

(fot. Usis)
ROOSEVELT, FRANKLIN DELANO - Ritratto.

Nel 1912 appoggiò la nomina di W. Wilson a candidato presidenziale democratico e questi, diventato presidente, gli affidò il sottosegretariato alla Marina, che R. conservò fino al 1920. In quest'anno il partito democratico acclamò R. candidato alla vice-presidenza, ma la strepitosa vittoria dei repubblicani lo allontanò da ogni attività politica. Nell'ag. 1921 R. fu colpito da poliomielite e non ne guarì mai completamente. Governatore dello Stato di Nuova York nel 1928, fu eletto presidente nel 1932 e si insediò nella suprema carica nel marzo seguente con una strepitosa vittoria della maggioranza in 42 Stati su 48.

Dopo la crisi del sistema economico americano durante l'amministrazione Hoover, R. si propose attuare una nuova politica, il *New Deal*, con fini altamente sociali. All'individualismo egli oppose il principio della cooperazione e realmente mirò, durante i dodici anni in cui tenne il potere (riuscì infatti vittorioso anche nelle elezioni del 1936, del 1940 e del 1944), a raggiungere un equilibrio economico, che garantisse a tutti i cittadini degli Stati Uniti un tenore di vita sufficente e il modo di godere dei fondamentali diritti assicurati dalla Costituzione. Il *New Deal*, mentre costituì una decisa presa di posizione contro i profittatori del lavoro umano, contro i monopolisti e contro tutti coloro che in qualsiasi modo sfruttavano le fatiche altrui, contribuì ad eliminare la disoccupazione in notevole misura, ad aumentare il tenore di vita delle classi operaie, ad assicurare un'assai progredita legislazione sociale, a promuovere la regolata valorizzazione delle risorse naturali. Il mercato finanziario fu disciplinato e fu dato l'avvio a grandiose opere pubbliche (massima la bonifica e l'irrigazione del bacino del fiume Tennessee, con la costituzione della « Tennessee Valley Authority »), l'agricoltura venne protetta contro le varie forme di speculazione, l'ordinamento tributario fu perfezionato con particolare riguardo all'imposizione diretta, la politica protezionista fu abbandonata per dare luogo ad un più intenso flusso degli scambi commerciali con il resto del mondo.

La politica estera di R., di « buon vicinato » e di intensificazione di amichevoli relazioni con tutti gli Stati pronti a rispettare gli altri componenti della comunità internazionale ed a tenere fede alle obbligazioni contratte, assunse, in seguito alle aggressioni hitleriane, una linea di condotta decisamente avversa ai regimi totalitari e

favorevole alle potenze democratiche, che, fino all'entrata in guerra degli Stati Uniti (dic. 1941), fruirono dell'aiuto americano (Legge affitti e prestiti, marzo 1941) e, in seguito, del diretto apporto del potenziale economico e militare degli U.S.A. Avverso per principio alla guerra (fin dal 1920, nel giro quale candidato alla vicepresidenza, egli sostenne la necessità della ratifica da parte del Senato del Trattato di Versailles e del Patto della Società delle Nazioni), che costituiva un ostacolo al perfezionamento costante del suo *New Deal*, R. si indirizzò il 23 dic. 1939 ai capi delle varie confessioni religiose per proporre che le forze politiche e religiose si adoperassero per il trionfo della pace e per un'assidua opera di conforto, spirituale e materiale, alle vittime della guerra. Ciò iniziò un carteggio tra R. e Pio XII, che si protrasse fino alla morte del Presidente, e l'invio di un suo rappresentante personale presso la S. Sede « per concordare e sviluppare le comuni iniziative per il ritorno della pace e il sollievo delle sofferenze ». Il mito della pace universale, vivo nella mente di R., gli impedì di intravvedere, al di là delle costruzioni ideologiche, la realtà dei fatti, come lo comprovano il testo della Carta Atlantica e le decisioni della Conferenza di Yalta.

BIBL.: fonti: F. D. R., *The public papers and addresses 1928-45*, 13 voll., Nuova York 1938-50; *The R. letters being the personal correspondence of F. D. R. 1887-1945*, 3 voll., Londra 1949-51; *La corrispondenza fra il presidente R. e papa Pio XII durante la guerra*, introd. e note di My. C. Taylor, Milano 1948. Dal punto di vista biografico, in mancanza di un'opera esauriente ed obiettiva, cf. R. E. Sherwood, *R. and Hopkins*, Nuova York 1948, trad. it. Milano 1949 e J. Gunther, *R. in retrospect*, Londra 1950 (a carattere aneddotico). Sulle candidature e l'esito delle elezioni cf.: S. Lorant, *The presidency. A pictorial history of presidential elections from Washington to Truman*, Nuova York 1951, in particolare pp. 577-673. Sul *New Deal* v.: E. Fossati, *New Deal. Il nuovo ordine economico di F. D. R.*, Padova 1937; M. Pierro, *L'esperimento R. e il movimento sociale negli Stati Uniti d'America*, Milano 1937. Sulla politica estera: T. A. Bailey, *A diplomatic history of the American people*, 4ª ed., Nuova York 1949, p. 732 sgg. (con bibl.); S. F. Bemis, *A diplomatic history of the United States*, 3ª ed., ivi 1950, pp. 830-99. Sulla Conferenza di Yalta: E. R. Stettinius jun., *R. and the Russians*, Londra 1950.

Silvio Furlani

ROOTHAAN, JOANNES PHILIPPE. - Ventunesimo generale della Compagnia di Gesù, n. ad Amsterdam il 23 nov. 1785, m. a Roma l'8 maggio 1853.

Entrato nell'Ordine in Russia, dove i Gesuiti avevano potuto continuare ad esistere come tali, nel 1808, attese vari anni all'insegnamento e ai ministeri in Russia, in Polonia, nell'Austria, nella Svizzera. Passò il periodo 1820-23 a Briga, il periodo 1823-26 a Torino, rettore del Collegio delle Provincie; il 9 luglio fu eletto generale.

Nelle mutevoli e dolorose circostanze del tempo del suo generalato seppe diportarsi con coraggio, calma e prudenza, orientando le sue particolari premure al campo ascetico e scientifico. Promosse, infatti, il culto e la devozione al S. Cuore di Gesù e a quello di Maria, come rifugio e salvezza in quei giorni burrascosi: *Litterae de cultu S.mi Cordis Iesu* (Anversa 1848) e *De cultu purissimi Cordis Mariae* (ivi 1848); preparò una versione latina letterale degli *Esercizi spirituali* sull'originale spagnolo, corredandola di ottime annotazioni (Roma 1835) e più tardi anche di un opuscolo importante: *De ratione meditandi* (ivi 1836). Per il lato scientifico curò l'emendamento e l'adattamento della *Ratio studiorum*, sul fondamento della memoria del p. E. Vasco (pubbl. ad uso privato: *La Ratio studiorum adattata ai tempi presenti*, 4 voll., Roma 1851); zelò, secondo i voleri di Pio IX, la attuazione della *Civiltà Cattolica*, stimolando la creazione di altri simili periodici in Europa. Le persecuzioni e l'apparente sconfitta della Compagnia nelle turbolenze d'Europa furono largamente ricompensate dall'aumento dei sudditi, dalla creazione di molte nuove province e missioni in tutte le parti del mondo. Lasciò anche un ampio epistolario, ora pubblicato in parte: *Epistolae J. P. R.* (5 voll., Roma 1935-40).

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
ROOTHAAN, JOANNES PHILIPPE - Ritratto eseguito da E. von Steinle. Roma, Archivio della Curia generalizia dei Gesuiti.

BIBL.: M. Alberdingk Thijm, *Levensschets von p. J. R.*, Amsterdam 1885; P. Albers, *De p. J. P. R., Generaal*, 2 voll., Nimega 1900; R. Neu, *J. R., der bedeutenste Jesuitengeneral neuerer Zeit*, Friburgo in Br. 1928; P. Pirri, *Il p. J. R., 21° gener. della C. di G.*, Roma 1930; J. A. Otto, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. J. P. R.*, Friburgo in Br. 1939.

Celestino Testore

(per cortesia del p. Rettore)
ROSA, ENRICO - Ritratto - Roma, Collegio scrittori della *Civiltà Cattolica*.

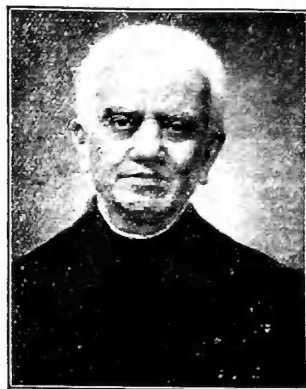
ROSA, ENRICO. - Gesuita, scrittore, n. a Selve Marcone (diocesi di Biella) il 17 nov. 1870, m. a Roma il 26 nov. 1938.

Entrato nell'Ordine nel 1886 e ordinato sacerdote nel 1900, fu nel 1905 chiamato a far parte degli scrittori della *Civiltà Cattolica*, di cui dal 1915 al 1931 fu anche direttore.

Alla sua opera di scrittore portò una rara formazione umanistica, un orientamento sicuro nel campo filosofico e teologico, una fedeltà di interpretazione e una fermezza di difensore infaticabile delle direttive della S. Sede, per cui da cattolici e non cattolici si guardava a lui, per conoscere in determinate circostanze quello che si doveva pensare ed attuare, e fu detto a ragione che nei primi 30 anni del nostro secolo esercitò una indubitabile funzione di *leader*, soprattutto in situazioni assai scabrose.

Oltre agli innumerevoli articoli e riviste della stampa scritti sul periodico, massime contro i molteplici errori del liberalismo, la sfinge del modernismo e le orientazioni ambigue (Action française) nel campo cattolico, e in difesa delle accuse lanciate contro il Papa, lasciò: *Anselmo di Aosta arciv. cantuariense e dottore della Chiesa* (Firenze 1909), *L'encicl. Pascendi e il modernismo* (Roma 1918); *Visione cattolica della guerra* (ivi 1925), raccolta di articoli, integrati talora dai tratti soppressi dalla censura; *Lettere e scritti spirituali di s. Luigi Gonzaga* (Firenze 1927); *I Gesuiti dalle origini ai giorni nostri* (Roma 1934); *Il b. Rocco Gonzales e compagni martiri* (ivi 1934). Da aggiungere inoltre la versione della grande opera *Storia della Chiesa* del card. Hergenröther (8 voll., Firenze 1904-14) condotta fino al 1922.

BIBL.: D. Mondrone, *In memoriam Patris. Il p. E. R.*, in *Civ. Catt.*, 1938, IV, pp. 481-96, e *Il p. E. R.*, in *Scrittori al traguardo*, I, 3ª ed., Roma 1947, pp. 325-56. Celestino Testore

ROSA da LIMA, santa. - Vergine domenicana, n. a Lima il 20 apr. 1586, m. ivi il 24 ag. 1617. Figlia di Gaspare Flores e di Maria Oliva, le fu mutato il nome battesimale d'Isabella in quello di R. Fin dall'infanzia, avida di santità, si prese a modello s. Caterina da Siena, che più tardi poté imitare

(fot. S. H. Nothhorn)
ROSA da LIMA, santa - *S. R. da Lima morta*, tela di anonimo. Lima, santuario.

anche nella vocazione religiosa, entrando nel Terz'ordine domenicano (10 ag. 1606).

Tutta la sua breve vita fu un continuo esercizio di aspre penitenze, accompagnate da prove fisiche e specialmente da lunghe aridità spirituali. Amò la solitudine e godette di spirito profetico.

Fu beatificata da Clemente IX con breve del 12 febbr. 1668 e canonizzata da Clemente X il 12 apr. 1671. Cronologicamente è il primo Santo del nuovo mondo; fu proclamata patrona di Lima, del Perù e dell'America. La sua festa ricorreva dapprima il 26 ag., oggi al 30 dello stesso mese.

BIBL.: L. Hansen, *Vita mirabilis et mors pretiosa venerabilis sororis R. de S. Maria, Limensis, ex Tertio Ordine S. P. Dominici*, Roma 1664 (la 3ª ed., Lovanio 1668, fu inserita negli *Acta SS.*); S. Bertolini, *La Rosa Peruana, overo vita della sposa di Christo suor R. di S. M...*, Roma 1666; D. M. Marchese, *Vita di s. R. di S. M., peruana, del Terz' ordine di S. Domenico*, Napoli 1685; A. F. Giovagnoli, *Vita di s. R. da L., domenicana*, Roma 1768; M. T. de Bussierre, *Le Pérou et s. R. de L. (s. R. de Ste-M.)*, Parigi 1863; A. L. Masson, *S. R., Tertiaire dominicaine, patronne du Nouveau Monde*, Lione 1898 (trad. it. Venezia 1917, 1932); D. Angulo, *S. R. de S. M. Estudio bibliográfico*, Lima 1917; L. G. Alonso Getino, *S. R. de L., Patrona de América. Su retrato corporal y su talla intelectual según los nuevos documentos*, con riprod., Madrid 1943. *

ROSA, SALVATORE. - I. ARTE. – Pittore e incisore, n. all'Arenella presso Napoli il 21 giugno 1615 e m. a Roma il 15 marzo 1675.

Si dedicò ben presto alla pittura, prima sotto la guida dello zio Antonio Domenico Greco e poi del cognato Francesco Fracanzano; subì più tardi vari influssi, specialmente dei veneti e dei fiamminghi. Soggiornò a Roma una prima volta dal 1635 al 1639: è di questo periodo, oltre alcuni paesaggi e bambocciate (genere che egli più tardi ripudierà) l'*Incredulità di s. Tommaso* dipinta per il card. Brancacci, ora al Museo civico di Viterbo.

Chiamato nel 1640 a Firenze dai Medici vi ottenne grande successo sia come pittore che come poeta; volle tuttavia ritornare a Roma (1649) dove si stabilì definitivamente. Durante questo secondo periodo romano egli cercò di affermarsi in un altro genere di pittura: le grandi composizioni monumentali e storiche che provocarono le più acerbe e non del tutto ingiustificate critiche dei contemporanei. La sua sensibilità e lo squisito senso della natura, che fin da giovane lo avevano spinto a portare all'aperto il suo cavalletto, accompagnati ad un temperamento vivace, gli avevano fatto trasfigurare con fantasia romantica paesaggi e marine ritratti dal vero, o battaglie affollate. Era questo il suo campo naturale d'azione nel quale riuscì ad affermarsi con autentici capolavori.

Tra le opere numerose vanno ricordate quelle delle raccolte fiorentine (notevole il *Boschetto dei filosofi*); la *Battaglia Corsini* al Louvre; le opere di Napoli. Scarseggiano i dipinti di soggetto sacro: oltre al quadro di Viterbo, è a Roma in S. Giovanni dei Fiorentini il *Martirio dei ss. Cosma e Damiano*; nella Pinacoteca di Napoli *Gesù fra i Dottori* e la *Vergine del suffragio* nella Pinacoteca di Brera a Milano.

BIBL.: H. Voss, s. v. in Thieme-Becker, XXIX, pp. 1-3; V. Golzio, *Seicento e Settecento*, Torino 1950, pp. 546-54.
Maria Donati

II. LETTERATURA. – A meglio far notare la versatilità del suo ingegno il R., oltre a qualche poesia, canzonette e « cantate » per opere musicali, lasciò sei satire in terza rima, contro vizi, deviazioni, iniquità dei suoi tempi, bollando senza misericordia la genia viziosa e gaudente dei cantori e musicanti (Musica), la vanissima canaglia dei poetastri (Poesia), i pittori mestieranti (Pittura), la società viziosa e bellicosa per ingordigia di potere e di ricchezze (Guerra), i suoi nemici personali di Roma (Invidia), il fasto e l'ignoranza della nobiltà di Napoli e della Curia romana (Babilonia). Se lo stile è brillante e vivace e le sferzate acute e taglienti, l'autore però non dimostra di essere scevro dei difetti che agli altri rim-

(fot. Anderson)
ROSA, SALVATORE - *Gesù fra i dottori* - Napoli, Museo nazionale, Pinacoteca.

provera; inoltre la prolissità, le troppo frequenti digressioni, l'erudizione troppo accumulata, tolgono alle satire una gran parte di efficacia.

BIBL.: sulla vita e sulle opere del R. e sugli studi intorno a lui, cf. A. Belloni, *Il Seicento*, Milano 1929, pp. 297-304 e 338; U. Renda-P. Operti, s. v. in *Diz. storico della lett. ital.*, Torino 1952, pp. 967-70. Celestino Testore

ROSA da VITERBO, santa. - N. a Viterbo e vi consumò la breve vita, assai probabilmente fra il 1233 ed il 1251.

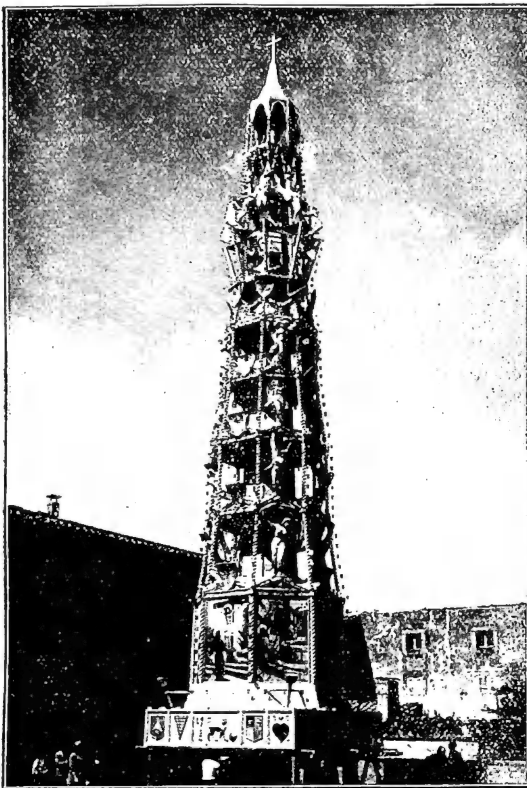
Visse la maggior parte dei suoi 18 anni nel nascondimento della sua umile famiglia, nel tempo in cui Viterbo era funestata dall'eresia dei Patareni e dalle fazioni politiche. Nell'estate 1250, guarita miracolosamente da grave malattia, in seguito ad una visione della Madonna volle essere vestita dell'abito di terziaria francescana e dopo breve preparazione nella preghiera e nella meditazione della passione di Cristo, prese a percorrere le vie di Viterbo con una immagine sacra in mano lodando pubblicamente i nomi di Gesù e di Maria e invitando tutti a frequentare le chiese. Un tal fatto suscitò le ire degli eretici, alcuni dei quali ottennero dal podestà, che governava la città a nome di Federico II imperatore, che la Santa insieme con i suoi genitori fosse cacciata, il 4 dic. 1250, in pieno inverno. Ella raggiunse allora Soriano al Cimino e, morto in quei giorni (13 dic.) Federico II, passando per Vitorchiano ritornò a Viterbo, donde non si mosse sino alla morte che la colse pochi mesi dopo nella casa paterna, avendo chiesto invano di venir accolta fra le Clarisse. La fama di santità e di miracoli fece sì che il suo corpo fosse trasferito dalla chiesa di S. Maria in quella delle suore e che Innocenzo IV il 25 nov. 1252 da Perugia ordinasse l'apertura del processo di canonizzazione. Questo non fu condotto a termine; e neppure quello aperto nel 1457, per volere di Callisto III, condusse alla desiderata canonizzazione. S. R. fu però venerata come santa nella sua città, nell'Ordine francescano e da alcuni papi (cf., ad es., la lettera di Pio XII per il VII centenario di s. R. del 25 febbr. 1952); il suo nome fu inserito nel *Martirologio romano* dal Baronio e in suo onore furono eretti chiese ed altari ed attribuiti pubblici onori. La festa si celebra il 6 marzo e la traslazione del corpo il 4 sett.

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
ROSA da VITERBO, santa - Interno della casa dove nacque, visse e morì S. R. Viterbo.

(*per cortesia del p. G. Abate, O. F. M. Conv.*)
ROSA da VITERBO, santa - Il più antico ritratto di s. R., disegnato nel verso del rotolo membranaceo della *Vita I* (primi decenni della 2ª metà del sec. XIII) - Viterbo, Archivio del monastero di S. R.

BIBL.: *Martyr. Romanum*, p. 380; G. Abate, *S. R. da Viterbo, terziaria francescana (1233-51). Fonti storiche della vita e loro revisione critica*, in *Miscell. franc.*, 52 (1952), pp. 113-278 (vi si trova elencata e vagliata tutta la letteratura relativa alla Santa).
Pio Paschini

FOLKLORE. – Due feste annuali si celebrano a Viterbo in onore di s. R. protettrice della città: una ha carattere strettamente chiesastico, nel giorno della sua morte (6 marzo); l'altra, popolare e più solenne, il 4 sett., a ricordo della traslazione del suo corpo. La sera del 3 sett., un'immensa macchina a mo' di campanile, con ossatura di legno ed esterno di tela o cartone, alta oltre 20 m., variamente decorata e dipinta, in cima alla quale risplende tra fiaccole e ceri la statua della Santa, viene trasportata a spalla per le vie della città da 62 facchini detti « cavalieri di s. R. », vestiti di bianco con fascia rossa ai fianchi e ciuffo bianco in testa; essi, rimasti la mattina in clausura, prima d'iniziare il trionfale trasporto ricevono la benedizione dal vescovo e compiono la visita a 5 chiese pregando perché tutto proceda senza incidenti (la caduta o l'incendio della macchina si ha per segno di sciagura: ciò avvenne, p. es., nel 1801 e nel 1815 con morti e feriti). Giunti sul piazzale del monastero di S. R., la poderosa macchina viene qui poggiata sopra cavalletti, tra gli applausi, gli evviva e la commozione della folla che l'ha devotamente seguita. Orchestre, corse, giostre, luminarie e fuochi d'artifizio ravvivano la festa, la quale si chiude il 5 sett. con una gara poetica organizzata dall'Accademia degli Ardenti per celebrare le lodi di R. L'uso della macchina rimonta al 1656, per voto dei Viterbesi in seguito a una terribile pestilenza e la prima processione ebbe luogo nel 1657; i progetti della costruzione, scelti a concorso, variano ogni anno e sono raccolti nella Pinacoteca municipale (il più antico che si conosca è quello del 1690). Dal punto di vista folkloristico, la macchina è simbolo di forza, protezione e preghiera, al pari di altre manifestazioni popolari, come i gigli di Nola, i ceri di Gubbio, il carro di s. Rosalia a Palermo.

In occasione della festa del 6 marzo si dispensano ai fedeli ricordi della Santa, che sono rose, fiorellini e alberelli, che la tradizione vuole cresciuti sulla sua tomba, o parti della cassa e del vestiario: speciale virtù curativa per la febbre o per il mal di capo si attribuisce all'acqua

(fot. Bruti)
ROSA, SANTA - Macchina di s. R. del 1952 - Viterbo.

e al nastro di s. R. Ad accrescere il culto è valsa l'iconografia, che, per quanto non molto ricca, conta rappresentazioni felici (p. es., i dipinti di Benozzo Gozzoli sulle pareti della chiesa di S. R. in Viterbo) che illustrano i fatti più salienti della vita della Santa a seconda della versione tradizionale della vita. Altari a lei consacrati sorgono a Roma nella chiesa di S. Caterina, già detta di S. R., e in quella di Aracoeli (oltre a un oratorio comune alle due ss. vergini R. di Viterbo e Rosalia di Palermo), ed anche a Vitorchiano, Bolsena, Tivoli, Fabriano, Salerno e Foggia.

BIBL.: le opere che seguono, per il cui valore storico cf. lo studio del p. G. Abate sopra citato, sono ricordate soltanto per la parte che riguarda il folklore della Santa : B. Mencarini, *Racconti della vita, de' prodigi e del culto di s. R.*, Viterbo 1828; G. Selli, *Vita e miracoli di s. R. vergine viterbese*, ivi 1828; J. Ch. D. Barascud, *Vie et miracles de ste R. de Viterbe*, Parigi 1864; L. Ceccotti, *Descrizione di nove storie di s. R. dipinte da B. Gozzoli nel 1453 con commentario storico*, Viterbo 1872; A. Brisse, *Viterbo e le feste di s. R.*, in *Illustrazione italiana*, 22 (1883), pp. 231, 234, 237; anon., *St. Rose of Viterbo*, in *The Month*, 94 (1899), pp. 276-81; P. Egidi, *I disegni degli affreschi di B. Gozzoli in S. R. di Viterbo*, s.l. 1904; G. Signorelli, *Viterbo nella storia della Chiesa*, I, Viterbo 1907-1908, p. 216; R. Papini, *L'opera di B. Gozzoli in S. R. di Viterbo*, in *L'arte*, 1910, pp. 35-42; F. Cristofori, *La vita di s. R. dipinta a fresco da B. Gozzoli nel 1453*, in *Misc. francescana*, 3 (1888), pp. 167-70; A. Scriattoli, *Viterbo nei suoi monumenti*, II, Roma 1915-20, p. 263 sgg. (con illustr.).

Giovanni Bronzini

ROSACROCE. - Setta protestante, che ebbe origine da un romanzo storico, inventato, sembra, dal teologo luterano Giovanni Valentino Andreä (1586-1654).

Nel 1614 apparve anonimo : *Professione di fede della Confraternita della R.* Nel 1615 : *La Rivelazione della Confraternita del S.mo Ordine di R.* Infine nel 1616 : *Die Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz.* Il primo di questi libri conteneva violenti attacchi contro il papato; si narravano le avventure di un cristiano Rosenkreutz (Rosa-Croce), n. nel 1388, il quale, durante viaggi in Palestina ed in Egitto, sarebbe stato iniziato alle scienze occulte. Ritornato in patria, avrebbe scelto sette compagni e fondato con essi la Confraternita dei r., i cui membri dovevano fare grandi viaggi, poi riunirsi una volta l'anno. La lega doveva restare segreta durante 100 anni. Aveva per scopo la riforma generale del mondo e si ispirava ai sette sapienti della Grecia e ad alcuni filosofi romani.

Sembra che l'autore di questi romanzi non pensasse che a mettere in ridicolo la mania del tempo per il meraviglioso. Ma tali libri furono presi sul serio; mistici e alchimisti si posero alla ricerca dell'Ordine di R. che risultava introvabile. Dinanzi a tanta credulità, lo stesso Andreä dichiarò che le suddette memorie di Rosenkreutz non erano che favole; ma invano. I luterani accusarono i calvinisti d'aver tentato una manovra contro il luteranesimo.

Nonostante tutte le opposizioni, la Germania fu inondata da pretesi manoscritti di Rosenkreutz; il movimento si diffuse anche in Francia : nel 1623, fu affisso a Parigi un manifesto annunziante l'arrivo dei r., « salvatori del mondo ». Il bibliografo francese Gabriel Naudé (1600-53) scrisse contro di essi : *Instruction à la France sur la verité de l'histoire de la Rose-Croix*, ma non riuscì ad arrestare il movimento.

L'ordine dei r. si sviluppò soprattutto adottando i metodi del Paracelso. Si ricordano come paracelsisti e r. ferventi Henning Scheunemann, medico di Bamberga, il predicatore protestante Giovanni Grabmann, che vendeva un miscuglio di cetriolo e di rose tritate come rimedio per tutti i mali; Giulio Sperber, medico di Anhalt; Enrico Kunrath, medico di Amburgo; Michele Maier, medico dell'imperatore Rodolfo II e del langravio Maurizio di Hesse-Cassel. Il sec. XVIII fu così inondato di ciarlatani, r. alchimisti, astrologi, « dottori meravigliosi » di qualsiasi specie. L'organizzazione interna della setta dei r. rimase segreta. Si ritiene che i confratelli si occupassero di cabalistica e di alchimia, per cercare l'arte di trasmutare i metalli e di prolungare la vita umana. I r. dicevano che la fine del mondo era vicina, ma che il mondo sarebbe stato rinnovato sotto la loro direzione.

Nel sec. XVIII si diede il nome di r. a tutti gli illuminati che sostenevano di avere segreti rapporti con il mondo invisibile. Si volle includere talvolta in questa categoria gli illuminati del tempo : Saint-Germain, Cagliostro, Mesmer, Saint-Martin; non è però provato che abbiano fatto parte dei r., allora, del resto, decaduti. La massoneria, invece, aveva usurpato il titolo di r. facendone un grado di iniziazione massonica, che è il settimo nel rito francese e il decimottavo in quello scozzese.

Nel sec. XIX il titolo di r. era riservato ai dignitari della massoneria, quando un gruppo di giovani scrittori, Stanislao de Guaita, Barlet, Paolo Adamo Papus, Péladan, annunziò nel 1888 di voler rinnovare l'ordine cabalistico della R. Poco dopo, Giuseppe Peladan si separò dai suoi amici per il loro anticlericalismo e fondò il « Salon catholique de la Rose-Croix ». Si faceva chiamare il sâr Péladan : n. a Lione nel 1858, m. a Neuilly-sur-Seine nel 1918. Oltre parecchi romanzi assai sensuali e opere estetiche, pubblicò, come r. : *Comment on devient un mage* (1892); *Comment on devient fée* (1893); *L'occulte catholique* (1898); *La règle de l'Ordre de Rose-Croix* (1903). Si tratta principalmente di ricerche estetiche, idealiste, spesso bizzarre.

BIBL.: H. Kopp, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, 2 voll., Heidelberg 1886; K. Sprengel, *Versuch einer pragmat. Gesch. der Arzneikunde*, III, Halle 1821-28, p. 519 sgg.; J. Jansen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franc., t. VII, Parigi 1906, p. 353 sgg.; O. Posner, *Internat. Freimaurerlex.*, Vienna 1932, pp. 1331-38.

Leone Cristiani

ROSA D'ORO. - È un dono simbolico che i pontefici usano inviare, in segno di particolare stima e benevolenza, solo alle regine, quantunque nel passato essi fossero soliti onorare con tale distinzione sovrani, prìncipi ed eminenti personalità quale ricom-

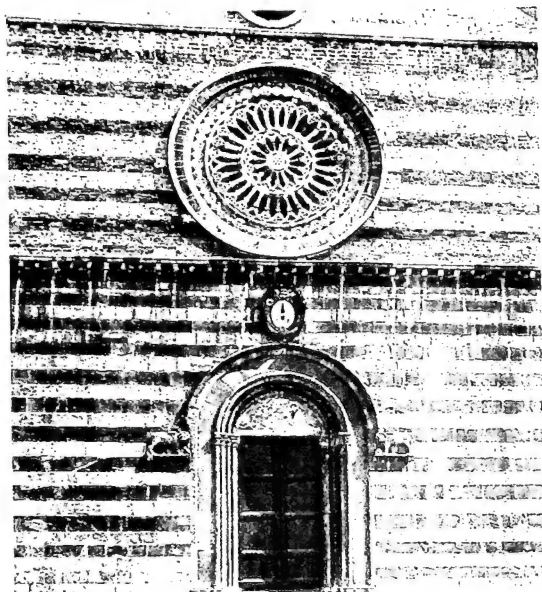
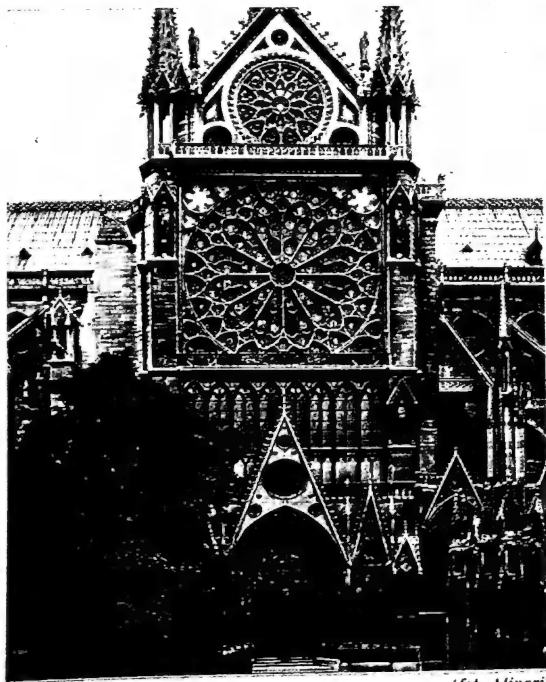
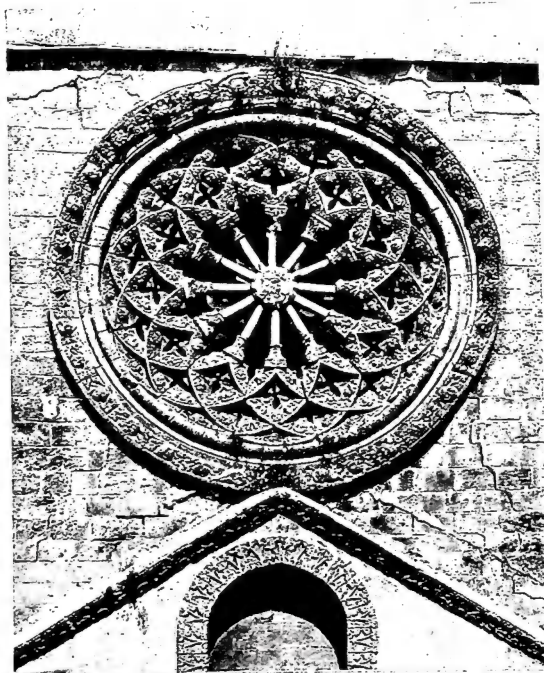
(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

A sinistra: LA VERGINE DEL ROSARIO. Dipinto del Sassoferrato (1643) - Roma, basilica di S. Sabina.
A destra: MADONNA DEL ROSARIO TRA SANTI. Nei tondi sono raffigurati i 15 misteri: gaudiosi, dolorosi e gloriosi. Dipinto di Lorenzo Lotto (1539) - Cingoli, chiesa di S. Domenico.

(fot. Gall. Musei Vaticani)

(fot. Gall. Musei Vaticani)

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

In alto a sinistra: ROSONE DELLA FACCIATA DELLA CHIESA DI S. PIETRO (ca. 1150) - Tuscania.
In alto a destra: ROSONE DELLA FACCIATA DELLA CHIESA DI S. CHIARA (1257-60) - Assisi.
In basso a sinistra: ROSONE GOTICO sul fianco destro della chiesa di Notre-Dame (sec. XIV) - Parigi.
In basso a destra: ROSONE DELLA CHIESA DI S. AGOSTINO (sec. XIV) - Palermo.

pensa per importanti servizi, resi alla Chiesa ed alla società, nonché insigni santuari ed importanti città.

Consisteva talora in un semplice fiore senza stelo né foglie e, tal'altra, in un ramo fiorito, con foglie e spine, finché assunse, ai tempi di Sisto IV (1471-84), la sua forma attuale, cioè di un cespo di rose interamente d'oro ed adorno di pietre preziose, il cui fiore centrale, più grande degli altri, reca al centro, entro una piccola coppa, balsamo e muschio.

Non è possibile stabilirne con esattezza la prima origine. Si sa solo che nel 1049 Leone IX, in cambio dell'esenzione dalla giurisdizione dell'Ordinario locale da lui accordata al monastero di S. Croce di Tulle nella Alsazia, impose a quelle religiose l'invio annuale al Papa di una r. d'o.; ma nel relativo documento lo stesso Leone IX parla della r. d'o. come di un fatto non nuovo. Il più antico ricordo, storicamente accertato, della concessione di una r. d'o. da parte del Papa, risale al 1096, quando Urbano II, di passaggio per Angers, durante la predicazione della prima Crociata, ne fece dono al conte Fulcone d'Angiò. Nel periodo avignonese prese poi a diffondersi l'uso di offrire la r. d'o. a diversi illustri personaggi di ambo i sessi, a chiese ed a città. Basti accennare, oltre ai vari imperatori, ai re di Francia Luigi VII, Carlo VI e VII, al re di Napoli e d'Aragona Alfonso, che la ricevette nel 1451 da Niccolò V per la vittoria sui Turchi, a Giovanni d'Austria, uno dei vincitori di Lepanto, cui fu donata da Gregorio XIII nel 1576, alla regina Casimira di Polonia nel 1684 per la vittoria di Vienna. Tra le principali chiese beneficiate della r. d'o. sono da ricordare le basiliche romane di S. Pietro (5 volte), S. Giovanni in Laterano (4 volte), S. Maria Maggiore (2 volte) e le chiese di S. Maria sopra Minerva e S. Antonio dei Portoghesi, nonché, fuori Roma, il santuario di Loreto, S. Maria del Fiore di Firenze, S. Domenico di Perugia e la basilica di Notre-Dame di Lourdes. Tra le città, invece, si debbono annoverare Venezia, che la ricevette più volte, Bologna, Siena, Savona e Lucca.

Ultimo di sesso maschile a ricevere la r. d'o. fu il doge di Venezia Franc. Loredan, che l'ebbe da Clemente XIII nel 1759; da allora, eccetto qualche chiesa, essa venne riservata esclusivamente alle sovrane, tra cui l'ebbero l'ex-regina di Sardegna Maria Teresa (1825), le regine Isabella (1868) e Maria Cristina di Spagna (1886), le imperatrici Eugenia di Francia (1856) ed Elisabetta del Brasile (1888), le regine Amelia del Portogallo (1892) e Maria Enrichetta del Belgio (1893).

(*fot. Alinari*)
Rosa d'Oro - La R. d'O. donata da Pio II alla Repubblica di Siena (1459) - Siena.

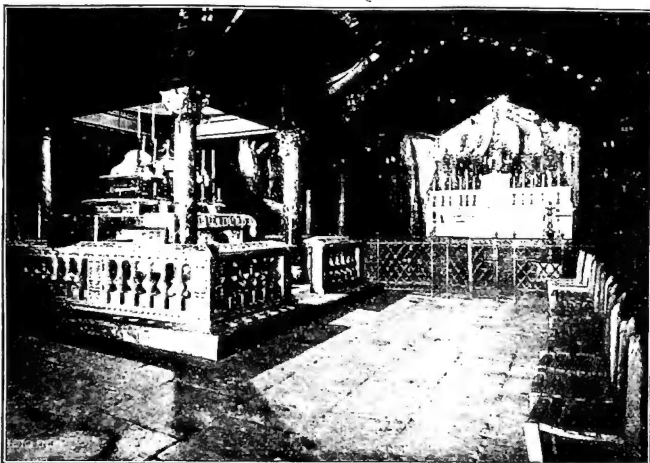
(*da Acta SS. Septembris, II, Anversa 1748, p. 281*)
Rosalia, santa - Iscrizione, supposta autografa, di s. R., disegno trasmesso ai padri Bollandisti dal principe di Belmonte Giuseppe Emanuele Ventimiglia - Palermo, Serra Quisquina.

La cerimonia della benedizione della r. d'o. avveniva anticamente in S. Croce in Gerusalemme; ma quando l'imperatore trovavasi a Roma, per esservi incoronato, essa veniva a lui destinata e la cerimonia della benedizione avveniva in S. Maria in Cosmedin. Attualmente la r. d'o. viene benedetta dal Papa nella domenica *Laetare* (IV di Quaresima), prima della Messa nella Sala dei paramenti alla presenza di molti cardinali, e portata poi da lui stesso nella Cappella Sistina, ove l'affida ad uno dei cardinali diaconi, e posta quindi sull'altare. Quando la persona cui la r. d'o. è destinata si trova a Roma è il Papa stesso che gliela consegna, all'uscita dalla Cappella Sistina, altrimenti viene nominato un portatore ufficiale, scelto tra i Camerieri di spada e cappa partecipanti soprannumerari.

La tradizione dell'offerta della r. d'o., interrotta ai tempi di Pio X e di Benedetto XV, fu ripresa da Pio XI, che la conferì nel 1923 alla regina di Spagna Vittoria Eugenia, nel 1925 a Elisabetta, regina dei belgi, e nel 1937 ad Elena, regina d'Italia (m. il 28 nov. 1952).

Bibl.: C. Cartari, *La r. d'o. pontificia*, Roma 1681; A. Baldassarri, *La r. d'o.*, Venezia 1759; J. Kreps, *La rose d'or*, in *Les questions liturgiques et parroissiales*, 11 (1926), pp. 71-104, 149-178; L. Rizzoli, *Le « r. d'o. » di Venezia (secc. XII-XIX)*, Padova 1933; P. Ludovici, *La r. d'o. nella tradiz. plurisecolare della Chiesa*, in *L'illustrazione vaticana*, 8 (1937), pp. 213-16. Niccolò Del Re

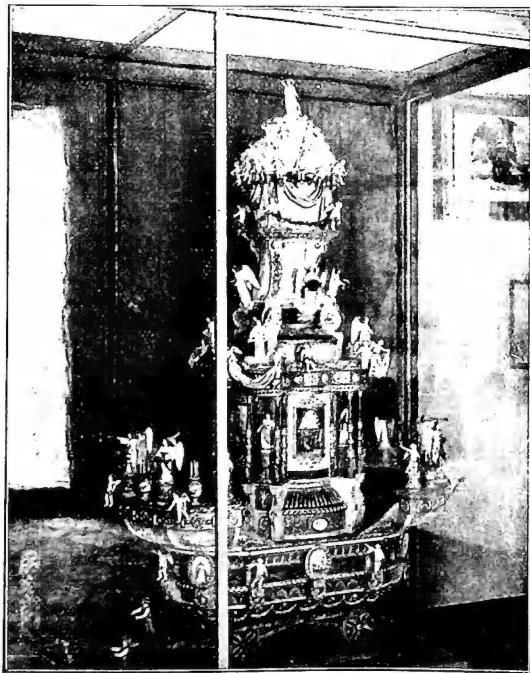
ROSALIA (Rusolia), santa. - Patrona di Palermo dal sec. xvii, la « santuzza », così è chiamata dal popolo, condusse vita eremitica nella 2ª metà del sec. xii in spelonche della serra Quisquina e del Monte Pellegrino nei pressi della città; gli storici locali la fanno morire in giovane età nel 1160.

Prima del sec. xvii si hanno solo poche notizie sul suo culto che ebbe una straordinaria diffusione dopo l'invenzione del corpo (15 luglio 1624) e la cessazione della peste che infieriva nella città di Palermo (luglio 1625) e nell'isola (giugno 1626) per intercessione della Ssnta. Le notizie relative alla vita di s. R. sono posteriori a quella data e non hanno valore storico. L'iscrizione trovata, 40 giorni dopo la scoperta del corpo, nella grotta della serra Quisquina, supposto autografo della Santa, la dice figlia del duca Sinibaldo che visse al tempo di Ruggero II (m. nel 1154). Urbano VIII fece inserire

(fot. Enit)
ROSALIA, santa - Interno del santuario di S. R. sul Monte Pellegrino - Palermo.

nel *Martirologio romano* (1630) la data dell'invenzione del corpo (15 luglio) e quella, presunta, della morte (4 sett.). Le spelonche abitate da R. furono trasformate in cappelle riccamente ornate (secc. XVII-XVIII) e il suo corpo riposa in una sontuosa cappella del Duomo palermitano, rinchiuso in una ricca cassa reliquiario, eseguita da vari artisti nel 1631. Gli emigrati siciliani ne hanno diffuso il culto in tutte le regioni del mondo da essi frequentate.

BIBL.: R. Pirri, *Notitiae Sicilensium Ecclesiarum*, Palermo 1630, pp. 198-201; *Acta SS. Septembris*, II, Anversa 1748, pp. 278-414 (studio corredato da numerose illustrazioni del p. J. Stiltingh); D. M. Spàracio, « *La Santuzza cui dieder nome i fiori* », *ossia s. R.*, Foligno 1924; 2ª ed. Palermo 1924 (cf. *Anal. bolland.*, 43 [1925], p. 457); *Martyr. Romanum*, pp. 290, 380. A. Pietro Frutaz

FOLKLORE. – Un'immagine, davanti alla quale s'inginocchiò anche il Goethe (*Viaggio in Italia*, lettera del 6 apr. 1787), che si venera nella cappella di S. R. sul Monte Pellegrino ed è variamente riprodotta nelle stampe popolari, rappresenta la Santa giacente come in estasi entro il vano d'una grotta, vestita con il saio della penitenza, illuminata da un fascio di luce dall'alto, avendo accanto un teschio, un libro e una ciotola, simboli della vita eremitica, mentre un angioletto le sta a lato con rami di giglio in mano e all'ingresso dell'antro si affaccia un giovane cacciatore : questi è, spiega la leggenda, il cacciatore Vincenzo Bonello che scopre le reliquie della Santa. A ricordo di questo ritrovamento e della traslazione che avrebbe fatto cessare nel 1625 una terribile peste, si celebra in Palermo a metà di luglio un solenne festino, entusiasticamente descritto nei secoli scorsi da scrittori italiani e stranieri tra le manifestazioni più caratteristiche della Sicilia e dell'Italia tutta : del quale oggi il più rimane soltanto nella memoria e nel detto « Mi cunti li cincu jorna di lu Fistinu ». Tirato da lunghe file di buoi o mule (fino a 24 paia !) percorreva le vie principali della città il trionfale carro, costruito a forma di nave su disegno che si rinnovava ogni anno (i disegni sono conservati nel Museo nazionale di Palermo), sfarzosamente illuminato e addobbato con ghirlande di fiori, abbellito con figurazioni della leggenda, in cima al quale splendeva, sospesa su di una nuvola, la statua della « santuzza », dal capo coronato di rose, più alta dei tetti delle case : « la muntagnedda d'oru » chiamavano i popolani della provincia questa poderosa macchina, che a ogni 50-60 passi si fermava per il canto della frottola, inno sempre nuovo in onore di s. R. Altri elementi che davano vita e carattere scenico al rito festivo erano la « beneficiata » in piazza Marina, ch'era una lotteria con premi in denaro, drappo e quadri raffiguranti Palermo e s. R.; la corsa dei berberi, ossia di cavalli ora liberi ora montati da fanciulli di 12-14 anni, ricoperti di foglie di sambuco, con il premio di un'aquila in legno dorato; la processione con l'urna d'argento contenente le reliquie della Santa, trasportata per antico privilegio dai muratori e preceduta dalle bare degli altri santi, al suono di molti tamburi; i fuochi d'artificio e la splendida illuminazione del Cassaro, della Marina e della Cattedrale. La Santa è anche celebrata il 4 sett., giorno della sua commemorazione liturgica, con un pellegrinaggio alla grotta cui prendono parte tutti i fedeli della provincia e con particolare devozione gli Albanesi della Piana : i palermitani preferiscono fare il pellegrinaggio in maggio, ed esso assume allora i caratteri di un rito primaverile. Dei tre principali motivi della leggenda (nascita, infanzia, ritiro in solitudine; tentazioni; liberazione di Palermo dalla peste) ripresi poeticamente dal popolo, il contrasto tra la vergine penitente e il demonio tentatore è quello più ricorrente e più vivo nei canti popolari, che sono in metri narrativi (storie siciliane in ottave di endecasillabi; anche il Fullone compose un poema epico su s. R.) e in metri lirici (quartine o sestine di ottonari), diffusi, in quest'ultima forma, anche in Calabria, Lucania, Puglie, Campania, Abruzzo e Marche. Ancora più estesi sono i confini areali del culto, che si è propagato in Spagna (celebre la « Fiesta del Cuadro » del 15 luglio a Torredembarra), Francia, Belgio, Germania, Polonia, Ungheria, Portogallo, Malta e persino in Africa e Sudamerica : s. R. è ovunque invocata contro la peste.

Dal punto di vista critico-comparativo giova rilevare che alcune manifestazioni del culto di s. R. si ricollegano con quello di s. Rosa (v.) : oltre alla comune data della festa al 4 sett., sono da segnalare la somiglianza delle due macchine, la frequente sostituzione nei canti popolari del nome di Rosa a quello di R., e riguardo alla leggenda il comune motivo dell'invenzione delle ossa e della liberazione dalla peste.

(fot. Enit)
ROSALIA, santa - Riproduzione del carro di S. R. - Palermo, Museo etnografico Pitrè.

(da F. M. William, Die Geschichte u. die Gebetsschule des Rosenkranzes, Vienna 1948, pp. 88-89)

ROSARIO - Madonna del R. Silografia che orna l'*Unser Lieben Frauen Psalter*, Augusta, Zeisselmaier 1495.

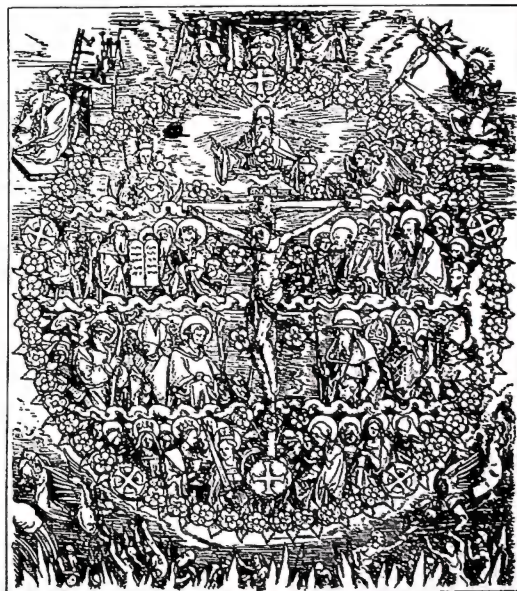
BIBL.: G. Pitrè, *Canti popolari sicil.*, Palermo 1871, pp. 314-329; id., *Spettacoli e feste*, ivi 1881, pp. 365-77; id., *Feste patronali*, ivi 1900, pp. 1-48; M. Pitrè, *Le feste di s. R. in Palermo e dell'Assunta in Messina*, ivi 1900; B. Rubino-G. Cocchiara, *Usi e costumi, novelle e poesie del pop. sic.*, ivi 1924, pp. 116-18; G. Naselli, *Guida del Monte Pellegrino colla storia del monte, di s. R. e del santuario*, ivi s. a. [1924?], p. 41 sgg.; R. Corso, *I carri sacri in Italia*, in *Folklore ital.*, 10 (luglio-dic. 1935), pp. 139-40; R. Rovira y Oliver, *S. R.*, 4 ed., Tarragona 1935; P. Toschi, *La poesia pop. religiosa in Italia*, Firenze 1935; M. Savarese Savoca, in *Lares*. 10 (1939, I), pp. 54-55; P. Toschi, *S. R.*, in *Ecclesia*, 5 (1946, IX), pp. 438-40.

Giovanni Bronzini

ROSARIO. - È la preghiera mariana che si compone di 15 decadi di *Ave Maria* intercalate dal *Pater* e dal *Gloria*. Alla preghiera vocale si aggiunge quella mentale, con la meditazione di 15 Misteri riguardanti i gaudi, i dolori e le glorie di Gesù e di Maria. Le litanie (v.) lauretane si usano aggiungere alla recita del R.

Il R. s'inserisce in quel rigoglioso rifiorire in manifestazioni nuove della devozione verso la Vergine, nei suoi aspetti più popolari ed ingenui, che è caratteristico già sul finire del sec. XII; vi contribuirono largamente i Cistercensi e poi, sin dal principio del secolo seguente, i grandi Ordini mendicanti nelle loro strenue lotte contro le eresie. Pii racconti del tempo informano con sicurezza che nel sec. XIII si costumava ripetere spesso una sequela di 50 o di 150 *Ave Maria* accompagnate anche da genuflessioni ed intercalate spesso dal *Pater noster*. La recita infatti del *Pater* e del *Credo* era stata ripetutamente imposta ai fedeli nelle età precedenti; in seguito venne diffusa anche quella della Salutazione angelica nella sua forma più breve (v. AVE MARIA); così accanto alla recitazione del Salterio davidico proprio dei monaci, dei frati e delle persone devote delle classi più colte, il popolo dei semplici borghesi ebbe il Salterio della Beata Vergine, che insieme con le Laudi spirituali si recitava nelle Compagnie e Confraternite. Per la più facile e diligente recitazione si adottò la corona (v.), che era già in uso per divozioni consimili. Ben presto si introdusse in tale recitazione il ricordo dei Misteri della vita di Maria e di Gesù; se ne temperava in tal modo la monotonia e si richiamavano alla mente i punti basilari della credenza soprannaturale. Tale ricordo si metteva quasi a modo di giaculatoria come aggiunta all'*Ave Maria*, mutandola opportunamente; oppure se ne faceva oggetto di brevissima considerazione al termine di ogni decina e si ebbe la serie dei quindici Misteri distinti in gaudiosi, dolorosi e gloriosi. È perciò una devozione originariamente di popolo, regolata però costantemente dallo spirito della Chiesa, ed acquistò la sua consistenza a gradi, entro un tempo certamente non lungo. S. Domenico ed i suoi frati, predicatori popolari per missione, non potevano rimanere estranei a questo movimento, ma non è facile determinare sotto quale forma precisa lo abbiano sul principio praticato e diffuso. Una sanzione, si può dire ufficiale, si ebbe quando s. Pio V rese fissa ed uniforme la formola dell'*Ave Maria*. Le Confraternite del S. R., già diffuse in tutta la cristianità, mantenute sotto l'assistenza dei Domenicani ed arricchite d'indulgenze, ebbero molta parte nel mantenere vivo l'amore per il R. Il p. Alano de Rupe (v.), domenicano, aveva molto contribuito alla loro diffusione oltr'alpe.

Recentemente la recitazione del R. assunse aspetti nuovi come il « R. perpetuo », il « R. vivente », il « R. dei fanciulli », il « R. dei malati ». Tra i papi che hanno patrocinato la devozione del R. con Encicliche o lettere si ricordano: Leone XIII (1883, 1891, 1895, 1896), Pio X (27 giugno 1908), Pio XI (1937), e Pio XII che il 15 sett. 1951 ha mandato alla cristianità l'encicl. *Ingruentium malorum* per implorare dalla Vergine la fine di tanti mali che affliggono l'umanità.

BIBL.: per i documenti antichi: *Annales Ord. Praed.*, Roma 1756, pp. 316-35. Per la storia: H. Thurston, *Our popular devotions : The Rosary*, in *The Month*, 96 (1900), p. 407 sgg.; 97 (1901), p. 67 sgg.: H. Holzapfel, *S. Dominicus und der Rosenkranz*, Monaco 1903 (recensione in *Anal. Bolland.*, 24 [1905], p. 305 sgg.); St. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Friburgo in Br. 1909.

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

ROSARIO - Il R. Silografia tedesca del 1515.

(fot. Anderson)
ROSARIO - Un risorto che aiuta due compagni a salire in Paradiso porgendo loro il R. Particolare del *Giudizio Universale* di Michelangelo nella Cappella Sistina (1536-41).

pp. 236 sgg., 511 sgg.; D. Mozard, *Etude sur les origines du Rosaire*, Lione 1911; L. Fanfani, *De R. B. M. V.: hist. legisl., exercitia*, Torino 1930; M.-M. Gorce, *Le Rosaire et ses antécédents histor.*, Parigi 1931; id., *Rosaire*, in DThC, XIII, II, coll. 2902-11; F. D. Joret, *Le Rosaire*, Juvisy 1934; D. Zago, *Il R.*, Torino 1948; F. M. Willam, *L'hist. du Rosaire* (trad. dal tedesco), Mulhouse 1949 (recensione di St. Orlandi, in *Mem. domenic.*, nuova serie, 25 [1949], pp. 278-84). V. anche *Enc. Catt.*, VIII, col. 101. Pio Paschini

FESTA DEL R. – *Sacratissimi Rosarii B. Mariae V.*, doppio di II classe, 7 ott.

La festa liturgica del R. trae la sua origine dalla grandiosa vittoria della flotta cristiana sopra i Turchi presso Lepanto (7 ott. 1571), fatto che allora impressionò enormemente tutta la cristianità (v. Pastor, VIII, p. 605 sgg.). S. Pio V ascrisse la vittoria all'intervento della Madonna, invocata non solo a Roma, ma in tutto il mondo cristiano per mezzo soprattutto del R. Quindi l'anno seguente, 17 marzo 1572, istituì in perpetuo ricordo la festa liturgica della *Commemoratio B. Mariae V. de Victoria*, con rito semplice e il formulario comune delle feste mariane, senza alcun accenno al R. La pietà dei fedeli si abituò poi ad aggiungere nelle litanie lauretane l'invocazione *Auxilium Christianorum* (Pastor, *loc. cit.*). Gregorio XIII con la bolla *Monet Apostolus* (1° apr. 1573), istituì una festa liturgica propria del R., da celebrarsi la prima domenica d'ott. con rito doppio; detta festa era concessa a tutto l'Ordine domenicano e a tutte le chiese ed oratòri ove fosse eretta la Confraternita del S. R. e che avessero un altare proprio *sub invocatione B. Mariae V. Rosarii.* Promosse anche le solenni processioni del S. R. la sera della prima domenica di ott. (celebre quella della chiesa di S. Maria sopra Minerva di Roma, alla quale spesso parteciparono anche i papi fin verso il 1870), che furono poi celebrate in tutto il mondo cattolico.

Nel primo centenario della vittoria di Lepanto, la regina Maria di Spagna impetrò da Clemente X, per tutti i paesi della Corona spagnola, la festa del R. senza la limitazione posta da Gregorio XIII (26 sett. 1671). La S. Congr. dei Riti seguitò poi a concedere detta festa senza i suddetti limiti a molte altre diocesi. Finalmente, in seguito alle grandiose vittorie sopra i Turchi che si susseguirono dal 1683 (assedio di Vienna) fino alla battaglia di Pietrovaradino (5 ag. 1716) e l'abbandono dell'assedio di Cipro (22 ag. 1716, ottava dell'Assunta), Carlo VI ottenne da Clemente XI (13 ott. dello stesso anno) l'estensione della festa del R. a tutta la Chiesa, sotto il rito doppio maggiore. Benedetto XIII vi aggiunse (10 e 19 marzo 1725) le lezioni storiche proprie del secondo Notturno. L'intensa ripresa della devozione del R. ai tempi di Leone XIII ebbe i suoi riflessi anche nella liturgia. Fu aggiunta alle litanie lauretane l'invocazione *Regina sacratissimi Rosarii* (24 dic. 1883), fu elevata la festa al rito doppio di II classe (11 sett. 1887) ed esteso nel 1888 (5 ag.) a tutta la Chiesa l'Ufficio e la Messa propria dei Domenicani, ad essi concessa sin dal 1834, conservando però le lezioni storiche del 1725.

Nel riordinamento generale sotto il b. Pio X (decreto del 23 ott. 1913) la festa mobile del R. fu fissata alla data storica del 7 ott.

La festa primitiva di S. Maria *de Victoria* invece sopravvisse in vari propri e in molti luoghi; celebre quella nella omonima chiesa di Roma, dove il ven. p. Domenico di Gesù e Maria, carmelitano scalzo, depose l'immagine della Madonna portata da lui nella battaglia del Monte Bianco presso Praga, l'8 nov. 1620, nella quale la Lega cattolica riportò una vittoria decisiva sopra la parte calvinista e protestante. Il servo di Dio Bartolo Longo, fondatore del santuario di Pompei, propagò la devozione al S. R. soprattutto sotto il titolo della Madonna « delle Vittorie », appunto in ricordo di tanti fatti gloriosi delle armi cristiane.

BIBL.: Moroni, LIX, pp. 150-58; St. Beissel, *Gesch. der Verehrung U. L. Frau in Deutschl. während des M. A.*, Friburgo 1909, pp. 228-50, 510-67; K. Kastner, *Praktisch. Brevierkommentar*, II, Breslavia 1924, pp. 299-302; F. G. Hollweck, *Calend. liturg. fest. Dei et Dei Matris Mariae*, Filadelfia 1925, passim; *Martyr. Romanum*, p. 440. Giuseppe Löw

ICONOGRAFIA. – Se anche ci sono pervenute alcune raffigurazioni trecentesche della corona del r., come, p. es., quella di Digione, dove si vedono sulla tomba di Filippo l'Ardito di Borgogna figure piangenti che tengono r., oppure quella sulla lastra tombale del Delfino Umberto II (morto nel 1353) a Parigi, e quella sul sepolcro del conte di Pieterkin (morto nel 1366) nella chiesa dei Domenicani a Gand, nondimeno le più antiche Madonne del R., concepite come pale d'altare, datano solo della fine del sec. XV. Quale primizia di un definito modello iconografico della Madonna del R. si ammette il trittico, dipinto nel gusto gotico fiorito, della chiesa di S. Andrea in Colonia, databile proprio del 1474, anno nel quale il b. Alano della Rupe fondò la prima confraternita del R. In questo trittico, la Madonna, raffigurata nel centro, tiene in braccio Gesù Bambino, il quale porge un r. alla famiglia dei rosarianti; negli sportelli sono delle grandi figure di s. Domenico e di s. Pietro Martire, ed in basso, lungo tutto il trittico, in piccole proporzioni, si vedono inginocchiati il vescovo di Colonia, l'imperatore Federico, l'imperatrice Eleonora, diversi prìncipi, nonché molti religiosi e fedeli, che tutti insieme formano la famiglia dei rosarianti stretti intorno alla Vergine. Tale modello di raffigurazione sacra si diffuse presto nell'Europa centrale, come illustrano, se anche in modo sintetico, diverse silografie popolari provenienti ancora dal tardo Quattrocento, p. es., quella del 1495 che adorna il Salterio tedesco « Unser Lieben Frauen Psalter ». In un quadro, databile del 1520, già di proprietà del Rudolfinum a Praga, Alberto Dürer espresse però un diverso concetto della Madonna del R., raffigurando il Bambino Gesù nelle braccia della Madonna in atto di mettere una corona di rose sulla testa del Papa, mentre la Vergine ne mette un'altra sulla testa dell'Imperatore.

L'arte italiana del tardo Quattrocento e degli albori del Cinquecento non lasciò abbondanza di raffigurazioni complete della Madonna del R. Del tardo Quattrocento si ricorda la Madonna in trono con il Bambino Gesù di Antonello da Messina, nel Museo civico di Messina, dove un r. si vede posto ai piedi della Vergine. Poi nel 1539 Lorenzo Lotto dà una splendida raffi-

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
ROSARIO - La Crociata per il R. in famiglia - Victoria British Columbia (Canadà).

gurazione del soggetto nella pala d'altare della chiesa di S. Domenico a Cingoli (Marche). In questa pala, i quindici Misteri sono rappresentati in quindici tondi, nella parte alta della pala ove angioli tengono cesti con petali di rose, allusione al r., per spargerli davanti al trono della Madre di Dio.

Nella seconda metà del Cinquecento si moltiplicano le pale d'altare che raffigurano la Madonna col Bambino Gesù in braccio, datrice del r. a s. Domenico, assistito spesso da altri santi domenicani e talvolta circondato da umili fedeli rosarianti. Come esempi di questo periodo possono citarsi: la pala di Giorgio Vasari in S. Maria Novella a Firenze, quella di un seguace del Tintoretto, conservata ora nella Pinacoteca di Ferrara, e quella dipinta a suo tempo per la Confraternita del R. in S. Pietro Martire a Murano, opera della bottega di Paolo Veronese, ora all'Accademia di Venezia. Improntata di uno squisito sentimento patetico è la Madonna del R., dipinta tra il 1588 e il 1591 dal Barocci per la chiesa di S. Rocco a Senigallia; in essa si vede s. Domenico solo sulla terra, inginocchiato in estasi davanti alla Madonna datrice del r., che circondata da gerarchie angeliche gli appare nei cieli con il Bambino Gesù.

Nel Seicento alcuni capolavori hanno come soggetto la Madonna del R. Tra essi il grande quadro del Caravaggio, dipinto a Napoli nel 1608, ora conservato nella Galleria di Vienna. In esso la Madonna appare alla famiglia dei rosarianti, ai quali s. Domenico in presenza di s. Pietro Martire sta distribuendo corone. Un secondo capolavoro è la pala dell'oratorio del R. a Palermo, dipinto da Antonio van Dyck nel 1627 a Genova. Del 1640 è la Madonna del R. nella chiesa di S. Sabina a Roma, opera graziosissima del Sassoferrato, nella quale si vedono ai lati del trono della Vergine i ss. Domenico e Caterina da Siena, che ricevono r. dalla Madonna e dal Bambino Gesù. Da notare che ad un tale concetto iconografico del Sassoferrato si avvicina assai quello della venerata Madonna di Pompei.

In una splendida decorazione affrescata sul soffitto della chiesa dei Gesuiti a Venezia, G. B. Tiepolo lasciò una grandiosa composizione settecentesca, dove si vede la Madonna con il Bambino Gesù in cielo, s. Domenico ed in basso gruppi di fedeli rosarianti.

Si sono anche viste talvolta raffigurazioni della Madonna con il Bambino Gesù nelle braccia che porge un r., senza che alcuna altra figura intervenga nel quadro. Tale semplice modello della Madonna del R. sottintende che la corona sia offerta a tutti coloro che stanno raccolti in preghiera davanti all'immagine sacra; un esempio di questo semplice modello è fornito dal moderno quadro di Niccolò Barabino nella chiesa dell'Immacolata a Genova. - Vedi tav. LXXXIII.

BIBL.: M. D. Chapotin O. P., *Les quinzes mystères du St Rosaire*, Parigi 1900; K. Künstle, *Ikonogr. der christl. Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 638 sgg.; S. Rossi, *Piccola stor. del r.*, Roma 1945; F. M. Willam, *Gesch. und Gebetsschule des Rosenkranzes*, Vienna 1948. Witold Wehr

ROSARIO, DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia di S. Fé in Argentina.

Ha una superficie di 27.437,30 kmq. con una popolazione di 950.000 ab. dei quali 900.000 sono cattolici; conta 75 parrocchie con 113 sacerdoti diocesani e 173 regolari; ha 1 seminario, 29 comunità religiose maschili e 71 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 341).

La diocesi fu creata da Pio XI con la cost. apost. *Nobilis Argentinae nationis* del 20 apr. 1934, per smembramento dalla diocesi di S. Fé, elevando la chiesa della B. Vergine Maria a cattedrale con il titolo di S.mo R. È suffraganea di S. Fé.

BIBL.: AAS, 27 (1935), pp. 258-59, 261; *Enc. Eur. Am.*, LII, pp. 360-68. Enrico Josi

ROSATI, FRANCESCO. - Missionario di s. Vincenzo de' Paoli, n. a Roma il 12 ag. 1768, m. a St. Louis (U.S.A.) il 25 sett. 1843. Entrò nella Congregazione della Missione il 4 nov. 1785 e fece i voti il 5 nov. 1787.

Fu uno dei primi missionari che nel 1815, sotto la guida di Felice de Andreis C. M., introdussero la Congregazione della Missione negli Stati Uniti d'America. Fatto vescovo nel 1827, gli fu affidata la cura dell'immensa diocesi di St. Louis della quale egli fu il primo pastore. Fu il principale autore della vita del ven. Felice de Andreis e del cerimoniale ad uso delle chiese degli Stati Uniti, pubblicato da F. Burlando, C. M., nel 1865.

BIBL.: *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission*, Angoulême 1878, pp. 209-10. Luigi Franci

ROSCELLINO di COMPIÈGNE. - Teologo e filosofo, n. a Compiègne ca. la metà del sec. XI, m. ca. il 1120. Rinomato maestro di dialettica, citato al Concilio di Soissons (1092), per la sua teoria triteista, respingendo l'errore evitò la condanna. Recatosi in Inghilterra non vi rimase a lungo; insegnò a Besançon e a Loches, ove ebbe per alunno Abelardo (v.).

Dai tempi di Ottone di Frisinga (v.), che di lui dice: « primus nostris temporibus sententiam vocum instituit » (*Gesta Friderici Imp.*, I, 47; MGH, *Scriptores*, XX, p. 376), R. è ritenuto l'iniziatore del nominalismo (v.); in natura non esiste che l'individuo (v), e le idee generali non sono che nomi (*voces, flatus vocis*). Applicando questa teoria al mistero trinitario R. slittò nel triteismo, che lo rese particolarmente celebre: nella S.ma Trinità sono

tre Persone « ab invicem separatae, sicut sunt tres Angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potentia... et tres deos vere posse dici si usus admitteret » (s. Anselmo, *Ep. ad Fulconem*: PL 158, 1192) : non esistendo che gli individui, le tre Persone della S.ma Trinità non avrebbero in comune che la volontà e la potenza : unità morale-dinamica delle tre Persone, in opposizione alla consostanzialità definita nel Concilio di Nicea (325).

BIBL.: M. M. Gorce, s. v. in DThC, XIII, coll. 2911-15; M. De Wulf, *Storia della filosofia*, I, trad. it., Firenze 1944, pp. 151-53; A. Forest, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, in A. Fliche - V. Martin - E. Jarry, *Histoire de l'Eglise*, XIII, Parigi 1951, pp. 40-41. Antonio Piolanti

ROSCOE, WILLIAM. - Storico e poligrafo inglese, n. a Liverpool l'8 marzo 1753 ed ivi m. il 30 giugno 1831.

Dopo un momentaneo entusiasmo per la Rivoluzione Francese, R. si dedicò allo studio della civiltà del Rinascimento italiano con gli aiuti degli amici, specialmente i bibliotecari della Laurenziana e della Riccardiana, e utilizzando la biografia latina del Fabbroni pubblicò nel 1796 *The life of Lorenzo dei Medici called the Magnificent* (che ebbe enorme successo e fu presto tradotto in varie lingue), tentativo di ricostruire l'umanesimo ed il Rinascimento italiano, dove lo sforzo di critica e di documentazione erudita è sopraffatto dalla passione per l'argomento, narrato con la commozione dell'artista più che con la serenità dello studioso. Nel 1805 apparve *The history of the life and pontificate of Leo the Thenth*, che, per i suoi giudizi, scontentò cattolici e protestanti (fu messa all'Indice il 26 marzo 1825). Le opere del R. diedero all'Inghilterra un quadro assai suggestivo della civiltà italiana del Quattrocento e del Cinquecento e un vasto movimento fra il pubblico e gli studiosi, che sta alla base dell'interesse culturale e sentimentale per l'Italia, tipico di alcuni aspetti del Romanticismo inglese.

BIBL.: per la biografia e gli scritti v. W. W., s. v. in *Dict. of Nat. biography*, XVII, pp. 222-25; C. S. Jones, *W. R.*, Liverpool 1931; Th. P. Peardon, *The transition in English historical writing (1760-1830)*, Nuova York 1933, p. 253 sgg. Francesco Natale

ROSEAU, DIOCESI di. - Situata nelle Piccole Antille è suffraganea dell'arcidiocesi di Porto di Spagna e comprende quasi tutte le Isole sottovento (Leeward Islands) : Antigua, Dominica (con Roseau), S. Cristoforo (St. Kitts), Nevis e Anguilla, Montserrat.

Isola Dominica. Il primo missionario fu il domenicano francese Raimondo Breton che vi rimase dal 1642 al 1654. Gli succedettero il confratello Filippo de Beaumont e il sacerdote secolare Varinghen, fiammingo. Verso la fine del sec. XVII si trovavano nell'isola 1000 caribi, 300 francesi e, al servizio di questi, altrettanti negri schiavi, oriundi africani. Per vari decenni l'isola fu priva di sacerdoti. Il p. Labat, O. P., la visitò nel 1700. Il 15 sett. 1730 vi giunse il p. Guglielmo Martel O. P. che fondò la parrocchia di R. Gli succedette dopo dieci anni di attività, ma per breve tempo, il confratello Silvestro Michou, cui subentrarono nel 1747 i Francescani francesi, espulsi poi nel 1782 dagli Inglesi, conquistatori dell'isola. La cura d'anime restò affidata ad uno o due sacerdoti secolari, che ebbero aiuti nel 1842. Degno di menzione il vescovo mons. Carlo Poirier degli Eudisti, fondatore di varie parrocchie e scuole diocesane. Nel 1872, con autorizzazione di Propaganda, furono chiamati i Figli di Maria Immacolata, che assunsero 8 parrocchie, lasciando al clero secolare le altre 3, passate poi ai Redentoristi nel 1902.

Isola S. Cristoforo (St. Kitts). Quando nel 1635 il governo francese decise di mandare coloni nell'isola, per due terzi francesi, per il resto inglesi, per ordine di Luigi XIII due cappuccini accompagnarono gli emigranti. Siccome Urbano VIII per influsso di Richelieu aveva già dato ai Domenicani giurisdizione su tutti i possedimenti francesi nelle Antille, sorsero difficoltà, che furono sciolte nel 1642 unendo i Cappuccini dell'isola S. Cristoforo alla provincia dell'Acadia nel Canadà (*Archivio della S. Congr. de P. Fide, Lett. antiche*, vol. 2000, f. 2 : *Missionarii insulae Guadelupe in Canada*). L'attività del p. Pacifico da Provins procurò ai Cappuccini un potente influsso nelle Antille francesi; dovettero, però, in seguito alla rivolta dell'ex-governatore Lonvillers de Poincey, lasciare S. Cristoforo il 25 genn. 1646. Li sostituirono Gesuiti e Carmelitani. Nella parte inglese non vi erano cattolici. Nel 1702, caduta tutta l'isola in potere degli Inglesi, ne furono cacciati tutti i cattolici e le loro chiese cedute ai protestanti. Verso la metà del sec. XIX vi immigrarono alcuni portoghesi dall'isola di Madera, e per loro fu costruita una cappella, elevata a parrocchia nel 1861 ed affidata ai Redentoristi nel 1902.

Nelle isole *Nevis* e *Anguilla*, che furono sempre possedimenti inglesi, il cattolicesimo è di data assai recente.

Nell'isola *Montserrat* verso la metà del sec. XVIII si fissarono ca. 400 irlandesi cattolici, espulsi da S. Cristoforo e West-Virginia (U.S.A.). Furono assistiti da Domenicani e da un francescano fino al 1777, quando subentrò il sacerdote irlandese O'Brien fino al 1800. Solo nel 1902 si poté dar loro un parroco, sostituito nel 1911 dai Redentoristi.

Nell'isola *Antigua* alcuni coloni irlandesi alla medesima epoca (verso la metà del sec. XVIII) furono assistiti da un domenicano irlandese, che non ebbe successori. Nel 1859, formatasi una piccola colonia portoghese, questa fu assistita periodicamente da un sacerdote, al quale subentrarono i Redentoristi nel 1902.

Quando nel 1818 fu eretto il vicariato apostolico di Trinidad, tutte le isole ricordate furono sottomesse alla giurisdizione di questo vicariato. Il 30 apr. 1850 fu elevata ad arcidiocesi di Porto di Spagna e da essa fu distaccata la diocesi di R., comprendente le isole suddette. È affidata ai Redentoristi del Belgio e vi lavorano anche i Claretiani francesi. Gli abitanti sono 137.000, i cattolici 57.133, i sacerdoti 32.

BIBL.: J. Renard, *Les Missions catholiques aux Antilles*, in *Rev. d'hist. des Missions*, 12 (1935), pp. 242-49, 407-26; id., 13 (1936), pp. 68-77; H. de Noussanne, *La France missionnaire aux Antilles*, Parigi 1936; W. Lüdding, *Die Dominikaner in Westindien*, in *Der Apostel*, 13 (1934), pp. 193-96, 250-51, 273-276; 14 (1935), pp. 10-11, 33-35, 80-83; A. Boni, *In den Westindischen Archipel. De Belgische Redemptoristen in het wereldlijk en kerkelijk historisch kader van de Antillen*, Bruges-Bruxelles 1944. Nicola Kowalsky

ROSEGGER, PETER. - Scrittore austriaco, n. a Alpl (Stiria) il 31 luglio 1843, m. a Krieglach (Stiria) il 26 giugno 1918.

Sarto ambulante, poi scrittore. Influenzato da Anzengruber e Stifter, R. cominciò con liriche e racconti in dialetto stiriano. Il successo di descrizioni folkloristiche della sua regione natale (*Die Älpler*, 1872) lo indusse a scrivere racconti popolari con tendenze pedagogiche (*Die Schriften des Waldschulmeisters*, 1875). Gli argomenti principali dei suoi numerosi romanzi, racconti e drammi popolari, in parte di contenuto storico, sono la lotta tra industrializzazione e contadini (*Jakob der Letzte*, 1888), cultura e natura (*Martin der Mann*, 1891), città e campagna (*Erdsegen*, 1900) e la guerra di liberazione tirolese (*Peter Mayr, der Wirt an der Mahr*, 1893). L'ethos pedagogico del R. si concentrò più tardi in opere pie e nella rinnovazione religiosa senza legami strettamente confessionali (*Mein Himmelreich*, 1901; *INRI - Frohe Botschaft eines armen Sünders*, 1904). Religiosità, senso umoristico, amore della natura e della patria contribuirono a diffondere nell'intero territorio linguistico tedesco soprattutto gli scritti autobiografici del R. (*Waldheimat*, 1877; *Mein Weltleben*, 1898).

BIBL.: testi : *Gesammelte Werke* (40 voll.), Lipsia 1913 sgg. Studi : H. Möbius, *P. R.*, Lipsia 1903; H. L. Rosegger, *P. R. und sein Heimatland*, Berlino 1925; altra bibl. in J. Körner, *Bibliographisches Handbuch des deut. Schrifttums*, Berna 1949, p. 426.

Horst Rüdiger

ROSELLINI, IPPOLITO. - Egittologo, n. a Pisa il 13 ag. 1800, m. ivi il 4 giugno 1843.

Laureatosi in teologia nella città natale (1821), si trasferì a Bologna ove si dedicò allo studio delle lingue

orientali sotto la guida di G. Mezzofanti. Nominato professore di letteratura orientale a Pisa (1826), conobbe nel 1827 J.-F. Champollion (v.) e fu attratto dalla nuova scienza, cui doveva recare notevole contributo. Negli anni 1828-29 seguì Champollion in Egitto quale capo della « Spedizione letteraria toscana » promossa dal granduca Leopoldo II. Il nome di R. è legato a: *I monumenti dell'Egitto e della Nubia* (12 voll., nove di testo e tre di tavole, Pisa 1832-44), imponente raccolta di materiale archeologico ed epigrafico che ottenne l'unanime consenso degli egittologi stranieri, particolarmente di R. Lepsius e di C. Leemans. Cattolico praticante, R. fu amico del barnabita L. M. Ungarelli (v.).

BIBL.: G. Gabrieli, *Carteggio inea. di I. P. e di L. M. Ungarelli*, in *Orientalia*, 19 (1926), p. 49 sgg.; autori vari, *Scritti dedicati alla mem. di I. P. nel primo centen. della morte*, Firenze 1945, passim; G. Botti, *I. P.*, in *Studi in mem. di I. P. nel primo centen. della morte*, I, Pisa 1949, pp. 1-34 (dell'estratto).

Sergio Bosticco

ROSENKRANZ, JOHANN KARL FRIEDRICH. - Filosofo e storico della letteratura tedesca, n. il 23 apr. 1805 a Magdeburgo, m. il 14 giugno 1879 a Königsberg. Studiò a Berlino, Halle e Heidelberg. Insegnò, dal 1828, all'Università di Halle e successe quindi, nel 1833, a J. Fr. Herbart (v.) nell'Università di Könisberg. Fu per un anno (1848) funzionario del ministero del Culto a Berlino.

Il R. fu il rappresentante più attivo della direzione di centro fra le tendenze divergenti dei continuatori della filosofia hegeliana. Pur conservandone la concezione fondamentale, egli modificò la struttura del sistema separando la logica e la metafisica dalla teoria delle idee. Il principio assoluto per lui non è più lo spirito ma l'idea (v.), unità originaria di pensiero e di realtà che produce la pienezza delle sue determinazioni materiali esplicandosi nel regno della natura e dello spirito. R. sviluppò assai personalmente anche la filosofia della natura e l'estetica (v.). Di speciale interesse è il suo tentativo di interpretare la storia della poesia nel quadro di una filosofia dello spirito.

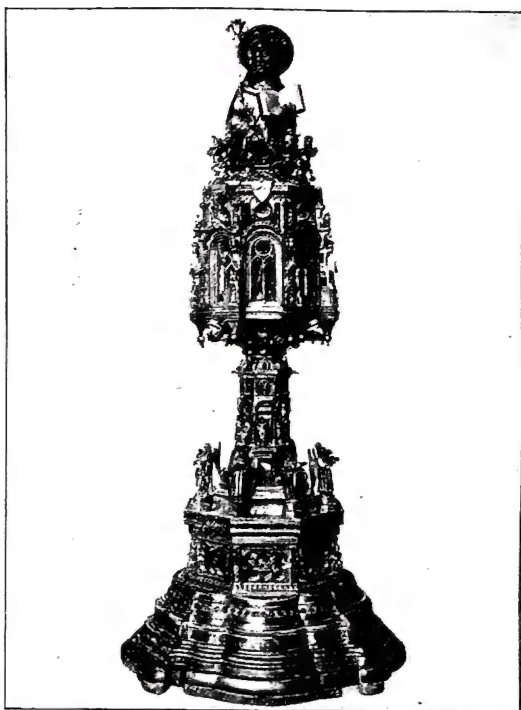
Opere principali: *Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie* (Halle 1832-33; trad. it. di F. De Sanctis, Napoli 1853); *Psychologie* (Königsberg 1837; 3ª ed. 1863); *Hegels Leben* (Berlino 1844); *Wissenschaft der logischen Idee* (Königsberg 1858-59); *Hegels Naturphilos. u. ihre Erläuterung durch den ital. Philosophen A. Vera* (Berlino 1868); *Ästhetik des Hässlichen* (Königsberg 1853); *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Lipsia 1870).

BIBL.: R. Quaebicker, *K. R.*, Lipsia 1879; R. Jonas, *K. R.*, ivi 1906; E. Metzke, *K. R. und Hegel*, ivi 1929; Lotte Esau, *K. R. als Politiker*, Halle 1935; W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 372-73.

Beda Thum

ROSENMUELLER, JOHANN GEORG. - Pastore protestante e scrittore fecondo di tendenza piuttosto razionalista, n. il 18 dic. 1736 a Ummerstadt (Turingia), m. il 14 marzo 1815. Studiò a Norimberga (Lorenzschule) e ad Altdorf (Università); dal 1767 fu pastore in diversi luoghi. Nel 1773 passò alla cattedra di teologia di Erlangen, poi (1783) di Giessen, poi (1785) di Lipsia, ove fu anche pastore alla parrocchia di S. Tommaso e soprintendente. Canonico a Meissen nel 1793, divenne capo del Capitolo (1802).

Opere: *Scholia in Novum Testamentum* (5 voll., 1777; 6ª ed., 1815-31); *Abhandlungen über die älteste Geschichte der Erde* (1782); *Emendationes et supplementa* (5 voll., 1789-90); *Historia interpretationis Librorum Sacrorum in Ecclesia christiana* (5 voll., 1795-1814). Lasciò inoltre scritti apologetici, dogmatici, omiletici, prediche, libri edificanti.

Il figlio ERNEST FRIEDRICH KARL, n. a Heszberg presso Hildburghausen (Turingia) il 10 dic. 1768, m. a Lipsia il 17 sett. 1835, fu pure orientalista ed esegeta. Studiò a Erlangen, Giessen (Paedagogium) e all'Università di Lipsia; nel 1792 divenne libero

(fot. Villani)

ROSETO, JACOPO da BOLOGNA detto R. - Reliquiario del capo di s. Domenico - Bologna, basilica di S. Domenico

docente a Lipsia, poi (1796) professore straordinario, quindi (1813) ordinario per le lingue orientali.

Dalla sua penna sollecita e giudiziosa uscirono grandi collezioni, usate e stimate sino a oggi (specialmente gli *Scholia*), composte sfruttando l'opera dotta dei secoli precedenti e contenenti le notizie tramandate da scrittori ecclesiastici, antiche versioni, da autori greci, latini, arabi, rabbinici, da archeologi, lessicografi.

Opere: *Scholia in Vetus Testamentum* (16 parti, 1788-1817; alcune furono ristampate ripetutamente); *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese* (4 voll., 1797-1800); *De versione Pentateuchi Persica* (1813); *Das alte und das neue Morgenland* (6 voll., 1818-20); *Handbuch der biblischen Altertumskunde* (4 voll., 1823-31), contenenti notizie di storia naturale e geografia bibliche; *Scholia in Vetus Testamentum in compendium redacta* (5 voll., 1828-36), in cui esclude il senso tipico della S. Scrittura. Curò la ristampa (1753-96) del famoso *Hierozoikon* di S. Bochart (v.). Nel campo arabistico, oltre la pubblicazione della descrizione della Mesopotamia del famoso storico arabo Abū 'l-Fidā', principe di Ḥamāh, scrisse: *Selecta quaedam Arabum adagia e Meidanensis (Maidānī) proverbiorum syntagmate* (1796); *Institutiones ad fundamenta linguae Arabicae* (1818).

BIBL.: *Allgemeine deutsche Biographie*, XXIX, pp. 215-21; A. Vogel (G. Frank), s. v. in *Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, XVII, pp. 156-58.

Raimondo Köbert

ROSETO, JACOPO da BOLOGNA detto R. - Orefice, operante a Bologna negli ultimi decenni del sec. XIV, di cui mancano particolari dati biografici.

Nel 1380 firmò il reliquiario del capo di s. Petronio, ordinato dal comune bolognese (oggi si trova nella sagrestia di S. Stefano), e nel 1383 quello del capo di s. Domenico, esposto nella chiesa omonima di Bologna. Essi sono il capolavoro dell'oreficeria gotica emiliana. Il reliquiario, formato sullo schema di un tempietto poligonale aperto da bifore,

sorretto da un fusto impostato sopra un alto basamento, servì al R. per fare sfoggio di una estrema abilità tecnica in smalti (le cui composizioni a figure richiamano la pittura dei trecentisti locali), statuine fuse, motivi ornamentali incisi, sbalzati, traforati in argento dorato, impreziositi anche da coralli. Lodevole la tecnica sicura e la singolare finezza d'esecuzione, meno la sovrabbondanza di particolari assai minuti che sono a scapito di una chiara linea geometrica. Analogie tecniche, impiegate però con uno stile più elegantemente gotico e meno trito, fanno assegnare alla sua scuola certo Jacopo di Michele, autore del pregevole reliquiario del dito di s. Tommaso d'Aquino in S. Domenico di Bologna.

BIBL.: I. B. Supino, *L'arte nelle chiese di Bologna*, I, Bologna 1932, p. 205 sgg.; F. Filippini, *Il reliquiario del capo di s. Domenico*, in *Mem. domenicane*, 54 (1937), p. 286 sgg.; id., *S. Petronio*, Bologna 1948, p. 107 sgg. Venturino Alce

ROSINI, PIETRO MARIA. - Abate olivetano, n. a Venezia il 27 ott. 1728, m. ad Adria il 10 maggio 1807. Archivista, cancelliere, segretario generale e poi abate di S. Elena *in insula* di Venezia. Nel 1805 governava l'abbazia di S. Maria in Organo di Verona, soppressa la quale passò ad Adria, nell'abbazia di S. Maria, dove morì.

Dotto storico e paleografo, lavoratore scrupoloso, riordinò gli archivi di S. Maria Nuova di Roma, quello di Monteoliveto di Napoli e quello dell'abbazia di Monteoliveto Maggiore con bell'ordine ed eleganza. Fondò anche un Museo di « cose naturali ». Il suo maggiore lavoro fu la sistemazione delle carte di S. Maria Nova, dove, oltre riordinare le antiche pergamene, le avvolse in capsule e studiò il modo di restaurare le guaste, riunendole in volume che intitolò : *Iurium ecclesiae et monasterii S. Mariae Novae tabula.*

BIBL.: G. Perini, *Lettera sopra l'archicenobio di Monte Oliveto Maggiore*, Firenze, 1788, p. LXXIV; P. Fedele, *Tabularium S. Mariae Novae*, in *Archivio Soc. romana di st. patria*, 23 (1900), p. 174 sg. Ramiro M. Capra

ROSMINI, IL. - Periodico filosofico culturale sorto nel 1887 a Milano. Ne fu l'anima Antonio Stoppani (v.). Vi collaborarono, tra gli altri, G. Bulgarini, L. M. Billia, A. Cicuto, A. Catena, Bernardino Donati, Rinaldo Ferrini (padre del b. Contardo), S. Frati, L. Gastaldi, A. Moglia, Pagano Paganini, A. Tagliaferri, G. B. Zoppi.

L'oggetto principale del periodico era la difesa delle dottrine rosminiane, su cui allora particolarmente fervevano le polemiche. Posto all'Indice il 29 maggio 1889, cessò la pubblicazione. Fu continuato con *Il nuovo Rosmini*. Tutti i collaboratori di quest'ultimo vi figurano o anonimi o sotto pseudonimo, ad eccezione del detto Billia, di C. Forzati, di L. Fronti e di A. Villa. Ebbe brevissima durata: posto esso pure all'Indice il 26 febbr. 1890, sospese parimenti la sua pubblicazione. Giuseppe Bozzetti

ROSMINIANI : v. ISTITUTO DELLA CARITÀ.

ROSMINI SERBATI, ANTONIO. - Filosofo, teologo, fondatore dell'Istituto della Carità, n. a Rovereto (Trento) il 24 marzo 1797 da Pier Modesto e da Giovanna dei Conti Formenti, m. a Stresa il 1° luglio 1855.

SOMMARIO : I. Vita. - II. Ascetica. - III. Filosofia. - IV. Teologia. - V. Pedagogia. - VI. Dottrine politico-sociali.

I. VITA. – Ingegno singolare e precoce, dopo le prime scuole continuò gli studi privatamente. Nel 1816 seguì il corso di teologia all'Università di Padova, dove strinse amicizia con il Tommaseo (v.). Ordinato sacerdote (1821) proseguì per alcuni anni studi vari (politica, storia, matematica, medicina, metafisica, ecc.) e tentò l'istituzione di una « Società degli amici ». Nel 1826 si recò a Milano dove ebbe principio la sua amicizia con Alessandro Manzoni (v.). Nel 1828 fondò, sul S. Monte Calvario presso Domodossola, l'Istituto della Carità (v.). Nello stesso

(per cortesia del p. G. Bozzetti)

ROSMINI SERBATI, Antonio - Ritratto, eseguito da Francesco Hayez - Milano, Pinacoteca di Brera.

anno si recò a Roma e dal papa Pio VIII ricevette l'ordine espresso di consacrare la sua attività principalmente allo scrivere. Gregorio XVI confermò il giudizio del predecessore con pubbliche attestazioni di stima anche per la sua « scienza delle cose divine e umane » (Lettera apostolica : *In sublimi*, 20 sett. 1839). Nel 1830 R. pubblicò a Roma le *Massime di perfezione* e il *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, che costituiscono le basi della sua ascetica e della sua filosofia. Tornato in alta Italia divise il suo tempo, sia nel Trentino sia in Piemonte, fra il governo dell'Istituto (che nel 1833 si accrebbe del ramo femminile, Suore della Provvidenza, e nel 1835 si estese anche in Inghilterra) e la composizione delle sue numerose opere che gli procurarono in Italia vasta rinomanza.

Nell'ag. 1848 R. fu mandato a Roma dal re Carlo Alberto per trattare accordi politici con il Papa, che però non ebbero seguito. Pio IX, conosciuto il R. di persona, lo trattenne presso di sé e gli ingiunse di disporsi al cardinalato per il prossimo Concistoro di dic. Dopo l'assassinio di Pellegrino Rossi (15 nov.) R. seguì il Papa nella sua fuga a Gaeta, dove tentò invano di distoglierlo dal nuovo indirizzo conservatore circa le libertà politiche e il movimento nazionale, a cui gradatamente Pio IX si volgeva. Nel giugno 1849 R. fu costretto dalla polizia borbonica a lasciare il Regno di Napoli; nel tempo stesso venivano messe all'Indice due sue operette : *Delle cinque piaghe della Chiesa* e *La costituzione secondo la giustizia sociale*. La sua sottomissione fu pronta e sincera. Passò gli ultimi anni a Stresa sul Lago Maggiore, continuando a scrivere, confortato dalla devozione dei figli e figlie spirituali, e dai frequenti colloqui con il Manzoni, mentre imperversava una fiera polemica contro tutte le sue dottrine. La sua tomba in Stresa è venerata dai fedeli. Le sue opere, lungamente esaminate da molti consultori per ordine di Pio IX, vennero infine, in seduta solenne (3 luglio

1854) della S. Congregazione dell'Indice a cui il Papa volle presiedere in persona, assolte dalle molteplici accuse di eterodossia, con divieto di ripeterle o di accamparne di nuove. In seguito, vivente ancora Pio IX, si cercò di togliere forza alla sua sentenza circa le dottrine di R., puntando sulla frase dell'esordio « Dimittenda esse » (di solito si dice « Dimittantur »). Ma la sentenza aveva un contenuto più ampio di quella formola, onde la S. Congregazione dell'Indice, con lettera 20 giugno 1876, ordinava ai direttori dell'*Osservatore cattolico* di Milano di dichiarare che avevano male interpretato quella formola nel caso di R., e « che non era lecito infliggere censure in materia religiosa e avente relazione alla fede e alla sana morale sulle opere di R. » : la dichiarazione fu stampata nel numero del 1° luglio. Ancora più esplicito era stato il Maestro del S. Palazzo, p. Vincenzo Maria Gatti O.P. (poi cardinale), scrivendo il 16 giugno 1876 una lettera a *L'Osservatore romano* (ivi pubblicata il giorno 20), in cui biasima come offensiva all'azione dell'Indice e del Papa la tendenziosa nuova maniera di interpretare la sentenza del 1854 sul R., e aggiunge che nel caso in questione al di là della semplice formola iniziale l'insieme della sentenza stessa è da intendersi così : « dall'esame lungo e coscienzioso è risultato che le accuse mosse alle opere di R. erano false; che in queste nulla fu trovato contro la fede e la morale; che l'edizione e la lettura di esse non sono pericolose ai fedeli ».

Ma sotto Leone XIII il 7 marzo 1888 veniva pubblicato un decreto del S. Uffizio « Post Obitum » (preparato già il 14 dic. 1887): con esso vengono condannate quaranta proposizioni di R. tolte sia dalle opere già dimesse sia dalle opere postume (queste più largamente colpite). Il decreto non appone alle proposizioni alcuna nota teologica, ma nella sua introduzione dice che erano state denunziate perché « catholicae veritati haud consonae videbantur ». Effettivamente i denunziatori ripetevano sotto Leone XIII le stesse accuse che sotto Pio IX. Diversi i giudizi circa il modo di eliminare l'apparente contrasto tra le due sentenze; comunque al « Post Obitum » spetta tutta l'autorità dei giudizi analoghi del S. Uffizio. Intorno a R. nel secolo scorso ardenti e anche acri furono le polemiche, ora cessate. Continuano i dispareri speculativi circa la sua filosofia, ma si fa sempre maggiore l'accordo nell'apprezzamento dei suoi scritti ascetici e della sua personale santità.

II. Ascetica. – La figura di R. è caratterizzata da una profonda unità, costituita dall'apprezzamento supremo dei valori morali e spirituali.

Nel suo *Diario personale* al principio del 1813 egli annota : « questo fu per me anno di grazia : Iddio mi aperse gli occhi su molte cose e conobbi che non eravi altra vera sapienza che in Dio » (*Scritti autobiografici*, p. 419). A 24 anni stabilisce come regola di vita il « principio di passività », con cui intende superare una natura ricca di tutti gli istinti più umani, tendente all'attività e al comando e alla « passione » intellettualistica, chiudendosi in una vita di ritiro, di preghiere, di pazienti e solidi studi, per rendersi atto alla « chiamata » di Dio. Nel 1828 applica questo principio a una società fondando l'Istituto della Carità e privandosi per conto proprio, da quel momento, dei vantaggi che poteva ricavare dalla agiatezza in cui era nato e dall'ambiente di Milano, ma soprattutto rinunziando a una scelta di suo arbitrio del suo posto nel mondo. Le sue *Massime di perfezione cristiana* e il suo discorso *Della carità* (nel vol. *La dottrina della carità*) riassumono il suo ideale ascetico riecheggiato nel suo *Epistolario completo* (13 voll.), documentazione di una straordinaria operosità, e insieme di un impegno costante di subordinare questa a un unico principio : il quale si presenta come « carità », se considerato in Dio, attuazione del « Bene » essenziale in sé e fonte di ogni bene partecipato, o come « Giustizia » (nel senso di *Mt.* 5, 6), se considerato in noi, cioè come nostra partecipazione all'Amore e al Bene essenziale, per la Grazia e la nostra volontaria corrispondenza. Per R. questo principio unico porta il cristiano a cercare insieme la massima unione diretta con Dio e – in una disposizione di piena indifferenza al volere divino – la massima cooperazione con lui nello svolgimento della sua creazione. La vita attiva diventa così un modo anch'esso di praticare l'unione con Dio, in quanto è adesione alla sua volontà che si manifesta espressamente nella « chiamata ». Sembra che R. tenti per questa via una soluzione organica del problema circa il valore delle due vite, la contemplativa e l'attiva, salvando la dottrina tradizionale dell'intrinseco primato della prima e riconoscendo l'esigenza moderna di una più alta valorizzazione della seconda. La base però e il nutrimento di tutta la vita spirituale rimane la contemplazione.

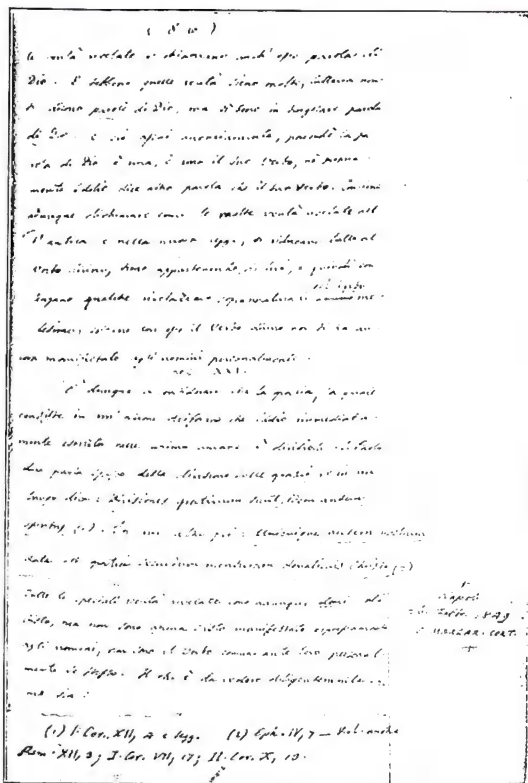
D'altra parte R. insiste sul carattere di potenzialità *illimitata*, che è proprio della carità, e ne fa uno dei principi della sua condotta personale e del suo Istituto. A chi gli obiettò che l'uomo deve pur limitarsi nella sua attività pratica, rispondeva che il limite deve venire non dalla nostra scelta, ma da Dio, secondo quelle indicazioni delle Provvidenza che determinano a ciascuno un certo campo di azione. Una delle conseguenze di questo principio di R. è l'adattabilità del suo Istituto, con l'esercizio delle forme più diverse della carità e pur entro i limiti suggeriti dalle disposizioni della Provvidenza, alle variazioni delle circostanze e dei tempi. Egli riteneva inoltre che il suo Istituto, sorto non per un'ispirazione speciale e straordinaria di Dio, ma dalla semplice e immediata meditazione del Vangelo, comune patrimonio dei cristiani, deve considerarsi di fronte alla Chiesa semplicemente come un eventuale ausiliario, una milizia di seconda linea. L'ascetica di R. ha come altro suo carattere la più profonda unione con il Corpo Mistico di Cristo (v.); l'opera della santificazione individuale viene identificata con la piena dedizione alla Chiesa, al cui « incremento e gloria », secondo il titolo stesso della seconda *Massima di perfezione*, devono rivolgersi « tutti i propri pensieri e azioni ». Di qui anche l'importanza data da R. alla vita liturgica, contemperata però dal suo studio dell'ascetica ignaziana, di cui propose nuovi sviluppi nel *Manuale dell'esercitatore*. L'amore della Chiesa fu la sua più costante passione e di qui venne l'occasione ai più profondi dolori della sua vita. Anche l'attività di scrittore e di filosofo fu in R. diretta dai suoi principi ascetici. Era per lui un modo di esercitare la carità (cf. G. Capograssi, in *Studi rosminiani*, Milano 1940, p. 104); e sebbene per natura inclinato alla filosofia, e incitato dagli amici, specie dal Manzoni, a dedicarvisi interamente, non si decise a farlo in modo definitivo se non dopo l'esortazione e il comando di Pio VIII, in cui gli parve vedere il più autentico segno della volontà divina (*Introduzione alla filosofia*, n. 11).

III. Filosofia. – Per R. la carità si estende anche alla scienza. Di qui lo sforzo di comprensione verso il pensiero moderno. Egli era sollecito di quella ch'egli chiamava la « conciliazione delle sentenze », (*Introd. alla filos.*, 45-54) cioè lo studio di far risaltare quanto v'è di comune nel pensiero dei filosofi delle più opposte scuole e di valorizzare quel tanto di vero che si trova in dottrine inaccettabili nel loro complesso. Volle una filosofia *cristiana*, cioè, com'egli intendeva, non una filosofia « che si mescolasse coi dogmi della religione » o che avesse un diretto intento apologetico, ma una filosofia valida per se stessa, capace di formare delle menti vigili contro le insidie dell'errore e aperte alla Verità, per qualunque via essa si presenti, compresa la Rivelazione. Di qui le non poche pagine dedicate da lui al principio « della libertà del filosofare » nell'*Introduzione alla filosofia* (20-40). Anche se non seguì uno stretto ordine sistematico nell'esposizione del suo pensiero, ritenne che la filosofia deve comporsi a sistema, cioè in un ordine che raccolga tutte le riflessioni del pensiero umano, varie per l'intento e per la materia, intorno a un principio unico, da cui ricevano un'impronta di organicità; principio da lui identificato nell'*essere* (v. in seguito). Profondo fu il suo senso storico. Intese riallacciarsi alla *philosophia perennis*, valorizzando la tradizione e particolarmente la scolastica e

s. Tommaso, della cui rinascita, nella seconda metà dell'800, può dirsi un consapevole precursore. In tutte le sue opere è evidente una continua preoccupazione di mostrare l'accordo sostanziale delle sue dottrine con quelle dell'Aquinate sulla linea della metafisica classica.

Converrà qui solo indicare le principali direttive delle dottrine rosminiane. Anzitutto R. dà la massima importanza all'esperienza immediata, come base del ragionamento dialettico. Rimproverò all'idealismo germanico come grave errore di metodo e vero sofisma l'aver preteso di partire dall'Io (coscienza di sé) e dal pensiero filosofico, senza tener conto dell'attività razionale umana che li precede e li fonda, anzi presumendo di poterla anche negare o del tutto svalutare (*Teosofia*, V, cap. 6 e passim). Profonda in R. è la tendenza all'analisi psicologica e alla ricerca di ciò che è la vita « diretta » dell'uomo (*Psicologia*, nn. 1670-75), in contrapposizione a quella di cui il soggetto è consapevole e che dirige con una volontà ragionante. L'inconscio è una fra le leggi dell'attività umana (*ibid.*, 1479-84); e molte cose « sono o nascono nella mente e nel cuore dell'uomo senza che egli se ne formi coscienza. Quest'è uno dei fattori dello spirito umano, che sfuggono facilmente e che sono tuttavia di suprema necessità a chi vuol filosofare » (*Filosofia del diritto*, II, n. 638, nota).

L'analisi psicologica dà a R. come risultato che l'atto primo per cui l'uomo esiste è una sintesi, i cui elementi sono: 1) il sentimento fondamentale corporeo; 2) la percezione sensitiva; 3) l'intuizione (o intellezione) dell'essere. I primi due pongono e circoscrivono la soggettività individuale dell'uomo; il terzo attua l'uomo in quanto intelligente; ma la loro sussistenza è una cosa sola data la reciproca esigenza che essi hanno l'uno dell'altro per potersi realizzare. Il detto di s. Agostino: « Commonebo, si potero, ut videre te videas » (*De Trinit.*, XI, 12) è posto come motto in fronte al vol. II del *Nuovo saggio* dove R. espone la sua soluzione del problema della conoscenza (v.) e illustra i tre indicati elementi. Essi sono qualcosa di immediatamente presente in noi, anche se abitualmente inavvertiti (cf. *Nuovo saggio*, nn. 1038-39). Nel *Nuovo saggio* (nn. 693-719) il « sentimento fondamentale » viene illustrato specialmente in quanto si riferisce al corpo. Più tardi, nella *Teosofia*, esso prende un senso più vasto: « l'uomo non conosce in sé altro reale che il proprio sentimento fondamentale e il proprio sentimento intellettivo » (II, n. 513). Ma questi due sentimenti di fatto non esistono se non in una vivente unità, il « sentimento razionale », che veramente è « a noi fondamentale » (*ibid.*, III, n. 1419). Tale sentimento individualizza il soggetto umano, il quale è un principio unico di due termini, che simultaneamente lo caratterizzano: 1) il corpo, in cui e per cui l'uomo si trova in relazione con il mondo dell'esperienza sensitiva materiale, 2) l'essere ideale (« idea dell'essere » nel *Nuovo saggio*), forma oggettiva o « oggetto formale », che con la sua presenza dà al soggetto la sua vera attualità intellettiva e quindi razionale. Perciò l'uomo risulta da un principio intellettivo che si individua per mezzo di un sentimento corporeo « percependolo » (*Sistema filosofico*, n. 142), cioè attuandosi per via di una sintesi permanente con esso.

Il sentimento fondamentale corporeo è l'atto unico, uniforme, continuo, infigurato, con cui sentiamo il nostro corpo in quanto vivo: esso rende possibile al corpo reagire agli stimoli esterni e dar occasione alle *sensazioni*, varie, discontinue, particolari, determinate dai diversi organi di senso, ma identiche nell'appartenenza a un unico « singolo » di cui esse sono volta a volta modificazioni transeunti. Il proprio corpo, « sostanza fornita di estensione, che produce in noi un sentimento piacevole o doloroso, il quale termina nell'estensione stessa » (*Nuovo saggio*, n. 871), viene percepito nel sentimento fondamentale come forza rispetto a cui l'anima è passiva e ciò è prova dell'alterità del corpo rispetto all'anima. Ma insieme l'anima reagisce sul corpo, e lo occupa e lo fa proprio (fatto psicologico da cui nasce il concetto in genere di *proprietà*), usandolo come suo strumento e tuttavia con-

(da ed., Torino 1882)

ROSMINI SERBATI, ANTONIO - Autografo dal ms. dell'*Introduzione al Vangelo di s. Giovanni commentata*, scritta da R. nel suo ritorno da Gaeta verso il Piemonte (1849).

statando di continuo in esso una potenza di resistenza alla sua attività. Il corpo si presenta quindi secondo un duplice aspetto: 1) *soggettivo* in quanto fatto proprio dell'anima e divenuto consoggetto con essa (*ibid.*, n. 1003); 2) *estrasoggettivo* in quanto percepito allo stesso modo come i corpi estranei al nostro. Il corpo soggettivo è il vero « mio » corpo. Il corpo in quanto estrasoggettivo è « mio » con significato analogo al modo secondo cui è mio il vestito che porto. Però i due modi del corpo sono inscindibili nell'ordine di natura (non così nell'ordine soprannaturale, come R. riteneva riguardo al mistero dell'Eucaristia; cf. *Antropologia soprannaturale*, III, p. 485). Il corpo soggettivo non si deve tuttavia confondere con il sentimento fondamentale; questo è un atto dell'anima, invece il corpo soggettivo coinvolge la materia fisica nel suo rapporto immediato con l'anima che lo vivifica. È pure un atto primitivo dell'anima la percezione sensitiva (*Nuovo saggio*, nn. 740-958-963; *Antropol. morale*, n. 197) sia del proprio corpo in quanto estrasoggettivo sia degli altri corpi. Sentire il nostro corpo è sentire insieme con esso tutte le azioni che le forze del mondo esercitano su di lui: in certo modo è sentire tutto l'universo materiale, per il sintesismo di tutti i suoi elementi, di cui nessuno esiste assolutamente a sé, ma esiste in rapporto con altri, mentre a loro volta questi esistono per il rapporto che hanno con esso (il che è una delle applicazioni della « legge del sintesismo »; cf. *Teodicea*, nn. 574-93; *Psicologia*, nn. 34-44 e 1337-39; *Teosofia*, n. 199 ecc.). Sulla natura dei corpi, dello spazio, della materia fisica le dottrine del R., originali e in accordo con le più recenti vedute scientifiche, sono svolte, oltre che nel *Nuovo saggio* (vol. II), nell'*Antropologia* (parte 1ª), nella *Psicologia* (passim) e nella *Teosofia* (VI, passim).

Ma né il sentimento, né la percezione sono atto umano se non in quanto entrambi fanno sintesi con quella che per R. è la *forma* del « sentimento razionale » proprio dell'uomo, ossia la presenza dell'oggetto formale intellettivo, l'essere ideale, l'essere come lume della mente. « Forma » che rende la percezione vera cognizione, cioè percezione intellettiva (*Nuovo saggio*, nn. 528-38; *Psicologia*, nn. 256-72); « forma », in senso molto diverso da quello kantiano perché oggettiva e non soltanto funzionale (serrata è la critica di R. a Kant sia per il persistente soggettivismo – residuo involontario del sensismo – del conoscere umano, sia per l'infondatezza dei « giudizi sintetici *a priori* » : *ibid.*, nn. 346-60). L'oggettività della « forma » del conoscere umano è ciò su cui R. più insiste contro Kant e l'idealismo. Da un passo della *Sum. Theol.* : « Obiectum intellectus est ens, seu verum commune » (1^a, q. 55, a. 1) egli intese trarre ispirazione per la sua teoria dell'*idea dell'essere* della cui innatezza espone una minuziosa prova nel *Nuovo saggio* (nn. 413-72), distinguendo però il suo innatismo (v.) da quello di Platone e altri pensatori, perché ciò che egli pone di innato nella mente ha la caratteristica dell'*indeterminatezza*. Onde nella *Teosofia* (V, n. 57) dichiara che « se per cognizione s'intendono quelle notizie che vengono (all'uomo) dalle proprie operazioni mentali, non si può dare il nome di cognizione alla notizia dell'essere indeterminato quale sta presente all'intùito ». Questo essere è « indeterminato » nel senso che ha con sé un'infinita potenzialità a determinarsi, dialetticamente anteriore a qualsiasi attuale distinta operazione del soggetto intelligente. Esso è ciò che rende il soggetto capace di fare tali operazioni; è il *lume* della ragione, avente i caratteri dell'universalità, assolutezza e necessità, e contenente impliciti i principi di ragione. Esso però non va confuso con l'idea dell'essere come ultimo risultato del processo astrattivo. A evitare il pericolo di questa confusione R. preferì più tardi l'espressione « essere ideale », che gli parve anche atta a mostrare il nesso fra gnoseologia e ontologia (v.).

L'essere ha un'immediatezza di rapporto con l'anima umana non solo nella forma *ideale* (con cui l'uomo è fatto capace di realizzare verità e certezza : *Nuovo saggio*, nn. 1044-1142), o nella forma *reale* mediante la percezione dell'io o dei corpi, ma anche nella forma *morale*, cioè in quanto l'essere è oggetto e criterio di apprezzamento. Il lume di ragione ha bensì una priorità logica sul principio della moralità, ma insieme con questo « informa » l'anima umana in un sol atto primigenio, e così ragione e volontà sorgono in lui a un tempo; e la « percezione primitiva » (*Psicologia*, n. 265), o prima sintesi sostanziale con cui l'uomo comincia a realizzarsi, è insieme un atto di apprezzamento (R. ne farà poi un'applicazione nella sua teoria sul peccato originale; *Antropologia soprannaturale*, II, p. 255). Formola del principio supremo morale è il « riconoscimento (stima, amore) pratico (volontario) dell'essere nell'ordine suo » (*Principi di scienza morale*, cap. 5, a. 4, e passim). Il concetto dell'ordine dell'essere nasce dalla misura che ha ciascuna cosa vista nell'universale relazione degli enti, e appare man mano più chiaro con l'esperienza vissuta : « ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine che si presenta alla tua intelligenza » (*ibid.*, cap. 4, a. 7). Ogni atto morale, pur portandosi verso un oggetto particolare e limitato, lo vede e lo ama nell'ordine universale di cui fa parte, e quindi ama in esso implicitamente *tutto l'essere* : la moralità per se stessa tende al bene infinito. Quando poi l'intelligenza presenta all'uomo l'Ente primo Assoluto e Supremo, l'uomo vede che « tutti gli altri enti comparati a lui non hanno che un'entità relativa, epperò egli è il fine di tutti. Quindi... tutti gli altri enti e le stime che si fanno di loro, debbono a quel Supremo ordinarsi e riferirsi » (*Storia compar. e crit. dei sistemi intorno al princ. della mor.*, cap. 1, a. 111). Ne segue che la moralità trova il suo compimento, anzi il suo fondamento più reale e concreto nell'Essere assoluto « come quello a cui si riferisce ogni entità e per conseguenza ogni stima che si fa delle varie entità » (*ibid.*). Qui la morale s'incontra con la religione e si comprende in qual senso non può darsi moralità piena che non sia religiosa (*Filosofia del dir.*, I, *Sistema morale*, sez. 3^a). A ogni modo la legge morale è nell'*uomo*, entra nell'atto stesso del suo venir costituito uomo con intelligenza e volontà, ma non diventa perciò il suo elemento soggettivo e individuante; rimane rispetto a questo, al pari del lume della ragione (l'idea dell'essere), in un rapporto di immediatezza sì, ma insieme di oggettività e conserva la sua assolutezza di fronte alla relatività della sussistenza di lui come individuo. In questo modo R. intende salvare la *interiorità* della vita morale e insieme la supremazia assoluta della legge. Insieme egli conserva la conciliazione tra la realtà umana, nel suo insopprimibile bisogno di felicità (eudemonologia), e l'esigenza morale : « Tanto la giustizia quanto la beatitudine può dirsi fine dell'uomo; ma la giustizia è il fine che l'uomo deve proporre a se stesso, la beatitudine è il fine che, creando l'uomo, si è proposto Iddio. La natura dell'uomo desidera essenzialmente la beatitudine; perciò appunto la beatitudine non è un dovere, non è, come tale, il fine che *deve* proporsi la volontà dell'uomo, ma è il fine che può proporsi, e che non può fare a meno di proporsi. Che se poi si considera nella beatitudine... quello che v'ha di giusto, allora anche la beatitudine è fine che l'uomo deve proporsi : cioè egli deve... amare la felicità considerata come *effetto della giustizia*, e però come cosa da Dio voluta : giacché Dio vuole la beatitudine del giusto; ed è cosa troppo giusta che il giusto sia beato » (*Lezioni spirituali*, X, 1).

Contro l'idealismo che tentava la riduzione di tutto l'uomo a pura attività pensante, R. affermò il vero concetto dell'uomo come « soggetto animale intellettivo e volitivo », rilevandone la natura molteplice nella sua unità. Il soggetto « uomo » in quanto razionale è *persona*. Alla persona appartengono tutte le attività della natura, compreso l'istinto di cui R. illustra i due aspetti, *vitale* e *sensuale* (*ibid.*, nn. 370-429), mostrando per qual modo esso imiti l'attività razionale (*ibid.*, nn. 430-94); ma la persona umana ha per suo principale strumento e base la volontà (*ibid.*, 833-51), che R., contro Kant, non identifica con la legge morale, rivendicando la vera natura dell'obbligazione (v.) morale. Questa è « l'obbligazione che ha una persona di operare in un determinato modo per non rendersi difettosa », cioè per non diminuire il valore che le deriva dall'essere in comunione con l'ordine oggettivo dell'essere (*Filos. del dir.*, *Sistema morale*, sez. 1^a, VII). Essa non può riferirsi che a un essere libero : la libertà è appunto il fastigio dell'operare *personale*. Il libero arbitrio è facoltà di scelta tra l'*ordine oggettivo* e un *bene soggettivo* (*Antropologia... morale*, nn. 580-82), cioè tra due criteri di valutazione, che possono venire in conflitto, l'uno offerto dall'esigenza della soggettività, necessaria all'uomo per esistere come individuo, l'altro offerto dall'esigenza del valore oggettivo e universale dell'essere, anch'esso necessario all'uomo per esistere come persona. Tocca all'uomo decidere tra le due esigenze, che hanno, ciascuna in modo diverso, qualcosa di totalitario e di irriducibile, mentre ciascuna promette all'uomo, se soddisfatta, un aumento; l'una di vita naturale, l'altra di valore personale. Nell'*Antropologia morale* è data la distinzione di concetto tra *natura* (v.) e *persona* (v.). Mentre abbracciano entrambe tutta la sussistenza dell'ente stesso, indicano, la prima, il complesso di tutti gli elementi dell'ente (valutati nella qualità e funzione propria), la seconda l'ordine intrinseco di tali elementi : « persona è un soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo (indipendente) » (*ibid.*, nn. 769 e 832-37). Di questa dottrina R. svolse applicazioni non solo nell'etica, ma anche nel diritto, nella politica, nell'educazione, in teologia : dottrina della Trinità, dell'Incarnazione, del peccato originale. La persona umana ha dignità assoluta, in quanto l'uomo per natura ha un lume divino insito alla sua ragione (l'essere ideale), e « poiché la dignità di questo lume è infinita, perciò niente può stare sopra il principio personale » (*Filos. del dir.*, I, n. 53).

La giustificazione metafisica di questa affermazione è data nella vasta opera postuma, la *Teosofia* (cioè teoria del pensare assoluto). La questione centrale è l'*antinomia* (R. riconosceva il merito di Kant di avere posto il problema delle antinomie) tra l'*unità dell'essere e la molte-*

plicità degli enti. L'unità per R. si trova nell'« ens communissimum », ch'egli chiama « essenza dell'essere » (*Sistema filosofico*, n. 10 e passim; *Teos.*, I, n. 174; III, 757 ecc.), fondo comune di tutte le determinazioni in cui l'essere si manifesta. Non è l'« idea dell'essere » del *Nuovo saggio*, la quale è una delle sue determinazioni in quanto lume della mente. Suo fondamentale carattere è la infinita virtualità di ricevere determinazioni, nella quale appunto si trova la ragione (il poter essere pensata) della molteplicità. Essa è pertanto l'« inizio dialettico » di tutte le entità. Averla confusa con Dio (idealismo) doveva condurre al panteismo (v.). È vero che l'« identico essere iniziale è nella Mente divina, nella mente umana, e negli enti finiti, creati dall'Intelligenza divina, e percepiti dall'uomo » (*Teos.*, II, n. 484); ma ciò come conseguenza della creazione. Dio lo astrae da sé nella sua volontà di parteciparsi : rispetto a Dio stesso non è che un *astratto* e la sua esistenza ontologica si fonda nella sua relazione con l'atto creativo. È riguardo a noi ch'esso esiste come qualche cosa di veramente ontologico; antecede dialetticamente ogni singola esistenza nel creato e costituisce formalmente il lume della ragione. Però esso ha, innanzitutto, una molteplicità intrinseca.

Di qui la dottrina delle tre *forme* dell'essere. Ideale, reale, morale (oppure soggettività, oggettività, moralità) non sono più soltanto, come nelle prime opere di R., *categorie* supreme, induttivamente ricavate dall'osservazione; esse sono, sotto un altro aspetto, forme essenziali che si dimostrano deduttivamente tutte e tre necessarie all'« essenza dell'essere », e distinte tra loro ma interdipendenti. La dimostrazione è data nella *Teosofia* (I, 175) : « I^a^. Supponendo che ci avesse l'essere ideale, ma che non ci avesse nella universalità delle cose niente affatto di reale, si farebbe il supposto di un assurdo, cioè di un concetto contraddittorio. II^a^. Supponendo che ci avesse l'ente reale, ma che nell'universalità delle cose non si trovasse affatto l'essere ideale, il supposto sarebbe ugualmente assurdo. III^a^. Supponendo che ci avesse l'ente ideale e reale, e che non ci avesse quel rapporto fra loro che costituisce la forma morale, ancora il supposto sarebbe assurdo ». La virtualità dunque caratteristica dell'« essenza dell'essere » è una virtualità di reale, ideale e morale a un tempo, e se non lo fosse simultaneamente di tutte e tre e della loro organica relazione, resterebbe annullata. *Forma dell'essere* è : « l'essere stesso che, sebbene *tutto* intero, è in modi *diversi* a lui *essenziali* » (*ibid.*, n. 148). È evidente l'analogia con le tre Divine Persone del dogma cattolico, analogia che R. escludeva potesse condurre a confusione, quando si tenesse presente l'impersonalità essenziale dell'« essenza dell'essere » e quindi delle sue « forme ». L'*essere ideale* poi è la sola « forma » che viene comunicata totalmente all'uomo, come lume della sua mente. Quanto all'essere reale, l'uomo, al pari degli altri enti creati, non ne partecipa che in modo limitato, e anche per l'essere morale non ne raggiunge, sia pur in un continuo possibile sviluppo, che una limitata misura. Questo per la molteplicità intrinseca dell'essere. L'essenza dell'essere inoltre è aperta a una molteplicità estrinseca cioè a essa non essenziale, ricevendo determinazioni o *termini* limitati. Termini *propri* son quelli che si adeguano ai caratteri propri della suddetta essenza dell'essere : l'assolutezza, la necessità, la totalità. È evidente che di tali termini non si può avere che un'attuazione sola. In questo modo l'anima umana, dopo aver ricevuto direttamente da Dio l'essere ideale come lume di ragione (un *quid* che *assolutamente è*, senza tuttavia essere l'Assoluto sussistente) per esso risale a Dio. Risale con un atto di ragionamento (*Nuovo saggio*, nn. 1457-60; *Teos.*, III, 744-45, 796-97, IV, 1341-44, ecc.) : R. escludeva l'ontologismo (v.), compreso quello di Gioberti (v.). Molteplice invece è l'attuazione dell'essere in termini *impropri*, cioè relativi, contingenti, parziali, il mondo della esperienza (v.). Essi, al contrario dei termini propri, equivalgono a limiti posti all'essere (*Teos.*, II, 518, 679-726, ecc.). Come si attuano ? In sé medesimi non hanno ragione di sussistere. Né l'« essenza dell'essere », base dialettica della loro possibilità, ha, per la sua impersonalità, virtù di attuarli. Di qui la necessità per la mente umana di ricorrere all'attività dell'Essere Assoluto e personale: la creazione (v.). Ma rimane *misterioso* il modo con cui quei limiti vengono inseriti nell'essere virtuale e iniziale e con esso fanno sintesi senza confondersi tuttavia con esso. Comunque, la teoria della creazione viene a legarsi inscindibilmente a tutta l'ontologia.

Originali sono le vedute di R. sul modo della creazione; e così pure sull'origine e immortalità dell'anima (v.), sul legame della psicologia con il principio della medicina, sulla coscienza morale, sull'estetica (v.) e callologia (scienza del bello), sulla logica e dialettica da opporre a Hegel (v.), sull'interpretazione di Aristotele e Platone (v.) nel loro influsso su tutta la filosofia ecc.

IV. Teologia. – Nelle opere filosofiche R. tiene costantemente presenti i punti di contatto del dogma cattolico con la filosofia. Nel suo scritto contro il Wegscheider (in appendice al I vol. dell'*Antropologia soprannaturale*) mostra l'inanità e l'assurdità di una « teologia liberale », che ignori la realtà e la ragion d'essere del Soprannaturale (v.).

Le verità razionali e quelle rivelate coincidono in quanto verità (manifestazione dell'Essere), ma si differenziano specificamente per la diversa determinazione del *contenuto* e per il *modo* con cui vengono comunicate all'uomo. A base delle cognizioni razionali e della vita naturale sta (nell'atto in cui l'anima è creata da Dio) la comunicazione dell'essere, tutt'intero, nella forma ideale, mentre quanto all'essere reale, l'uomo non ne può cogliere, mediante il sentimento soggettivo corporeo, se non certe limitate attuazioni. Invece a base delle cognizioni e della vita soprannaturale sta la comunicazione ancora dell'essere, ma dell'Essere di Dio, con la facoltà nuova di percepirlo « inizialmente » appunto come la piena attuazione dell'Essere reale. Nel lume di natura è partecipata all'uomo « un'appartenenza di Dio », nel lume di Grazia Dio stesso : Dio nel suo inscindibile e ineffabile tutto, ma non *totaliter*. La « vita eterna » (*Io.* 6, passim) è comunicata all'uomo solo come inizio, aperto a uno sviluppo, durante la vita terrena, in cui entra la libera corrispondenza dell'uomo elevato a un nuovo stato. Grande importanza è data alla sacra umanità di Cristo come « mezzo » di comunicazione all'uomo della « vita eterna », e parimente, nella teoria dei Sacramenti, massimo rilievo all'intervento di quella sacra umanità (*Antropol. soprannat.*, III, p. 174 e passim); la Grazia del Nuovo Testamento è considerata come legata al mistero della Trinità divina. In merito al peccato originale (v.) R. non accolse la teoria che lo fa consistere unicamente nella privazione della Grazia; egli vi includeva anche un elemento volontario, collegato con la volontà peccatrice di Adamo, ma anche proprio di ciascun uomo. Nella sua psicologia R. credette trovare i dati con cui render plausibile questa tesi. Particolare interesse dedicò all'argomento della giustificazione della Divina Provvidenza nella creazione e governo dell'universo, donde la vasta sua opera della *Teodicea*.

V. Pedagogia. – Al R. è riconosciuto un posto insigne tra i grandi educatori dell'800. Il suo lavoro giovanile *Dell'unità dell'educazione* (1826) è apprezzato anche da filosofi di altre scuole (G. Gentile [v.]).

R. fondò inoltre, in Italia e fuori, collegi di istruzione classica, scuole elementari e industriali, asili di infanzia (allora una novità). Dedicò a questo lavoro intensa attività, impiegandovi non pochi suoi religiosi e religiose. Aveva anche accettato (1840) la cattedra di pedagogia all'Università di Pisa, progetto che non si realizzò. Più che con gli scritti specificamente pedagogici, diede con la sua *Antropologia* e *Psicologia* un forte contributo ai più fondamentali problemi educativi. Molte e interessanti le sue lettere sull'argomento dell'educazione, con i principali pedagogisti del tempo, Lambruschini, Aporti, Parravicini.

VI. Dottrine politico-sociali. – Dei molti scritti giovanili (1821-26) sulle teorie politiche, R. pochi ne pubblicò, più tardi, rifacendoli. La più parte rimase inedita, fino ad anni recenti. In essi è possibile rintracciare l'evoluzione graduale del suo pensiero dal concetto del « principe » (governo pa-

terno) al regime di libertà. Con il '48 rese manifesta questa conclusione, già da tempo maturata nel suo spirito. Di qui l'accusa di « liberale ». Ma del liberalismo storico si trova nelle opere di R. una critica meditata e forte.

Egli afferma come una delle funzioni dello Stato di provvedere alle condizioni dei poveri (*Filos. del dir.*, II, n. 2630) ma condanna l'uguaglianza del voto per l'elezione dei Parlamenti come ingiusta in sé e contradditoria con un vero regime di libertà, perché conducente di necessità alla demagogia e quindi alla perdita della libertà (*La costituzione secondo la giustizia sociale*, aa. 48-53): sostiene invece il voto proporzionale al contributo di ciascun elettore al benessere della società. Inoltre R. accusa la dottrina liberale contemporanea di un concetto vago o erroneo della « persona umana » e dei suoi diritti essenziali, che sono anteriori allo Stato; esempio della violazione di tali diritti è la soppressione degli Ordini religiosi (*La società e il suo fine*, II, cap. 13) e il matrimonio civile imposto a popoli cattolici. Per R. la libertà fondamentale per un popolo cristiano è la libertà della Chiesa, senza la quale ogni altra libertà è destinata a perire. I governi liberali negano di diritto e di fatto la libertà d'insegnamento (v.), e i governi parlamentari facilmente degenerano in tirannia della maggioranza, per ignoranza del principio di giustizia, che è superiore a ogni potere umano, compreso il potere legislativo. R. propone pertanto, anticipando i tempi, una suprema Corte di giustizia che chiama « Tribunale politico », eletta a suffragio universale (qui R. ammetteva l'uguaglianza del voto), con il compito di giudicare non solo sulla eventuale incostituzionalità di leggi votate dai parlamentari, ma anche su qualunque violazione del diritto « razionale » (o naturale). Che la felicità dei popoli, a cui è ordinata la politica, si riduca infine a una coscienza sempre più profonda e viva della giustizia e alle sue conseguenze pratiche è il pensiero direttivo di tutti gli scritti politici di R.; di qui il risalto dato al legame della politica con il diritto, e del diritto con la morale (*Filos. del dir.*, I, cap. 1; II, parte 3ª e passim). Il problema della nazionalità (v.) affermatosi allora drammaticamente è posto da R. in questi termini: come la coscienza delle libertà politiche, così la coscienza dell'indipendenza nazionale in quanto indica una maturità dello spirito umano è un fatto reale, che è giusto riconoscere. Legittimo è quindi il moto nazionale degli Italiani, come di ogni altro popolo che a ciò fosse di fatto maturo. Tuttavia nelle ultime pagine della *Filos. del dir.* (1841-45) R. denunzia il pericolo degli *egoismi nazionali*, auspicando maestra di giustizia e mediatrice di pace la Chiesa di Cristo.

Il diritto è una sintesi di attività soggettiva e di esigenza oggettiva, in cui appare un'applicazione della « forma morale » dell'essere. La realizzazione completa del diritto si ha pertanto nella persona umana, dichiarata appunto « il diritto sussistente » (*Filosofia del diritto*, I, nn. 48-52). Da rilevare la trattazione rosminiana del diritto famigliare e specialmente del matrimonio (*ibid.*, II, nn. 983-1068), notevole per singolare acutezza psicologica; e quella sulla società civile, cui è attribuita la facoltà di regolare in vista del bene comune le *modalità* dei diritti, rispettandone l'*essenza*, su cui lo Stato non ha potere. Tale « essenza » si riduce ai due punti fondamentali della libertà e della proprietà (*ibid.*, nn. 59-67 e passim). La libertà riguarda più direttamente la persona nei suoi doveri e diritti essenziali e inalienabili. Essi sono: 1) la ricerca della Verità e principalmente delle verità che riguardano i supremi destini dell'uomo, 2) la vita morale e l'impegno della giustizia o santificazione propria, 3) la tendenza alla beatitudine, che è compimento della giustizia, e pieno possesso e godimento dell'essere. La proprietà riguarda i mezzi naturali di cui l'uomo deve disporre per conseguire liberamente i suoi fini essenziali e conservare la sua dignità di persona: primo fra tali mezzi la vita del corpo, con quanto vi si riferisce; la proprietà cosiddetta esterna ne è una estensione, e si fonda sul nesso fisico-morale che le *persone* hanno con le *cose*, poste certe condizioni (*ibid.*, nn. 382-402). Lo Stato può determinare le modalità di queste condizioni, non può distruggere il principio stesso della proprietà, ch'è nell'ordine naturale. L'uomo può, ma solo per libero atto, rinunciarvi in vista di un bene « personale » maggiore; ma normalmente la proprietà individuale va conservata come garanzia reale della dignità e libertà della persona e della famiglia, fattore primario del bene comune della società; di qui la condanna decisa del comunismo (*Saggio sul comunismo*, passim).

I diritti e i doveri della persona umana acquistano nuovo valore, con l'elevazione dell'uomo allo stato soprannaturale e la sua partecipazione alla società soprannaturale, la Chiesa (cf. *Filos. del dir.*, II, nn. 536-968). L'amore di R. alla Chiesa appare nell'opera *Delle cinque piaghe della S. Chiesa* (1848, ma scritto nel 1832): i suoi rilievi sono oggi più apprezzati e molti suoi suggerimenti sono adottati nella prassi; ma nei giorni tempestosi del '48 alcune sue affermazioni parvero inopportune: specialmente la proposta dell'elezione dei vescovi da parte del clero e del popolo, che sembrò una concessione alla demagogia, mentre nell'intenzione di R. non era che un modo di sottrarre (tornando all'uso dei primi dieci secoli) ai principi laici il diritto lungamente usurpato di nominare i vescovi. R., fiero avversario del giuseppinismo e di ogni intrusione dell'autorità laica nel governo della Chiesa, escludeva però il principio della *separazione* della Chiesa dallo Stato, ch'è in fondo un ignorarsi, irreale e non sincero, a vicenda: sosteneva invece quello dell'*armonia organica*. Non *mistione* tra i due poteri, né *protezione* dello Stato sulla Chiesa, a cui nulla può meglio giovare che una vera libertà. Notevole la teoria sugli « equilibri politici » (cf. *Filos. del dir.*, II., nn. 2577-2646), e gli studi sulla Costituzione, ora in corso di pubblicazione nell'edizione nazionale; tra essi un suo *Progetto per lo Stato Romano*, del 1848 finora inedito, dove non c'è parola della nomina dei vescovi a clero e popolo. Le sue disavventure del '48 e '49 e gli abusi o le deviazioni del liberalismo storico non valsero a diminuire le sue persuasioni circa il principio e l'uso genuino della libertà.

Opere: *a*) *Vita*: *Epistolario completo*, 13 voll. (Casale Monferrato 1887-94); *Scritti autobiografici inediti* (ed. naz., I, Milano 1934; l'ed. naz. curata da vari autori è in corso, e comprenderà non meno di 80 voll.). *b*) *Ascetica*: *Manuale dell'esercitatore* (Milano 1840; Intra 1872); *Epistolario ascetico* (Roma 1911-12); *La dottrina della Carità* (Domodossola 1931); *Massime di perfezione*, 34ª ed. (ivi 1940); *Conferenze sui doveri ecclesiastici* (ivi 1941). *c*) *Filosofia*: *Antropologia in servizio della scienza morale* (Milano 1838); *Aristotele esposto ed esaminato* (Torino 1857); *Saggio sulle categorie e la dialettica* (ivi 1885); *Introduzione alla filosofia* (a cura di U. Redanò, ed. naz., II, Milano 1934); *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (a cura di F. Orestano, 3 voll., ed. naz., XIX-XX, ivi 1941); *Principi di scienza morale e storia comparativa dei sistemi sul principio morale* (a cura di D. Morando, ed. naz., XXI, ivi 1941); *Teosofia* (a cura di C. Gray, 8 voll., ed. naz., VII-XIV, ivi 1943); *Logica* (a cura di E. Troilo, 2 voll., ed. naz., XXII-XXIII, ivi 1943); *Psicologia* (a cura di G. Rossi, 4 voll., ed. naz., XV-XVIII, ivi 1941). *d*) *Teologia*: *Trattato della coscienza morale* (Napoli 1849); *Opuscoli morali* (ivi 1849); *Dottrina del peccato originale* (Milano 1851); *Teodicea* (Torino 1857); *L'introduzione al Vangelo secondo s. Giovanni* (ivi 1882); *Il razionalismo che tenta d'insinuarsi nelle scuole teologiche* (Prato 1882); *Antropologia soprannaturale* (3 voll., Casale 1884). *e*) *Pedagogia*: *Del principio supremo della metodica ed altri scritti* (2 voll., Torino 1857); *Dell'educazione cristiana* (Roma 1900); *Sulla libertà dell'insegnamento* (ivi 1912); *Sull'unità dell'educazione* (ivi 1913). *f*) *Dottrine politico-sociali*: *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (Milano 1848); *Delle cinque piaghe della S. Chiesa* (ivi 1848); *Filosofia della politica* (ivi 1858); *Filosofia del diritto* (2 voll., Intra 1865-66); *Della missione a Roma* (Torino 1881); *Della naturale costituzione della società civile* (Rovereto 1887); *Scritti sul matrimonio* (Roma 1902); *Progetti di Costituzione* (ed. naz. a cura di C. Gray, Milano 1951).

(fot. Ficarelli)
ROSONE - R. e bifore del Duomo dalla parte dell'arcivescovado (sec. XII) - Bari.

BIBL.: bibl. completa, curata da D. Morando, nel I vol. dell'ed. naz.; C. Caviglione, *Bibl. delle opere di A. R.*, Torino 1925. *a) Vita* : F. Paoli, *Della vita di A. R. S.*, 2 voll., ivi 1880-84; G. B. Pagani, *Vita di A. R., scritta da un sacerdote dell'Istit. della Carità*, 2 voll., ivi 1897; G. Pusinieri, *R.*, Domodossola 1943. *b) Ascetica* : id., *I primi abbozzi dell'ascetica rosminiana*, in *Riv. Rosm.*, 2 (1930), pp. 172-78; A. Bussoni, *Le caratteristiche dell'ascetica rosmin.*, Parma 1946; M. F. Sciacca, *prefaz.* in A. Rosmini, *La perfez. crist.*, Torino 1948; M. T. Antonelli, *Aspetti dell'ascetica rosminiana*, Domodossola 1953. V. anche la *Collana Charitas* della Soc. Ed. « Sodalitas », Domodossola (presso questa editrice sono reperibili quasi tutte le pubblicazioni su R.). *c) Filosofia* : G. Calza e P. Perez, *Esposizione ragionata della filosofia di A. R.*, 3 voll., Intra 1878-79; P. M. Ferré, *Degli universali*, 11 voll., Casale 1880-86; P. M. Cornoldi, *Il rosminianismo sintesi di ontologismo e di panteismo*, Roma 1881; G. Gentile, *R. e Gioberti*, Pisa 1898; P. De Nardi, *R. e Kant*, Forlì 1902; P. Carabellese, *La teoria della percezione intellettiva di A. R.*, Bari 1907; id., *Da Cartesio a R.*, Firenze 1946, p. 229-57; F. Palhoriès, *R.*, Parigi 1908; C. Caviglione, *Il R. vero*, Voghera 1912; M. F. Sciacca, *La filosofia mor. di. A. R.*, Roma 1938; autori vari, *Studi rosmin.*, Milano 1940; G. Bozzetti, *Lez. di ontologia*, Domodossola 1943; id., *La persona umana*, ivi 1946; *Riv. rosminiana* (dal 1906). *d) Teologia* : G. Buroni, *La Trinità e la Creazione, nuovi confronti tra il R. e s. Tommaso*, Torino 1879; L. Billia, *Le quaranta proposizioni attribuite ad A. R. coi testi originali completi dell'autore*, Milano 1889; P. De Nardi, *La condanna di A. R.*, Voghera 1890; anon., *Rosminianarum propositionum... trutina theol.*, Vaticano 1892; G. Morando, *Esame critico delle 40 proposizioni...*, Milano 1905; D. Biancardi, *La personalità dogmatica di Cristo nelle opere di A. R.*, Mantova 1942; U. Honan, *Il Decreto « Post obitum »*, Domodossola 1949; A. Luciani, *L'origine dell'anima umana secondo A. R.*, Belluno 1950; G. Rovea, *Filos. e religione in A. R.*, ivi 1952. *e) Pedagogia* : M. Casotti, *La pedag. di A. R. e le sue basi filosofiche*, Milano 1937; D. Morando, *La pedagog. di A. R.*, Brescia 1948. *f) Dottrine politico-sociali* : G. Bozzetti, *R. nell'« Ultima Critica » di A. Franchi*, Domodossola 1918; G. B. Nicola, *Saggi di scienza politica di A. R.*, Torino 1933; G. Gonella, *La filosofia del diritto di A. R.*, Roma 1934.
Giuseppe Bozzetti

ROSNAVIA (slov. ROŽŇAVA, ungh. ROZSNYÓ, ted. ROSENAU), DIOCESI di. - In Cecoslovacchia; nel 1927 tutta la diocesi, con la parte slovacca e ungherese, contava 102 parrocchie e 220.727 cattolici. Nel 1949 la diocesi in Slovacchia aveva una superficie di 6168 kmq. con una popolazione di 313.695 ab., di cui 167.338 cattolici, distribuiti in 192 chiese e 88 parrocchie servite da 115 sacerdoti diocesani; 5 case religiose maschili e 12 femminili. L'amministrazione apostolica in Ungheria conta 19 parrocchie e 63.618 cattolici.

La diocesi fu eretta il 13 marzo 1776, smembrando i comitati Turňa, Gemer e Novohrad dall'arcidiocesi di Strigonia. La grande distanza di questi comitati da Strigonia fu appunto la causa che nel tempo della riforma protestante diminuisse assai il cattolicesimo (all'inizio del sec. XVII non vi erano più che tre sacerdoti cattolici). Perciò già il card. Pázmány (v.) pensò di erigere una nuova diocesi, ma il progetto si realizzò soltanto sotto l'imperatrice Maria Teresa. La maggior parte della popolazione fu riconciliata con la Chiesa, ma la diocesi ha sempre un'alta percentuale di protestanti; in alcuni distretti la maggioranza.

Dopo la prima guerra mondiale la frontiera cecoslovacca divise la diocesi; la maggior parte delle parrocchie, con la città vescovile, passò in Cecoslovacchia, e la parte minore rimase in Ungheria. Nel 1937 la diocesi situata in Slovacchia venne staccata dalla provincia ecclesiastica di Strigonia, e per la parte ungherese la S. Sede eresse una amministrazione apostolica. Nel 1938 con il cambiamento della frontiera la sede vescovile passò in Ungheria e per la parte slovacca fu costituita una amministrazione apostolica, riunita a quella di Cassovia. Dopo la seconda guerra mondiale (1945) è tornata la situazione di anteguerra.

BIBL.: *Schematismus dioecesis Rosnaviensis*, Roznava 1927; *Katolicke Slovensko*, Trnava 1933, pp. 63-72; AAS, 29 (1937), pp. 366-69.
Michele Lacko

ROSONE. - Finestra circolare decorata a traforo situata generalmente sulla fronte delle chiese.

L'uso di aperture circolari fortemente strombate, dette « oculi », nei fianchi e nell'abside delle chiese, si nota già in epoca carolingia; ma solamente all'inizio del sec. XII vengono adottate nelle facciate dell'Italia settentrionale insieme con grandi finestre bifore o monofore, così che la loro importanza risulta secondaria, sia agli effetti compositivi, che a quelli dell'illuminazione (S. Michele Maggiore, S. Pietro in Ciel d'Oro a Pavia, duomo di Chieri). Nella seconda metà dello stesso secolo incomincia a delinearsi il tipo del r. con la raggiera di colonnine, di cui il primo esempio è forse quello di S. Maria Maggiore in Assisi, la cui cornice reca la data 1162, di poco precedente quelli delle chiese cistercensi (Fossanova, Casamari, Valvisciolo, Chiaravalle della Colomba), nelle quali il r. costituisce uno degli elementi caratteristici della facciata. Questo tipo continua all'inizio del Duecento, talora inserito nella lunetta del portale (basilica inferiore di S. Francesco in Assisi) o collegato strutturalmente e decorativamente con il finestrone (chiesa abbaziale di S. Martino al Cimino) e conserva la forma originaria a semplice giro di colonnine. Nelle cattedrali pugliesi le dimensioni aumentano notevolmente mentre nella decorazione viene introdotto il motivo degli archetti intrecciati (Troia, Altamura) o trilobi (Ruvo) e così pure le cornici divengono più ricche per l'aggiunta di elementi decorativi (cattedrale di Bari). Talvolta il r. è contenuto in un grande arco di scarico con gli archivolti in vista, così che associa alla funzione decorativa anche quella statica (cattedrale di Bovino e di Troia); sistema di indubbia derivazione francese.

Ma già nella prima metà del secolo, soprattutto nelle chiese, anche la forma primitiva diviene più complessa; si accresce il numero di giri delle colonnine, spesso tortili, e si complicano i motivi decorativi, come cerchi e polilobi ricorrenti, mentre all'esterno vengono posti i simboli degli Evangelisti a formare riquadratura (basi-

lica superiore di S. Francesco in Assisi, S. Pietro e S. Maria Maggiore di Tuscania, cattedrali di Assisi, di Foligno e di Spoleto). Così pure nelle chiese a più portali è frequente l'uso di sovrastare ciascuno di essi con un r., per lo più con quello centrale di maggiori dimensioni e collocato più in alto (S. Pietro di Assisi, cattedrali di Assisi e di Foligno, già citate, di S. Miniato, di Volterra e di Todi); caratteristico il duomo di Spoleto, nella cui facciata, lateralmente al r. principale se ne aprono due minori e tre altri lungo gli spioventi del timpano. Questo elemento si diffonde anche nell'Italia settentrionale, non solo nelle chiese cistercensi (S. Andrea di Vercelli), ma anche nelle altre raggiungendo grandi dimensioni, ma sempre con semplice giro di colonnine (duomo di Modena, duomo e S. Antonino di Piacenza), talora binate in alcune chiese veronesi (S. Fermo Maggiore, S. Zeno). Caratteristica anche la sovrapposizione di r. sulla stessa verticale in facciata (S. Paolo di Pistoia) e la loro adozione anche nelle absidi e nel transetto (S. Andrea di Vercelli, duomo di Piacenza). Su questa diffusione e su questo accrescimento delle dimensioni influisce la tendenza generale dell'architettura gotica ad aumentare le superfici finestrate per ridurre la muratura delle pareti alla sola ossatura resistente. Ciò avviene particolarmente in Francia ove il r. acquista allora il valore di elemento dominante nell'organismo architettonico della facciata: duomo di Poitiers, di Carcassonne, di Chartres, di St-Remy, di Amiens, d'Orléans e Notre-Dame di Parigi.

Il Trecento continua in genere le forme e le disposizioni del secolo precedente, con maggiore eleganza nei trafori quasi ad intaglio e prediligendo gli archetti polilobi caratteristici del gotico fiorito. Così a S. Maria di Collemaggio all'Aquila e nel duomo di Cremona appaiono i tre r. in facciata, con quello centrale più ricco a giri molteplici nella prima chiesa, a semplice giro nella seconda; nelle cattedrali di Lanciano e di Bitetto il r. è inserito in un grande arco con cornici fortemente aggettanti e sostenuto da pilastrini. Singolare la disposizione della cattedrale di Teramo, nella quale il r. è inserito nella cuspide del portale. Una disposizione particolare di alcune chiese umbre e toscane (S. Caterina di Pisa, cattedrali di Orvieto e di Carrara) è quella del r. iscritto in un quadrato decorato da formelle e da figure di santi o simboli a tutto rilievo negli angoli, disposizione che, tranne quest'ultimo motivo, si ritrova anche nella Collegiata di Monza.

Nel Quattrocento l'uso del r. diviene in Italia più sporadico, persistendo soprattutto in Abruzzo, ove più a lungo sussiste la tradizione gotica (S. Maria Assunta di Assergi, S. Maria della Tomba a Sulmona, S. Lucia a Magliano dei Marsi), mentre è ormai quasi eccezionale nelle altre regioni (S. Luca di Cremona, cappella Colleoni di Bergamo); scompare poi quasi totalmente nella seconda metà del secolo con il deciso prevalere delle forme rinascimentali che vi sostituiscono un semplice occhio con cornice. Forse la più tarda espressione si trova in S. Maria dei Miracoli a Venezia (1483), dove il motivo del cerchio interno e delle due croci intrecciate denota un ritmo più calmo in confronto del vorticoso decorativismo gotico.

Si può ricordare come del tutto eccezionale il Palazzo comunale di Piacenza, esempio forse unico di adozione del r. nell'architettura civile. - Vedi tav. LXXXIV.

BIBL.: G. T. Rivoira, *Le origini dell'architettura lombarda*, I e II, Roma 1901-1907, passim; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I. *Il medioevo*, Torino 1926, passim; id., *Il Trecento*, ivi 1950, passim; V. Fasolo, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, pp. 127-28.
Mario Zocca

ROSPIGLIOSI, FAMIGLIA. - Di origine lombarda, trasferitasi a Pistoia nel sec. XIII.

Capostipite conosciuto è un GIOVANNI, vivente nel 1306. Un altro GIOVANNI all'inizio del sec. XV capitanò milizie toscane al servizio di Martino V nella guerra contro Braccio da Montone, GIOVANNI BATTISTA, dopo aver combattuto per la Francia, fu nel 1566 nominato ammiraglio da Pio V; altri ebbero uffici a Pistoia e furono cavalieri di S. Stefano. Quando GIULIO di Girolamo fu nel 1667 eletto pontefice con il nome di Clemente IX (v.), Camillo, fratello del Papa, divenne generale della Chiesa. Dei figli di Camillo, TOMMASO (m. nel 1669) fu castellano di Castel S. Angelo; l'altro figlio, GIACOMO (m. nel 1684), divenuto cardinale nipote il 12 dic. 1667, fu internunzio a Bruxelles, legato ad Avignone e a Ferrara e presso Luigi XIV. FELICE (m. nel 1688) fu nominato cardinale da Clemente X il 16 genn. 1673. VINCENZO fu capitano delle galere papali che dovevano operare a Candia con quelle veneziane comandate da Francesco Morosini (maggio 1668); poi nel marzo 1669 fu costituito generalissimo di tutte le truppe combattenti francesi e veneziane; e non lasciò l'isola che poco prima della caduta della città. GIOVANNI BATTISTA (1646-1722), pure figlio di Camillo, generale pontificio, fu creato principe del S. Romano Impero. Sposando Maria Camilla Pallavicini, nipote del card. Lazzaro Sforza Pallavicini, ultima del suo ramo, ne riunì il nome e il principato. GIULIO CESARE (1781-1859) acquistò i titoli della moglie Margherita Colonna Gioeni. Dei loro figli, CLEMENTE fu capostipite del ramo R. Gioeni, e FRANCESCO di quello Pallavicini-R.

(*da G. Tavazzi, Catalogo della collezione del principe G. R., Roma 1932, tav. 30*)
ROSPIGLIOSI, FAMIGLIA - Ritratto contemporaneo del principe Clemente R., duca di Zagarolo, titolo acquistato nel 1668 da Giov. Battista R. Tela di P. Nelli - Roma, già collezione R.

BIBL.: A. Ciaconius, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et cardinalium*, IV, Roma 1677, col. 785; L. Cardella, *Memorie storiche dei cardinali*, VII, ivi 1793, p. 186; Pastor, XIV, passim.
Roberto Palmarocchi

ROSS, DIOCESI di. - Diocesi nella contea di Cork nel sud dell'Irlanda. È nella provincia ecclesiastica di Cashel e nella provincia civile di Munster. Nella diocesi vi sono 11 parrocchie, 29 sacerdoti secolari e 8 religiosi. Vi sono inoltre 5 comunità di monache e suore, che comprendono 104 membri. Il totale della popolazione della diocesi nel 1947 era di 25.011 ab. di cui 23.598 cattolici.

Il primo vescovo fu s. Fachtna, la cui festa è celebrata il 14 ag.; egli morì verso il 600. Fino al 1650 la diocesi ebbe un proprio vescovo, ma da allora fino al 1850

(*da A. Muñoz, Il codice purpureo di R. e il frammento sinopense, Roma 1907, tav. 15*)
ROSSANO, DIOCESI di - S. Marco in atto di scrivere l'inizio del suo Vangelo mentre Maria S.ma gli sta parlando. Miniatura dell'Evangeliario purpureo di R., f. 241 r (sec. VI) - Rossano, Archivio capitolare.

R. fu governata da vicari o da amministratori apostolici. Dal 1748 al 1850 R. fu unita alla diocesi di Cloyne.

Tra i più notevoli vescovi della diocesi furono Thaddeus Mc Carthy (1482-88), che morì ad Ivrea nel 1492 e fu beatificato nel 1895; Thomas O'Herlihy (1562-80), di grande santità, il quale soffrì molto per la fede cattolica, e intervenne al Concilio di Trento; Owen Mc Egan, che morì per la fede nel 1602; Boetius Mc Egan, che fu impiccato a Carrigadrohid nel 1650. Con la consacrazione di William Keane a vescovo di R. nel 1851 la diocesi riottenne la sua autonomia. Il vescovo Michael O'Hea prese parte al Concilio Vaticano nel 1869. La chiesa cattedrale è a Skibbereen.

BIBL.: W. M. Brady, *Records of Cork, Cloyne and R.*, Dublino 1864; id., *The episcopal succession in England, Scotland and Ireland*, II, Roma 1876; J. Lynch, *De Praesulibus Hiberniae*, II, Dublino 1944; C. Mooney, *Boetius Mac Egan of R.*, Killiney 1950; *Irish catholic directory and almanac 1951*, Dublino 1951.

Cataldo Giblin

ROSSANO, DIOCESI di. - La città di R., in provincia di Cosenza, sorge sulle estreme propaggini orientali della Sila, di fronte al mare Ionio, da cui dista pochi chilometri.

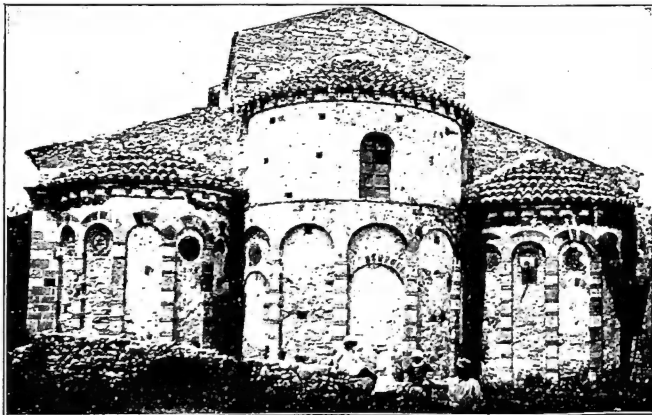
Ha una popolazione di 80.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 34 parrocchie, servite da 49 sacerdoti diocesani e 5 regolari; ha un seminario, 2 comunità religiose maschili e 12 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 342).

Poco importante al tempo dei Romani, divenne importantissima durante la dominazione dei Bizantini, che ne fecero il centro della resistenza contro la invasioni dei Saraceni e la scelsero per sede del governatore del ducato di Calabria. Raggiunse l'apogeo nel sec. x, al tempo di s. Nilo, e nell'xi, poco prima dell'avvento dei Normanni. Con questi nuovi dominatori il centro fu spostato prima a S. Marco Argentano, poi a Mileto e infine a Palermo, per cui R. perdette la sua importanza strategica e decadde.

È da escludere che la sede vescovile sia di origine apostolica, né si possono accettare le pretese di chi vuole la chiesa di S. Michele Arcangelo di Codigno consacrata dal vescovo Giovanni nel 350. In realtà, R. subentrò a Turio, quando questa città fu distrutta dai Saraceni o dai Longobardi verso la fine del sec. VII. Difatti l'ultimo vescovo di Turio è quel Teofane, che figura nel Sinodo di papa Agatone nel 679.

Quindi R. è senza dubbio di fondazione bizantina e se ne può assegnare l'origine alla prima metà del sec. VIII. Tuttavia è da notare che nelle Diatiposi greche non figura nella *Notitia* I, ma solo nella III e nella X, che sono del tempo di Leone VI il Sapiente, cioè del principio del sec. x. In queste *Notitiae* R. figura suffraganea di Reggio, che era la metropoli dell'eparchia della Calabria. Il titolo di arcivescovo, assunto da Romano, presule di R., compare la prima volta in calce ad un documento greco del 1088, e non nel 1091, come erroneamente hanno creduto il Minasi e il Fabre. Tuttavia c'è da notare che già era in voga dal sec. x, come risulta dalla *Vita* di s. Nilo, il quale fu richiesto come arcivescovo di R. verso il 970. Nondimeno R. non fu mai metropoli e le richieste insistentemente avanzate per aver come suffraganea la diocesi di Cariati, formata con parte del suo territorio nel 1438, non vennero mai esaudite dalla S. Sede. Il territorio della diocesi di R., subì una seconda mutilazione quando nel 1919 fu costituita la diocesi di Lungro, che le sottrasse i paesi di origine albanese, tra cui S. Demetrio Corone, centro intellettuale e storico degli Italo-albanesi. Tuttavia Spezzano Albanese, che aveva adottato e mantiene ancora il rito latino, è rimasta aggregata a R.

Il rito greco, affermatosi a R. fin dall'origine, si mantenne fino al 1640, in cui fu sostituito da quello latino per opera dell'arcivescovo Matteo Saraceni. Un tentativo di sostituzione fatto dal conte Ruggero incontrò tale opposizione da parte dei Rossanesi, che questi credette opportuno recedere. Il rito greco era alimentato dai monaci basiliani, che si erano affermati nei numerosi monasteri greci della diocesi, di cui la sola R. ne aveva sette. Tra questi monasteri meritano particolare menzione i due famosissimi di S. Adriano, presso S. Demetrio Corone, fondato da s. Nilo nel 950 e illustrato dal Gay, e quello di S. Maria Nuova Odigitria o « del Patirion », fondato tra R. e Corigliano verso il 1100 da s. Bartolomeo di Simeri, che divenne un centro importantissimo di civiltà bizantina in Occidente per tutto il medioevo. È stato illustrato da P. Batiffol, il quale ne ha scritto una splendida monografia ed ha affermato che il Patirion è per l'umanesimo greco quello che Bobbio è per l'umanesimo latino.

Tra le abbazie latine sono da ricordare: quella benedettina di S. Maria di Camigliano presso Tarsia, quella florense di S. Angelo Militino e la cistercense di S. Maria *de ligno Crucis* tra Corigliano ed Acri. Gli Ordini mendicanti vi si sono affermati in epoca recente: gli Agostiniani

(*fot. Ass. Mezzogiorno*)
ROSSANO, DIOCESI di - Absidi del *Patirion* (sec. XII).

a Tarsia, gli Osservanti a R., i Minimi e i Cappuccini a R. e Corigliano.

Tra gli uomini che hanno onorato R. e la diocesi sono da ricordare in modo particolare i santi basiliani : s. Nilo, che è il più illustre rappresentante della cultura italo-greca; s. Bartolomeo, agiografo, innografo, melode e legislatore, che è l'ultimo grande rappresentante dell'innografia italo-greca; i bb. Giorgio, Stefano, Paolo, Luca e Nilo II, che alla santità hanno aggiunto l'amore alla cultura; Giovanni Panareta, che è il più grande rappresentante della scuola calligrafica italo-greca; Teofane Cerameo, al quale si deve la più copiosa raccolta di omelie greche nel medioevo; Giovanni Filagato, consigliere di Ottone II e di Ottone III, abate di Nonantola, arcivescovo di Piacenza e infine antipapa col nome di Giovanni XVI. Sono tutti di R., alla quale la tradizione assegna pure i due papi s. Zosimo e Giovanni VII.

Nel campo latino si ricorda il b. Marino, del Terz'ordine francescano, e Silvestro Di Franco cappuccino, che fu insigne predicatore, procuratore generale, scrittore ascetico apprezzatissimo. Fuori di R. sono da ricordare il p. Matteo Persiano, il p. Francesco Longo, fecondissimo scrittore teologo e canonista dei Cappuccini, e il p. Tommaso Puglisi, insigne storico carmelitano, tutti di Corigliano; il ven. Fiorentino da Longobucco, compagno di s. Francesco di Paola.

Tra i suoi presuli sono degni di nota, oltre Teofane Cerameo e Matteo Saraceni già ricordati, Vincenzo Pampinella, che ebbe molti incarichi diplomatici dalla S. Sede; i cardd. Francesco Colonna, Girolamo Verallo e Giambattista Castagna, che fu poi papa Urbano VII; il card. Lucio Sanseverino, che tenne un sinodo nel 1594; Andrea Adeodati dei Benedettini, Francesco Maria Muscettola dei Teatini e infine Orazio Mazzella, insigne teologo, poi arcivescovo di Taranto.

BIBL.: *Hieroclis synecdemus et notitiae Graecae episcopatuum*, Berlino 1866; L. De Rosis, *Cenno storico su R.*, Napoli 1838; P. Romano, *Framm. di st. patria sul duomo ed episcopio di R.*, ivi 1878; G. Minasi, *S. Nilo di Calabria*, ivi 1892; id., *Le chiese di Calabria*, ivi 1896; D. Taccone-Gallucci, *Regesti dei Rom. Pontefici alle Chiese di Calabria*, Roma 1902 (v. indice); *Liber censuum*, ed. P. Fabre, Parigi 1905, p. 23; V. Capialbi, *Continuaz. dell'Italia sacra dell'Ughelli*, in *Arch. st. della Calabria*, 2 (1914), pp. 600-17; A. Gradilone, *Storia di R.*, Roma 1926; H. M. Laurent, *Contributo alla storia dei vescovi del Regno di Napoli*, in *Riv. di st. della Chiesa*, 2 (1948), pp. 371-82; F. Russo, *La Vergine S.ma Acheropita che si venera nel duomo di R.*, Roma 1952.

Francesco Russo

L'EVANGELIARIO PURPUREO DI R. – Meritamente famoso, ancor più dei manoscritti del Patirion, è l'Evangeliario del Capitolo di R., del sec. VI, un codice greco membranaceo con i fogli assai sottili tinti in porpora, delle dimensioni di mm. 260 × 307, riccamente miniato e scritto su due colonne in bella onciale con larghe lettere di argento (in oro i titoli e le prime righe di ciascun libro).

In origine comprendeva tutti e quattro i Vangeli. Allo stato attuale consta di 188 fogli, numerati in età moderna con inchiostro nero sul recto e sul verso, e comprende *Mt.* e *Mc.* fino a 16, 14; rivela trasposizioni e mutilazioni in principio e in fine, queste ultime dovute ad un incendio, come si desume da tracce di bruciature nei fogli estremi.

Se ne attribuisce la scoperta a O. von Gebhardt e A. Harnack, che lo videro nel 1879 presso il Capitolo di R., ma già nel 1845 ne aveva dato notizia il giornalista italiano C. Malpica; né il manoscritto dovette rimanere nascosto per lungo tempo, giacché era probabilmente ancora in uso nel sec. XV (epoca in cui il rito latino soppiantò quello greco nel territorio di R.) e la legatura attuale, posteriore alle perdite suaccennate, non può risalire più indietro del sec. XVII-XVIII.

Le miniature ne rivelano chiaramente l'origine orientale, dall'Asia Minore: se proprio dalla Cappadocia, come si sostiene da alcuni, non è possibile provare. Gli elementi stilistici e le caratteristiche iconografiche suggeriscono l'accostamento alla *Genesi* di Vienna (cod. *Vindobonensis* L, del sec. V-VI) e al *Sinopensis* O (cod. *Parisinus, suppl. graec.* 1286, più un foglio conservato a Marioupol sul Mar d'Azov); d'altro canto l'equilibrio armonico dei vari elementi compositivi, il vivo senso coloristico e la perizia tecnica di netta impronta bizantina hanno richiamato per le scene dell'*Evangeliario* il paragone con i musaici di Ravenna, che risultano però più statici ed uniformi. È notevole che i quattro manoscritti purpurei, che ancora si conservano, del testo greco dei Vangeli (il *Codex purpureus* N, diviso tra le Biblioteche di Vienna, Londra, Patmos, Leningrado e la Vaticana; il *Beratinus* Φ; il *Sinopensis* O e il *Rossanensis* Σ) appartengono tutti a una stessa redazione (la *recensio Caesariensis*) e risalgono alla stessa epoca (sec. VI) : probabilmente è identica pure la provenienza.

(fot. Enit)

ROSSANO, DIOCESI di - Portale minore della Cattedrale (sec. XIV). Rossano.

BIBL.: O. von Gebhardt - A. Harnack, *Evangeliorum codex Rossanensis* Σ..., Lipsia 1880; O. von Gebhardt, *Die Evangelien des Matthaeus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis* (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Literatur*, I, IV), ivi 1883 (prolegomeni ed edizione diplomatica); A. Haseloff, *Codex purpureus Rossanensis...*, Berlino e Lipsia 1898; A. Muñoz, *Il Cod. purpureo di R. e il frammento Sinopense*, Roma 1907; A. Gradilone, *Storia di R.*, ivi 1926, pp. 44-52; M. Laurent, *La « Genèse de Vienne »*, in *Byzantion*, 11 (1936), pp. 739-54 (partic. 744 sgg.); H. Leclercq, *R.*, in DACL, XV, I, coll. 15-18.

Alessandro Pratesi

ARTE. – La piccola cittadina ebbe fiorentissima vita artistica nell'alto medioevo, soprattutto perché fu una delle maggiori sedi del monachesimo basiliano in Calabria. Il più antico monumento, la chiesetta bizantina di S. Marco, assai simile alla Cattolica di Stilo, risale al sec. X. È a pianta centrale con i quattro lati uguali, divisa all'interno in nartece e aula, e termina con tre absidi illuminate da bifore con pulvini. È sormontata da cinque cupolette cilindriche : l'estradosso di queste è a forma di calotta, ma è dubbio se originariamente fu in muratura

(fot. Alinari)

ROSSELLI, COSIMO - Processione e miracolo del Sacramento - Firenze, chiesa di S. Ambrogio.

compatta o non piuttosto coperto da tegole e in forma tronco-conica. L'interno, che subì un ampliamento forse nel sec. XV, fu restaurato alcuni anni or sono e nel ripristino vennero alla luce tracce di importanti affreschi bizantini. Alla stessa epoca basiliana risalgono la chiesetta della Παναγία e quella di S. M. del Piliere, cosiddetta da un affresco della Vergine conservato su un pilastro della va costruzione. Un altro affresco della Acheropita su un pilastro della Cattedrale, ingrandita in periodo gotico, ma totalmente alterata in seguito. Nel Tesoro del Duomo, insieme ad alcuni dipinti, fra cui una *Pietà* bizantina firmata da Andrea Pavia da Candia, e ad altre suppellettili artistiche, si conserva il celeberrimo *Codex purpureus Rossanensis.* Oltre al Duomo, è da ricordare la chiesa di S. Bernardino, in forme goticizzanti ritardatarie, assai comuni in Calabria per tutto il sec. XV, dovute alla sovrapposizione di elementi in parte partecipi delle correnti internazionali, in parte delle più definite influenze catalane vigenti nel Meridione ed espanse nella regione in molte costruzioni dell'Ordine dei Minori Osservanti. All'interno è la bella tomba cinquecentesca di Oliverio de Summa.

A pochi chilometri dalla cittadina, su un crinale deserto e impervio, sorge un altro insigne monumento medievale, il vetusto monastero di S. M. del Patir o *Patirion,* fondato da Bartolomeo da Simeri nei primissimi del sec. XII (bolla di papa Pasquale II del 1105). Dell'antico cenobio basiliano oggi non restano che alcuni avanzi del chiostro e la chiesa: questa è a pianta basilicale con tre absidi decorate all'esterno da tessere policrome di derivazione siculo-normanna. A tale orbita culturale si riferiscono anche i frammenti del bel pavimento musivo, fatto eseguire dall'abate Blasio, successore di Bartolomeo, a tessere policrome con figurazioni di animali, con fregi e una iscrizione. Al *Patirion* apparteneva la tavola quattrocentesca dell'Odigitria con la *Crocifissione* sul verso, ripetizione di una antica icone bizantina, oggi conservata nella chiesa di S. Pietro a Corigliano.

BIBL.: J. Jordan, *L'architecture byzantine en Calabre,* in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 6 (1889), p. 327 sgg.; P. Batiffol, *L'Abbaye de Rossane,* Parigi 1891; P. Orsi, *Le chiese basiliane della Calabria,* Firenze 1930; H. Teodorn, *Les églises à cinq coupoles en Calabre : S. Marco de R. et la Cattolica de Stilo,* in *Ephemeris Dacoromana,* 4 (1920), pp. 148-80; E. Galli, *Un restauro monumentale : la chiesa bizantina di S. Marco in R.*, in *L'Arte sacra* 2 (1932), pp. 69-73; P. Loiacono, *Restauri alla chiesa di S. Marco in R.*, in *Bollettino d'arte,* 27 (1933-34), pp. 374-85; S. Bottari, *Chiese basiliane della Sicilia e della Calabria,* Messina 1939, v. indice; H. Schwarz, *Die Baukunst Kalabriens und Siziliens im Zeitalter der Normannen,* in *Röm. Jahrb. für Kunstgesch.*, 6 (1942-1944), pp. 1-112. Giovanni Carandente

ROSSELLI, COSIMO. - Pittore n. a Firenze nel 1439, m. ivi il 7 genn. 1507. Iniziata, da giovinetto, la sua educazione artistica alla bottega di Neri di Bicci, rimase sempre legato agli insegnamenti del suo mediocre maestro, malgrado il succedersi di influssi di altri artisti quali il Gozzoli, il Pollaiolo, il Perugino e, negli ultimi tempi, Filippino Lippi.

La mancanza di eleganza nelle figure, di unità e coerenza nelle composizioni, di precisione nel disegno delle prime opere, ancora sotto l'impressione diretta di Neri di Bicci (*Annunciazione* del Louvre, 1473; *S. Barbara* degli Uffizi; *Storie di s. Filippo Benizzi* nel chiostrino dell'Annunziata a Firenze, 1475), ritorna nel *Passaggio del Mar Rosso* e nell'*Adorazione del vitello d'oro,* affreschi della Cappella Sistina (1481-82), mentre nel *Discorso della Montagna* (ivi), il paesaggio, per influsso degli artisti operanti vicino a lui, ha un maggior respiro e, per l'intervento del suo scolaro Piero di Cosimo, alcune figure vi si muovono con ritmo elegante di sapore quasi botticelliano. Ma nell'*Ultima Cena* non bastano a sostenerlo il ricordo di Andrea del Castagno e del Ghirlandaio, o la vicinanza del Perugino, per dare unità e coerenza alla scena.

Tuttavia la lezione romana non fu vana: nelle opere che seguono, al suo ritorno a Firenze, si ha una maggiore saldezza, un disegno più corretto, una ricerca di individuazione notevoli. Sono infatti di questo periodo i suoi ritratti migliori e nei dipinti eseguiti in S. Ambrogio a Firenze (1488-1501), affresco della *Processione del Sacramento* e *Madonna in gloria,* è raggiunta una certa unità di stile e dignità nella rappresentazione che già si orienta verso le forme più ampie e monumentali, di carattere cinquecentesco, proprie della *Incoronazione di Maria* (1505) in S. Maria Maddalena de' Pazzi, pure a Firenze. Altre opere si trovano agli Uffizi nonché nei vari musei italiani e stranieri.

BIBL.: Gronau, s. v. in Thieme-Becker, XXIX, 34-36; Venturi, VII, 1, pp. 680-96; A. M. Ciaranfi, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, p. 133; G. Fiocco, *Pittura toscana del '400,* Novara 1941 (v. indice). Maria Donati

ROSSELLINO, FAMIGLIA. - ANTONIO, scultore, figlio di Matteo Gamberelli, n. a Settignano nel 1427, m. a Firenze nel 1479.

Gli si possono attribuire le seguenti opere: alcuni capitelli nella chiesa di S. Lorenzo in Firenze (1449); il busto di Giovanni Antonio Chellini, firmato e datato 1456, ed il tabernacolo di S. Chiara (1465 ca.) entrambi al Victoria and Albert Museum di Londra; la tomba del card. di Portogallo in S. Miniato al Monte di Firenze (1461-66) ed il busto di Matteo Palmieri (1468) nel Museo nazionale del Bargello della stessa città; il *S. Sebastiano* di Empoli (Museo della Collegiata, 1470 ca.); il dossale d'altare con la *Natività* in S. Maria di Monteoliveto a Napoli (1475 ca.); il pergamo eretto in forma di acquasantiera nel duomo di Prato, con la collaborazione di Mino da Fiesole (1473); la *Madonna del latte,* in S. Croce di Firenze (prima del 1478). Tale elenco va integrato con molte opere non datate tra le quali basterà citare il *S. Giovannino* della Compagnia Vanchetoni di Firenze, ora al Museo di Washington: gli altri due del Bargello e del Museo di Faenza; i rilievi in marmo con il gruppo della *Madonna e il Bambino* di S. Clemente a Sociana, del Kaiser Friedrich Museum di Berlino, dell'Ermitage a Leningrado, del Metropolitan Museum a Nuova York (replicati in un gran numero di copie di stucco e di terracotta). Vanno infine aggiunte due opere nelle quali la partecipazione di R. è limitata: il monumento Mazzari nel duomo di Pistoia, su disegno del fratello Bernardo, e la tomba di Maria d'Aragona in S. Maria di Monteoliveto per la quale R. dette solo il progetto, eseguito poi da Benedetto da Majano. Formatosi presso il

fratello maggiore Bernardo, con cui aveva bottega nel 1457, non tardò ad intraprendere proprie ricerche, evolvendosi rapidamente da una maniera minuziosa, incisiva, delineata più nei contorni che nelle masse (busto Chellini di Londra), verso un pittoricismo morbido, fatto di delicati trapassi e di preziosità epidermiche, che chiaramente denuncia un accostamento ai modi del coetaneo e conterraneo Desiderio, e con questi gareggia nella delicata e sensibile rappresentazione dell'infanzia (busti di *S. Giovannino*, per alcuni dei quali l'attribuzione pende tuttora incerta tra i due artisti). Del tutto antitetica allo stile di Bernardo, che nel monumento Bruni aveva dato un solenne prototipo di sepolcro murale, è la tomba del card. di Portogallo, dissolta in un fantasioso e libero ritmo pittorico. Negli anni successivi R. alterna al largo pittoricismo del Matteo Palmieri, capolavoro di vivacità ritrattistica, e del patetico *S. Sebastiano* di Empoli, la maniera un po' trita e carica dell'altare di Monteoliveto a Napoli (che ha fatto anche supporre l'intervento di un collaboratore); e conclude con la saldezza plastica della *Madonna del latte*, eseguita forse sotto l'influsso di Benedetto da Maiano.

BIBL.: F. Schottmueller, s. v. in Thieme-Becker, XXIX (1935), p. 40 sgg. con bibl.; L. Planiscig, *Bernardo und A. R.*, Vienna 1942; G. Galassi, *La scultura fiorentina del Quattrocento*, Milano 1949, p. 173 sgg. e passim.

(fot. Rotocalcografia Civicchioni, Chiavari)
ROSSELLINO, FAMIGLIA - Cortile del Palazzo Piccolomini su disegno di Bernardo R. - Pienza.

BERNARDO, architetto e scultore, n. a Settignano nel 1409, m. a Firenze il 23 sett. 1464, fratello di Antonio.

Come architetto fu discepolo di Leon Battista Alberti, con il quale collaborò a Firenze nel Palazzo Rucellai (1450-55). Ma il suo primo lavoro sembra essere stato il coronamento della facciata della Confraternita della Misericordia ad Arezzo (ora Palazzo dei Tribunali, 1433-1435) traforato e leggero ed ornato, tra l'altro, di una lunetta a rilievo che rappresenta anche il suo esordio come scultore. Recatosi a Roma, eseguì il restauro di S. Stefano Rotondo (rinnovando il pavimento e costruendo il portale d'accesso, quello dell'atrio, alcune bifore e l'altare) e, in qualità di « ingeniere di Palazzo », partecipò (1451-55) con l'Alberti ai lavori intrapresi da Niccolò V nei Palazzi Vaticani ed in S. Pietro, lavori nei quali tuttavia assai arduo è il riconoscimento delle parti rispettive, mentre rimane tuttora incerto l'intervento del R. nel Palazzo di Venezia e nella chiesa di S. Marco. Inviato in Toscana da Pio II per il rinnovamento architettonico di Corsignano (poi Pienza), eresse il Palazzo Piccolomini, il Duomo, il Palazzo vescovile e rinnovò il Palazzo pubblico (1460-63), rifacendosi alle forme leggere e serene del primo Alberti, specialmente nel Palazzo Piccolomini che ripete la facciata dell'albertiano Palazzo Rucellai. Maggiore originalità B. mostra nel cortile dello stesso Palazzo e soprattutto nell'aerea facciata sul giardino tutta aperta a loggiati, nonché nel Duomo che, gotico all'interno per volontà del Papa, ha una fronte di largo respiro rinascimentale, ritmata da grandi archi ciechi a pieno centro. Negli ultimi anni (1461-64) attese al compimento della lanterna del Duomo fiorentino.

(fot. Alinari)
ROSSELLINO, FAMIGLIA - S. Sebastiano. Scultura in marmo di Antonio R. - Empoli, Pinacoteca della Collegiata.

Della sua attività di scultore, mentre è incerta la sua partecipazione ai lavori per la cappella di Eugenio IV in Vaticano, per la quale i documenti nominano tra gli altri un « Magister Bernardus », sono opera sicure, oltre la citata lunetta aretina con la rappresentazione della *Madonna della Misericordia*, il *Monumento a Leonardo Bruni* in S. Croce di Firenze (1444-51); l'*Annunciata* in S. Stefano ad Empoli (1447); il tabernacolo in S. Egidio di Firenze (1450); le tombe, sempre a Firenze, della b. Villana in S. Maria Novella (1452-53) e di Orlando Medici alla S.ma Annunziata (1455), il sepolcro di Giovanni Chellini nella chiesa di S. Miniato al Tedesco (1461), nonché il progetto per il monumento di F. Lazzari nel duomo di Pistoia (1462), eseguito, dopo la morte di B., dal fratello Antonio. Il suo stile, più che il dinamismo sensibile di Donatello, riflette la plastica solida e il classicismo ingenuo ed un poco impacciato di Michelozzo, raggentilito tuttavia, di quando in quando, da ritmi curvilinei ghibertiani.

Nella scultura fiorentina del '400 l'opera di R. è importante per l'esempio di una salda ed organica connessione tra elementi plastici ed architettonici, quale è quella che impronta con severa compostezza il sepolcro Bruni, opera più di architetto che di scultore, che genialmente rinnova, con spirito apertamente rinascimentale, lo schema dei monumenti murali. - Vedi tav. LXXXV.

BIBL.: L. H. Heydenreich - F. Schottmueller, s. v. in Thieme-Becker, XXIX (1935), p. 42 sgg.; L. Planiscig, *B. und Antonio R.*, Vienna 1942; P. Tomei, *L'architettura a Roma nel*

Quattrocento, Roma 1942, passim; G. Galassi, *La scultura fiorentina del Quattrocento*, Milano 1949, p. 158 sgg. e passim.
Amalia Mezzetti

ROSSETTI, CARLO. - Cardinale, n. a Ferrara nel 1614, m. a Faenza il 23 nov. 1681.

Nunzio apostolico in Inghilterra nel 1639, causa la ostilità dei puritani, che tentarono di assassinarlo, dovette lasciare l'Isola. Fu, quindi, nunzio straordinario a Colonia (1642) e legato di Urbano VIII al Congresso della pace di Münster (1643). Vescovo di Faenza dal 1643 al 1676, dove riunì nove sinodi, fu creato cardinale da Urbano VIII, nel 1643; fu anche vescovo di Frascati (1676) e poi di Porto e S. Rufina (1680).

BIBL.: Pastor, XIII, v. indice; G. Ferraro, *Relaz. del nunzio pont. C. R. intorno agli affari di Germania (1642-44)*, in *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le province di Romagna*, 3ª serie, 4 (1885-86), pp. 176-218; id., *Viaggio del card. R. fatto nel 1644 da Colonia a Ferrara, ibid.*, 3ª serie, 6 (1887-88), pp. 1-90.
Vittorio E. Giuntella

ROSSETTI, CRISTINA GEORGINA. - Poetessa, n. a Londra il 5 dic. 1830, m. ivi il 29 dic. 1894, sorella di D. G. Rossetti. Rifiutò due mariti, uno perché cattolico, l'altro perché ateo, e visse vita semimonastica, attendendo alla composizione di versi per bambini, di versi religiosi e di trattati esegetici sul Vecchio e sul Nuovo Testamento.

Rimase fermamente anglicana, sebbene simpatizzasse con i rappresentanti del « Movimento di Oxford » al punto che scrisse un elogio funebre in versi alla morte del card. Newman. A differenza di quello del fratello, il suo misticismo è privo di ogni carattere di sensualità e le sue migliori poesie religiose sono contrassegnate da rigore d'ispirazione e purezza d'esecuzione e richiamano i « metafisici », soprattutto Vaughan e Herbert. Le liriche di *Monna Innominata* nascono dalle sue delusioni amorose, ma la sua poesia migliore si contiene in *Goblin Market and other poems* (1862). I *New poems* furono pubblicati postumi a cura del fratello William Michael. Le opere devozionali trattano del valore simbolico delle S. Scritture e tra esse la più nota è *The face of the deep*, un commento all'*Apocalisse*. I temi ricorrenti nella sua poesia, per lo più intonata alla malinconia, sono la morte e l'affetto dei vivi pei morti, la vanità delle cose terrene e la rinuncia ascetica. Questa poesia è stata apprezzata e studiata in Italia.

BIBL.: Fr. Shove, *C. R., a study*, Londra 1931; E. W. Thomas, *C. G. R.*, Columbia University Press 1931. Studi italiani di G. Strafforello, O. Agresti-Rossetti, F. Gargaro, A. Obertello, ecc. Per le tradd. v. soprattutto quelle di M. Praz, in *Poeti inglesi dell'Ottocento*, Firenze 1925.
Augusto Guidi

ROSSETTI, DANTE GABRIELE. - Pittore e poeta inglese, n. a Londra il 12 maggio 1828, m. a Birchington il 9 apr. 1882.

Figlio dell'esule italiano Gabriele R., fu educato dal padre al culto della poesia e delle arti figurative mentre in famiglia riceveva un'educazione di schietto carattere religioso, elemento fondamentale quest'ultimo per intendere anche alcuni particolari atteggiamenti artistici del R. per altri elementi di carattere nettamente inglese. Infatti il R. è considerato l'esponente maggiore e più significativo del particolare movimento artistico inglese di impronta romantica detto del prerafaellismo (v. PRERAFFAELLITI). Oltre l'insegnamento paterno e il culto per la poesia di Dante contribuirono largamente alla formazione culturale e artistica del R. – raffinato e letteratissimo artista – tanto l'intensa espressività preromantica del fantastico e visionario W. Blake, quanto, fra i suoi contemporanei, la religiosità nelle opere del Millais e dell'Hunt che fecero parte pur essi del gruppo dei prerafaelliti, mentre da F. M. Brown il R. trasse l'esempio di certa compiaciutezza decorativa riflessa nelle stilizzazioni lineari. Tuttavia tutti questi elementi sono come amalgamati nelle pitture del R. nelle quali le immagini, che esprimono sentimenti un po' artificiali, densi di misticismo, ma che sono anche sfiorate talvolta da una certa morbosa sensualità, sono condotte in uno stile piuttosto artificioso anche se non privo di eleganza e di fascino.

Tra le opere di soggetto sacro dipinte dal R. si ricordano l'*Infanzia della Vergine* nella collezione di Lady Jekyll, l'*Ecce ancilla Domini*, della Tate Gallery di Londra ove è anche la ben nota *Beata Beatrix* (1863), mentre il famoso *Sogno di Dante* è a Liverpool nella Walker Art Gallery.

BIBL.: A. Popham, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, pp. 137-39; A. Springer - C. Ricci, *Manuale di storia dell'arte*, V, Bergamo 1932, p. 199 sgg.; A. M. Brizio, *Ottocento Novecento*, Torino 1939, pp. 194-95.
Emilio Lavagnino

LETTERATURA. – Gabriele subì sin dalla prima giovinezza l'influsso delle opere dantesche (particolarmente la *Vita Nova* che più tardi tradusse in inglese insieme con una scelta dai poeti italiani dei primi secoli). Sebbene egli imiti i primitivi, le sue imitazioni da una parte risentono della sua esperienza di pittore, dall'altra s'ambientano in una pesante atmosfera di tardo romanticismo in cui egli era profondamente immerso e s'investono di una sensualità a fondo malinconico, che è estranea ai suoi modelli. Sensualità e malinconia sono appunto i tipici aspetti di un contrasto che non si risolve nella sua poesia, macabra e passionale anche quando gli venga ispirata da soggetti mistici, come peraltro non si risolse nella sua vita intima. Il R. fece parte fin dall'inizio del gruppo dei Preraffaelliti; le sue poesie migliori figurano in *Ballads and sonnets* (1881) in cui si contiene anche *The house of life*, una collana di sonetti in cui il poeta rievoca i ricordi della sua breve e tormentosa vita coniugale (la moglie era morta nel 1862, lasciandolo in preda a un inguaribile sconforto).

BIBL.: biografia di A. C. Benson, Londra 1904; numerosi studi e traduzioni italiane (tra le quali figurano quelle di M. Praz, contenute in *Poeti inglesi dell'Ottocento*, Firenze 1925).
Augusto Guidi

ROSSI, BERNARDO MARIA de' (DE RUBEIS) : v. DE RUBEIS, BERNARDO MARIA.

ROSSI, GIACINTO. - Teologo domenicano, n. a Diano Sorreta il 22 febbr. 1826, m. a Genova il 29 genn. 1899. Religioso a Faenza nel 1844, studiò a Bologna, dove si laureò nel 1851. Insegnò a Ferrara (1851-52), Imola (1852-56), Bologna (1856-66), dove fu pure reggente dello *Studium* (1863-66). Fu maestro in teologia dal 1862.

Soppresso il convento bolognese (1866), dovette riparare a Genova, ove si dedicò alla predicazione. Fu uno dei primi dieci membri italiani dell'Accademia di S. Tommaso. Il 16 ag. 1881 fu creato vescovo titolare di S. Maria di Leuca (Cipro) e destinato da Leone XIII a rettore dell'Università cattolica di Lovanio; il 18 nov. 1881 veniva trasferito alla sede vescovile di Luni.

Profondo conoscitore della dottrina dell'Aquinate, lasciò vari scritti : *Doveri dei cattolici nelle presenti condizioni d'Italia* (Bologna 1861); *Conforti e speranze* (ivi 1862); *Spiritualità dell'anima umana* (Genova 1876); *Catechismo e ateismo* (ivi 1878); 57 lettere pastorali, ricche di dottrina.

BIBL.: R. A. Vigna, *I vescovi domenicani liguri*, Genova 1887, pp. 453-60; anon., *Mons. G. R.*, in *Il Rosario. Memorie domenicane*, 16 (1899), pp. 116-24; P. Rosso, *Vita di mons. G. R. O. P., vescovo di Sarzana*, La Spezia 1940.
Alfonso D'Amato

ROSSI, PELLEGRINO. - Statista, n. a Carrara il 13 luglio 1787, assassinato a Roma il 15 nov. 1848.

Allievo degli Scolopi a Correggio, si laureò in giurisprudenza nel 1806 a Bologna. Fu brevemente nella magistratura del Regno italico come segretario della procura generale della R. Corte di Bologna, finché, poco più che ventenne, ebbe la cattedra di diritto penale a Bologna stessa.

Plaudì nel 1815 al tentativo murattiano. Autore, a quel che sembra, del cosiddetto *Proclama di Rimini*, assunse, in nome di re Gioacchino, il Commissariato civile dei quattro dipartimenti emiliani. Sconfitto Murat, si ritirò nella Svizzera e dopo corsi liberi da lui tenuti presso l'Università di Ginevra, ebbe nel 1819 la cattedra ufficiale di diritto penale, nonostante che lo statuto universitario

(da Comitato cittadino per la celebrazione del 1848, Onoranze a P. R. in Carrara, Pistoia 1950, dopo frontespizio)
ROSSI, PELLEGRINO - Ritratto ad olio di N. Boni (sec. XIX) - Carrara, Camera del commercio.

richiedesse espressamente per i docenti di professare il calvinismo. Assunta la cittadinanza elvetica, nel 1820 fu eletto nel Consiglio federale e poi alla Dieta federale di Lucerna, dove venne incaricato di redigere quella carta costituzionale della Confederazione che regge tuttora, salvo poche modificazioni posteriori, la Svizzera. Dava intanto alle stampe il suo classico trattato *Du droit pénal* e fondava con il Sismondi quegli *Annales de législation et d'économie politique* che gli assicurarono in breve tempo rinomanza internazionale. Invitato a insegnare a Parigi economia politica nel 1833, l'anno successivo diventava ordinario di diritto costituzionale al Collège de France. Liberista in economia e liberale in politica, le sue lezioni destarono larghissima eco, e il re Luigi Filippo, che numerose volte si recò ad ascoltarlo, propose al giovane e famoso professore di farsi cittadino francese per potere assumere cariche ufficiali. Il R. aderì : nel 1839 fu innalzato alla dignità di Pari del Regno, e nel 1845 fu inviato a Roma quale ambasciatore presso Gregorio XVI. Caduta la monarchia di luglio, rimase a Roma come privato cittadino pur partecipando attivamente alla vita politica, e confortò con la sua approvazione e con i suoi suggerimenti gli inizi dell'esperimento costituzionale di Pio IX, persuaso dell'opportunità di imprimere nuova vita, attraverso sagge riforme, allo Stato della Chiesa.

Pio IX lo avrebbe voluto al governo subito dopo la caduta del gabinetto Mamiani (luglio 1848), ma il R. non trovò sufficienti appoggi nell'ambiente politico romano e l'incarico venne allora conferito al Fabbri; ma alle insistenze del Papa, dopo le dimissioni del Fabbri, R. finalmente accettò il mandato (10 sett.). Rimanendo Presidente dei ministri e ministro degli Esteri il card. Soglia-Ceroni, il R. assunse il portafoglio dell'Interno con l'*interim* delle Finanze e affidò gli altri dicasteri al card. Vizzardelli (Istruzione), al Cicognani (Giustizia), all'ab. Montanari (Commercio), al duca di Rignano (Armi e Lavori pubblici), al Galletti (Polizia), con il Guerrini ministro senza portafoglio e il Righetti sostituto alle Finanze. Era un ministero liberale, ma tendente, come oggi si direbbe, a destra nel senso e con le aspirazioni federaliste del neoguelfismo. Il R. era soprattutto deciso ad infrenare la demagogia delle sinistre che avevano a loro esponente lo Sterbini : di qui la campagna di odio che condusse alla tragedia del 15 nov.

Il ministero si costituì durante la vacanza del Parlamento, per cui il R. governò senza l'appoggio delle Camere, con ostentato scandalo della stampa e dei circoli democratici : il che non gli impedì di prendere provvedimenti di notevole importanza, come la soppressione del Ministero di polizia, l'inizio di impianti telegrafici, l'imposizione di una tassa sui beni ecclesiastici, l'emissione di buoni del Tesoro garantiti da ipoteca sui beni ecclesiastici stessi, la creazione di una Corte di Cassazione; progettò la costruzione di ferrovie, la riforma del sistema giudiziario e penitenziario, l'istituzione di un ufficio statistico, la creazione di scuole di economia e diritto commerciale ed altre riforme di larga portata. Per garantire l'ordine pubblico, prese misure severe contro i mestatori, sostituì numerosi funzionari dei vari gradi, affidò cariche direttive a persone di sua fiducia, e si decise ad inviare in Romagna la « Legione romana », cioè i volontari reduci dalla campagna primaverile nel Veneto, che con il loro atteggiamento fazioso e indisciplinato costituivano un costante pericolo per la pubblica tranquillità. Di qui, dopo la politica esitante e remissiva del Mamiani e del Fabbri, la taccia di dittatura contro il fermo ed onesto governo del R.

In politica estera federalista convinto, il R. temeva, specialmente dopo i vani tentativi per una lega fra i prìncipi promossa da Pio IX, l'ingrandimento del Regno sardo a scapito degli altri Stati italiani. Perciò contrastò energicamente il piano, di cui si fece interprete a Roma il Rosmini, di una lega militare fra il Piemonte, la Toscana e lo Stato Pontificio, che gli sembrava un espediente per procurare a Carlo Alberto l'appoggio degli eserciti toscano e romano. Propose invece una confederazione dei prìncipi della penisola, compreso l'Imperatore d'Austria quale re del Lombardo-Veneto, sotto la presidenza del Papa. Confederazione, di cui doveva essere organo coordinatore e propulsivo un congresso da riunirsi in Roma, con il compito di assicurare l'indipendenza degli Stati contraenti, dirimerne gli eventuali contrasti, tutelare il mantenimento delle istituzioni liberali e « dare opera al progresso regolare e graduale della prosperità e civiltà, della quale è parte principalissima la religione cattolica ». Programma, che fece nemici al R. i fautori del Piemonte e quanti desideravano che Pio IX abbandonasse la politica di neutralità del 29 apr. per dichiarare guerra all'Austria, nonché tutti i demagoghi della estrema sinistra mazziniana. Sprezzante della campagna ostile della stampa democratica, il 15 nov. 1848 il R. si recò alla riapertura della Camera, nel Palazzo della Cancelleria, dove, attorniato da un gruppo di congiurati, senza che la forza pubblica intervenisse a proteggerlo, venne brutalmente assassinato.

Gli esecutori materiali dell'efferato delitto rimasero sconosciuti, e fondati sospetti gravano su Luigi Brunetti, figlio di Ciceruacchio; mandanti e ispiratori, lo stesso Ciceruacchio, lo Sterbini, il colonnello della Legione romana Luigi Grandoni e Luciano Bonaparte, principe di Canino. L'assassinio determinò l'insurrezione che impose, con l'assalto al Quirinale del 16 nov., la costituzione del ministero Muzzarelli-Galletti-Sterbini, inducendo di lì a poco il Pontefice a lasciare Roma per Gaeta.

Il R. fu sepolto per volere di Pio IX, che molto l'amava, in S. Lorenzo in Damaso, nella tomba erettagli dal Tenerani, con la bella epigrafe : « Caussam optimam mihi tuendam assumpsi. Miserebitur Deus ».

BIBL.: per le opere cf. C. A. Biggini, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, pp. 144-45. Per la biografia e pensiero v.: H. D'Ideville, *Le comte P. R. Sa vie, son oeuvre, sa mort (1787-1848)*, Parigi 1887; R. Giovagnoli, *P. R. e la rivoluz. rom.*, 3 voll., Roma 1911; L. Ledermann, *P. R. L'homme et l'économiste*, Parigi 1929; C. A. Biggini, *Il pensiero giurid. e polit. di P. R. di fronte ai problemi del Risorg. ital.*, Roma 1937; G. Maioli, *Append. bibliogr. su P. R.*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 25 (1938), pp. 696-701; G. Brigante Colonna, *L'uccisione di P. R.*, Milano 1938; T. Armani, *P. R. ministro costituzionale e federalista*, in *Nuova Antologia*, 1° luglio 1939, pp. 79-95; P. E. Schazmann, *P. R. et la Suisse*, Ginevra 1939; W. E. Rappard, *La costituz. feder. della Svizzera*, Locarno 1948, v. indici; P. Dalla Torre, *P. R., il neo-guelfismo e l'Italia*, in *Arch. della Soc. romana di st. patria*, 3ª serie, 71 (1948), pp. 163-68. Renzo U. Montini

ROSSIGNOLI, BERNARDINO. - Gesuita, scrittore di ascetica, n. ad Ormea nel 1547, m. a Torino il 6 giugno 1613.

Entrato nell'Ordine nel 1563, dopo 11 anni d'insegnamento della filosofia e teologia a Milano, esercitò la carica di rettore al Collegio romano e a Torino, e di provinciale delle province romana e milanese. Di segnalata virtù e perfezione, fu anche un assai ricercato direttore spirituale.

Scrisse due opere di grande valore ascetico : ***De disciplina christianae perfectionis pro triplici hominum statu, incipientium, proficientium et perfectorum*** (Ingolstadt 1600), che ebbe 5 edd., due versioni, francese e polacca, e molti imitatori; ***De virtutibus*** (ivi 1603), che ebbe 4 edd.; entrambe dànno grande parte alla dottrina dei Padri. Falsamente invece gli sono attribuiti lo ***Stimulus virtutis*** (Roma 1592) e la ***Historia Thebea*** (Torino 1589), che

sono rispettivamente del canonico Guglielmo Baldesani di Torino e di un certo Alpio di Carmagnola.

BIBL.: E. Raitz v. Frentz, *De p. B. R.*, in *Archiv. hist. Soc. Iesu*, 2 (1933), pp. 35-43.

Arnaldo M. Lanz

(*fot. Ballerini & Fratini, Firenze*)
ROSSINI, GIOACCHINO - Ritratto.

ROSSIGNOLI, GIOVANNI PIETRO. - Filosofo e sociologo, n. a Borgomanero il 3 sett. 1851, m. a Novara il 24 marzo 1909. Nel 1870 s'iscrisse alla Facoltà di medicina a Torino, ove polemizzò con le dottrine materialiste dei suoi insegnanti nell'*Unità cattolica* (1871) e fece parte della redazione della *Palestra* (1875), pubblicando una *Teoria fisiologica e psicologica dell'istinto animale e della volontà umana*, che doveva più tardi meritargli l'abilitazione all'insegnamento filosofico. Il suo pensiero s'orientò e aderì al movimento neoscolastico.

Abbandonata la medicina, riprese gli studi ecclesiastici e ricevette l'ordinazione nel 1878. Insegnante nel Seminario di Novara, scrisse un *Corso di filosofia* assai apprezzato allora e diffuso in parecchie edizioni. Canonico della Cattedrale (1897), poco dopo fu nominato socio dell'Accademia romana di S. Tommaso. Si occupò intensamente di questioni sociali e presiedette l'Opera dei congressi (v.) nella sua diocesi. Nel 1897 fu istituita per sua iniziativa una cattedra di sociologia nel Seminario ed egli ne divenne il titolare. Oltre a numerosissimi articoli sulla *Scuola cattolica* e la *Rivista internazionale di scienze sociali*, e altre opere letterarie, poetiche e agiografiche, scrisse ancora: *Il determinismo nella sociologia positiva* (Roma 1893-94); *Concetto dell'autorità politica nella sociologia cristiana* (Siena 1903); *La famiglia, il lavoro, e la proprietà nello Stato moderno* (Novara (1907).

BIBL.: A. Cavigioli, *Necrologio*, in *Riv. internaz. di scienze sociali*, 1 (1909), pp. 148-52; A. Gemelli, *Necrologio*, in *Riv. di filosofia neoscolast.*, 1 (1909), pp. 403-408. Augusto Moreschini

ROSSINI, GIOACCHINO. - Musicista n. a Pesaro il 29 febbr. 1792, m. a Passy (Parigi) il 13 nov. 1868. Studiò a Bologna e a Lugo; tornato a Bologna, frequentò al Liceo musicale i corsi del p. Mattei.

Diplomatosi nel 1810, affrontò il pubblico di Venezia con la *Cambiale di matrimonio*, a cui seguirono ben 39 opere, altrettante gloriose tappe della storia dell'opera buffa. Il periodo veneziano-milanese della produzione rossiniana va dal 1813 al 1815, poi si apre il periodo napoletano-romano, fino al 1823, quando R. viaggiò all'estero: Vienna lo accolse con grande entusiasmo e così pure, dopo un breve soggiorno londinese, Parigi, che gli affidò la direzione del « Théâtre italien » (1824). Tornato a Bologna nel 1836, andò a Firenze e dal maggio 1855 si ritirò a Parigi. Le opere di genere sacro da lui composte non sono poche, ma si avvicinano, come era naturale nel suo stile, più al genere della musica da teatro che a quello della musica da chiesa. Compose uno *Stabat Mater* per 4 voci, cori e orchestra nel 1831-41, una *Ave Maria* a 4 voci, e 3 messe: una per voci da uomo (Bologna 1808), una « solenne » (Napoli 1819), ed infine, la *Petite Messe solennelle*, per 4 soli e cori con accompagnamento d'orchestra, 2 pianoforti (Parigi 1863-64), a cui aggiunse, nell'ultima pagina, il famoso congedo in forma di preghiera, umile e scherzosa: « Bon Dieu, la voilà terminée cette pauvre petite Messe. Est-ce bien de la musique sacrée que je viens de faire, ou bien de la sacrée musique? J'etais né pour l'opéra buffa, tu le sais bien! Peu de science, un peu de coeur, tout est là. Sois donc béni et accorde moi le Paradis. Passy, 1863. G. Rossini ».

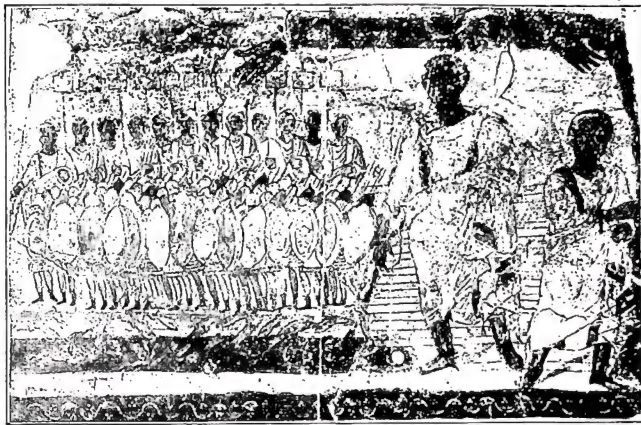
BIBL.: fra la vastissima bibliografia rossiniana si citano: N. Bettoni, *R. e la sua musica*, Milano 1824; S. Silvestri, *Della vita e delle opere di G. R.*, ivi 1874; L. Dauriac, *R.*, Bruxelles 1907; E. de Gurzon, *R.*, ivi 1920; G. Radiciotti, *G. R.* (opera fondamentale per gli studi rossiniani), 3 voll., Tivoli 1928-35; R. Bacchelli, *R.*, Torino 1941. Luisa Cervelli

ROSSO FIORENTINO, GIOVAN BATTISTA DI JACOPO DI GASPARE, detto il. - Pittore, n. a Firenze nel 1495, m. a Fontainebleau nel 1540.

La formazione del R., difficilmente definibile, si svolse nell'ambito della scuola di Andrea del Sarto, con derivazioni da Piero di Cosimo, dal Dürer e, successivamente, con riprese marginali da Michelangelo, arrivando spesso a soluzioni parallele a quelle del Beccafumi. Prima sua opera documentata superstite è l'affresco con l'*Assunzione* nel chiostrino dell'Annunziata a Firenze, commissionatogli nel 1517, che mostra evidenti desunzioni, oltre che da Fra' Bartolomeo, dal Dürer: indice della posizione eccentrica dell'artista nei confronti della cultura figurativa contemporanea e coambientale. Del 1518 la *Madonna e quattro santi* per l'ospedale di S. Maria Nuova, ora agli Uffizi, che quasi spaventò il committente per l'interpretazione bizzarra del tema sacro, mentre proprio in essa appaiono particolarmente apprezzabili al gusto attuale il fondamento espressionistico dello stile e la sorprendente libertà mentale. Ugualmente agli Uffizi si conserva l'*angelo musicante* qui riprodotto a colori. Nel 1521 il R. firma la *Deposizione* ora nella Pinacoteca di Volterra, altra opera capitale di acceso slancio patetico. Dello stesso anno

(*fot. Alinari*)
ROSSO FIORENTINO - *La deposizione dalla Croce.* Volterra, Palazzo dei Priori, Pinacoteca.

(Ist. Enc. Catt.)

ANGELO MUSICANTE
Firenze, Uffizi.

(*da Du Mesnil de Buisson, Les peintures de la Synagogue de Doura Europos. Roma 1939, tav. 17*)

ROSSO, MARE - L'uscita dall'Egitto e il passaggio del M. R. Affresco del sec. III. Dura Eúropos, sinagoga.

la pala d'altare di Villamagna. Del 1522 la grande pala Dei già in S. Spirito e ora a Pitti, che rivela maggior studio di equilibrio formale e compositivo, certo per influsso di analoghe composizioni sartesche. In S. Lorenzo lo *Sposalizio di Maria*, del 1523, anch'esso studiosamente composto su modelli tradizionali ma acutissimo nei particolari; dello stesso anno lo straordinario *Mosè e le figlie di Jetro*: arditissima composizione risolta attraverso sprezzature formali veramente anticipatorie. Nel 1523 il R. si trasferiva a Roma dove, fuorviato dai soverchianti esempi di Raffaello e di Michelangelo, affrescò in S. Maria della Pace la *Creazione di Eva* e il *Peccato originale*, forse le sue opere più deboli. Fuggito a causa del sacco del 1527 si recava a Perugia e ad Arezzo: di questo periodo sono la *Deposizione* (1528) in S. Lorenzo di Borgo S. Sepolcro e la *Trasfigurazione* per il duomo di Città di Castello (1528-30). Nel 1530 si trasferiva in Francia. Le opere quivi eseguite non sono pervenute fuorché la *Deposizione* del Louvre (1537-40), in quanto la Galleria di Francesco I nel castello di Fontainebleau, dipinta con collaboratori tra il 1534 e il '37, è stata gravemente sfigurata da manomissioni e rifacimenti. L'opera del R. in Francia ebbe grande influenza nel configurarsi della scuola di Fontainebleau.

Importantissima la produzione grafica, giunta in numerosi esemplari (Parigi, Londra, Firenze, ecc.).

La personalità del R., lungamente misconosciuta, è stata soltanto di recente rivalutata come una delle più alte, originali espressioni del primo manierismo toscano.

BIBL.: G. Vasari, *Vite*, ed. Milanesi, V, Firenze 1906, p. 155 sgg.; F. Goldschmidt, *Pontormo, Rosso, und Bronzino*, Lipsia 1911; H. Voss, *Die Malerei der Spätrenaissance in Rom und Florenz*, I, Berlino 1920, p. 182 sgg.; K. Kusemberg, *Le R.*, Parigi 1931; id., *R. Giov. Battista*, in Thieme-Becker, XXIX, pp. 61-63; Venturi, IX, v, p. 193 sgg.; L. Becherucci, *Manierismi toscani*, Bergamo 1944, p. 23 sgg.; P. Barocchi, *Il R. F.*, Roma 1950; R. Longhi, *Recensione a P. Barocchi, op. cit.*, in *Paragone*, n. 13 (1951), p. 58 sgg.

Carla Guglielmi

ROSSO, MARE (gr. ἡ ἔρυθρα θάλασσα; ebr. *jām sûph*). - Gran tratto di mare che si estende dall'ingresso di Bāb el-Mandeb, fra l'Asia sud-occidentale ad est e le coste dell'Africa nord-orientale ad ovest, sino al capo Moḥammed al nord, dove si biforca nei due rami del golfo di Suez (*Sinus Arabicus*) a ovest, e del golfo di el-ʻAqabah (*Sinus Aelaniticus*) a est. L'appellativo ebraico *jām sûph* « mare delle alghe » o « canne » (*Ex.* 10, 19; 13, 18; 15, 4) è di origine incerta; ma l'identificazione non è dubbia, poiché ne è indicata l'estremità (*Ex.* 23, 31; *I Reg.* 9, 26; *Ier.* 49, 21) nel Golfo Elanitico o di el-ʻAqabah.

L'opinione generale, appoggiata dai testi biblici, è che il miracoloso passaggio degli Ebrei attraverso il M. R. (*Ex.* 15, 4-22) avvenne nel Golfo di Suez, che in quel tempo, mediante canali naturali, era riunito al bacino dei Laghi Amari. Qui crescono anche oggi i canneti, e non è escluso che vi abbondassero anche al tempo dell'esodo, giustificando così l'appellativo ebraico.

Il punto preciso del passaggio è stato variamente determinato: per il Serapeum fra il Lago Timsāḥ e i Laghi Amari; per Šaluf tra i Laghi Amari e Suez; o per il guado che anticamente univa Clysma (= Suez) a el-Šatt. L'opinione più probabile, presentata dal Bourdon e basata sulla geografia, archeologia e lo studio dei papiri, mette il passaggio fra Ǧebel Ǧeneffef e Ǧebel Ḥasan per la pista che conduceva al guado situato nella parte meridionale del Piccolo Lago Amaro.

Gli Ebrei, obbligati a cambiare direzione nella marcia verso la Palestina, dal Serapeum si diressero lungo la via ad ovest del Grande Lago Amaro che conduceva a Suez e, lasciando a destra il terreno paludoso che si estende fra la via ed il lago, chiamato in un papiro con il nome egiziano equivalente a Phihahiroth (« pantani »), si accamparono ai piedi di Ǧebel Ḥasan, dove, fin dai tempi di Seti I, era un fortino (Magdal) di fronte alla stele di Beelsephon (*Ex.* 14, 1-2), con guarnigione per sorvegliare sia la via che conduceva a Suez, sia la pista per il guado dei Laghi Amari.

(*fot. Sansaini*)

ROSSO, MARE - Il M. R. Miniatura da un *Exultet* del sec. XII - Roma, Biblioteca Casanatense, cod. 724 B. I 13.

(fot. Anderson)

Rosso, mare - Sarcofago cristiano del sec. IV con la scena del passaggio del M. R. - Roma, Museo cristiano lateranense.

Gli Egiziani, sicuri che gli Ebrei non si sarebbero avventurati per il guado e sicuri di poter ormai tagliare la strada ai fuggiaschi, attesero che essi si arrendessero. Ma nella notte un violento vento, levatosi dall'est, nascose alla vista i due eserciti, e Mosè, con la protezione del Signore, ordinò il movimento verso il guado dei Laghi Amari, che per la marea si era allargato, e passò a piedi asciutti all'altra sponda, raggiungendo il deserto. All'alba gli Egiziani tentarono anch'essi il passaggio; ma il Signore gettò il panico nelle loro file, e, al gesto di Mosè, mentre essi erano nel mezzo del mare, le acque ripresero il loro corso, ed essi, nel tentativo di tornare indietro, andarono incontro alle onde che li inghiottirono.

Bib.: M.-J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, in *Revue biblique*, 9 (1900), pp. 63-83; A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, in *Orientalia*, 3 (1921), pp. 147-81; C. Bourdon, *Note sur l'isthme de Suez*, in *Revue biblique*, 37 (1928), pp. 232-56; id., *La route de l'Exode de la terre de Gess n à Mara*, *ibid.*, 41 (1932), pp. 370-392, 538-49; P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, pp. 113-15. Donato Baldi

Archeologia. – L'arte cristiana espresse la scena del passaggio del M. R. (*Ex.* 14, 21-36; 15, 1-6) nel sec. IV, nel prospetto di alcuni sarcofagi: ivi per lo più a sinistra da una grande porta escono cavalieri e fanti, preceduti dal Faraone sulla biga, in atto d'inseguire gli Ebrei. Sotto i cavalli, due o tre figure simboliche rappresentano l'Egitto, la terra, il M. R. Segue il momento dello scontro: uomini e cavalli si dibattono nelle onde, affogando. A destra, il gruppo degli Ebrei, liberati con Mosè, giovane imberbe, che percuote il mare con la verga, contrariamente al Testo scritturale, secondo il quale il profeta con la verga aveva aperto il mare e, stendendo la mano, per ordine di Dio, lo fece ricadere sopra gli Egiziani. Degli Ebrei, alcuni osservano la rovina del nemico, altri sono in cammino, tenendo bambini o per mano o sulle spalle; altri portano nel mantello ripiegato la farina impastata senza lievito. La schiera è preceduta dalla sorella di Mosè, che suona il piccolo tamburo e segue la colonna di fuoco, raffigurata da una colonna tortile dal capitello corinzio, con sopra un braciere ardente.

Così in un coperchio di sarcofago, scoperto in S. Lorenzo al Verano, appartenente ad un tale Gorgonio (fine del sec. IV). Delle altre rappresentazioni del passaggio in sarcofagi, sette sono romane, tredici galliche. I sarcofagi celebri sono il Lateranense n. 111, quelli dei Musei di Spalato, di Arles, di Bellegarde, di Avignone e della chiesa di S. Trofimo in Arles, usato come paliotto di altare.

Altre riproduzioni della scena si hanno in un pannello della porta di S. Sabina e in uno dei musaici della basilica di S. Maria Maggiore (sec. V), in cui il popolo ebreo assiste con Mosè all'annegamento degli Egiziani.

Finalmente il passaggio del M. R. si trova di frequente espresso in miniature, come, ad es., nel codice delle omelie di s. Gregorio Nazianzeno (fine del sec. IX) e in un Salterio del sec. X (H. Omont, *Les miniatures des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Parigi 1902, tavv. 42 e 9); in Ottateuchi dei secc. XI e XII, come i Vaticani greci nn. 746 e 747 (Wilpert, *Mosaiken*, p. 455), ecc.

In tale scena G. Wilpert ha ritenuto fosse simboleggiata l'invocazione: « libera l'anima del tuo servo come liberasti Mosè dalle mani del Faraone »; E. Becker vede invece un'allusione alla battaglia del ponte Milvio con la sconfitta di Massenzio; F. I. Dölger un simbolo del Battesimo, secondo s. Paolo (*I Cor.* 10, 2).

Bibl.: G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, tav. XXX; III, pp. 99, 180-84, 591; E. Lecker, *Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius* in *Konstantin der Grosse und Seine Zeit*, Friburgo in Br. 1913; J. Lassus, *Quelques représentations du « passage de la Mer Rouge » dans l'art chrétien d'Orient et d'Occident*, in *Mél. d'arch. et d'hist.*, 46 (1929), pp. 159-65; F. I. Dölger, *Der Durchgang durch das rote Meer als Sinnbild der christl. Taufe* in *Antike und Christentum*, 2 (1930), pp. 70-79; Wilpert, *Sarcofagi*, II, pp. 244-50, tavv. 195, 4; 209, 1-3; 210, 1-2; 211, 1-2; 216, 2-9. Carlo Carletti

ROSWEY (Rosweyde), Heribertus. - Gesuita, agiografo, n. a Utrecht il 20 genn. 1564, m. ad Amsterdam il 4 ott. 1629.

Entrato nell'Ordine nel 1588, si dedicò nei tempi liberi dal suo ufficio agli studi agiografici. Avendo raccolta dalle sue ricerche nelle biblioteche conventuali delle Fiandre la persuasione che le antiche fonti presentavano i santi in luce diversa dalle vite e dalle raccolte popolari, concepì il disegno di compilare una raccolta critica di biografie, fondata sulle fonti più autorevoli. Nel 1607 lanciò il suo programma: *Fasti sanctorum, quorum vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptae*, che doveva abbracciare 18 voll. (3 di preliminari, 12 di vite di santi, 1 di martirologi; 2 di indici e tavole.). Il tempo presogli da altre occupazioni gli impedì l'attuazione del disegno, che fu poi ripreso dal p. Bolland e dai suoi colleghi.

Però pubblicò: *Martyrologium Romanum parvum* (Anversa 1613), cui aggiunse il Martirologio di Adone; *Vitae Patrum... historiam eremiticam complectentes* (ivi 1615; anche in PL 73 e 74); Thomas e Kempis, *De Imitatione Christi... cum vindiciis kempensibus* (ivi 1617); *Chronicon Canonic. Regularium ordinis S. Augustini Capituli Windesemensis; accedit Chronicon Montis S. Agnetis* (ivi 1621).

Bibl.: Sommervogel, VII, coll. 150-207; biografia in *Acta SS. Ianuarii*, I, Anversa 1613, Procm. § 6; H. Delehaye, *A travers trois siècles, l'Oeuvre des Bollandistes 1615-1915*, Bruxelles 1920, pp. 7-21; D. A. Strake, *Een onontgonnen veld*, in *Ons geestelijk*, 14 (1941), pp. 357-65; P. Peeters, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles 1942, pp. 4-17. Celestino Testore

ROTA (*signum Papae*). - Leone IX (a. 1048) introdusse nella *subscriptio* dei privilegi una innovazione che doveva conservarsi nei secoli e dura ancora oggi; in luogo del segno di croce che normalmente precedeva l'antica formola *Bene valete* (v.), ridotta ora a monogramma, ne pose uno più complesso, comunemente detto r. dalla forma. Essa è costituita da una croce circondata da due cerchi concentrici che formano un anello circolare adatto a contenere una leggenda: nei quattro quadranti interni è segnato il nome del papa (L-E-O-.P.) e nell'anello un motto scritturale (*Misericordia Domini plena est terra*). Questa leggenda è autografa del Papa, così il *signum* acquista il valore di *subscriptio*.

Nei successori immediati di Leone IX la r. ebbe varietà di forme e di leggende; ma da Pasquale II (1099) si fissò il tipo che dura al presente: nei quadranti superiori sono i nomi degli Apostoli SCS PETRUS e SCS PAULUS,

negli inferiori il nome del papa PASCHALIS PP II e nell'anello il motto scritturale, che ogni papa muta come divisa personale, preceduto da una piccola croce. Nei privilegi, durati fino al sec. XIV, la piccola croce era sempre autografa e talvolta anche il motto; in seguito (dal sec. XV) le lettere concistoriali ripresero l'antico *signum*, posto ora al centro sotto il testo, ma la croce e la leggenda non sono più autografe.

Sull'esempio dei papi, usarono la r. nel sec. XI gli arcivescovi di Ravenna, di Benevento e di Trani, e i duchi normanni di Sicilia; l'usò pure in Spagna l'arcivescovo di Compostella Diego (a. 1101) e ad essa s'ispirò la *rueda* o *signo rodado* dei re di León (dal 1158), che porta al centro l'emblema del leone in luogo della croce. La *rueda*, a colori dopo il 1252, fu usata dai re di León-Castiglia fino a Ferdinando il Cattolico e Isabella (a. 1479).

BIBL.: L. Schmitz-Kallenberg, *Lehre von den Papsturkunden*, in A. Meister, *Grundriss der Geschichtswissensch.*, I, II, Lipsia 1913, p. 91 sgg.; B. Katterbach e W. M. Peitz, *Die Unterschriften der Päpste und Kardinäle in den « Bullae maiores » vom 11. bis 14. Jhdt.*, in *Miscell. Fr. Ehrle* (*Studi e testi*, 40), Roma 1924, pp. 177-274, con 6 tavv.; v. inoltre P. Kehr, *Die Urkunden der normannisch-sizilischen Könige*, Innsbruck 1902; A. Eitel, *Rota u. Rueda*, in *Archiv. für Urkundenforschung*, 5 (1913), pp. 299-336.

Giulio Battelli

ROTA. - Agli inizi del sec. XVI si può constatare, sia nello Stato pontificio come in altre regioni d'Italia, una fioritura di tribunali civili che si fregiano del nome di Ruota o R., nome certamente originato dalla *S. Romana Rota* (v. TRIBUNALI DELLA S. SEDE, II), che sussisteva già da qualche secolo ed era ormai famosa nel mondo cattolico.

Non tutte le R., però, furono istituite dai romani pontefici, quasi tutte invece ebbero competenza per lo più soltanto nel fòro civile. Sarebbe interessante scoprire la ragione dell'origine quasi simultanea di tanti tribunali simili; indagare perché sia stato scelto quel determinato nome; investigare inoltre quali eventuali rapporti siano intercorsi con la R. romana, e determinare infine tutti gli elementi comuni, ponendo in rilievo anche quelli particolari di ciascuna. Per ora si può dire soltanto che non consta ci sia stata alcuna relazione tra la S. Romana R. e le altre particolari R.; non risulta alcuna relazione di dipendenza, pur dovendosi riconoscere alla R. romana un campo di giurisdizione universale, mentre le altre

(da J. Battelli, *Exempla scripturarum, III, Acta Pontificum*, Città del Vaticano 1933)

ROTA - Da sinistra a destra: R. di Leone IX (Privilegium Leonis IX, a. 1051) - R. di Pasquale II (Privilegium Paschalis II, a. 1116) - R. di Innocenzo III (Privilegium Innocentii III, a. 1207) - R. di Paolo V (Litterae concistoriales Pauli V in forma libelli, a. 1610).

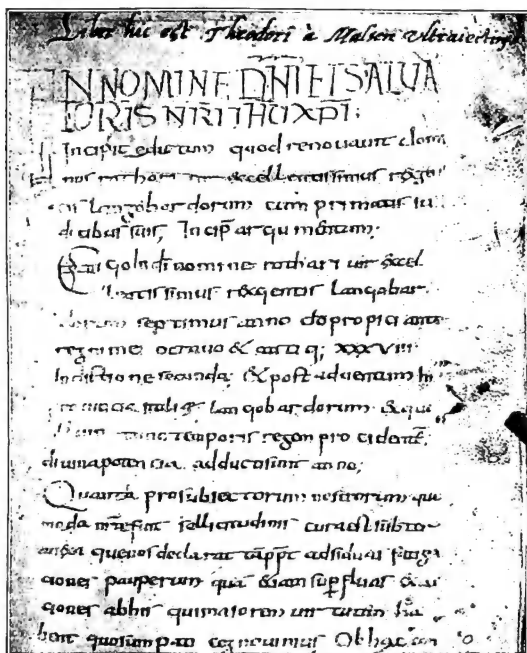
(fot. Enc. Catt.)

ROTA - R. di Pio XII nella bolla di canonizzazione di s. Luigi Maria Grignion di Montfort (20 luglio 1947) - Roma, Archivio della Postulazione dei Padri Montfortani.

R. ebbero un territorio limitato e una competenza determinata e ristretta.

Le R. locali, di cui nessuna ebbe mai la qualifica di sacra, vollero assumere, e in genere con il beneplacito papale, un nome ormai di fama mondiale, per una certa vanità; tuttavia è necessario riconoscere che dopo il 1500 vi fu un sostanziale mutamento negli istituti giudicanti. Non più un singolo giudice, arbitro assoluto, ma un tribunale collegiale composto di tre, quattro o cinque membri, con facoltà per le parti di appellarsi presso lo stesso tribunale: in ciò si può notare un influsso della S. R., con l'effetto di una maggiore garanzia di giudizio. Per tutelare meglio l'indipendenza dei giudici, questi non venivano scelti sul luogo, ma fatti venire per lo più da altre regioni: si ricorda come le due città di Macerata e di Perugia si scambiassero gli uditori per le loro rispettive R.

La prima R., che, in ordine di tempo, sorge nello Stato pontificio è quella di Perugia, chiesta dalle stesse autorità del luogo al papa Clemente VII e da questo concessa il 28 marzo 1530 con il breve *Exponi nobis nuper fecistis*. Ai primi del sett. 1532 il nuovo Collegio diede inizio alla sua attività che durò, salva la breve interruzione sotto Paolo III, fino al 1798, cioè fino alla invasione delle truppe francesi nello Stato pontificio. In seguito, si ha poi la R. di Bologna, istituita da Paolo III con la bolla dell'11 luglio 1535 *Ex iniuncto nobis*. Al tribunale furono assegnati cinque giudici, da scegliersi fuori della città di Bologna, con incarico per cinque anni. Le cause civili vi potevano essere giudicate in qualsiasi istanza, senza quindi che vi fosse la necessità di ricorrere, per gli appelli, a tribunali estranei. Anche questa R. ebbe vita fino alla Rivoluzione Francese. A Macerata la R. fu eretta da Sisto V, per tutte le provincie delle Marche, con la bolla *Romanus Pontifex supremi Iudicis in terris vicarius* del 15 marzo 1589. La competenza fu allargata oltre il fòro civile, comprendendo anche le cause ecclesiastiche e quelle miste e in parte quelle criminali. Il tribunale poté considerarsi quasi pontificio, perché lo stesso Pontefice si riservò la nomina di quattro dei cinque giudici. Anche costoro, come quelli di Bologna, non dovevano essere nativi del luogo ed erano eletti per cinque anni: uno per anno, a turno, assumeva le funzioni di presidente. I rotali godevano di tutti i privilegi già concessi a quelli della R. bolognese. Il 22 marzo dello stesso anno Sisto V aggiunse alla R. di Macerata un collegio di cinque notari e uno di otto cursori. Anche a Ferrara, con la bolla di Clemente VIII del 29 maggio 1599 *In supremo iustitiae throno*, fu eretta una R. parimenti composta di cinque giudici, eletti per cinque anni.

Fuori dello Stato pontificio, ma sempre in Italia, sono degne di menzione le R. di Firenze e Genova. Quella di Firenze, che è la prima di tutte, nacque sotto i Medici nel 1502, per limitare i poteri del podestà e per ricevere gli appelli; tuttavia rimase sempre aperta in Toscana la via di ricorso al principe, che si riservava di modificare qualsiasi sentenza. Anche a Lucca e a Siena sorsero due R., simili a quella fiorentina. Questa

(fot. Enc. Catt.)

ROTARI - L'Editto di R. Cod. Vat. lat., 5359, fol. 1 Il cod. è palinsesto: la scrittura inferiore, Salterio della *vetus latina*, è del sec. VII-VIII; la scrittura superiore, le *leges Langobardorum*, è del sec. IX - Biblioteca Vaticana.

ultima ebbe vita fino al 1833 e a causa dei suoi valenti giuristi ebbe molta reputazione e numerose decisioni furono anche stampate. È degno di nota ricordare che la R. fiorentina fu il primo tribunale a motivare le proprie sentenze (dal maggio 1542); in ciò fu ben presto seguita da quasi tutti i tribunali, compresa la R. romana. Nel 1528 ebbe luogo a Genova una grande riforma che fece mutare la costituzione, e in quell'anno sorse la R. civile come supremo tribunale, composto di uditori, scelti fuori della regione. Riceveva, per competenza, gli appelli e le domande di revisione; le sue decisioni in materia commerciale e marittima ebbero grande reputazione e in numero di 215 furono stampate in due edizioni, a Genova nel 1581 e a Venezia nel 1582, con il titolo *Decisiones Rotae Genuensis de mercatura et rebus pertinentibus ad eam.*

Del tutto distinta dalle precedenti è l'origine della R. di Madrid. Fin dal 1500 presso la nunziatura apostolica della Spagna si cominciarono a trattare cause speciali, che non potevano essere risolte dai comuni tribunali. Ufficialmente la R. di Madrid, detta anche Tribunale della R. della nunziatura apostolica di Madrid, fu eretta con il breve *Administrandae iustitiae zelus* di Clemente XIV del 26 marzo 1771. Il re di Spagna Carlo III con altro decreto del 26 ott. 1773 diede vita al nuovo tribunale. Composto di sette giudici, esso trattava in genere le cause in appello in seconda e in terza istanza, formando nel suo seno turni di tre giudici. La sua autorità era davvero considerata eminente, perché non fu mai permesso l'appello dalla R. di Madrid a quella romana; la sua competenza si estendeva ai cosiddetti affari ecclesiastici, cioè a quelle questioni civili e criminali *Regularium aliorumque Sanctae Sedi subiectorum in regno Hispaniarum.* Varie furono le vicende della R. madrilena, a causa dei molti rivolgimenti politici, essendo un tribunale sovvenzionato dallo Stato e a lui in gran parte soggetto. Di tutte le R. menzionate è l'unica ancora superstite, in virtù del *motu proprio* di Pio XII del 7 apr. 1947 (AAS, 39 [1947], pp. 155-63).

BIBL.: V. La Mantia, *St. della legislaz. ital.*, Torino 1884; R. Foglietti, *Cenni stor. sul Tribunale super. di Macerata*, Macerata 1886; G. Salvioli, *St. della procedura civ. e crimin.* (*St. del Dir. ital.* diretta da P. Del Giudice, III), Milano 1925-27; L. Picanyol, *De Tribunali Rotae Nuntiaturae ap.*, Roma 1932; B. Frattegiani, *Il Tribun. della R. perugina*, Perugia 1951. Pietro Santini

ROTARI, EDITTO di. - Prima raccolta di consuetudini e usi giudiziari (*cawarfidae*) dei Longobardi. Essa segna l'abbandono del diritto orale, permette di valutare l'influenza, iniziale ma già importante, della civiltà romana (uso della lingua latina, conoscenza dei Codici Teodosiano e Giustinianeo, delle *Istituzioni* e *Novelle*), dimostra l'influenza del cristianesimo, infine attesta l'affermazione ormai conseguita della supremazia regia sull'assemblea barbarica.

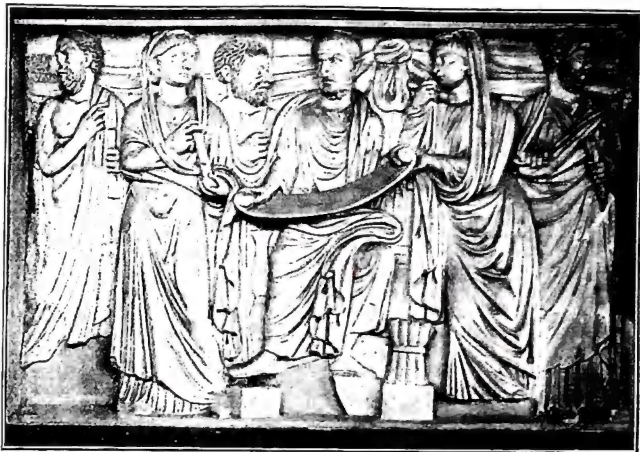
L'Editto, pubblicato dal *palatium* di Pavia il 22 nov. 643, secondo testi ufficiali compilati nella Cancelleria regia con l'autenticazione del notaio Ansoaldo, costituì la sola legge del Regno da allegarsi nei placiti. Monumento legislativo di carattere originale (Leicht), la cui struttura generale appare derivata dal diritto romano (Paradisi), mentre le norme germaniche ne formano la parte più caratteristica, se non anche la più vitale (Besta), mostra ripetizioni, richiami e contrasti già attribuiti ad una affrettata redazione, ma dovuti forse a due diverse redazioni o al lavoro non coordinato di vari scribi. Esso si distingue dalle anteriori compilazioni barbariche già con il titolo di *Edictum dispositionis regiae.* Questo, in apparenza più modesto ed improprio, gli fu imposto da R. (quale *rex* e non magistrato imperiale) o per accortezza politica verso i Romani e i Bizantini viventi nel *regnum* che non ne erano destinatari, o perché gli scribi romani restavano fedeli alla terminologia classica, o per opportunità diplomatica verso il lontano Imperatore ed il vicino Pontefice. Ma si è anche supposto per tradizione dell'Editto teodoriciano in Italia, o per il carattere di legislazione autonoma che l'Editto aveva presso le popolazioni germaniche e italica. Il Re volle *presentem corregere legem que priores omnes renovet et emendet* (come nella *Nov.* 7 giustinianea), mentre nell'epilogo affermò di averla composta *inquirendo et rememorando antiquas leges patrum quae scriptae non erant.* Poiché la versione dei codd. Cavense e Vaticano pubblicata dal Baudi di Vesme (Torino 1845): – *quam priores homines renovent et emendent...* – cioè i *principes successores* o i dignitari del Regno, anziché le «leggi anteriori» – è oggi rifiutata (Bluhme, Padelletti), il problema rimane aperto. Si è creduta ammissibile una sostanziale verità nelle due parti in contrasto, in base a motivi di carattere tecnico (Besta), oppure si è pensato a due tempi diversi fra prologo ed epilogo (Bognetti), a due edizioni dell'Editto ed a precedenti leggi regie accanto alle consuetudini (Paradisi). Le altre tesi ritengono prologo ed epilogo solo copia letterale dei precedenti modelli e l'Editto una raccolta di norme già tramandata oralmente (Calisse), rifiutando come non conclusivi i tentativi d'accordo (Calasso). L'Editto è in forma semplice e intelligibile, pur nel basso livello culturale dell'epoca, ma non giunge ancora a riunire le norme speciali sotto quella generale, né i singoli capitoli sotto rubriche collettive. Per non limitare sviluppi futuri, Rotari ammise per sé ed i successori aggiunte e integrazioni: già i capitoli di Grimoaldo mitigarono quanto nell'Editto appariva, a venticinque anni di distanza, *inhumanum et impium*: si aggiunsero poi, a questi, i capitoli di Liutprando, il primo re cattolico, che accentuò il potere sovrano e determinò una più vasta influenza romana e cristiana; di Ratchis; di Astolfo che volle nel prologo giustificare e difendere le più recenti conquiste longobarde con il principio, preso da fonti ecclesiastiche, di una *traditio* divina, ma determinò con l'intervento franco l'inizio del declino politico del suo popolo e concluse inconsciamente nei suoi capitoli la legislazione dei re longobardi. L'estensione dell'Editto ai nuovi sudditi romani sembra mirare a quella unificazione tra vincitori e vinti che forse, nelle mire ambiziose di Astolfo e di Desiderio, avrebbe favorito il dominio di tutta Italia ed una *renovatio imperii* longobarda, mentre l'Editto stesso testimonia il lento ma inarrestabile progresso del diritto romano e del cristianesimo nel piegare alla civiltà i primitivi usi barbarici.

BIBL.: l'ed. più autorevole è di F. Bluhme, in MGH, *Leges*, IV, pp. 1-206. Lett. : T. De Sartori Montecroce, *Corso di stor. del diritto pubbl. german.*, Trento-Venezia 1908, pp. 96-99 ; N. Tamassia, *Storia delle fonti dall'età romana ai tempi nostri*, Padova 1928; C. Calisse, *Stor. del diritto ital., Le fonti*, Firenze 1930, pp. 32-39; A. Solmi, *Stor. del diritto ital.*, Milano 1930, pp. 132-36; G. Salvioli, *Stor. del diritto ital.*, Torino 1930, p. 36 sgg.; G. P. Bognetti, *Longobardi e Romani*, in *Studi Besta*, IV, Milano 1939, pp. 353-410; P. S. Leicht, *Stor. del diritto ital. Le fonti*, ivi 1947, p. 42 sgg.; *Il diritto pubblico*, ivi 1950, p. 75; F. Calasso, *Lezioni di stor. del diritto ital., le fonti del diritto*, Milano 1948, pp. 81-91; B. Paradisi, *Stor. del dir. ital., le fonti nel basso Impero e nell'epoca romano-barbarica*, Napoli 1951, pp. 288-301; E. Besta, *Le fonti dell' E. di R.*, in *Atti del I Congr. intern. di studi longobardi*, Spoleto [1952], pp. 51-69. Fulvio Crosara

ROTARY CLUB. - È un'associazione di uomini d'affari e di liberi professionisti fondata il 23 febbr. 1905 a Chicago dall'avvocato americano Paul P. Harris. Ha struttura democratica e si propone di portare i suoi membri ad un più alto grado di amicizia e di dedizione al bene della società.

(fot. Enc. Catt.)
ROTOLO - Lettura di un r., rilievo romano del sec. III - Roma, Museo Lateranense.

L'associazione ebbe un rapido sviluppo non solo negli Stati Uniti d'America, ma anche negli Stati del continente nuovo e nelle altre parti del mondo. Attualmente conta 250 Distretti (l'87° è quello italiano), retti da un governatore e suddivisi in *R.* (*clubs*), e centinaia di migliaia di membri, sparsi in tutte le parti del globo e professanti le più disparate convinzioni religiose e politiche.

In seguito precisò meglio il programma e la struttura organizzativa. Il primo si raccoglie attorno a quattro punti fondamentali : 1) profonda amicizia fra i membri; 2) dedizione alla professione nel rispetto più scrupoloso della onestà; 3) dedizione alla collettività nelle opere di beneficenza e di assistenza; 4) sviluppo della comprensione vicendevole nel rispetto delle diverse fedi e convinzioni politiche, appoggiando con tutti i mezzi gli organismi internazionali che propugnano la cooperazione internazionale e la collaborazione fra i popoli (O.N.U., Consiglio d'Europa, ecc.). L'organizzazione centrale è retta da un segretario generale che ha sede a Chicago e da tre sottosegretariati mondiali che hanno sede rispettivamente a Londra, Zurigo e Bombay. Il R. attirò presto l'attenzione della gerarchia cattolica. Il 4 febbr. 1929 una risposta della S. Congr. Concistoriale dichiarava non essere conveniente che gli Ordinari permettessero ai chierici di diventare membri del R. o di prendere parte alle loro adunanze (AAS, 21 [1929], p. 42). I motivi della decisione non erano indicati. In ogni caso però la risposta della Congregazione non si occupava che dei chierici e per questi si restringeva a dichiararne sconveniente l'iscrizione o la partecipazione alle adunanze. Nulla si diceva dei laici. Il silenzio dell'Autorità ecclesiastica fu rotto da alcune prese di posizione episcopali, per altro non concordanti. Infatti mentre l'episcopato olandese, con una sua dichiarazione del 12 luglio 1930, vietava anche ai laici l'adesione al R., la *Quinzaine religieuse de Savoie* (cf. *Semaine religieuse*, n. 29, nov. 1929) l'autorizzava espressamente. Recentemente la S. Sede è tornata sulla questione. Un decreto del S. Uffizio dell'11 genn. 1951 stabiliva che ai chierici non era lecita né l'iscrizione, né la partecipazione alle adunanze del R.; ai laici si doveva raccomandare di uniformarsi al can. 684 del CIC (AAS, 43 [1951], p. 91). Con tale decreto si comincia a precisare che per i chierici non si tratta solo di sconvenienza, ma di illiceità. « La proibizione fatta ai sacerdoti di appartenere al R. C. o di prendere parte alle sue adunanze... va intesa in senso limitato alle riunioni dei soli membri del R. e in quanto trattano dei loro affari economici e professionali. Non si estende, quindi, a quelle riunioni che, pure indette dal R., siano aperte anche agli estranei per fini consoni alle attività sacerdotali, come, p. es., promuovere iniziative di beneficenza o assistenza caritatevole. Quanto poi ai laici, il decreto del S. Uffizio non contiene una proibizione, come fa per gli ecclesiastici, ma si limita ad esortare i cattolici a regolarsi secondo il disposto del can. 684 del CIC, il quale nella sua parte positiva loda i fedeli che dànno il loro nome e il loro appoggio alle associazioni costituite dalla Chiesa o da essa raccomandate, mentre nella parte negativa mette in guardia dalle associazioni cui possa applicarsi una delle qualifiche elencate nel canone stesso » (v. *A proposito del R. C.*, in *L'osservat. romano*, 27 genn. 1951).

Attualmente quindi si deve concludere : 1) i chierici (e i religiosi) non possono iscriversi al R.; anche se non iscritti, non possono prendere parte ai convegni propri del R. dove si trattano i problemi economici e professionali dell'associazione. 2) I laici sono messi sull'avviso che qualche pericolo spirituale può derivare loro dalla presenza nel R. La neutralità ch'esso proclama può facilmente diventare indipendenza dall'insegnamento della Chiesa anche nel campo della fede e dei costumi e favorire l'infiltrazione di elementi massonici e anticlericali. Se tale pericolo c'è, i fedeli non possono aderire al R.; se tale pericolo non esiste, non ci sono difficoltà. 3) Il giudizio concreto non è lasciato ai singoli fedeli, ma è devoluto ai vescovi. Per conseguenza 4) là dove i vescovi espressamente non hanno dichiarato che il R. deve considerarsi come associazione sospetta i laici potranno rimanere tranquilli in coscienza. Giovanni Battista Guzzetti

ROTA, SACRA ROMANA : v. TRIBUNALI DELLA S. SEDE, III. *Sacra Romana Rota*.

ROTOCALCO : v. FOTOMECCANICHE, ARTI.

ROTOLO. - Ai libri dell'antichità su carta di papiro, e ad alcuni documenti membranacei medievali, si dette comunemente la forma di r. (*volumen, rotulus*), sul quale si scrivevano in colonne disposte in senso parallelo alla lunghezza (*paginae, schedae*) i testi letterari, e nel senso opposto, senza divisione in colonne, i testi documentari. La scrittura occupava quasi sempre una parte sola, cioè l'interna, mentre l'esterna serviva da copertina.

Quando si voleva leggere il libro, lo si faceva srotolare, in modo che la scrittura apparisse a poco a poco, su un cilindro di legno o di osso (*umbilicus*), le cui estremità solevano essere tinte o dorate e vagamente intarsiate. L'atto dell'avvolgere e svolgere venne detto *plicare* ed *explicare* : il libro svolto e letto sino alla fine fu detto *liber explicitus* (donde il compendio *explicit* in fine di un'opera che, analogamente all'*incipit liber* nei titoli, fu, nel medioevo, preso per un verbo e coniugato). Il titolo

(fot. Sansaini)

ROTOLO LITURGICO - *Benedizionale* (inizio sec. XI). *Deesis*, con l'offerente e la sottoscrizione « Primicerus opus Silvester hoc fero pronus » ai piedi del Gesù Cristo - Bari, Archivio della Cattedrale.

dell'opera era segnato su un cartiglio, per lo più di pergamena, che sporgendo al di fuori consentiva di individuare il testo senza svolgere il r.: talora esso recava pure il numero delle colonne e delle linee di scrittura. Furono generalmente a forma di r. i libri egiziani, su carta di papiro. Il più antico che si conosca risale al 2400 a. C., ma è provato che il r. era già stato utilizzato per la scrittura nel periodo dei geroglifici, dal fatto che uno dei geroglifici rappresenta appunto un r. di papiro.

A forma di r., su pergamena, mirabilmente miniata, si conserva ancora qualche raro testo liturgico della Chiesa (v. ROTOLO LITURGICO). Numerosi esempi sopravvivono per i testi ebraici, poiché il rotolo membranaceo rimase a lungo nell'uso presso la Sinagoga.

BIBL.: E. Egger, *Histoire du livre depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Parigi s. a., pp. 13-15; W. Schubart, *Das Buch bei den Griechen und Römern* (*Handbücher der königlichen Museen zu Berlin*), Berlino 1907, pp. 26-97; Th. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst*, Lipsia 1907; id., *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens* (*Handbuch der klass. Altertumswiss.*, I, III), Monaco 1913, pp. 263-80, 327-35; S. Dahl, *Histoire du livre de l'antiquité à nos jours*, trad. dal danese, Parigi 1933, v. indice. Renzo Frattarolo

ROTOLO LITURGICO. - Le cerimonie liturgiche del Sabato Santo dettero luogo nell'Italia meridionale ad un uso particolare: i testi per le benedizioni del cero e del fonte e per la S. Ordinazione venivano scritti a parte su rotoli distinti, riccamente decorati ed illustrati con quadri intercalati nel testo. Solo il più recente (Vat. lat. 3784 A) è senza miniature. Si conservano, fra interi e frammentari, 31 r. l. che vanno dal sec. X al XIV; di essi 28 contengono l'*Exultet* (v.) con le preghiere che lo seguono, due la *Benedictio fontis* e uno il cerimoniale delle Ordinazioni (Pontificale). Le dimensioni sono ineguali: la larghezza varia da 20 a 50 cm., la lunghezza giunge fino ad oltre 5 metri.

Tali r. l. - definiti « una delle più preziose raccolte di documenti grafici lasciati dal medioevo » (Bertaux) - sono di singolare importanza per la liturgia, per la storia del testo, per le note musicali che lo accompagnano (spesso modificate per introdurre un nuovo sistema), per la decorazione, ma soprattutto per la natura e la varietà delle scene illustrative. Specialmente quelli degli *Exultet*, in cui le figure sono disposte in senso inverso alla scrittura, in modo che il popolo - mentre il diacono compiva la cerimonia e il r. si svolgeva lentamente dall'alto dell'ambone restando pendente all'esterno - potesse contemplare successivamente i quadri mano a mano che si offrivano al suo sguardo. Non si può stabilire quando e dove quest'uso sia sorto, ma si deve ritenere comune a tutta la regione (almeno per gli *Exultet*) ed anzi ad essa esclusivo. Dei r. l. rimasti, solo due sono scritti fuori dell'Italia meridionale ed anche questi strettamente collegati ad essa: uno, conservato nel duomo di Pisa, proviene da un monastero benedettino dell'Italia centrale dipendente da Montecassino e l'altro, ora nel Museo civico di Pisa, fu eseguito nel sec. XIII da artisti toscani sul modello di un r. monastico più antico, in scrittura beneventana, conservato nello stesso Museo. I nomi di papi e di sovrani aggiunti negli *Oremus* di un *Exultet* di Napoli dimostrano il suo uso nel sec. XVI; un r. era usato nella cattedrale di Salerno fino ai nostri giorni. Per il testo è interessante osservare che nell'unico *Exultet* del sec. X, in 9 del sec. XI e in uno del principio del XII (a Troia) compare la *Vetus latina*; in 3 di questi 11 r. il testo primitivo fu poi sostituito con la Volgata. Tutti gli altri 17 (dei secc. XI [metà]-XIV) hanno la Volgata, conservando talvolta dalla *Vetus latina* i testi biblici contenuti nell'elogio delle api. Le figure sono il commento e l'illustrazione del testo. Nei benedizionali si ha la rappresentazione della cerimonia in varie fasi, e poi Mosè che fa scaturire l'acqua, le nozze di Cana, il Battesimo del Signore, la Crocefissione, il Battesimo amministrato da s. Pietro e da s. Andrea, il Battesimo dei bambini. Nel pontificale, appartenuto al vescovo Landolfo I di Benevento (957-84), dodici quadri illustrano le cerimonie del conferimento degli Ordini.

Assai varie sono le figure degli *Exultet*. Qui pure compaiono alcune scene del Vecchio Testamento (il peccato di Adamo e il passaggio del Mar Rosso), ma dominano quelle tratte dal Vangelo: l'Annunciazione, la Natività, l'Adorazione dei Magi, le presentazione al Tempio, la Samaritana, la guarigione del cieco, la resurrezione di Lazzaro, le tentazioni del Signore, l'ingresso a Gerusalemme, l'ultima Cena, il bacio di Giuda, la Crocifissione, la discesa al Limbo, la Resurrezione, l'apparizione del Risorto, i discepoli di Emmaus, la Trasfigurazione. In quasi tutti i r. sono raffigurati, in forme diverse, i simboli della *Tellus* e della *Mater Ecclesia*, né manca l'« angelica turba »; l'elogio delle api, una composizione poetica attribuita a s. Agostino, offre occasione alla rappresentazione vivace e ingenua di scene agresti. Altri quadri illustrano la cerimonia stessa della benedizione del cero. Particolarmente importanti per i costumi e per i riferimenti storici sono le figure del papa, dell'imperatore o del re, del vescovo, del popolo e dell'*exercitus*. Talvolta è rappresentato alla fine il santo protettore della chiesa o del monastero, con l'autore del r. in atto di offerente. Solo alcune scene, però, si trovano in quasi tutti i r.; alcune sono rare, altre addirittura uniche. Non si può dunque parlare di un vero e proprio ciclo iconografico; ciò dimostra la varietà delle fonti, alle quali gli artisti attinsero. Essi fusero insieme motivi locali con elementi dell'arte carolingia ed ottoniana, bizantina ed orientale, ora seguendo le forme semplici della pittura locale, ora prendendo le forme più avanzate portate da artisti bizantini, dando luogo in ogni caso ad un insieme originale che non trova esempio altrove.

BIBL.: I. Elenco dei r. l.: PONTIFICALE: Roma, Bibl. Casanatense, cod. 724 B I 13, proveniente dal monastero di S. Vincenzo al Volturno (aa. 957-84). BENEDIZIONALI: 1. Bari, Arch. della Cattedrale, di prov. locale (sec. XI in.); 2. Roma, Bibl. Casanatense, cod. 724 B I 13, prov. dal Mon. di S. Vincenzo al Volturno (sec. X ex.). EXULTET: 1. Avezzano, Arch. vescovile, prov. forse da Montecassino (sec. XI med.); 2. Bari, Arch.

della Cattedrale, *Exultet I*, di prov. locale (ca. a. 1000); 3. *ibid.*, *Exultet II*, di prov. locale (sec. XI ex., riscritto nel sec. XIII); 4. *ibid.*, *Exultet III*, di prov. locale (sec. XII ex.); 5. Capua, Arch. della Cattedrale, prov. forse da Montecassino (sec. XI in.); 6. Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vaticana, cod. *Vat. lat.* 3784, prov. da Montecassino (ca. a. 1060); 7. *ibid.*, cod. *Vat. lat.* 3784 A, prov. da Napoli (aa. 1334-42); 8. *ibid.*, cod. *Vat. lat.* 9820, prov. dal Mon. di S. Vincenzo al Volturno (aa. 981-87, riscritto nel sec. XII); 9. *ibid.*, cod. *Barb. lat.* 592, prov. da Montecassino (sec. XI ex.); 10. Gaeta, Tesoro della Cattedrale, *Exultet I*, di prov. locale (sec. XI in., riscritto nel sec. XIV); 11. *ibid.*, *Exultet II*, di prov. locale (secc. XI-XII); 12. *ibid.*, *Exultet III*, di prov. locale (sec. XII); 13. Londra, British Museum, *Add. ms.* 30337, prov. da Montecassino, dove si trovava ancora al principio di questo secolo (sec. XI ex.); 14. Manchester, John Rylands Library, Ms. 2, prov. da località ignota dell'Italia merid. (secc. X-XI); 15. Mirabella Eclano (Avellino), Arch. della Collegiata, *Exultet I*, di prov. locale (sec. XI in.); 16. *ibid.*, *Exultet II*, di prov. locale (secc. XI-XII); 17. Montecassino, Arch. della Badia, *Exultet I*, prov. da località incerta dell'Italia merid. (sec. XI); 18. *ibid.*, *Exultet II*, prov. da Sorrento (sec. XII); 19. Parigi, Bibl. nazionale, *Nouv. Acq. lat.* 710, prov. dall'antica cattedrale di Fondi, da dove fu sottratto nei primi anni di questo secolo (sec. XII in.); 20. Pisa, Arch. del Duomo, prov. da un monastero dell'Italia centrale (sec. XI med.); 21. Pisa, Museo civico, *Exultet I*, prov. da un monastero dell'Italia merid. (sec. XI); 22. *ibid.*, *Exultet II*, di scuola toscana (sec. XIII ex.); 23. Roma, Bibl. Casanatense, cod. 724 B I 13, prov. da Benevento (sec. XII); 24. Salerno, Arch. capitolare, prov. da località incerta dell'Italia merid. (sec. XIII); 25. Troia, Arch. della Cattedrale, *Exultet I*, di prov. locale (sec. XI med.); 26. *ibid.*, *Exultet II*, di prov. locale (sec. XII in.); 27. *ibid.*, *Exultet III*, di prov. locale (sec. XII); 28. Velletri, Museo della Cattedrale, prov. da Montecassino (sec. XI ex.). II. Riproduzioni: A. M. Latil, *Le miniature nei r. dell'Exultet*, Montecassino 1889 (riproduce otto r. a colori); E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, I, Parigi 1904, pp. 213-40 (ne esamina e descrive 16); M. Avery, *The Exultet rolls of south Italy*, II: *Plates*, Princeton-Oxford 1936 (in questa 2ª parte dell'opera, sola finora uscita, si pubblicano in 189 tavv. tutti i r. noti). III. Studi: E. M. Bannister, *The Vetus Itala text of the Exultet*, in *Journal of Theological Studies*, 11 (1909), ott., pp. 43-54; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1927, p. 1050 e passim; E. Moneti, *Considerazioni e ricerche sui r. liturgici miniati dell'Italia meridionale*, in *Scritti in onore di V. Federici*, Firenze 1946, pp. 241-53. Giulio Battelli

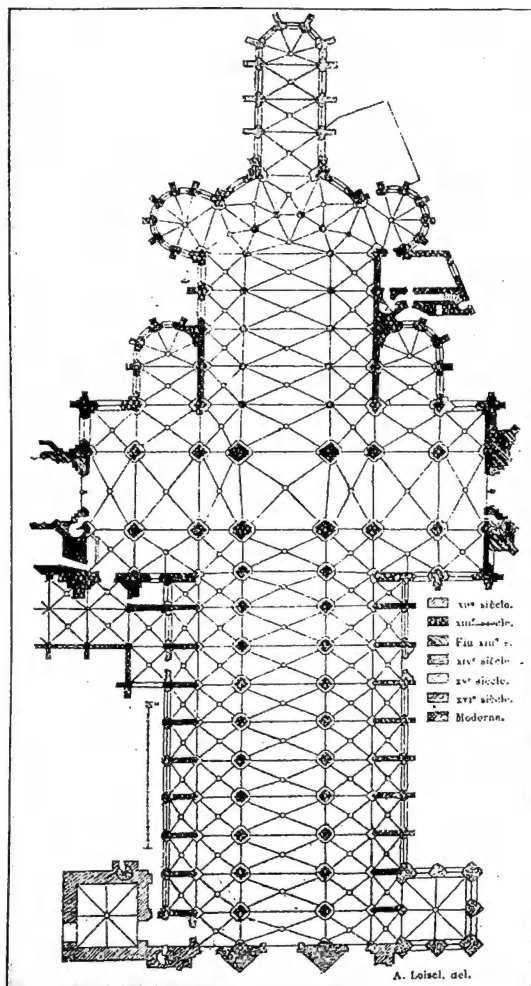
(*fot. Sansaini*)
ROTOLO LITURGICO - *Exultet* del sec. XII. La miniatura raffigura l'Imperatore (da notare che la miniatura è in senso inverso della scrittura) - Roma, Biblioteca Casanatense, cod. 724 B I 13.

(*da Operae Rosvitae..., Norimberga 1501, tav. di fronte a fol.* 17)
ROTSVITA - R. offre il libro delle proprie opere all'imperatore Ottone. Incisione su legno di scuola tedesca - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

ROTSVITA. - Benedettina e poetessa sassone, n. ca. il 935, m. probabilmente dopo il 973. Secondo il Seidel, il nome Hrotsvit è abbreviazione di quello laico di Helena von Rossow; altri, come il Gottsched, vi vedono l'etimologia di « rosa bianca »; nella prefazione alla raccolta dei suoi drammi, R. si nomina: « Clamor validus Gandeshemensis ».

Di nobile famiglia, entrò giovanetta nel convento di Gandersheim, ove fioriva una scuola di latinità. Sotto la guida di Gerberga, nipote di Ottone il Grande, studiò gli autori latini e, dopo tentativi fatti « clam cunctis et quasi furtim », si impratichì della versificazione classica.

Della sua produzione, interamente latina e rimasta ignorata dopo la sua morte, l'umanista Corrado Celtes scoprì l'archetipo verso la fine del sec. XV nel convento benedettino di S. Emmerano a Ratisbona e ne diede la prima edizione (Norimberga 1501, con otto silografie del Dürer). Raggruppata cronologicamente in tre sillogi, essa comprende, oltre a un carme in esametri sulle gesta di Ottone I sino al 962 e alla narrazione, pure in esametri, delle origini del suo monastero, 8 poemetti sacri in esametri leonini, 6 atti unici in prosa rimata e un'appendice di 35 versi su episodi dell'*Apocalisse*. Perduto è il codice dove, per testimonianza del monaco Bodone, erano contenute le vite, anch'esse in esametri, dei ss. pontefici Anastasio e Innocenzo.

I poemetti, di pregevole fattura, comprendono: la *Historia Nativitatis* della B. Vergine, desunta dall'apocrifo di s. Giacomo; l'*Ascensio Domini*, derivata da un testo greco tradotto in latino dall'arcivescovo Giovanni; le *Passiones* dei ss. Gongolfo e Pelagio (del martirio di quest'ultimo, avvenuto a Cordova sotto i Saraceni, ascoltò

(da A. Loisel, *La cathédrale de R.*, Parigi s. a.)
ROUEN, ARCIDIOCESI di - Pianta della cattedrale di R.

il racconto da un testimonio oculare); la *Conversio Theophili Vicedomini,* dall'Ebert giudicata il più antico travestimento poetico della leggenda di Faust; *Basilius*, narrazione di un miracolo del Santo; la *Passio s. Dionysii*; la *Passio s. Agnetis,* che R. prenderà a modello per le eroine dei suoi drammi. Questi, forse destinati alla rappresentazione nel convento, sono *Gallicanus I* e *II, Dulcitius, Calimachus, Abraham, Pafnutius, Sapientia* e furono scritti, come R. dice nella prefazione, per sostituire agli argomenti scabrosi delle commedie di Terenzio, la « sacrarum castimonia virginum ». La materia è derivata da leggende religiose degli *Acta Sanctorum*, fedelmente rispettate; solo la trama è ampliata con elementi atti a ravvivare il clima della vicenda e che vanno da un tono di fervida drammaticità a un comico grottesco. Né mancano situazioni ed espressioni alquanto audaci, ma scevre di malizia e suggerite soltanto dal desiderio di conferire più intenso rilievo alla virtù delle protagoniste. Il teatro di R. non è ancora il dramma sacro medievale ma, partito dall'imitazione di modelli classici, rimane un fatto nuovo per l'originalità della forma e per la schietta religiosità che lo pervade.

BIBL.: edd. a cura di P. v. Winterfeld, Berlino 1902 e di K. Strecker, 2ª ed. Lipsia 1930. Trad. it. del teatro: a cura di S. Dolenz, Roma 1926 (con proemio); di T. Sorbelli, Lanciano 1927; parziale quella di G. Bosio con introd. di S. D'Amico, Milano 1927. Studi: E. Panzacchi, *Suora R.*, in *Saggi critici*, Napoli 1896, pp. 243-55; Manitius, I, pp. 619-32; F. Ermini, *Poeti epici latini del sec. X* (con bibl.), Roma 1920, pp. 1-10; M. Rigobon, *Il teatro e la latinità di Hrotsvitha*, Padova 1932; E. Franceschini, *Per una revisione del teatro latino di R.*, in *Riv. ital. del dramma*, 2 (1938), pp. 300-16; S. D'Amico, *Storia del teatro drammatico*, I, Milano 1939, pp. 282-91; C. Grünanger, *Einführung in die Geschichte der altgermanischen und der frühdeutschen Dichtung*, ivi 1942, pp. 127-28. Lanfranco Fiore

ROTTENBURGO, DIOCESI di. - Città e diocesi nel Württemberg in Germania.

Ha una superficie di kmq. 19.155 con una popolazione di 3.316.865 ab. dei quali 1.320.624 cattolici, distribuiti in 754 parrocchie, servite da 1026 sacerdoti diocesani e 264 regolari; conta due seminari, uno a R. e l'altro a Mergentheim; 30 comunità religiose maschili e 24 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 342). La diocesi è suffraganea di Friburgo in Brisgovia.

A causa della secolarizzazione del 1803 il Württemberg, fin allora del tutto protestante, ottenne territori cattolici, amministrati dalle diocesi di Costanza, Augusta, Würzburg, Worms, Speyer e dalla prepositura Ellwangen. Per semplificare questa situazione il governo per i territori del Württemberg cresse un vicariato generale a Ellwangen, con Seminario e Facoltà teologica. Vicario generale divenne il vescovo ausiliare di Augusta, già prevosto di Ellwangen, Franz Karl Fürst von Hohenlohe. La sua nomina non fu nel primo momento regolare dal punto di vista ecclesiastico; e solo in seguito egli ebbe la conferma del primate v. Dahlberg. La S. Sede, invece, solo nel 1816 riconobbe il vicario generale e nominò il rev. von Keller pro-vicario, con diritto di successione. Nel 1817 furono uniti al vicariato gli ultimi territori del Württemberg, non ancora dipendenti dal nuovo vicariato. Nello stesso anno la sede del vicariato fu trasferita a R. e la Facoltà teologica fu trasferita a Tubinga. La bolla *Provida sollersque* del 16 ag. 1821 e quella *Ad Dominici* dell'11 apr. 1827 costituirono poi la diocesi, determinando i diritti del vescovo e quelli del Capitolo. Primo vescovo divenne lo stesso vicario generale von Keller (1828-45), seguito da Joseph Lipp, parroco di Ehingen. La vita religiosa ebbe notevole incremento per opera di missioni popolari e opere assistenziali. Sotto Karl Joseph v. Hefele (1869-93), mentre in tutta la Germania infieriva il *Kulturkampf* la diocesi non ne fu quasi toccata. Il vescovo Wilhelm von Reiser (1893-98) si distinse per le cure dedicate ai cattolici dei territori prevalentemente protestanti della diocesi (diaspora). Il vescovo Wilhelm von Keppler (1898-1926) è noto per la sua oratoria e per l'opera di restauro dei monasteri di Neresheim e Weingarten. Il vescovo J. B. Sproll (1927-49) lottò contro gli errori del nazismo e dovette vivere per 6 anni in esilio.

La diocesi conta 1089 chiese, 744 parrocchie, 1026 sacerdoti diocesani; dei 3.317.000 ab., 1.302.000 sono cattolici.

BIBL.: J. Zeller, *Das Generalvik. Ellwangen 1812-17*, Rottenburgo 1928; F. Stärk, *Die Dioz. Rottenb. u. ihre Bischöfe 1828-1928*, ivi 1928; A. Hagen, s. v. in LThK, VIII, coll. 1016-19.
Bruno Wuestenberg

ROUEN, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi capoluogo del dipartimento della Seine Inférieure in Francia; la diocesi ha la stessa superficie del dipartimento, cioè kmq. 6146, con una popolazione di 915.628 ab. dei quali 870.000 cattolici. È divisa in 5 arcidiaconati e 46 decanati comprendenti 717 parrocchie, servite da 740 sacerdoti diocesani e 70 regolari; ha due seminari; 9 comunità religiose maschili e 39 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 342). Ha per suffraganee le diocesi di Bayeux, Evreux, Séez, Coutances. Patrona della diocesi: la B. Vergine Assunta. Fino alla fondazione della sede vescovile di Québec (1674) gli arcivescovi di R. ebbero giurisdizione sul Canadà.

La provincia ecclesiastica di R. formò la maggior parte della Neustria all'età dei Merovingi, ma soffrì molto a causa dei pirati discendenti dal Nord. L'arcivescovo di R. ha il titolo di primate della Normandia. Si hanno molte liste episcopali che si possono raggruppare in due categorie di manoscritti: una redatta in prosa, l'altra in poesia, conservate nel Libro di avorio della Cattedrale e nel Libro nero dell'abbazia di St-Ouen. La differenza è costituita dal nome di s. Nicasio che in un gruppo si trova a capo della lista. Gli *Acta episcoporum Rothomagensium* sarebbero stati composti alla fine del sec. XI da un monaco di St-Ouen. Il primo è Mallonio, festeggiato al 22 ott.; poi Aviziano presente al Concilio d'Arles nel 314; seguirono Severo, Eusebio, Marcellino, Pietro, Vitricio noto da due lettere di s. Paolino (*Ep.* 18, 37); fu a Roma nel 403 e ricevette dal papa Innocenzo una decretale il 15 febbr. 404 (Jaffé-Wattenbach, 286); amico di s. Martino di Tours e in corrispondenza con s. Ambrogio, costruì la chiesa poi cattedrale, ponendovi molte reliquie, accolte solennemente come attesta la sua omelia *De laude Sanctorum* (PL 20, 443 sgg.), da cui si apprende che già al suo tempo le vergini sacre, gli asceti e i continenti costituivano l'« élite » della popolazione della sua diocesi (cf. L. Vacandard, *St Victrice*, Parigi 1902; P. Andrieu-Guitancourt, *La vie ascétique à R. au temps de st Victrice*, in *Mélanges Jules Lebreton*, II, ivi 1952, pp. 90-100). Suoi successori Innocenzo, Evodio, Malsono, Germano che fu al Concilio di Tours nel 461, Gildaredo a quello di Orléans del 511 e Flavio ivi ai Concili del 538 e 541; Pretestato intervenne a quello di Tours nel 567 e a Parigi tra il 556-73; a Mâcon nel 585; inviato in esilio e poi tornato fu fatto assassinare da Fredegonda nella sua chiesa il giorno di Pasqua 14 apr. 586 (Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, V, 18; VII, 16; VIII, 20, 31, 41; IX, 20, 39); Melanzio fu sostenuto dalla regina Fredegonda (id., *loc. cit.*, VII, 19; VIII, 31 e 41). Nel 601 Gregorio I si rivolse a Melanzio « Rotumo » (MGH, *Epist.*, II, p. 315) per raccomandargli i monaci inviati a s. Agostino per evangelizzare l'Inghilterra. Nel sec. XII un Martirologio della regione di R., verosimilmente di St-Ouen, inserì al 16 genn. la notizia di s. Melanzio, che si sparse prima in Normandia, poi nelle regioni di Liegi e in alcuni monasteri italiani, in rapporto con i Normanni (B. De Gaiffier, *St Mélance de R. vénéré à Malmédy et st Melas de Rhinocolure*, in *Anal. Bolland.*, 64 [1946], pp. 54-71). Ildulfo fu nel 614 al Concilio di Parigi; Romano è commemo to al 23 ott., Edoneo (641-84) fu al Concilio di Ch n-sur-Saône, nel 650. Ausberto, già abate di Fonte lle, morì internato a Hautmont (Cambrai) nel 687 della stessa abbazia fu Ugo, poi vescovo di Parigi Bayeux e abate di Jumièges, m. nel 730; Grimo nel 744 ebbe il pallio dal papa Zaccaria che lo ricorda nelle sue lettere (Jaffé-Wattenbach, 2270, 71); come pure Ragenfrido (Jaffé-Wattenbach, 2287); Remigio, figlio di Carlo Martello, venne a Roma presso Paolo I dal quale ottenne l'*arcicantor* Simeone per istruire i suoi monaci che inviò anche a Roma (Jaffé-Wattenbach, 2344-2371); poi Mainardo, Willeberdo, Ragnoardo, presente al Concilio di Thionville nell'835; Guntaldo fu ai Concili di Germigny nell'843 e di Parigi nell'846 in cui papa Sergio II lo scelse per dirimere la questione tra Ebbone e Incmaro (Jaffé-Wattenbach, 2589-91); Paolo che nell'853 fu *missus dominicus*; Wenilo fu presente al Sinodo di Kiersy nell'858; Adalardo a quello di Douzy nell'872; Witto a quello di Reims nel 901 e nel 909 a Trosly. Giovanni di Avranches (1068-79) scrisse *De officiis ecclesiasticis* (PL 147); Pietro di Colmieu (1236-45) fu legato di Innocenzo IV e poi cardinale, come i successori Rigalduo (1248-75), Gilles Ayechi (1311-18), poi arcivescovo di Narbona, Pietro Roger poi Clemente VI, il card. Guglielmo d'Estouteville (1453-83); i due cardd. Giorgio d'Amboise (1494-1510 e 1511-50); Carlo I di Bourbon Vendôme (1550-82); Carlo II di Bourbon Vendôme (1582-94); Francesco de Joyeuse (1605-15); i due Francesco de Harlay (1615-51 e 1651-71); J. N. Colbert (1691-1707); D. de la Rochefoucauld (1759-1800); E. H. de Cambacères (1802-18); il principe di Croy-Sobre (1823-44); H. M. G. de Bonnechose (1851-83); L. B. Thomas (1884-94); E. F. Fuget (1899-1915); E. Dubois (1916-20); A. Du Bois de la Villerabel. A R. il 30 maggio 1431 fu arsa s. Giovanna d'Arc (v.).

Monumenti. L'arcivescovo Roberto di Normandia, m. nel 1037, costruì una nuova cattedrale che fu consacrata dall'arcivescovo Maurilio nel 1062; vi si lavorava però ancora al tempo dell'arcivescovo Ugo (1145). Alla fine del sec. XII appartiene la Torre detta di S. Romano. Ma nella notte della Pasqua del 1200 parte della Cattedrale bruciò e fu subito riparata. Nel 1206 vi si celebrò una consacrazione episcopale. Nel 1302 l'arcivescovo G. de Flavacourt dette il terreno per la cappella della Madonna. L'interno misura 135 m. × 31; le vòlte della nave centrale sono alte 28 m.; la facciata occidentale è alta m. 58.65; le torri misurano: quella detta di s. Romano m. 82; quella detta « de Beurre » 75 m.; la freccia misura 151 m. La torre « de Beurre » fu eretta nel 1487 e comprende la cappella di S. Stefano. Le numerose cappelle laterali appartennero alle varie corporazioni e confraternite costituitesi a R. durante il sec. XIV. All'esterno nella facciata occidentale i due portali di S. Stefano e di S. Giovanni si datano tra la fine del sec. XII e il primo quarto del XIII. Nel timpano del primo è rappresentata la *Lapidazione del protomartire*, *Cristo in maestà*, episodi della vita di s. Paolo e scene della vita del Battista. Il portale detto « de la Calende » ha nel timpano *L'incoronazione della Vergine* e scene della Passione, nei piedritti *Gesù Cristo*, gli *Apostoli*, i diaconi ed episodi del Vecchio e Nuovo Testamento, delle vite di s. Romano e di s. Ouen (fine sec. XIII). Il portale detto « des Libraires » ha scolpito nel timpano il giudizio finale incompiuto, la crocifissione di s. Pietro e in 150 medaglioni episodi dalla creazione fino all'uccisione di Abele alternati con animali fantastici (fine del sec. XIII).

A nord della Cattedrale si trovavano il chiostro e la sala capitolare; l'attuale sacrestia è situata nell'antico Tesoro del sec. XIII. Dell'antico arcivescovado costruito nel sec. XII da G. Bonne-Ame restano alcune sale: il Palazzo era riunito alla Cattedrale da gallerie coperte; grandi trasformazioni furono compiute dal card. d'Estouteville (1462-65) e poi dal card. G. d'Amboise. Alla fine del sec. XV si eresse la *conciergerie*, nel 1716 la Cappella attuale, nel 1738 la Biblioteca monumentale. I lavori di restauro iniziati da mons. Fuzet furono interrotti dalla legge di separazione. Nella cappella di S. Giovanni Battista le vetrate offrono scene della vita del precursore, poi vengono quella della vita di s. Severo vescovo di Avranches e delle leggende di s. Caterina e di s. Stefano; tutte del sec. XIII. Nel deambulatorio le vetrate sono datate tra il 1220-40; quella di s. Giuliano l'ospitaliero fu offerta dai pescatori di R., l'altra con la storia di s. Giuseppe dai cimatori di panni e porta la firma: *Clemens vitrarius Carnotensis* (di Chartres) *me fecit*. Altre vetrate contengono scene della vita di Cristo; del sec. XIV sono quelle del transetto. Nella cappella della B. Vergine è la serie degli arcivescovi di R.; anche i tre grandi rosoni sono del sec. XIV, ma quello occidentale fu restaurato all'inizio del sec. XVI. Le vetrate del coro furono eseguite da L. le Doyen (1430-31), G. de Grainville (1432) e J. de Senlis (1432-33); quelle delle navate minori sono di G. Barbe (1459-85). La confraternita di s. Romano decorò la cappella di detto Santo con le sue leggende, tra cui caratteristica quella di tutte le virtù riunite intorno al suo letto di morte. Vi sono inoltre le tombe degli arcivescovi Maurilio, dei cardd. de Bonne-Chose, Thomas, di Giorgio I (1460-1510) e di Giorgio II d'Amboise (1488-1550), del cardinale principe de Croy (1835). Gli stalli furono donati dal card. d'Estouteville (1457-69).

La chiesa di St-Maclou o St-Malo fu iniziata nel 1437 su disegno di P. Robin in gotico fiammeggiante; i due cardd. d'Amboise ne furono i mecenati e il secondo ne fece la consacrazione nel 1521. Il campanile attuale è del 1868-70. La facciata si apre su un portico. Sul portale di mezzo sono rappresentati la *Circoncisione* e il *Battesimo di Cristo* sormontati da sette statuette. Sul timpano il *Giudizio finale*. Nella porta a sinistra detta dei Fonti (battesimali) è la *Parabola del buon Pastore* con le *Allegorie delle quattro stagioni*. Nell'interno la navata centrale ha tre campate; sul transetto è una torre, un deam-

bulatorio e un coro con l'abside quadricora; le vetrate sono del Rinascimento; mirabili sono *L'albero di Jesse* e la *Crocifissione* nel transetto. S. Andrea: il chiostro o *aitre* (da *atrium*) è datato tra il 1526-33; meno il lato sud che è del 1640. La parte centrale fu adibita a cimitero; è circondata da ambulacri sostenuti da colonne in pietra i cui capitelli erano scolpiti con scene della danza macabra molto deturpati. Anche la chiesa di St-Vivien è in gotico fiammeggiante del sec. XV con campanile in pietra.

La chiesa di St-Eloi è in gotico del sec. XVI, occupata oggi dai protestanti. La chiesa di Ste-Madeleine fu cominciata nel 1761 e finita nel 1767; sulla crociera si erge una cupola sormontata da una specie di obelisco in ardesia. La chiesa di St-Vincent è famosa per le sue vetrate del sec. XV e per la sua torre centrale quadrata in gotico fiammeggiante. Un elegante portico precede la facciata; sul portale un bassorilievo deturpato rappresenta l'*Ascensione del Signore*. L'interno presenta il coro soprelevato con vetrate del 1515 rappresentanti il *Trionfo della B. Vergine*; nella cappella a sinistra le vetrate portano la firma di Engrand le Prince e di suo figlio (1515-30) e rappresentano le *Opere di misericordia* ed episodi di s. Antonio di Padova. Nella sagrestia arazzi del Rinascimento e del sec. XVII. La chiesa di S. Patrizio, sempre in gotico fiammeggiante, fu costruita nel 1535. L'interno è senza transetto; le vetrate datate tra il 1538-1625 sono state molto restaurate; meno quelle della navatella destra in cui la scena della donna adultera è del 1549; come quelle con episodi del Battista, l'*Adorazione dei Magi e dei pastori*; la *Storia di Giobbe* e le *Opere di Misericordia*; anche antiche sono alcune della navatella sinistra con episodi della vita di s. Marta (1543), di s. Luigi (1583) e soprattutto l'*Annunciazione* (1538). Dell'antica chiesa di St-André-aux-Fèbvres resta soltanto la torre gotica alta 32 m. costruita nel 1452.

L'antico Seminario fondato nel 1515 dal card. de Joyeuse divenne il Collegio dei Gesuiti (secc. XVII-XVIII); oggi è occupato dal «Petit collège de Joyeuse» e dal Liceo Corneille. L'artistica cappella fu costruita tra il 1614 e il '56. Nel chiostro e negli edifici dell'antico convento delle Visitandine (1681-91) è disposto ora il «Musée d'Antiquité», con notevoli statuette di Tanagra, sarcofagi, lapidi, bronzi e musaici romani, bassorilievi, reliquiari medievali, vetrate istoriate di antiche chiese, statue di Apostoli provenienti da Jumièges ecc. La chiesa di S. Romano è l'antica cappella del convento dei Carmelitani costruito dal 1676 al 1730. La chiesa di St-Godard in gotico dei secc. XV-XVI con torre quadrata incompiuta in stile Rinascimento. È divisa da colonne in tre navate. Nella cappella della B. Vergine vetrate del sec. XVI con la *Vita della Madonna* e *L'albero di Jesse* datato al 1506; nella cappella di S. Romano apparizioni evangeliche e vita di s. Romano (1555).

L'antica chiesa di S. Lorenzo fu ridotta in uso profano nel 1791; fu eretta tra il 1444-1554 in stile gotico fiammeggiante, come la torre (1490-1501) alta 37 m. Restaurata nel 1920 vi si è costituito il Museo Le Secq des Tournelles dal nome del fondatore d'una preziosa raccolta di oggetti in ferro lavorato. La chiesa di S. Nicasio è in gotico del sec. XVI con una bella vetrata del 1555. Moderna è la chiesa di S. Severo nel sobborgo omonimo. Nei dintorni di R. è la basilica di Bonsecours sulla collina omonima, eretta tra il 1840-42 a imitazione del gotico del sec. XIII. L'altare maggiore è in bronzo dorato.

Una lettera d'un agostiniano in data 24 giugno 1697 narra le feste in onore d'una s. Colomba vergine e martire traslata in quell'anno a R. da un cimitero della Via Salaria che probabilmente è quello di Massimo ([v.]; R. Vielliard, *Translation des reliques des catacombes à R. au XVII^e siècle*, in *Riv. di arch. crist.*, 16 [1939], pp. 135-40). Un anello d'oro con inscrizione DOMMIA rinvenuto a R. fu illustrato da E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, Parigi 1892, p. 22, n. 19).

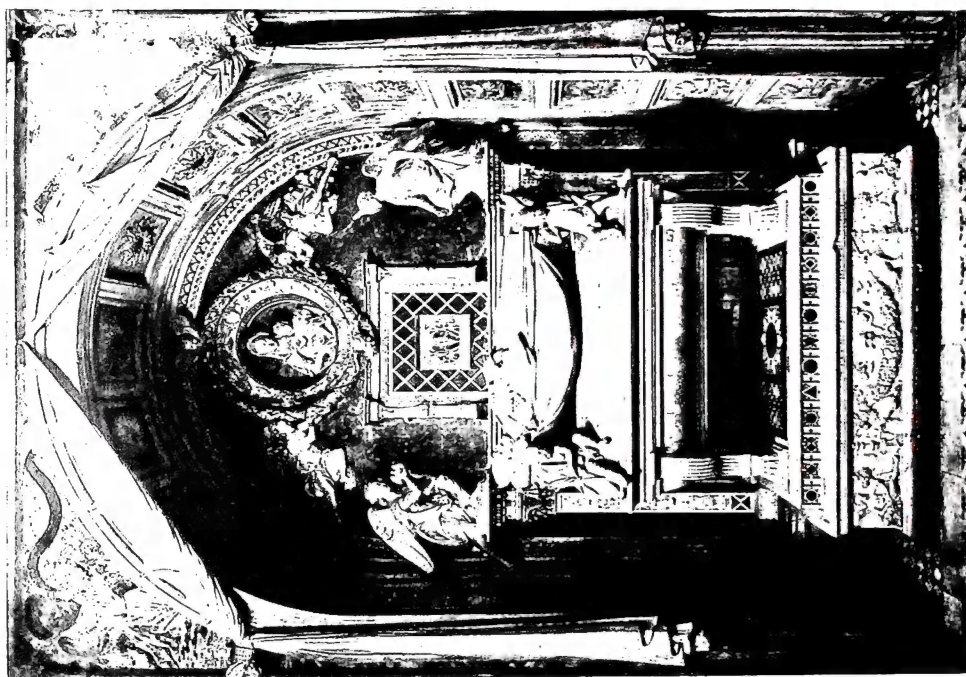
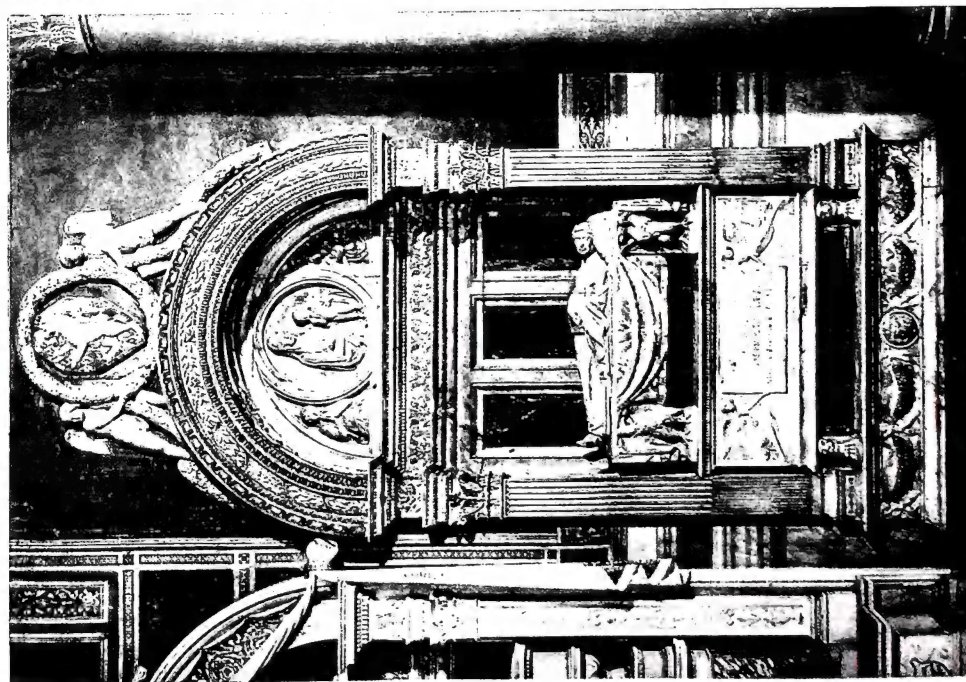
Il «Musée des Beaux-Arts» fu formato nel 1801-1809 dal pittore G. Lemonnier con ca. mille quadri di varie scuole antiche e moderne; la sua collezione di ceramiche è stata trasportata nel chiostro di St-Maclou. Lo stesso edificio contiene la Biblioteca municipale ricca di oltre 200.000 voll. e 200 manoscritti, di cui 150 miniati tra i secc. XI-XVII; ricca collezione di stampe e numismatica; insieme è l'Archivio civico con documenti anteriori al 1800. Tra i manoscritti si notano un benedizionario dell'arcivescovo Roberto (sec. X) usato per l'incoronazione dei re anglo-sassoni; un messale detto di St-Futhlac (sec. XI).

L'abbazia di St-Ouen. – Clodoveo o Clotario I avrebbe fondato l'abbazia di S. Pietro che poi dal nome del vescovo di R. prese il nome di St-Ouen. Dell'edificio primitivo non furono trovati che alcuni pilastri. Nel 684 vi fu deposto il vescovo, s. Ouen; fu incendiato dai Normanni nell'842. Nel sec. X l'abbazia divenne meta di pellegrinaggi per venerare le reliquie del santo vescovo, che finì per dare il nome al monastero. La nuova chiesa fu iniziata tra il 1056-66 e dedicata il 17 ott. 1126. Fu danneggiata da incendi nel 1136 e nel 1248; una parte crollò al principio del sec. XIV. La ricostruzione fu iniziata dall'abate J. Roussel (1303-39), ma, dopo lungo intervallo, fu ripresa nel sec. XV, specie per i doni del card. d'Estouteville che ne fu abate dal 1462 al 1483. Fu danneggiata nel 1562 dagli Ugonotti e da un uragano nel 1683. Durante la Rivoluzione Francese fu trasformata in museo; nel 1799 vi si fecero le feste delle sovranità e vi si ballò; nel 1845 fu demolita la facciata; restano quelle laterali, a nord e a sud. Il portico è detto «des Marmousets» per le piccole statue che lo decoravano; è della fine del sec. XIV. Nel timpano sono scolpiti la *Dormizione della Vergine*, le sue *Esequie*, l'*Assunzione* e l'*Incoronazione*. Nei portali sono medaglioni con i miracoli di s. Ouen. Le vetrate del coro risalgono al sec. XIV, quelle del transetto al XV, quelle della navata al XVI. L'interno è a tre navate con coro assai profondo terminante in un abside poligonale e nel deambulatorio sei cappelle laterali. Nel transetto nord resta una delle absidiole a due piani detta ora la «Tour aux clercs». Le chiavi di vòlta delle campate del coro furono adornate nel sec. XIV con medaglioni istoriati, tra i quali sono i rilievi del *Battesimo di Cristo*, *Lapidazione di s. Stefano*, *Decollazione di s. Giovanni Battista*, *Incoronazione della Vergine*. I due rosoni del transetto sono del sec. XV. Il dormitorio monastico è oggi trasformato in Municipio. Nella grande torre cilindrica detta «Tour de Jeanne d'Arc», che vi fu portata più volte nel 1431, si è istituito un Museo «Jeanne d'Arc».

L'abbazia di St-Wandrille. – Fu fondata nel 648 da s. Wandregisilus (Wandrille), discepolo di s. Colombano; si disse all'inizio «Fontanelle» dal piccolo corso d'acqua che scorre nel luogo. Fu molto fiorente nel medioevo; decadde nel sec. XVI; fu occupata dai Maurini dal sec. XVII alla Rivoluzione Francese che la soppresse. Passò nel 1894 ai Benedettini di Ligugé fino alla soppressione sotto Combes. I Benedettini la rioccuparono nel 1931. La chiesa abbaziale fu eretta dal 1255 al 1342; ne rimane il lato nord del transetto; il coro molto grande aveva un deambulatorio fiancheggiato da 15 cappelle. Il chiostro si conserva bene, tra due grandi edifici dell'epoca dei Maurini. Nel lato sud-est è un portale del sec. XIV con l'*Incoronazione della B. Vergine*, della stessa epoca la Madonna detta «Notre-Dame de Fontanelle». Resta l'antico refettorio del sec. XII; la primitiva sala capitolare è oggi la cappella del nuovo monastero. Sulla collina adiacente è la cappella tricora di s. Saturnino della fine del sec. XI. – Vedi tav. LXXXVI.

BIBL.: E. Sauvage, *Elenchi episcop. Rothomagensium*, in *Anal. Boll.*, 8 (1889), pp. 406-28; Eubel, I, pp. 425-26; II, pp. 248-49; III, p. 305; IV, p. 298; V, p. 336; E. Vacandard, *Vie de st Ouen évêque de R. (641-84)*, Parigi 1902; id., *Liste chronolog. des archev. de R.*, in *Rev. cath. de Normandie*, 1904; L. Pilliou, *Les portails latéraux de la cathédrale de R.*, Parigi 1907; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, Parigi 1908, pp. 200-11; E. Enlart, *R.*, 4ª ed., Parigi 1921; A. Masson, *L'église abbatiale St-Ouen de R.*, ivi 1927; A. Loisel, *La cathédrale de R.*, ivi s. d.; Ch. Descrout, *L'église de St-Nicaise*, Rouen 1934; Ch. Ledre, *Le card. Cambacères, archevêque de R. (1802-18). La réorganisatoin d'un diocèse au lendemain de la Révolution*, Parigi 1943; Cottineau, II, coll. 2543-50; *Guide de*

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: MONUMENTO A LEONARDO BRUNI, di B. Rossellino - Firenze, chiesa di S. Croce.
A destra: MONUMENTO AL CARD. JACOPO DI PORTOGALLO, di A. Rossellino - Firenze, chiesa di S. Miniato al Monte.

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)

PARTICOLARE DELLA FACCIATA DELLA CATTEDRALE (sec. XIII-XV) - Rouen.

la France chrét. et mission., 1948-49, Parigi 1948, pp. 381-82, 721, 1097-1102; P. Le Cacheux, *La haute Justice des archevêques de R., comtes de Louviers, 1197-1790*, Rouen 1948; id., *R. au temps de Jeanne d'Arc et pendant l'occupation anglaise*, Rouen 1949. Enrico Josi

ROUGEMONT, François. - Gesuita, missionario, n. il 2 apr. 1624 a Maastricht, m. a Ciangehou il 4 nov. 1676.

Partito per la Cina nel 1656, vi arrivò nel 1659; lavorò nel Cekiang e nel Kiangnan. Nel periodo 1665-71 rimase in esilio a Canton.

Scrisse una serie di libri di pratica pastorale ad uso dei neofiti come catechismo, confutazione dei pagani, le sei cose necessarie per entrare nella Chiesa (numerose edizioni), raccolta dei canti. Nel 1667 inviò un memoriale al generale dei Gesuiti Paolo Oliva in favore del clero indigeno cinese. La sua opera principale è la *Historia Tartaro-Sinica nova* (1660-66), composta durante l'esilio di Canton, terminata il 16 dic. 1668 a Lovanio (1673). Le due prime parti contengono la storia dal 1659 al 1662, termine della presa della Cina da parte dei Tartari; la terza parte narra la persecuzione dei quattro reggenti sino all'espulsione dei missionari. Una traduzione in portoghese, opera di Sebastiano Magalhaes, fu stampata dal Da Costa in Lisbona nel 1672. R. insieme con i confratelli Prospero Intorcetta, Cristiano Herdtrich e Filippo Couplet fu l'editore della prima biografia di Confucio destinata all'Occidente, pubblicata nel 1663 in Cina insieme con un trattato sulla sua dottrina (in due colonne, la traduzione latina accanto al testo cinese dei Dialoghi Lim-Yü) e ristampata a Parigi nel 1687 senza il testo cinese.

L'opera esercitò un potente influsso sugli illuminati e gli enciclopedisti venuti per essa a conoscenza dell'etica confuciana.

Bibl.: L. Pfister, *Notices biogr. et bibliogr. sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1552-1773*, Sciangai 1932, pp. 333-37; H. Borsmans, *Lettres inédites de Fr. de R. missionnaire belge de la Comp. de Jésus en Chine, au XVIIe siècle*, in *Analectes*, 39 (1913), pp. 21-54. Nicola Kowalsky

ROUGIER, Félix. - Sacerdote, fondatore dei Missionari dello Spirito Santo (v.), n. a Meilhaud il 17 dic. 1859, m. a Messico il 10 genn. 1938.

A 18 anni vestì l'abito dei Padri Maristi a Ste-Foy e il 24 sett. 1887 fu ordinato sacerdote a Lione. Nel 1885 intraprese la fondazione di alcuni collegi nella Colombia poi nel Messico, dove trovò già avviato il complesso delle Opere della Croce. Trasferito a Barcellona vi rimase 10 anni dedito all'insegnamento, ma l'episcopato messicano insisté presso il b. Pio X e ottenne il ritorno del R., il quale il 25 dic. 1918 diede inizio al suo Istituto e vi entrò nel 1930 con il permesso della S. Sede. In contrasto con i tempi, intese ripristinare in sé e nei suoi figli lo spirito monastico e perfino le penitenze degli antichi, che sono divenute ormai connaturali nell'Istituto.

Bibl.: E. Iturbide, *Il P. F. R.*, Roma 1939; I. Guadalupe Trevino, *Un apostol de la Cruz*, Messico 1949; I. Padilla, *Hacia al Divino Padre*, Lima 1950; I. Guadalupe Trevino, *Breve noticia de los Misioneros del Espíritu Santo*, Messico 1951. Gioacchino Madrigal

ROUHER, Eugène. - Uomo politico francese, n. il 30 nov. 1814 a Riom (Puy-de-Dôme), m. il 3 febbr. 1884 a Parigi. Esordì nel 1836 come avvocato e si presentò dieci anni dopo per la prima volta candidato al Parlamento, ma non riuscì eletto. Dopo la rivoluzione del febbr. 1848 fu membro dell'Assemblea costituente.

Alle elezioni del 23 apr. si era preparato con un programma che, sebbene non nascondesse il desiderio di conservare le forme tradizionali della società francese, tuttavia tendeva all'attuazione di certe riforme favorevoli alla piccola borghesia ed ai lavoratori. R. vi propose infatti una radicale trasformazione del vigente sistema fiscale con particolare riguardo all'abolizione delle imposte indirette ed all'istituzione di un'imposta diretta progressiva; e si dichiarò, tra l'altro, favorevole ad una legislazione sul lavoro ed all'intervento dello Stato in caso di pubbliche calamità agricole. Questo programma elettorale gli valse l'appoggio di tutti coloro che temevano il salto nel buio, costituito da una repubblica democratica. L'attività da lui svolta in assemblea lo rivelò sempre maggiormente uomo d'ordine, e durante la discussione del progetto della nuova Costituzione si distaccò dalla maggioranza e propugnò il bicameralismo contro l'Assemblea legislativa unica. Rieletto deputato il 13 maggio 1849, divenne sostenitore del Bonaparte, allora ancora presidente della Repubblica, ed entrò il 30 ott. dello stesso anno nel governo quale ministro della Giustizia. Restò ministro, con interruzioni, fino al genn. 1852. Quindi fu vice-presidente del Consiglio di Stato, ministro dell'Agricoltura, del Commercio e dei Lavori Pubblici dal 1855 al 1863 e ministro di Stato dal 1863 al 1869. Presidente del Senato dal 18 luglio 1869 al 4 sett. 1870, si recò dopo la sconfitta di Sedan a Londra, al seguito dell'imperatrice Eugenia. Ritornato in Francia, R. venne eletto deputato all'Assemblea nazionale nel febbr. 1872 e prese, alla morte di Napoleone III, la direzione effettiva, se non ufficiale, del partito bonapartista. Nel 1881 si ritirò a vita privata.

R. fu tra i più fedeli collaboratori di Napoleone III. Come ministro di Stato difese dal 1863 in poi la politica interna ed estera dell'Imperatore contro le critiche del Parlamento. Particolarmente noto è rimasto il discorso da lui pronunciato il 5 dic. 1867 al Corpo legislativo dopo Mentana (v.). In tale occasione, replicando ad alcune interpellanze, giustificò l'intervento francese contro Garibaldi, perché attuato con l'intento di far osservare la Convenzione di settembre. Disse che, di fronte all'incapacità di Rattazzi di garantire lo Stato della Chiesa contro le mene del partito rivoluzionario, la Francia si era sentita obbligata all'invio di un corpo di spedizione che sarebbe rimasto a Roma « fino al momento in cui la sicurezza del Papa avesse reso necessaria la presenza delle truppe francesi... Noi dichiariamo che l'Italia non s'impadronirà di Roma. Mai la Francia tollererà una tale violenza fatta al suo onore, fatta alla cattolicità. Essa richiederà all'Italia la rigorosa ed energica esecuzione della Convenzione di settembre, altrimenti vi provvederà essa stessa ». Queste parole impressionarono ed eccitarono oltremodo l'opinione pubblica liberale italiana e la decisa presa di posizione del R. in quell'occasione contribuì non poco al fallimento dei negoziati per una triplice alleanza austro-franco-italiana nel 1870.

Bibl.: A. Robert-R. Bourloton-G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, V, Parigi 1891, pp. 202-204; A. Cavaciocchi, *Il re Vittorio Emanuele II, il generale Cialdini e la dichiarazione R.*, in *Memorie storiche militari*, 1 (1909), pp. 75-81; R. Schnerb, *R. et le Second Empire*, Parigi 1949 (con nota bibl. ed iconografica alle pp. 325-32). Silvio Furlani

ROUSSEAU, Jean-Jacques. - Filosofo, letterato, n. il 28 giugno 1712 a Ginevra dal calvinista Isaac R., orologiaio, e da Suzanne Bernard; m. a Ermenonville il 3 luglio 1778. Fu educato da suo zio Bernardo e apprese il latino : non seppe adattarsi al mestiere prima di scrivano, poi di incisore. Nel 1728 (14 marzo), avendo trovate chiuse alla sera le porte di Ginevra, si diede a errare per la Savoia, finché, raccolto dal curato cattolico di Confignon, questi lo presentò a M.me de Warens, in Annecy, e da lei fu inviato a Torino per la sua conversione al cattolicesimo (21-23 apr. 1728). Quale servitore conobbe, presso i conti di Govone, l'ab. Jean-Claude Gaime (1692-1701 : il « Vicario Savoiardo »), il quale gli diede qualche indirizzo agli studi. Ritornato l'anno seguente da M.me de Warens, a Chambery, ottenne di studiare musica; nel 1732 s'impiegò al catasto del Re di Sardegna e intrecciò con la sua protettrice (*Maman*) una relazione amorosa, che durò fino al 1741. Nel soggiorno nella villa delle Charmettes a Chambéry (1738-40), cominciò a studiare sistematicamente scienza e storia e a meditare sui portorealisti e gli oratoriani. Nel 1740-41 fu precettore a Lione in casa di Bonnet de Mably, fratello dello storiografo Mably e del filosofo Condillac (v.).

(*da J.-J. Rousseau, Oeuvres complètes, I, Parigi 1837*)
ROUSSEAU, JEAN-JACQUES - Incisione da un ritratto di Delatour. Esemplare della Biblioteca Vaticana.

Alla fine del 1741 R., recando con sé un *Projet concernant des nouveaux signes pour musique*, partì per Parigi, ove ottenne l'approvazione dell'Académie des Sciences per il suo sistema musicale e lo pubblicò (1742) con una *Dissertation sur la musique moderne*. Segretario dell'ambasciatore di Francia a Venezia, Montaigu, dopo un anno (1743-44) rientrò a Parigi e trovò ospitale protezione presso Dupon de Franceuil, segretario di gabinetto del Re, il quale gli affidò l'istruzione del figlio nella chimica. Nel 1745 riuscì a far rappresentare all'Opéra la sua commedia musicale *Les Muses galantes* e collaborò con Voltaire (v.) al rifacimento de *Les festes de Ramire* (balletto di Voltaire e Rameau). Nel 1746 sposò Marie-Thérèse Le Vasseur, cucitrice (1721-1801), da cui ebbe cinque figli, lasciati via via all'orfanotrofio per strettezze economiche. Invitato da Diderot (v.) a redigere gli articoli di musica per la *Encyclopédie*, nel 1749, conobbe il tema proposto dalla Accademia di Digione : « Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les moeurs ». Vi concorse, e l'anno seguente il suo *Discours* fu premiato. Seguì, nel 1753, il *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* su tema della stessa Accademia. Intanto, fra il 1752 e il 1753, R. aveva fatto rappresentare dinanzi al Re la sua opera comica *Le Devin du village* e la commedia *Narcisse*, dalla Comédie Française con cui era venuto a Parigi. In questa occasione pubblicò anche una *Lettre sur la musique française*.

Nel 1754 R., ormai celebre, fu ricevuto trionfalmente a Ginevra (dove tornò alla fede calvinista) e cominciò a meditare una vasta opera di « Istituzioni politiche ». Dalla primavera del 1756 alla fine del 1757 lasciò Parigi per Montmorency, dove la sua protettrice Madame d'Epinay gli aveva offerto la dimora campestre dell'Ermitage. Ma per gli amori con M.me d'Houdetot, cognata della d'Epinay, dovette abbandonare l'Ermitage e mettersi in contrasto con i suoi amici dell'*Encyclopédie*. Fu ospite del Maresciallo di Lussemburgo presso il castello di Montmorency e vi rimase dal 1757 al 1762, portando a compimento le sue maggiori opere letterarie e filosofiche : *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761), romanzo (in forma epistolare) in cui riassunse la sua passione per la d'Houdetot; la *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles* (1758-59), a proposito dell'articolo *Genève* dell'*Encyclopédie*; il *Contrat social* (1762), unica parte svolta delle « Istituzioni politiche »; l'*Emile ou de l'éducation* (1762) e il postumo *Essai sur l'origines des langues*. Il *Contrat* e l'*Emile* furono condannati dal S. Uffizio, e il 9 giugno 1762 il Parlamento di Parigi, su parere della Sorbona, condannò l'*Emile* ordinando l'arresto dell'autore. Il 19 giugno anche il Parlamento di Ginevra condannò le due opere. R. riuscì a fuggire da Parigi il 10 giugno e si rifugiò prima a Moliers-Travers presso Neuchâtel, dominio del re di Prussia, indi, impaurito da una dimostrazione popolare, nell'isoletta di St-Pierre del lago di Bienne, fino al 1765, dove scrisse la *Lettre à Mgr Beaumont*, arcivescovo di Parigi, in difesa dell'*Emile* (1763) e le *Lettres écrites de la montagne* (1764), in risposta alle *Lettres écrites de la campagne* contro il *Contrat social* da Jean Robert Tronchin procuratore generale della Repubblica di Ginevra (1741-93). In questo periodo attese alla composizione del *Pygmalion*, scena lirica per musica, e alla redazione del *Dictionnaire de musique* (1767). Nel 1765 R. veniva sfrattato anche da Bienne; ai primi del 1766 si rifugiò presso David Hume (v.) in Inghilterra. La mancata concessione di una pensione da parte del re Giorgio III determinò in lui una crisi di mania persecutoria. Ritornato in Francia nel giugno 1767, dapprima fu ospite del principe di Conti nel castello di Trye (1767-68), poi viaggiò nel Delfinato, infine nel giugno 1770 si ristabilì a Parigi, vivendo poveramente come copista di musica. Compose allora le *Confessions* (iniziate nel 1761, proseguite fino al 1765; postume); i dialoghi apologetici (*R. juge de J.-J.* [1772-76]; postuma); e dal 1776 al 1778, per suggerimento del suo ultimo amico Bernardin de St-Pierre, le *Rêveries d'un promeneur solitaire* (postuma). Morì a Ermenonville, ospite del marchese di Girardin. La sua salma fu trasferita a Parigi per decreto della Convenzione del 1794.

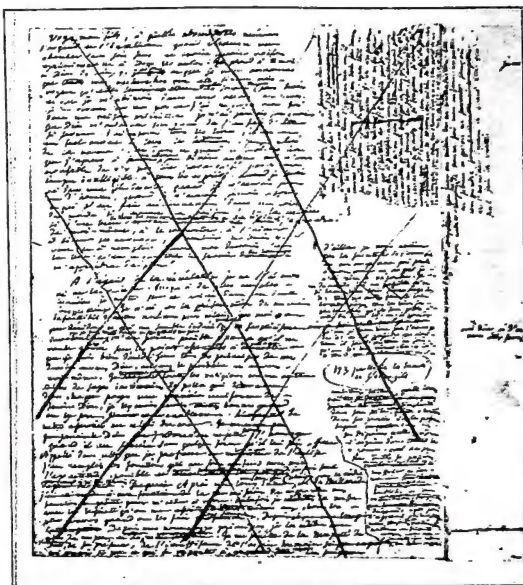
Come *musicista*, R. fu piuttosto teorico e riformatore, che creatore ed artista. Il suo sistema di notazione musicale, sostituendo la lettura sul rigo con quella di numeri assegnati alle note, ha soltanto valore didattico. Tuttavia la stessa persistenza per la musica e il teatro dimostra che questo era l'aspetto più ingenuo della sua personalità e in cui era più persuaso di se stesso. Invece criticò il teatro contemporaneo (*Préface au Narcisse*, *Lettre à M. d'Alembert*) come artificioso e corruttore del sentimento.

In *letteratura* R. introdusse e fece trionfare il sentimentalismo, ritenuto sino allora proprio degli Inglesi e dei loro imitatori, e avversato dall'illuminismo edonista. La *Nouvelle Héloïse*, narrando in forma di effusioni passionali gli amori di Julie, moglie del razionalista Wolmar, per il meditabondo Saint-Preux, rappresenta il primo tentativo moderno di unire il dramma intimo dell'amore con il tormento del problema morale e sociale della fedeltà, e la ricerca di una legge universale che giustifichi il sentimento nella sua espansione senza freno. Le *Confessions* fanno emergere R. tra i maestri dell'autobiografia sentimentale : egli tenta di raccontare se stesso, fondendo il realismo psicologico con la semplicità amorosa e intellettuale in cui fa consistere il tono della propria personalità. Anche di se medesimo egli sostenne che la società e il commercio con gli uomini avevano corrotto la purezza primitiva, definita dalla tendenza spontanea a seguire nelle azioni il proprio modo di sentire, di amare e di pensare (cf. *Conf.*, l. VI). Il movimento ingenuo dell'umanità era per lui fecondo d'ispirazione come la gentilezza femminile, e ravvisabile nell'individuo come nella massa. Esso si univa artisticamente con l'aspetto idillico e vitalistico della natura, e conduceva la poesia e la musica a interpretare la coscienza come unità sentimentale della natura e dell'uomo (*op. cit.*, l. IX). La piena espressione di questa unità egli raggiunse però soltanto da ultimo, e nella follia, con le *Rêveries*, in cui i più sciolti ricordi d'infanzia si intrecciano con pagine descrittive degne del romanticismo (v.). Questo si può ritenere che egli precorresse più consciamente di tutti i suoi contemporanei, sebbene le sue incerte e contraddittorie relazioni con il cristianesimo gli impedissero di raggiungerne l'attuazione trattenendolo nel preromanticismo.

Come *politico*, R. criticò l'illuminismo (v.) progressista, e iniziò il movimento d'idee che condusse alla Rivoluzione Francese. I due *Discours* del 1749 e del 1753 stanno in netto atteggiamento antistorico verso tutto il Rinascimento e l'età del progresso scientifico, e verso il sistema assolutistico e commercialista invalso nell'epoca moderna. Il concetto fondamentale di R. è che anche nella natura l'uomo è creato da Dio buono ed eguale ai suoi simili, e che la natura gli offre le condizioni per realizzare questa bontà e uguaglianza (*Disc. sur l'inégalité*, pref. e parte 1ª) : ciò che si ravvisa ancora nella civiltà e nelle forme di saggezza degli antichi più vicini alla natura, come avevano mostrato Montaigne (v.), e Montesquieu (v.). La società progressista e feudalista corrompe la purezza e l'eguaglianza primitiva a favore di interessi creati, di una morale artificiosa, di una religione impositiva e di gerarchie rovinose e ingiustificate, fondate su una scienza sofistica. Soltanto il ritorno alla natura e agli ordini e

forme da essa richiesti può salvare l'umanità (*Disc. sur les moeurs*, parte 2ª; *Disc. sur l'inégal.*, parte 2ª). Così R. veniva a ricongiungersi al pensiero giusnaturalistico moderno, dal Grozio (v. GROOT) al Vico (v.) e segnatamente alla forma di esso vigente presso gli Enciclopedisti e definita da Leibniz (v.) e da Montesquieu. Senonché, pur convenendo che il diritto romano con le sue conseguenze politiche era quello che più vi si conformava, e che la società naturale doveva organizzarsi secondo principi contrattuali e convenzionali razionalmente stabiliti, R. nel *Contrat social* (ma già nel *Discours* del 1753, e nell'altro, postumo, sull'origine delle lingue) volle dare al doppio fondamento, storico ed epicureo, naturale e convenzionale di quel sistema, una giustificazione psicologica che lo condusse a ben altre conseguenze. C'è in ogni individuo (egli sostiene), e per natura, una doppia volontà: l'una individuale e ingenua, la « volontà di tutti », quale ciascuno dei cittadini di uno Stato esercita nel proprio interesse spontaneo, e l'altra rivolta al bene comune, la « volontà generale », la quale genera la contrattazione fra i cittadini per convivere secondo la ragione e la moralità (*Contrat*, l. II, 1-3; l. IV, 1). La « volontà generale » è indissolubile, essa fonda la libertà e l'uguaglianza reale del corpo politico e dei suoi membri, ed è rappresentata dal potere sovrano, come unico e indivisibile, dalle istituzioni democratiche elettive e dalle leggi che le sottomettono le volontà particolari e transeunti. La fede in questa volontà secondo ragione, superante il momento edonistico della coscienza individuale, e l'appello alla stessa natura umana nel suo sentimento spontaneo come sua fonte, distacca R. dai calvinisti e dagli illuministi, e ne fa storicamente il precursore della distinzione kantiana tra imperativo categorico e imperativo ipotetico. Ma essa è in lui giustificata da propositi rivoluzionari, perché rimane dogmatico per lo stesso autore che una volontà generale, nutrita e sorta dal sentimento, possa identificarsi con la ragione.

La *pedagogia* di R. venne quindi a definire la natura umana come l'insieme delle disposizioni spontanee formate in noi dalla coscienza sensibile nella sua valutazione degli oggetti dell'appetito o repulsione al piacere e dolore, e delle loro convenienze o inconvenienze, e dai nostri giudizi relativi alla loro relazione con la felicità o perfezione razionale. Questa natura intima deve svolgersi in relazione con la natura delle cose, nell'esperienza, per educare l'individuo fino ad abituarlo a far parte di una società perfetta. L'educazione data dagli uomini in nome della società precostituita è invece corruttrice delle energie naturali e deve essere evitata, o riformata (*Emile*, l. I). R. nell'*Emile*, riassumendo le sue molteplici prove di precettore e i progetti da lui compilati, presentò un piano di educazione da lui chiamato « naturale ». L'autore come maestro sceglie in Emilio fin da infante un unico allievo, e, ottenuta dalla famiglia di lui una condizione di vita campestre e solitaria, si dedica esclusivamente alla sua educazione fino a quando Emilio, divenuto adolescente desideroso di attività e di lavoro, non viene presentato da lui nella società civile e a una famiglia in cui lo attende la sua sposa, Sofia, educata con analoghi criteri individualisti. Il metodo proposto dal R. per l'educazione di Emilio è « negativo »: cioè non comporta da parte del maestro altro che la sorveglianza dell'allievo perché non incontri fattori sociali corruttori, ma la sua individualità si sviluppi fin dalla prima infanzia secondo le sue tendenze spontanee e l'esperienza naturalmente cercata e acquisita, fino a che il sorgere della coscienza morale non lo mette a confronto con la personalità dell'uomo adulto e con le relazioni sociali. Si suole interpretare dai seguaci di R. questo metodo come « attivo », in quanto fonda la sua didattica interamente sull'attività dell'allievo in cerca di espressione e di sapere: ma storicamente R. svolse una prima idea del *metodo attivo* soltanto nel senso dell'autogenesi della coscienza e della spontaneità, quasi vegetativa, dell'educazione.

R. invece nel suo romanzo diede la massima importanza al « metodo graduale » proponendo e seguendo l'educazione di Emilio di età in età e di fase in fase: infanzia (l. I), puerizia (II), fanciullezza (III), adolescenza (IV), giovinezza (V). A queste fasi corrispondono: le origini

(*da P. M. Masson, La Profession de foi..., Friburgo 1913*)
ROUSSEAU, JEAN-JACQUES - Autografo della prima stesura della *Profession de foi du vicaire savoyard* - Ginevra, Biblioteca civica.

della sensibilità (I), la formazione dei poteri espressivi, fantastici e sentimentali (II), l'esperienza della natura e dei fenomeni scientifici ed economici (III), lo sviluppo della coscienza morale e religiosa e sociale (IV; è qui che R. inserisce la « Professione di fede del vicario savoiardo », in memoria dei suoi giovanili colloqui torinesi con l'ab. Gaime), e infine la prova finale dell'amore per Sofia e per la famiglia. Quest'ultima prova non riesce interamente favorevole a Emilio: egli si affiata con la sposa, ne riesce ad avere dei figli solo dopo aver viaggiato per il mondo ed essersi sottomesso al « contratto sociale ». Sebbene queste partizioni e successioni di fasi corrispondano a nozioni astratte di R. (p. es., egli considera la crescita di Emilio come quella di un fanciullo tardivo, che solo a dodici anni può dedicarsi a letture, studi, esercizi d'arte secondo un programma), esse gli permisero di inserire nell'*Emile* importanti e decisivi contributi di sue ricerche sulla nipiologia (in cui fu emulo della pedologia del Locke), sulle relazioni della coscienza infantile con il mondo primitivo ed eroico (cf. G. B. Vico), il metodo d'insegnamento della geografia e delle scienze fisiche (per le quali riprende idee dello Spinoza), e di collegare la sua pedagogia con la filosofia della religione (v.) e della società (v.). Nonostante la condanna, il romanzo ebbe subito, e ha tuttora, immensa fortuna; criticato dai cattolici (Gerdil, Muzzarelli, Formey, De Staël, Necker de Saussure, Capponi, Gioberti), imitato dai romantici (Goethe, Richter), fu imposto dai naturalisti e dai positivisti come il maggior classico della pedagogia (v.). Di fatto, esso ha più intrinsecamente contribuito allo sviluppo del pensiero moderno per le successive analisi dell'attività pratica nella sua formazione e distinzione (Kant) e per le connessioni tra filosofia e pedagogia (Fichte): mentre il suo merito educativo, sebbene eccezionale, è di indole suggestiva e astratta.

La *filosofia* di R. è sistematicamente da lui legata alla storia dell'empirismo (v.) e si attiene alle teorie del Locke (v.), con ampie relazioni verso i *Systèmes de la Nature* di ispirazione spinoziana. Ma la genesi del sentimentalismo è da cercare, più che nei filosofi inglesi di questa corrente (Shaftesbury [v.], Butler), nel sensismo del Condillac (v.). Emilio si fa conscio via via secondo la psicologia genetica del Condillac, e il sentimento della spontaneità spirituale si sviluppa in lui secondo l'evoluzione della sensibilità

(fot. Alinari)
ROVERELLA, BARTOLOMEO - Monumento al card. B. R. Sculture di G. Dalmata e A. Bregno (1476) - Roma, chiesa di S. Clemente.

da quello studiata. Altri elementi notevoli nel pensiero di R. sono le sue derivazioni dal Malebranche (v.) per la teoria di un ordine sociale razionale fondato sulla coscienza morale e religiosa (cf. Malebranche, *Traité de morale*, I, 7 e II, 9), e dal Leibniz per la concezione monadologica della coscienza di Emilio e dei suoi rapporti con l'idea di perfezione. Prevale però ancora il sensismo nella derivazione della genesi della coscienza morale, alla maniera dei moralisti e dei pedagogisti francesi (da Montaigne a Fénelon), dalla crisi interna dell'egoismo naturale (amor proprio, amor di sé). Nella metafisica R. ripiega invece verso il deismo creazionista, a somiglianza degli Enciclopedisti (Diderot, Voltaire).

BIBL.: *Oeuvres complètes*, 13 voll., Parigi, 1910; *Correspondance générale de J.-J. R.*, 20 voll., Ginevra 1920-37. Edizioni commentate delle opere principali nella collez. Garnier, Flammarion, de la Pléiade (Parigi s. d.). Fra le edizioni scolastiche: *Discorsi* e *Contratto sociale* a cura di R. Mondolfo, Bologna 1924; *Emilio e altri scritti pedagogici*, a cura di G. Calò e L. de Anna, Firenze 1923. Su R.: oltre le opere generali di storia della filosofia, pedagogia, letteratura francese e i suoi maggiori biografi del secolo scorso (Beaudoin, Chuquet, Morley): E. Duflan, *La profession de foi du vicaire savoyard*, Parigi 1900; G. Compayré, *J.-J. R. et le rousseauisme*, ivi 1903; E. Noël, *Voltaire et R.*, ivi 1904. F. Macdonald, *J.-J. R.*, 2 voll., Londra 1906 (trad. franc., ivi 1909); L. Geiger, *J.-J. R. Sein Leben u. s. Werke*, Lipsia 1907; C. Culcasi, *Gli influssi italiani nell'opera di R.*, Roma 1907; C. Collins, *Voltaire, Montesquieu and R. in England*, Londra 1908 (trad. franc., Parigi 1911); G. Allievo, *G. G. R. filosofo e pedagogista*, Torino 1910; I. Brunelli, *Il contrattualismo di G. G. R.*, ivi 1911; fascicoli dedicati a R. nel 1912 dalla *Rev. de métaph. et morale* e della *Riv. pedagogica*; M. Brusadelli, *G. G. R. nel 2° centenario della nascita*, in *Riv. di filos. neo-scol.*, 5 (1913), pp. 1-32, 245-77; L. Ducros, *J.-J. R.*, 3 voll., Parigi 1908-18; P. Sakmann, *J.-J. R.*, Berlino 1913; G. Tarozzi, *G. G. R.*, Genova 1914; P. M. Masson, *La religion de J.-J. R.*, Parigi 1916; A. Franzoni, *R.*, Milano 1916; E. Durkheim, *L'Emile*, in *Rev. de métaph. et morale*, 26 (1919), pp. 152-80; E. Vial, *La doctrine d'education de J.-J. R.*, Parigi 1920; J. Maritain, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, R.*, ivi 1925; *Il pensiero di R.*, a cura di E. Bossi, Firenze 1927; E. R. Baldanzi, Il *pensiero religioso di J.-J. R.*, ivi 1934; A. Cobban, *R. and the modern State*, Londra 1934; Ch. W. Hendel, *J.-J. R. moralist*, 2 voll., ivi 1934; E. Ruggeri, *Il pensiero educativo di J.-J. R.* Firenze 1934; B. Brunello, *R.*, Modena 1936; J. Sciaky, *Il problema dello Stato nel pensiero del R.*, Firenze 1938; R. Buck, *R. u. die deutsche Romantik*, Berlino 1939; E. Cassirer, *Il problema G. G. R.*, Firenze 1939; C. A. Sacheli, *R.*, Messina 1940, 2ª ed., 1942; A. Cresson, *J.-J. R.*, Parigi 1940; A. Schinz, *Etat présent des travaux sur J.-J. R.*, vi 1941; D. Morando, *R.*, Brescia 1945; N. Petruzzellis, *Il pensiero politico e pedagogico di G. G. R.*, Roma 1946; S. Caramella, *Leibniz e R.*, in *Arch. di filos.*, 16 (1947), pp. 15-18; A. Saloni, *R.*, Milano 1949. Santino Caramella

ROUSSELOT, PIERRE. - Teologo e filosofo, n. a Nantes il 29 dic. 1878, caduto nella battaglia delle Eparges il 25 apr. 1915. Entrò nella Compagnia di Gesù nell'ott. 1895. Dal nov. 1909 fino alla mobilitazione del 1914 insegnò teologia dogmatica all'Istituto cattolico di Parigi.

Il R. ha avuto, nonostante la brevità della sua carriera scientifica, un influsso considerevole sull'indirizzo delle discussioni filosofiche e teologiche nei primi decenni del nostro secolo. La sua tesi di laurea, *L'intellectualisme de st Thomas* (Parigi 1908; 3ª ed., ivi 1924), rappresenta il tentativo di dare al problema critico una impostazione nuova nel quadro di una metafisica generale della conoscenza, indirizzo ripreso poi con più rigore e larghezza dal P. J. Maréchal (v.). R. cerca di fondare il valore oggettivo e reale della conoscenza astrattiva e discorsiva intendendola come imitazione e sostituzione di una apprensione intuitiva dell'essere, cui è, per la sua stessa natura, ordinato l'intelletto umano. In teologia il R. ha fatto valere punti di vista nuovi, principalmente nella discussione dei problemi psicologico-teologici della fede (v.). Egli mette in primo piano la parte della grazia nella fede e negli atti che la preparano, e insiste sull'importanza della conoscenza « per connaturalitatem » nella vita religiosa. La sua teoria, secondo cui il giudizio certo e impegnativo sulla credibilità dei « praeambula fidei » coincide con l'atto della fede stessa, non sembra però interpretare giustamente né la funzione propria del giudizio di credibilità, né il carattere e la struttura interiore della virtù della fede.

Altre opere principali: *Pour l'hist. du problème de l'amour au moyen âge* (Münster 1908 e Parigi 1933); *Métaphysique thomiste et critique de connaissance*, in *Rev. néo-scol. de philos.*, 17 (1910), pp. 476-509; *Les yeux de la foi*, in *Rech. de sc. rel.*, 1 (1910), pp. 241-59; *Remarques sur l'hist. de la notion de foi naturelle*, *ibid.*, 4 (1913), pp. 1-36.

BIBL.: P. L. de Grandmaison, *Notice sur le P. R. et bibl. de ses écrits* (introd. alle riedizioni de *L'intellectualisme de st Thomas*); E. Marty, *Le témoignage de P. R.*, Parigi 1941. Beda Thum

ROVENIUS, PHILIP. - Filippo van Roveen, n. nel 1575 in Olanda, m. a Utrecht il 15 ott. 1651, dal 1607 decano di Oldenzaal e provicario della diocesi di Deventer. L'11 ott. 1614 Paolo V lo nominò vicario apost. dell'Olanda (in certo modo il primo vicario apost. nel senso moderno).

Nel Concistoro del 17 ag. 1620 fu nominato arcivescovo titolare di Filippi e confermato vicario apost. dell'Olanda e della Zelanda. L'8 sett. 1620 fu consacrato vescovo a Vorsten presso Bruxelles dal nunzio Sanseverino. Durante il suo governo rincrudì la persecuzione contro i cattolici, causa la guerra spagnola. R. nel 1628, partendo dal Brabante, con grandissimo pericolo, visitò l'Olanda ordinando e cresimando nel paese. Dal 1630 visse nascosto. Una sentenza di tribunale del 10 marzo 1640 lo condannò alla confisca dei beni e all'esilio; riuscì però a rimanere nascosto a Utrecht, dove morì. Fu sepolto nella casa in cui aveva trovato nascondiglio.

R., che aveva approvato l'*Agostino* del Giansenio, era rigorista. Fu in contesa con gli Ordini religiosi missionari, i quali facevano valere i loro privilegi, ricusando di ammettere la giurisdizione del vicario apost. L'accordo con i Gesuiti del 1634 fu piuttosto una tregua, benché il Papa e la Propaganda insistessero sull'osservanza (*Jus pontif.*, I, 54-59). Si creò reputazione di teorico delle missioni con il *Tractatus de missionibus ad Propagandam Fidem et Conversionem Infidelium et Haereticorum instituendis* (Roma 1624), ripubblicato nella sua *Respublica christiana*, Anversa

1648. Le due prime edizioni furono interdette dal nunzio perché l'autore non riconobbe i privilegi degli Ordini missionari.

BIBL.: W. Knuif - J. de Jong, *Philippus R. en zijn bestuur der Hollandsche sending*, in *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrech*, 50 (1925), pp. 1-400; C. Friedrich, *Holland, die Wiege der Missionshierarchie*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 11 (1921), pp. 129-41; A. van den Eerlenbeem, *Philippus R. Missieroeping en Missionarisopleiding*, in *Het Missiewerk*, 25 (1946), pp. 79-86. Nicola Kowalsky

ROVERELLA, Aurelio. - Cardinale, n. a Cesena il 21 ag. 1748, m. a Bourbon (Champagne) il 5 sett. 1812. Godé la stima e la fiducia di Pio VI suo concittadino. Uditore di Rota nel 1785 e uditore di S. Santità, quattro anni più tardi, fu creato cardinale il 21 febbr. 1794 con il titolo dei SS. Giovanni e Paolo.

Pro-datario nel 1795, ebbe da Pio VI, caduto indisposto (1797), specialissime facoltà che gli vennero rinnovate quando il Papa fu violentemente strappato alla sua sede (20 febbr. 1798). Partecipò al Conclave di Venezia e il 23 maggio 1800 Pio VII lo volle fra i tre legati *a latere* inviati ad assumere il governo di Roma. Recatosi in Francia per i noti avvenimenti del 1809, non fece parte dell'eroico gruppo dei cosiddetti « cardinali neri ». Partecipò infatti al matrimonio di Napoleone con Maria Luisa e fu spedito, nel 1811, a Savona per indurre Pio VII a modificare il suo atteggiamento nei riguardi dell'Imperatore.

BIBL.: B. Pacca, *Memorie storiche del ministero, de' due viaggi in Francia e della prigionia nel forte di Fenestrelle*, Roma 1830, p. 304 e passim; Artaud de Montor, *Storia di papa Pio VII*, trad. it., II, Milano 1837, p. 286; Moroni, LIX, p. 198; E. Consalvi, *Memorie*, ed. da M. Nasalli Rocca di Corneliano, Roma 1950, p. 115 e passim. Mario de Camillis

ROVERELLA, Bartolomeo. - Cardinale, n. a Ferrara nel 1406, m. a Roma il 3 maggio 1476.

Cameriere segretario di Eugenio IV, ebbe nel 1444 il vescovato di Adria e, l'anno seguente, l'arcivescovato di Ravenna. Governatore di Perugia (1448) e di Ascoli, fu da Niccolò V inviato presso Enrico VI d'Inghilterra. Legato pontificio a Benevento, intervenne con grande abilità nella lotta tra Aragonesi e Angioini per il trono di Napoli, riuscendo a staccare dal partito angioino il Duca di Taranto e cooperando così alla riunione del Regno nelle mani di Ferdinando I (1462). Dotato di una buona cultura umanistica e di una pietà sincera, fu anche abile politico negli incarichi affidatigli, come la riconquista di Viterbo, che le fazioni avevano staccato dal dominio della S. Sede. Pio II lo creò cardinale il 18 dic. 1461, con il titolo di S. Clemente. Tenne successivamente il governo delle province dell'Umbria (1470) e della marca d'Ancona (1472).

BIBL.: Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del sec. XV*, Firenze 1859, pp. 149-52; Pastor, II, v. indice. Vittorio E. Giuntella

ROVETO ARDENTE. - L'espressione ricorda il fatto miracoloso di *Ex.* 3, 2-22, contenente il racconto della « vocazione di Mosè » (v.). Il futuro condottiero, allora oscuro fuoruscito israelitico dall'Egitto, nell'umile funzione di pastore al servizio di un capo madianita, Iethro (v.), essendo al Sinai a guardia del gregge, vide un « roveto » o cespuglio spinoso (ebr. *sĕneh*, cf. arabo *sanan*, accad. *sinū* « spina »), che pur essendo in fiamme (« ardente ») non si consumava. Incuriosito dalla singolarità del fatto, si accostò: con quel mezzo Dio gli si manifestava sensibilmente.

Invitato Mosè al rispetto, Dio gli affidò la missione di liberare il suo popolo dalla servitù egiziana, rivelandogli il suo nome, Jahweh (v.). Il fuoco è uno degli elementi comuni nelle teofanie in varie forme (già con Abramo: *Gen.* 15, 17); concepito immateriale, appariva particolarmente adatto al fine simbolico.

(fot. Alinari)

Roveto ardente - Mosè innanzi al r. a. mentre Dio gli parla. Affresco attribuito a Guglielmo di Marcillat (inizio del sec. xvi) - Palazzo Vaticano, soffitto della Stanza di Eliodoro.

Nella regione sinaitica oggi è diffuso un tipo di cespuglio spinoso di una rosacea, detta *crataegus sinaitica*.

BIBL.: M. Jullien, *Sinaï et Syrie*, Lilla 1893, p. 118; L. Fonck, in M. Hagen, *Lex. Bibl.*, II, p. 789. Giovanni Rinaldi

ROVIGO: v. ADRIA.

ROYCE, Iosiah - Filosofo, n. il 10 nov. 1855 a Grass Valley (California) e m. il 14 sett. 1916 a Cambridge; professore nell'Università Harvard. Oltre Kant ed Hegel, influirono sul suo pensiero lo Schopenhauer (v.), il Peirce e il James (v.), cioè l'idealismo tedesco e il pragmatismo americano.

Dei suoi numerosi scritti i più significativi restano: *The world and the individual* (2 voll., Nuova York 1899-1901; trad. it., Bari 1913-16); *The philosophy of loyalty* (Nuova York 1903; trad. it., Bari 1911); *The problem of Christianity* (Nuova York 1913; trad. it., Firenze 1924-25).

Sotto l'influsso del pragmatismo (v.) il R. distingue tra « significato esterno » e « significato interno » dell'idea, la cui verità non consiste nella corrispondenza a una realtà esteriore, ma nel fine (« significato interno ») che essa si propone realizzare. L'idea è « strumento » di un fine; più che processo intellettivo, è processo volitivo, è una volontà che vuole realizzarsi. Però il fine di un'idea va considerato in rapporto al fine assoluto (di cui ogni fine è un momento), che può essere soltanto atto di una Coscienza assoluta o Volontà infinita, alla quale sono presenti (e li conserva) tutti i fini o le verità delle coscienze finite. Pertanto questa Coscienza è comprensiva di tutti i soggetti particolari, implica la totalità del tempo, è un presente attuale inclusivo di tutti i momenti del processo temporale. Questa Coscienza o Dio, per il R., è il mondo stesso, che è una « totalità individuale », in cui i frammenti dell'esperienza finita si ritrovano racchiusi e le nostre individualità completate e perfezionate. In Dio così concepito trovano posto non solo il tempo, ma anche l'errore, il dolore, la sconfitta ecc. e insieme la correzione e il superamento di tutti questi limiti e, per conseguenza, l'adempimento e la pienezza delle volontà individuali. Il mondo, che è Dio stesso, è il realizzarsi, attraverso di noi, della perfezione di Dio e, con essa, della nostra, in quanto in Dio si conservano, a differenza di quanto aveva sostenuto F. H. Bradley (v.), le coscienze individuali. Era difficile per il R. giustificare questa conservazione dei soggetti finiti in una concezione così ra-

dicalmente panteista. Egli tentò due volte l'impossibile impresa: prima, giovandosi della teoria dei numeri di G. Cantor e di R. Dedekind (l'Assoluto – il Mondo o Dio – è un sistema autorappresentativo, in cui è conservata la molteplicità degli individui, che sono uno con lui, in quanto esso è strutturalmente uno – un singolo sistema – e nello stesso tempo infinito come catena dei fini realizzati); e successivamente utilizzando il concetto del Peirce (v.) dell'« interpretazione », come terzo processo conoscitivo (gli altri due sono la percezione e il pensiero). L'interpretazione comporta tre termini: l'*interprete* che interpreta *qualcosa* a *qualcuno*. Ora, per il R., il processo d'interpretazione fa dell'universo una comunità spirituale realizzabile. Nessun individuo nel mondo può salvarsi da solo e da solo trovare la verità; ciò è possibile nella comunità universale. Questo sarebbe, secondo il R., « il problema del Cristianesimo », specialmente di quello di s. Paolo (v.), che trova realizzato nella Chiesa o comunione dei fedeli il Regno dei cieli. Amore cristiano significa fedeltà alla comunità e la *fedeltà* a una missione liberamente scelta è il fondamento della morale.

Evidentemente « la comunione dei fedeli », la Chiesa, e Dio in s. Paolo e nel Cristianesimo hanno ben altro senso da quello dato dal R. nel suo panteismo a tinte pragmatistico-idealistiche, che ne è la negazione o l'antitesi. Basta pensare che il R. addita come strumento della realizzazione della « Grande Comunità » il sistema delle assicurazioni (*The hope of the Great Community*, Nuova York 1916).

BIBL.: v. il numero a lui dedicato della *Philosophical review*, 4 (1946, III); F. Olgiati, *J. R.*, Milano 1917; F. Albeggiani, *Il sistema filosofico di J. R.*, Palermo 1929; G. Townsend, *Philosophical ideas in the United States*, Nuova York 1934, cap. 1; G. Marcel, *La métaphysique de R.*, Parigi 1945. Altre indicazioni in G. M. De Brie, *Bibl. philos. 1934-45*, I, Utrecht-Bruxelles 1950, p. 238.

Michele Federico Sciacca

ROYER-COLLARD, PIERRE-PAUL. - Filosofo e uomo politico, n. il 21 giugno 1763 a Sompuis (Champagne), m. il 4 sett. 1845 a Châteauvieux presso St-Agnon. Insegnò all'Università di Parigi dal 1811 al 1820. Fu presidente della Camera nel 1828.

In filosofia è realista e spiritualista. Ispirandosi a T. Reid (v.) combatte la filosofia della sensazione (v.) di cui vede il principale rappresentante in Condillac (v.) e afferma la filosofia della percezione (v.). Ritiene cioè che si diano non solo sensazioni (coscienza di nostri stati soggettivi) ma percezioni, ossia apprensioni immediate delle cose esistenti fuori di noi. Il soggetto ha coscienza dell'io (v.) come sostanza permanente e come causa (v.), e la percezione gli consente di attribuire queste tre nozioni alle cose esterne. Dalla causalità delle cose è possibile risalire all'esistenza di Dio. In politica, R.-C. è fautore della monarchia costituzionale.

I suoi *Fragments philosophiques*, insieme con alcune lezioni, furono pubblicati da A. Schimberg.

BIBL.: H. Taine, *Les philosophes français du XIXᵉ siècle*, 2ª ed., Parigi 1860, cap. 2; A. De Barante, *La vie politique de M. R.-C., ses discours et ses écrits*, 2 voll., ivi 1861; A. Schimberg, *Les fragments philosophiques de R.-C.*, ivi 1913; A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano 1946 (v. indice).

Sofia Vanni-Rovighi

RUA, MICHELE. - Salesiano, primo successore di s. Giovanni Bosco, n. a Torino il 9 giugno 1837, m. ivi il 6 apr. 1910.

Incontratosi con d. Bosco nel 1845, prese a frequentare l'oratorio, da lui diretto, nel 1847 e gli si diede interamente nel 1855, diventando così il primo salesiano della futura società. Ordinato sacerdote nel 1860, ebbe subito incarichi di importanza, che seppe assolvere con approvazione di quanti lo conobbero: direttore delle scuole e dell'oratorio di Vanchiglia e del primo Collegio a Torino, prefetto della Società salesiana, primo visitatore delle case; nel 1884 vicario generale, nel 1888 successore di d. Bosco nel governo della Congregazione.

(fot. Mulders)

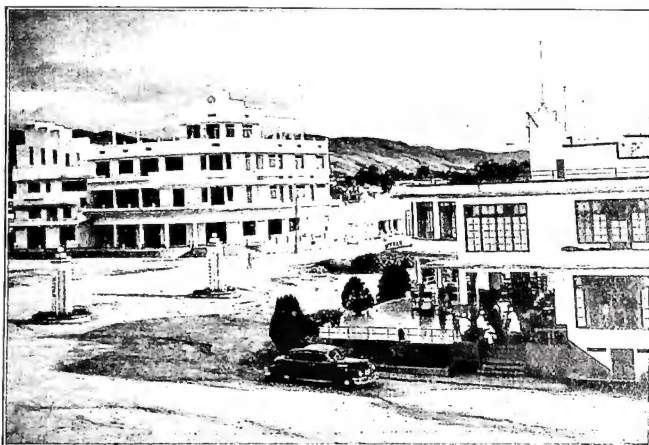
RUANDA, VICARIATO APOSTOLICO di - Alberghi moderni Paguídas (1941) e Olympia (1948) - Usumbra.

Volle essere in tutto simile a lui e si pose quale programma di sostenere e sviluppare le opere iniziate dal fondatore, di seguire fedelmente i metodi da lui insegnati, di imitarlo come un modello. La Società sotto la sua guida vigile e paterna crebbe assai e si sviluppò ampiamente, non solo in Europa, ma anche nelle lontane missioni. Tale la fama comune di santo che presso tutti godeva, che il 15 genn. 1936 venne introdotta la causa della sua beatificazione (AAS 28 [1936], pp. 237-40).

BIBL.: A. Amadei, *Il servo di Dio M. R., successore di s. Giov. Bosco*, 3 voll., Torino 1931-34; A. Auffray, *D. M. R.*, vers it., ivi 1933; A. Amadei, *Un altro d. Bosco. Il servo di Dio M. R.*, ivi 1934.

Celestino Testore

RUANDA, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato presso l'estremità settentrionale del lago Tanganika, è sotto mandato belga e amministrativamente unito al Congo Belga.

Rimasto, insieme con il territorio di Urundi, fortemente xenofobo e chiuso sia ai bianchi che ai musulmani, i quali ultimi non poterono mai razziarvi schiavi se non assai di rado sulle rive del lago, fu esplorato nel 1894 dal tedesco Goetzen, che scoprì il lago Kivu. I Padri Bianchi vi giunsero al principio del sec. XX, provenienti dall'Urundi, e quantunque tra gravi difficoltà riportarono ottimi frutti di apostolato. Nel 1913 il R.-Urundi, che dal 1878 aveva fatto parte del provicariato apost. di Tanganika e dal 1886 era stato annesso all'immenso vicariato apost. di Unyanemke, diventò vicariato apost. di Kivu (v.) e il 25 apr. 1922 venne diviso nei due vicariati di R. e di Urundi. E mentre quest'ultimo il 14 luglio 1949 veniva smembrato nei due vicariati apost. di Kitega e di Ngozi (v.), a sua volta quello di R. il 14 febbr. 1952 fu suddiviso nei due vicariati di Kabgayi e di Nyundo. Il vicariato apost. di Kabgayi, che si estende per ca. 20.950 kmq. nella parte sud-orientale del territorio di R. e tra una popolazione di ca. 1.531.000 ab., di cui oltre 327.700 sono cattolici e oltre 189.700 catecumeni, è rimasto affidato ai Padri Bianchi; il vicariato apost. di Nyundo invece, che comprende la zona nord-occidentale del territorio di R. e ha una superficie di ca. 3100 kmq. con una popolazione di ca. 360.000 ab., di cui oltre 45.300 sono cattolici e oltre 22.500 catecumeni,

è stato affidato al clero indigeno, molto numeroso nella regione. In realtà nel R. i sacerdoti nativi sono 89, superando i sacerdoti esteri che sono 88. Si tratta perciò di una plaga floridissima sotto l'aspetto missionario, dove il seme evangelico ha fatto meravigliosi progressi, che trovano pochi confronti nella storia della Chiesa e nell'altre missioni sparse attualmente nel mondo. - Vedi tav. LXXXVII.

BIBL.: AAS, 5 (1913), pp. 25-26; 14 (1922), pp. 373-74; 42 (1950), pp. 138-39, 213; Van Wing-V. Goemé, *Annuaire des MC au Congo Belge et au R.-Urundi*, Bruxelles 1949, pp. 102-21; MC, Roma 1950, p. 152; Archivio S. Congr. de Prop. Fide, pos. prot. nn. 4322/51, 84/52.

Carlo Corvo

RUBEN. - Primogenito di Giacobbe e di Lia sua prima moglie (*Gen.* 29, 32). Nel darlo alla luce, la madre esclamò : « Dio vide la mia afflizione », e il nome R. è connesso all'assonanza con *rā'āh bĕ'onjî* « vide afflizione », ma propriamente significa : « vedete (o « ecco ») un figlio ».

Di R. fanciullo è ricordato l'episodio delle mandragore, che acuì la gelosia tra Lia e Rachele (*ibid.* 30, 14 sg.). Per avere violato il talamo del padre, fu privato d'ogni diritto di primogenitura. Sono significative al riguardo le parole di Giacobbe morente : « R., mio primogenito sei tu, mia forza e primizia del mio vigore (non dolore, come legge la Volgata), eminente per grado ed eminente per passione : bollente come acqua, non godrai preminenza... » (*ibid.* 49, 3-4).

Sebbene, come gli altri fratelli, fosse invidioso di Giuseppe, si oppose risolutamente alla sua uccisione e suggerì di gettarlo in una cisterna asciutta, intendendo così di salvarlo e restituirlo al padre. Non ebbe parte nella vendita che i fratelli ne fecero : e quando non ritrovò il ragazzo, lacerò le vesti per dolore (*ibid.* 37, 21-30). Per quest'atto più tardi Giuseppe non ritenne come ostaggio R., ma Simeone, il maggiore dopo di lui (*ibid.* 42, 24), e assegnò a R. il posto d'onore tra i fratelli (*ibid.* 43, 33). Discese in Egitto con tutta la famiglia di Giacobbe (*ibid.* 46, 9), e quivi morì (cf. *I Par.* 2, 1 e 5, 1. 3-10).

La tribù di R. ottenne da Mosè, prima ancora dell'occupazione della terra di Canaan, la Transgiordania inferiore, dividendo con la tribù di Gad il territorio strappato al re degli Amorrei Sehon (*Num.* 21, 21-35; 32, 1-38). I suoi confini erano dall'Arnon a sud fino al Wādī Ḥesbān (Hesebon) a nord, e dal Mar Morto al deserto di Moab (*Ios.* 13, 15-23; cf. *Num.* 32, 34-38). Fu sempre fra le tribù meno numerose (cf. *Deut.* 33, 6; *Iudc.* 5, 16), prevalentemente dedita alla pastorizia, e non ebbe mai parte importante nella storia d'Israele, anche perché posta ai margini della vita della nazione. La vicinanza e il contatto con i Moabiti furono per essa una continua minaccia, e le infiltrazioni di quel popolo assai profonde, se in *Is.* 15-16 tutto il paese di R. figura praticamente come moabita; nell'iscrizione del re Mesa (v.) ricorrono nomi di città rubenite conquistate da Moab (v.).

Erano di questa tribù Dathan e Abiron, che nel deserto, insieme al levita Core, sollevarono il popolo contro Mosè e furono da Dio puniti (*Num.* 16). All'età dei Giudici la tribù se ne stette, per lo più, inerte tra i suoi pascoli, mentre le altre erano impegnate contro l'oppressore : sì da meritare ironico biasimo nel cantico di Debora (*Iudc.* 5, 15-16). Al tempo del re Saul i Rubeniti si dovettero difendere dalle incursioni degli Agareni (*I Par.* 5, 10. 19-22). Un maggior legame con le tribù cisgiordaniche si ebbe sotto David, a cui R. e le altre due tribù transgiordaniche (Gad e metà di Manasse) fornirono ca. 120.000 guerrieri (*ibid.* 13, 3. 7); tra gli eroi di David figura anche Adina capo dei rubeniti (*ibid.* 11, 42). Anche la tribù di R. partecipò allo scisma delle tribù settentrionali; sembra tuttavia che per qualche tempo, almeno sotto il re Ioatham (v.), insieme alle due tribù transgiordaniche, obbedisse al re di Giuda (cf. *ibid.* 5, 17). Infine, al tempo della deportazione assira (v. THEGLATHPHALASAR), R. seguì la sorte delle tribù settentrionali (*I Par.* 5, 6-26) e non lasciò traccia di sé.

BIBL. : A. Legendre, s. v. in DB, V, coll. 1257-62; L. Fonck, s. v. in *Lex. Bibl.*, III, coll. 784-89; L. Szczepanski, *Geographia bibl. Palestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 144-47.

Gaetano Stano

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)

RUBENS, PETER PAUL - Particolare del *S. Giovanni Battista* - Balduina (Padova), chiesa parrocchiale.

RUBENS, PETER PAUL. - Pittore n. a Siegen (Vestfalia) il 28 giugno 1577, m. ad Anversa il 30 maggio 1640. Di nobile famiglia anversese emigrata in Germania per sottrarsi alle persecuzioni delle guerre di religione e rientrata nel 1587 ad Anversa, quivi il R. compì la sua educazione artistica, prima con Tobias Verhaecht quindi con Adam van Noort e Otto van Veen, romanista fiammingo.

Iscritto come maestro nella Ghilda di S. Luca di Anversa nel 1598, due anni dopo iniziava un lungo viaggio in Italia che ebbe importanza determinante nel configurarsi della sua maniera : prima a Venezia, poi a Mantova, quindi a Firenze (1600) e a Roma (1602), di nuovo a Mantova donde per incarico del duca Vincenzo Gonzaga si recò in Spagna (1603), a Roma (1605) e a Genova (1607), solo nel 1608 faceva ritorno ad Anversa. Lo studio delle opere del Caravaggio (sua copia della *Deposizione* vaticana si conserva nella collezione Liechtenstein a Vienna), del Barocci, del Tintoretto, del Veronese, di Michelangelo, del Correggio, di Raffaello, dell'antico (di cui è singolare testimonianza il dipinto rappresentante la *Morte di Seneca*, del 1606 ca., nella Pinacoteca di Monaco che riproduce una celebre scultura ellenistica, allora nelle raccolte borghesiane e oggi al Louvre), e, soprattutto, di Tiziano, copiate in gran numero con particolare predilezione, consentì al R. una profonda assimilazione della cultura classico-rinascimentale italiana e lo rese padrone di quella tecnica ricca, sicura e articolata, su cui si fonda la sua produzione di pittura, impressionante per numero e qualità. Tra le opere più significative del periodo italiano sono da ricordare le tre tele con *S. Elena*, la *Crocifissione* e la *Coronazione di spine* eseguite nel 1602 per la chiesa di S. Croce in Gerusalemme a Roma donde furono rimosse nel sec. XVIII (oggi si conservano nella cappella dell'Ospedale di Grasse); il *Trionfo di Cesare* della Galleria nazionale di Londra, 1602-1604, dove appaiono evidenti desunzioni dai *Trionfi* del Mantegna già nel Palazzo ducale di Mantova e oggi in Hampton

(*fot. Giraudon*)
RUBENS, PETER PAUL - Ritratto di Maria de' Medici - Parigi, Louvre.

Court; *La famiglia Gonzaga in adorazione della Trinità*, eseguita nel 1605 per la chiesa della Trinità in Mantova e oggi, mutila, nel palazzo ducale; *Romolo e Remo allattati dalla lupa*, 1606-1608, della Pinacoteca Capitolina; l'*Adorazione dei pastori*, 1606-1608, nella chiesa di S. Filippo Neri a Fermo; le tre tele dell'abside di S. Maria in Vallicella a Roma, del 1608, con la *Madonna e angeli*, i *SS. Gregorio Mauro e Papiano* e i *SS. Domitilla Nereo e Achilleo*; la *Circoncisione*, 1606 o 1607, in S. Ambrogio a Genova (per la quale chiesa dipinse, alcuni anni appresso, nel 1620, il *Miracolo di s. Ignazio*), ecc.

Stabilitosi ad Anversa dal 1608 (nel 1609 vi sposava Isabella Brandt che ritrasse in numerose tele, come poi Elena Fourment sposata in seconde nozze nel 1630), fu nominato pittore degli arciduchi Alberto e Isabella, iniziando quella prodigiosa attività, oltre che di pittore, di collezionista, di diplomatico al servizio dell'Infanta Isabella per conto della quale svolse brillanti missioni presso varie corti d'Europa, di scrittore (in grande numero si conservano sue lettere), che ne fa uno degli ingegni più versatili del secolo. A capo di una fiorentissima bottega, circondato da allievi e da collaboratori fra i quali J. Jordaens, F. Snyders e il van Dyck, la sua produzione, varia in sommo grado e sempre ardita e grandiosa, andò progressivamente trapassando da una idealizzazione e oggettivazione dell'immagine, tuttavia percorsa da eccezionale vitalità e agitata da un ritmo di movimento e da una foga inventiva pienamente barocchi, verso una libertà formale e un'eccitazione fantastica sempre più accentuate che trovano altissima espressione negli estremi opposti delle tonanti grandi composizioni allegoriche o religiose e delle liriche rappresentazioni di paesaggi sorprendentemente anticipatorie. Fra le maggiori imprese della sua maturità sono da ricordare in particolare le tele della cattedrale di Anversa con la *Erezione della Croce* (1610-11) e la *Deposizione* (1611-14; più tarda, 1626, è la *Assunzione di Maria* nella stessa chiesa); la *Comunione di s. Francesco*, 1619, ancora sotto l'influsso delle analoghe composizioni della *Comunione di S. Girolamo* di Agostino Carracci e del Domenichino a Bologna e a Roma, e il *Colpo di lancia* (1620), del Museo di Anversa; la decorazione della chiesa dei Gesuiti in Anversa (1620-21), andata distrutta nel XVIII sec., fuorché le due pale con i *Miracoli di s. Ignazio* e i *Miracoli di s. Francesco Saverio* conservate nel Kunsthistorisches Museum di Vienna; il grande ciclo di pitture celebrative di Maria dei Medici eseguite nel 1621-25 per la Galleria del Lussemburgo oggi al Louvre (di un altro ciclo in onore di Enrico IV, mai compiuto, restano tele agli Uffizi, a Monaco, ecc.); la decorazione del soffitto della Sala dei banchetti (1630-35) nella Whitehall a Londra; il *Trittico di s. Ildefonso*, per la chiesa di corte di Bruxelles (1630-32), oggi nel Kunsthistorisches Museum di Vienna; la *Crocifissione di s. Pietro*, 1635-40, nella chiesa di S. Pietro a Colonia ecc. Produzione per gran parte di altissimo valore d'arte, sempre di soprendenti facilità e abilità di esecuzione pittorica, che pone il R., il cui apprezzamento ha lungamente sofferto a causa dei pregiudizi classicistici contro l'arte del periodo barocco (sarebbe molto esaltato dai contemporanei il cui consenso trovò eco alla fine del sec. XVII in Roger de Piles nella nota *Querelle des anciens et des modernes*, contrapponente il R. al Poussin, idolo dei classicisti ortodossi) come immediato antecedente dei più raffinati raggiungimenti, della pittura francese del sec. XVIII nonché quale genialissimo anticipo della pittura del sec. scorso da Delacroix agli impressionisti. In parallelo gli scrittori romantici, da Baudelaire a Fromentin, ne esaltavano l'opera, dando inizio all'alta considerazione attuale del pittore. - Vedi tav. LXXXVIII.

BIBL.: fondamentali tuttora le vecchie opere di Max Rooses, *R. sa vie et ses oeuvres*, Parigi 1903, di A. Rosemberg, *P. P. R.*, Stoccarda e Lipsia 1905, e, per i disegni, di G. Glück e F. M. Haberditzl, *Die Handzeichnungen von P. P. R.*, Berlino 1928; una completa raccolta della vastissima bibl. su R. a cura di E. de Bon, in *Le compas d'or*, nuova serie, 5 (1927), aggiornata da G. Glück, s. v. in Thieme-Becker, XXIX, pp. 137-46. Importanti tra le

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
RUBENS, PETER PAUL - *Il Miracolo di S. Ignazio* - Genova, chiesa di S. Ambrogio.

METODO
Della dottrina che i Padri della Compagnia di Giesù insegnano a' Neofiti, nelle missioni della Cina.
Con la risposta alle obiettioni di alcuni Moderni che la impugnano.
Opera del Padre Antonio Rubino della Compagnia di Giesù, Visitatore della Provincia di Giappone e Cina.
Tradotta dal Portoghese in Italiano, dal Padre Gio: Filippo de Marini, della medesima Compagnia.
Aggiontovi al fine un breve trattato della forma del Battesimo pronunciata in lingua TumKinese, e proposti alcuni casi di Matrimonio colà occorsi.
IN LIONE,
Appresso HORATIO BOISSAT, E GEORGIO REMEUS.
M. DC. LXV.
Con Approbatione, e Permissione.

(fot. Enc. Catt.)
RUBINO, ANTONIO - Frontespizio del *Metodo*, Lione 1665 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

opere più recenti: J. Burckhardt, *Die Landschaften von P. P. R.*, Vienna 1940; L. van Puyvelde, *Les esquisses de Rubens*, Basilea 1940; J. Burckardt, *R.*, Berlino 1942. Carla Guglielmi

RUBEO (Rossi), Giovanni Battista. - Priore generale dei Carmelitani, n. a Ravenna il 4 ott. 1508, m. a Roma il 5 sett. 1578.

A 17 anni entrò nell'Ordine; laureatosi in teologia a Padova nel 1547, fu professore alla Sapienza, vicario generale (1562), indi priore generale (1564). Durante la visita canonica in Spagna e Portogallo, ebbe occasione di conoscere ad Avila (apr. 1567) s. Teresa di Gesù: ne approvò lo spirito, l'incoraggiò a proseguire nella riforma delle monache secondo la Regola primitiva, anzi autorizzò con « lettere patenti » (Barcellona, 16 ag. 1567) la fondazione di due case per Carmelitani « contemplativi ». Ma nel Capitolo generale di Piacenza (1575), che lo riconfermò nel suo ufficio, si presero, per mancanza di precise informazioni, severe decisioni contro i « riformati »: chiusura dei tre conventi di Andalusia (Granada, Siviglia, Peñuela), ritorno ai conventi di origine per i « contemplativi » provenienti dall'antica osservanza, ingiunzione a s. Teresa di scegliersi un monastero da cui non più uscire. Tuttavia R. conservò sempre stima e venerazione per la santa riformatrice, la quale ne parla con ammirazione nel libro delle *Fondazioni* (cap. 2).

Tra le diverse sue opere, stampate o manoscritte, si ricorda l'edizione del *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae* di T. Netter (Waldensis) curata da R. « cum notis » (3 voll., Venezia 1571).

BIBL.: Cosme de Villiers, *Biblioth. Carmelitana*, ed. Wessels, I, Roma 1927, coll. 780-87; M. Ventimiglia, *Hist. chronol. priorum generalium Ordinis B. M. Virg. de Monte Carmelo*, ed. Wessels, Roma 1929, pp. 189-94; B. M. Zimmerman, *La vie de Jean-Baptiste R. de Ravenne*, in *Regesta Johannis Baptistae Rubei (Rossi Ravennatis)*, s. l. 1935, pp. 5-26. Nilo di San Brocardo

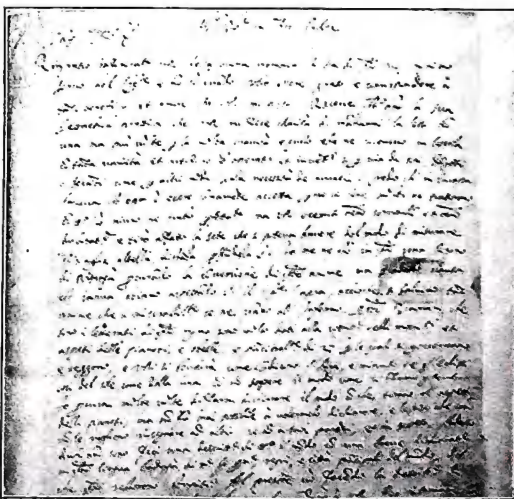
RUBEUS (de Rubeis), Paulus. - Giureconsulto romano del sec. XVII (m. tra il 1673 e il 1676), figlio del celebre giureconsulto Teodosio di Priverno.

Pubblicò varie raccolte di decisioni della S. Romana Rota: *S. Rotae Romanae decisiones selectae ab a. 1618 usque ad a. 1626*; *Decisiones novissimae ab a. 1626 usque ad a. 1630* (2ª ed. Roma 1642); *Decisiones diversorum auditorum ab a. 1631 usque ad a. 1634* (ivi 1640); e proseguì la collezione iniziata da Prospero Farinaccio dal vol. V al vol. XVIII (decisioni dall'anno 1618 all'anno 1666): *S. Rotae Romanae decisiones recentiores*, ecc. (ivi 1645. Venezia 1716). Ebbe dal papa Urbano VIII il privilegio dell'esclusività della pubblicazione delle decisioni rotali per la durata di venti anni e per tutti i luoghi (lettera del 23 luglio 1641). Scrisse inoltre: *Resolutiones practicabiles circa testamenta* (Roma 1654); *De validitate legali controversiae forenses* (ivi 1664). Da non confondersi con l'omonimo uditore rotale di Canino (Viterbo), m. l'8 maggio 1512.

BIBL.: A. Fontana, *Amphitheatrum legale seu Bibliot. legalis ampliss.*, I, Parma 1688, coll. 208-209; E. Cerchiari, *Capellani Papae*, II, Roma 1920, p. 86; G. Ermini, *Guida bibl. per lo studio del dir. comune pontif.*, Bologna 1934, pp. 57 e 71.
Augusto Moreschini

RUBINO, Antonio. - Gesuita, missionario, n. a Strambino (diocesi di Ivrea) il 1º marzo 1578, m. il 22 marzo del 1643 a Nagasaki (Giappone).

Entrato nell'Ordine nel 1586, partì nel 1602 per l'India, dove, ordinato sacerdote nel 1605, sortì come campo di lavoro il regno di Bisnagar. Restò in India fino al 1638 e, sempre dedito all'insegnamento, alla catechesi, alla predicazione, a missioni importanti, vi compì un bene immenso. Né trascurò la sua istancabile attività scientifica; alcune lettere al p. Clavio e al Griemberger, professori del Collegio Romano, una breve descrizione di tutto il mondo e una descrizione del regno di Bisnagar attestano la sua perizia nella cosmografia e cartografia, mentre il suo interesse per le scoperte galileiane, rilevato dalle stesse lettere, lo mostra valente cultore delle scienze matematiche, e la *Catena evangelica*, in 7 grossi tomi, un esperto esegeta.

Ma un'opera soprattutto, composta nel 1641, illustra il teologo e l'uomo apostolico: *Metodo della dottrina che i Padri della Compagnia di Gesù insegnano ai neofiti nelle missioni della Cina con la risposta alle obiettioni di alcuni moderni che la impugnano*. Nel 1638, infatti, era passato in Cina, con la carica di visitatore della provincia giapponese e viceprovincia cinese, e per la sua immediata applica-

(fot. Enc. Catt.)
RUBINO, ANTONIO - Parte della lettera del p. R. al p. Cristoforo Clavio (25 ott. 1609) da Chandrepi (India), in cui ringrazia dell'invio del volume sulla geometria pratica, informa che i Brahmani si occupano di astronomia, ma sono gelosi delle loro cognizioni ed aggiunge che sta facendo la descrizione del regno di Bisnoja, e chiede l'Astrolobio - Roma, Archivio della Università Gregoriana, Miscellanea N. 529, f. 37.

zione allo studio delle lingue e dei libri cinesi e giapponesi fu ben presto in grado di venir a disputa con i bonzi. Con il *Metodo della dottrina* egli intendeva giustificare la condotta dei suoi missionari in Cina, esponendo con chiarezza la prassi seguita nell'evangelizzazione, per confutare le obiezioni dei religiosi di altri Ordini e di alcuni fra gli stessi Gesuiti (v. RITI, QUESTIONE dei). L'opera scritta in portoghese non fu stampata se non molti anni dopo la morte dell'autore, tradotta in italiano da un altro missionario, il p. G. F. Marini (Lione 1665). Nel 1680 fu messa all'Indice, dove ancora rimane. Nel 1643 imbarcatosi egli e i suoi compagni, tutti travestiti da cinesi, per il Giappone, approdarono il 12 ag. all'isola di Satauma; ma scoperti dalle spie dei persecutori, furono presi, condotti a Nagasaki e dopo dura prigione condannati, a quanto sembra, al supplizio della fossa.

Al R. venne attribuita dagli avversari giansenisti e illuministi l'opera: *Difesa del giudizio formato dalla Santa Sede Apostolica*, Torino 1760 (?), intorno ai riti e alle cerimonie cinesi, dove sono contenuti giudizi iconoclastici contro l'uso del Crocifisso nelle Chiese e sugli altari. La calunnia cade semplicemente da sé, perché alla data del decreto di Clemente XI sui riti cinesi (1704) a cui si riferisce l'opera, e più ancora alla data della sua promulgazione a Pekino per mezzo del card. di Tournon (1707), il R. era già passato da questa vita. L'autore è invece un dottore della Sorbona (cf. anon., *La verità difesa col disvelarsi nella sincera esposizione dei fatti*, Firenze 1761).

BIBL.: Sommervogel, VII, 287-80; G. Saroglia, *Vita del p. A. R. da Strambino*, Trento 1894; [E. Rosa], *Breve mem. della vita del v. p. G. A. R. della C. di Gesù, martire del Giappone*, Torino 1898; P. Tacchi Venturi, *Alcune lettere del p. A. R.*, ivi 1901. Margherita Letizia Fontanesi

RUBRICHE. - I. NOZIONE. - Per r., in senso liturgico, s'intendono le prescrizioni che regolano lo svolgimento del culto della Chiesa. Esse si trovano o riunite in appositi libri (p. es., il *Caeremoniale episcoporum* e il *Memoriale rituum*) o raggruppate all'inizio dei libri liturgici (come nel Messale, nel Breviario e nel Martirologio), o all'inizio delle singole parti o *tituli* (come nel Rituale, prima del rito di ogni Sacramento e delle benedizioni), o, infine, inscrite tra una formola e l'altra. Per distinguere meglio i testi dalle norme che ne regolavano l'uso, nei codici si cominciò a scrivere le norme in rosso; di qui *rubricae*.

Nella Roma classica, r. si chiamò una terra che, stemperata nell'acqua, serviva ai falegnami per tracciare le righe o fare i segni, nel punto in cui bisognava fare il taglio del legno con la sega (cf. Orazio, *Sat.*, 2, 7, 98). Gli amanuensi delle raccolte legislative se ne servirono per scrivere in rosso i titoli delle leggi. Dai titoli il nome passò a designare la legge stessa. Lo ricorda Giovenale quando scrive: *Perlege rubras maiorum leges* (*Sat.* 14). Anche nel campo giuridico ecclesiastico, r. indicò poi il titolo e il breve sommario premesso ai singoli canoni. Dal diritto canonico il termine passò alla liturgia, probabilmente quando, per maggiore praticità, si riunirono in uno stesso volume le formole dei Sacramentari, Lezionari, Graduali, ecc. le norme direttive furono scritte in rosso e il testo in nero, e il nome r. finì per indicare le leggi liturgiche in genere, anche quando esse furono regolarmente scritte in nero.

II. FORMAZIONE. - Le prime r. (o piuttosto norme rituali) semplicissime, come semplicissimi erano i riti, dovettero essere trasmesse oralmente. I Sacramentari racchiudono già embrionalmente qualche indicazione rubricale. Difatti il *Gelasiano* ne ha 67, il *Gregoriano*, nel fondo primitivo, 26, mentre il *Leoniano* nessuna. Gli *Ordines romani* (v.), che sono le prime raccolte sistematiche rubricali della Chiesa latina, costituiscono veri e propri cerimoniali. Nell'*Ordo* di Aimone da Faversham (m. nel 1244), generale dei Francescani, ben noto nella storia liturgica, si legge sei volte l'espressione *rubrica Ordinarii*. La parola era allora passata dal campo giuridico a quello liturgico. Più frequente è l'uso di *rubrica* per *Ordo* o *Ordinarium*: ad es., *Incipit Rubrica sive Ordo per circulum anni secundum consuetudinem Ecclesiae civitatis Austriae...* E ancora: *Hec Rubrica sive Ordo est qualiter et quo tempore episcopi....*

I Minori adoperarono il termine in questo senso. Così la *Rubrica Parisiensis* è un vero *Ordo* per le antifone speciali prima di Natale, pubblicato nel 1263 perordine del Capitolo generale di Pisa (*Arch. franc. hist.*, 4 [1911], p. 69). Tre anni dopo il Capitolo di Parigi raccomandò l'osservanza dell'*Ordo* di Aimone: *Uniformiter se habeant (fratres) secundum Ordinationem et rubricam illam...Indutus planeta*. Questo senso si mantenne fin dopo la metà del Trecento, quando si è informati che Aimone *fecit illam rubricam de agendis in missa* (*Anal. Franc.*, 3 [1887], p. 247). Ma certi statuti francescani d'Aquitania alla fine del '200 ancora più genericamente dicono: *In divino officio servetur rubrica et cantus Ecclesiae Romanae* (*Arch. franc. hist.*, 7 [1914], p. 475). Sicché i due significati generico e specifico nella seconda metà del '300 sono promiscuamente usati (contro l'opinione del Vykoukal, s. v. *Rubriken*, in LThK, VIII, coll. 1032-33, secondo il quale il termine r. non apparirebbe prima del '300). Si può aggiungere che s. Bonaventura, generale dei Francescani, dal 1260 al 1272, rimanda varie volte alle r., intese nel duplice senso. Lo stesso Aimone nell'*Ordo Breviarii* conosce il termine nel senso moderno.

In conclusione la doppia terminologia risale almeno alla prima metà del sec. XIII. Errata è pure l'opinione, frequente negli autori moderni, di assegnare a s. Pio V le raccolte generali delle r. (*rubricae generales*). Già il cod. di Oxford (Bibl. Bodley, segn. Can. miscell. 75) nella seconda metà del sec. XIV chiama le *Ordinationes* francescane: *Rubricae de modo officii ecclesiastici*. Nel 1481 Filippo di Rotingo pubblicò le *Rubricae ad informandos pusillos*. Nello stesso anno, a Venezia, Francesco Ranner stampò un Breviario romano con la *Rubricae declaratoriae seu correctoriae*. Senza parlare delle *Rubricae novae*, segnalate da G. Mercati (v. *op. cit.* in bibl). Da questo periodo si va celermente verso il significato, poi rimasto, del termine e verso le ufficiali raccolte generali e particolari della liturgia unificata. Le edizioni tipiche dei libri rituali della liturgia latina, cioè Breviario (1568), Messale (1570), Martirologio (1583), Pontificale (1598), Cerimoniale dei vescovi (1600), Rituale (1614), furono corredati da abbondanti r. generali e particolari. L'interpretazione e l'aggiornamento furono affidati da Sisto V alla S. Congr. dei Riti (1587). Nei secc. XVI-XVIII le r. dei libri liturgici furono oggetto di accurati ed ampi studi da parte di buoni liturgisti come il Gavanti, Merati, Quarti, Cavalieri, Bauldry (poi A Carpo, de Herdt, Martinucci, Menghini, Baldeschi, Moretti, Le Vasasseur-Haegy), che hanno posto le basi del diritto liturgico.

III. DIVISIONE. - 1. In base al loro oggetto le r. si dividono in: *a*) essenziali, e sono quelle che appartengono all'essenza di un rito e dalla loro osservanza dipende la validità dell'atto che si pone; *b*) accidentali sono le r. riguardanti cerimonie introdotte dalla Chiesa, generalmente non richieste per la validità, ma per la liceità dell'atto, come nel Battesimo gli esorcismi, le rinunce, la veste candida, la lampada ardente.

2. Secondo l'estensione le r. sono: *a*) generali e costituiscono come i principi fondamentali, da applicarsi a tutte le cerimonie, contenute in quel dato libro liturgico; *b*) speciali, quelle che regolano il compimento di una cerimonia o rito particolare.

3. In base alla loro obbligatorietà le r. sono: *a*) precettive, se prescrivono tassativamente qualcosa o sono indispensabili per il compimento di un rito; *b*) direttive, se propongono qualche cosa per *modum consilii* o lasciano facoltà di scegliere tra due modi di agire o tra il compiere o non compiere un'azione. Le r. direttive sono dette anche facoltative.

IV. OBBLIGATORIETÀ. - Per secoli si è disputata fra moralisti e liturgisti (rubricisti) la questione, se tutte le r. obbligano in coscienza, e fino a qual punto.

Per un esame oggettivo della questione va premesso: le r. sono leggi vere e proprie e come tali obbligano (CIC, can. 818), per conseguenza rientrano necessariamente nell'ambito della morale, come ogni atto umano,

e ammettono una gradazione di bontà e di responsabilità. La questione può perciò proporsi in questi termini: *a*) le r. essenziali evidentemente sono precettive. Si tratta dell'essenza e quindi della validità dell'atto liturgico, che non si può frustrare (la gravità va computata secondo i principi morali, circa la materia, l'imputabilità morale della colpa, ecc.). Quando la r. accidentale non dice apertamente se è o non è facoltativa, né ciò si può desumere da altri elementi, allora la presunzione sta dalla parte della legge e deve ritenersi che la r. obblighi in coscienza. Si prova: *a*) dal pensiero della Chiesa: il Concilio di Trento (sess. VII, c. 13) dice: « Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiae Catholicae ritus... sine peccato a ministro pro libito suo omitti, aut contemni, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse: anathema sit » (cf. *Rituale romanum*, tit. I, 1, 2). Le costituzioni pontificie poste all'inizio dei libri liturgici: « districte », « in virtute sanctae obedientiae praecipiunt », « auctoritate apostolica decernunt », « iubent » « mandant », ecc. sono espressioni che manifestano l'evidente volontà della Chiesa che quelle norme e quelle formole siano osservate per l'unità e la purezza del culto. La stessa S. Congr. dei Riti ha ribadito e ribadisce continuamente lo stesso pensiero, *serventur rubricae, iuxta Caeremoniale* [*Episcoporum*], *standum Rituali, mandat... in omnibus et per omnia servari rubricas Missalis* ». Il *Cathechismus ad parochos* (II, 1, 18) afferma: « Caeremoniae... praetermitti sine peccato non possunt »; e il Conc. Romano del 1725 (tit. 15, c. 1): « Ritus qui in minimis etiam sine peccato negligi, omitti vel mutari haud possunt, peculiari studio ac diligentia serventur »; *b*) dalla natura delle r., fissate perché non possa restare dubbio sulla validità del Sacramento e perché non si apra la porta all'arbitrio e al lassismo. Solo se si osserva il rito (cerimonie e formole) della Chiesa la liturgia costituisce il suo culto ufficiale; *c*) dalla comune sentenza dei Dottori, che con s. Alfonso dicono precettive le r.

Queste ragioni inducono a ritenere che le r., anche se accidentali, prese nel loro insieme sono precettive ed obbligano; ma non si può affermare che prese singolarmente abbiano la stessa forza; anzi talune non possono ammettere in nessuna maniera la colpa (come la r. del Messale *Rit. serv.* I, 3 che prescrive al celebrante di infilare prima il braccio destro e poi il sinistro nell'indossare il camice). Può darsi anzi, che nelle cose di minor conto con l'andar del tempo si sia introdotta qualche consuetudine, che l'autorità o direttamente o indirettamente approva, e così il fatto nuovo, diventato legittimo, muta l'obbligatorietà della r.

V. Interpretazione. – Per conoscere se una r. sia precettiva o no è necessario esaminare: *a*) i termini, con cui è formulata; *b*) la materia, se cioè appartiene all'essenza o integrità del Sacramento o della funzione, se tocca i principi fondamentali della liturgia o è basilare per il senso dottrinale o il significato simbolico; *c*) le dichiarazioni, se ve ne sono, date dalla S. Congr. dei Riti; *d*) le opinioni dei *probati auctores* di liturgia e di morale.

Bibl.: trattati generali: P. Piacenza, *Expositio noviss. rubric. Brev. rom.*, in *Ephem. lit.*, 1 (1887), p. 21 sgg.; G. B. Menghini, *Elemen. iuris liturgici*, Roma 1907, pp. 106-23; C. Callewaert, *De s. Liturgia universim*, Bruges 1925, pp. 106-11; L. Eisenhofer, *Handb. der kathol. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 50-51; F. Oppenheim, *Instit. systematico-histor. in sacram liturgiam*, t. III, parte 2ª, Torino 1939, pp. 68-99; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, Milano 1950, pp. 18-21. Studi particolari: G. Mercati, *Appunti per la stor. del Brev. rom. nei secc. XIV-XV, tratti dalle « Rubricae novae »*, in *Rass. gregor.*, 2 (1903), pp. 398-444; A. Van Dijk, *Il carattere della correz. liturg. di fra Aimone da Faversham O.F.M.* (1241-44), in *Ephem. liturg.*, 59 (1945), pp. 177-223; 60 (1946), pp. 309-67. Annibale Bugnini

RUBRUQUIS (Guglielmo da Rubruk). - Francescano, missionario itinerante del sec. xiii. N. a Rubrouck presso Cassel, Fiandra, ora Francia settentrionale (da non confondersi con Ruisbroek, Brabante), tra il 1215 e il 1220, m. ca. il 1270.

Da giovane entrò nell'Ordine e studiò a Parigi. Nel 1248, forse con la spedizione di Luigi IX, partì per la Terra Santa, rimanendo ad Accon fino al 1252 allorché volle partire missionario verso la terra dei Mongoli. Molti autori sostennero in passato che il suo viaggio ai Tartari fosse una missione diplomatica per incarico di Luigi IX, per invitarli in suo aiuto contro i Saraceni, ma è stato dimostrato che la finalità del R. fu totalmente missionaria: Luigi IX tuttavia l'appoggiò e gli diede una lettera di raccomandazione per il Gran Kan. Partì il 7 maggio da Costantinopoli e giunse alla corte di questo il 27 dic. dell'anno seguente (1253), dopo esser passato per le corti di molti prìncipi subalterni e aver superato molti pericoli. Ottenne di fermarsi alla corte qualche tempo, ma all'inizio del luglio 1254 dovette prendere la via del ritorno, con un itinerario diverso che nell'andata, e giunse l'anno seguente, in estate, in Terra Santa, ove i superiori lo destinarono nuovamente ad Accon, come lettore. Non avendo ottenuto il permesso di recarsi da Luigi IX, a Parigi, per raccontargli a voce i risultati della sua spedizione, indirizzò a lui il suo *Itinerarium*, che è una delle relazioni più preziose che ci abbia lasciato il medioevo sui Tartari, per le minute descrizioni degli usi e costumi, le importanti notizie geografiche, l'esattezza delle informazioni, a cui contribuì la vasta preparazione culturale che il R. vi dimostra. Ottenuto mediante il Re di Francia il permesso di recarsi a Parigi, lo si trova poco dopo alla corte; poi se ne perde completamente la traccia.

Bibl.: F. M. Schmidt, *Über Rubruks Reise von 1253-55*, Berlino 1885; A. Batton, *Wilhelm von R.*, Münster in V. 1921; A. Van de Wyngaert, *Sinica Francisc.*, I, Quaracchi 1929, pp. lxv-lxvii, 145-63 e l'ed. critica della relaz. a pp. 164-332. Alberto Ghinato

RUCELLAI, famiglia. - Famiglia fiorentina. Capostipite conosciuto è un Alamanno, che nel sec. xiii, per avere estratto da una pianta detta *oricella* una tinta per colorare le lane, ebbe il soprannome « oricellario ».

I R., arricchitisi con la mercatura, si segnalarono per attività culturale e mecenatismo. Giovanni di Paolo (1403-81) fece costruire, su disegno di Leon Battista Alberti, il palazzo familiare e la facciata di S. Maria Novella. Bernardo di Giovanni (1448-1514) sposò Nannina, nipote di Cosimo il Vecchio: favorito da Lorenzo de' Medici fu, invece, osteggiato da Piero; più tardi, in odio al Soderini, si ravvicinò ai Medici: fu autore di storie; e gli « Orti Oricellari », divennero sede dell'Accademia platonica (per suo figlio Giovanni v. sotto). Altri ecclesiastici furono: Pandolfo di Giovanni (1436-1497), domenicano di S. Marco con il nome di fra Santi, onorato nell'Ordine come venerabile; Simone di Vanni (1460-1514), canonico fiorentino, rettore dello Studio di Pisa, collettore apostolico di Toscana sotto Alessandro VI e cameriere di Giulio II; Francesco di Filippo (1466-1503), vescovo di Pesaro nel 1499, vicelegato a Bologna nel 1502; Annibale di Luigi (m. il 28 genn. 1601 a Roma) che, vissuto in Francia dove ebbe il vescovato di Carcassona (1° apr. 1569), al suo ritorno in Italia fu da Clemente VIII nominato legato di Bologna e Ancona e maestro di casa; Luigi di Orazio (m. nel 1627), che seguì in Francia Maria de' Medici e dopo averle dato larghi aiuti, caduto in disgrazia del Richelieu, si dette alla milizia e morì in battaglia. Nel sec. xviii va ricordato Giulio di Paolo Benedetto (1702-78), professore nell'Università di Pisa, ministro delle finanze sotto Pietro Leopoldo, ispiratore della politica giurisdizionalistica di lui.

Bibl.: L. Passerini, *Genealogia e storia della famiglia R.*, Firenze 1861; A. Mercati, *Frammenti di una corrispondenza di Giovanni R. nunzio in Francia* (1521), in *Arch. Soc. romana storia patria*, 71 (1948), pp. 1-47. Roberto Palmarocchi

Giovanni, poeta, n. a Firenze il 20 ott. 1475, m. a Roma il 3 apr. 1525.

Cugino di Leone X, pur nelle cure politiche compose due tragedie: la *Rosmunda* e l'*Oreste*. Divenuto ecclesiastico, fu nominato da Clemente VII castellano di Castel S. Angelo, nella cui carica morì alla vigilia di ricevere il cappello cardinalizio. L'opera sua più nota è l'elegante poemetto didascalico *Le Api*, dedicato al Trissino, e in gran parte condotto sul IV l. delle *Georgiche* di Virgilio.

Contiene un accenno (vv. 358-79) all'elezione al pontificato di Clemente VII.

BIBL.: *Le Api*, a cura di S. Fasini, Milano 1904. Studi: G. Toffanin, *Il Cinquecento*, 2ª ed., Milano 1941, pp. 453-56.
Lanfranco Fiore

RUCH, CHARLES. - Teologo e vescovo, n. a Nancy il 24 sett. 1873, m. a Strasburgo la notte sul 29 ag. 1945.

Sacerdote nel 1897, l'anno seguente iniziò il suo insegnamento dogmatico nel seminario di Nancy, e con indagini particolari sullo sviluppo storico del dogma diede consistenza positiva alle tesi della teologia scolastica, soprattutto a quelle riguardanti i Sacramenti. Frutto maturo sono gli ampi articoli *Confirmation*, *Eucharistie dans l'Ecriture*, *Extrême Onction*, *Messe dans l'Ecriture et dans les Pères jusqu'à st. Irénée*, pubblicati nel DThC. Vicario generale e coadiutore del suo vescovo mons. Turinaz (1907-14), cappellano militare durante la guerra (1914-18), gli successe nel 1918. Trasferito a Strasburgo nel momento delicato del ritorno dell'Alsazia alla Francia, mons. R. con tenace prudenza si affermò vindice delle più belle tradizioni religiose della regione; nella guerra del 1939-45 al fervido spirito patriottico congiunse l'esercizio della carità.

BIBL.: L. Berra, *La Francia nel volto di due età*, Milano 1936, pp. 121-32; P. Lorson, *Ch. R. évêque de Strasbourg*, Strasburgo-Parigi 1948.
Antonio Piolanti

RUCHERAT: v. GIOVANNI DI VESALIA.

RUDIGIER, FRANZ JOSEF, venerabile. - Vescovo di Linz (Austria superiore), n. a Parthenen (Vorarlberg) il 6 apr. 1811, m. a Linz il 19 nov. 1884.

Dopo gli studi ecclesiastici a Bressanone, fu ordinato sacerdote (12 apr. 1835), entrò nella cura d'anime, ma presto fu mandato per gli studi superiori a Vienna, quindi fu professore nel seminario di Bressanone. Richiamato a Vienna (1845) come direttore del Frintanaeum (Istituto di studi superiori ecclesiastici), venne nominato cappellano della corte e precettore dei futuri imperatori Francesco Giuseppe (Austria) e Massimiliano (Messico). Nel 1848 tornò in diocesi, come prevosto di S. Candido, e dal 1850 come canonico della cattedrale di Bressanone e rettore del Seminario. Nel 1852 Francesco Giuseppe nominò il R. vescovo di Linz (19 dic.), che venne consacrato il 5 giugno 1853.

Il R. fu vescovo zelante, esemplare, strenuo difensore della libertà e dei diritti della Chiesa, e dei diritti della sua sede. Fece parte, secondo la costituzione, delle diverse camere a Linz e a Vienna. In seguito ad una lettera pastorale sulla scuola e il matrimonio cattolico fu accusato, condannato, ma graziato per diretto intervento dell'Imperatore; ebbe lunghe lotte a causa del sequestro ingiusto dei beni della mensa vescovile (1869-71). Fu grande predicatore, sostenne la stampa cattolica, favorì il movimento sociale cattolico, le varie associazioni ecclesiastiche e civili dei cattolici, difese validamente la scuola confessionale. La diocesi esisteva soltanto da mezzo secolo, ed il R. fece moltissimo per la sua definitiva sistemazione; considerando l'insufficienza della Cattedrale, la ex-chiesa dei Gesuiti, iniziò nel 1862 la grandiosa nuova Cattedrale gotica, di cui egli stesso vide terminate la cappella votiva e parte del coro, nonché il campanile (la consacrazione del complesso ebbe luogo soltanto nel 1924). L'introduzione della causa della sua beatificazione si ebbe il 6 dic. 1905.

Il suo successore, mons. Doppelbauer, pubblicò le prediche scelte (2 voll., 2ª ed. 1901-1905), gli esercizi (2 voll., 2ª ed. 1908); le pastorali (1888) e altri volumi di prediche (2 voll., 2ª ed. 1908).

BIBL.: K. Meindl, *Leben und Wirken des Bischofs R.*, 2 voll., Linz 1891. Vita popolare: B. Scherndl, *Der Ehrw. Diener Gottes F. J. R.*, 2ª ed., ivi 1913. La sua vita fu anche romanzata con molto gusto: A. Müller-Guttenbrunn, *Es war eimal ein Bischof*, Vienna 1912; e drammatizzata: A. Bleibtreu, *R.*, Linz 1931; A. Innerkofler, *Bischof R.*, Vienna 1937.
Giuseppe Löw

RUDINÌ, ANTONIO STARABBA, marchese di. - Statista, n. a Palermo il 16 marzo 1839, m. a Roma il 7 sett. 1908. Laureatosi in legge a Palermo, partecipò giovanissimo alle cospirazioni antiborboniche. Dopo l'esilio di Genova (1860), fece una rapidissima carriera per l'energia dimostrata nella repressione dei moti palermitani: a 25 anni sindaco di Palermo, a 27 prefetto della stessa città, a 29 prefetto di Napoli, a 30 ministro degli Interni con il Menabrea. Eletto deputato, capeggiò la destra. Nel 1891 (prima caduta di Crispi) divenne presidente del Consiglio e tornò ad esserlo nel 1896, dopo Adua.

(*da B. Scherndl, F. J. R. Ratisbona-Roma 1916*)
RUDIGIER, FRANZ JOSEF, venerabile. Ritratto.

Fu rigido restauratore delle finanze (« ministero della lesina ») e anticolonialista (« politica del piede di casa »); in politica ecclesiastica fu seguace del Tanucci come assertore della supremazia statale. Gli scandali politici e le agitazioni sociali culminate nei fatti del maggio 1898, che non seppe fronteggiare con energia e discernimento (nelle violente repressioni furono coinvolte in un unico fascio con le associazioni del socialismo le nascenti organizzazioni sociali cattoliche, provocando più tardi l'epistola pontificia *Spesse volte* del 5 sett. 1898), lo costrinsero a dimettersi e a ritirarsi dalla vita politica. Alla sua morte non volle i Sacramenti, ma il Crocifisso.

BIBL.: S. Cilibrizzi, *Storia parlamentare politica e diplomatica d'Italia*, I, Roma 1925, pp. 561-62; II, ivi 1925, pp. 421-48; III, ivi 1925, pp. 1-87; M. Rosi, *L'Italia odierna*, II, III, Torino 1927, pp. 1956-83; D. Farini, *Diario del 1896*, Milano 1942.
Augusto Moreschini

RUDNAY, ALEXANDER. - Cardinale primate d'Ungheria, n. a Svätý Krížn. Váhom (Slovacchia) il 4 ott. 1760, m. a Strigonia il 13 sett. 1831.

Vescovo di Transilvania (1815), arcivescovo di Strigonia e primate (1819), divenne cardinale nel 1828. Fin dal 1820 aveva deciso di trasferire nuovamente nell'antica sede la metropolitana strigoniense, che dal 1543 era a Trnava nel retroterra di Strigonia. A tal fine intraprese la grande costruzione della nuova Cattedrale dedicata alla Vergine ed a s. Adalberto sul promontorio strigoniense, al posto di quella distrutta dai Turchi. Nel 1822 tenne il Sinodo nazionale in Bratislava. Fu, tra l'altro, autore di pregevoli prediche nella lingua slovacca, poi pubblicate in volume.

BIBL.: *Memoria Basilicae Strigoniensis*, Pestini 1856.
Michele Lacko

RUFFINI, FRANCESCO. - Giurista e storico, n. a Lessolo Canavese il 10 apr. 1863, m. a Torino il 29 marzo 1934. Laureatosi in giurisprudenza a Torino nel 1886, perfezionò i suoi studi a Lipsia alla scuola di E. Friedberg. Nel 1891 libero docente in Diritto ecclesiastico, poi incaricato della stessa materia nell'Università di Pavia (1892-93), indi straordinario in quella di Genova (1893). Dal 1899 tenne la cattedra di storia del Diritto italiano nell'Università di Torino, passando nel 1908 a quella di Diritto ecclesiastico nello stesso Ateneo. Cessò dall'insegnamento nel 1932, essendosi rifiutato di prestare giuramento al regime fascista. Fu presidente dell'Accademia delle scienze di Torino, senatore del Regno dal 1914, ministro della Pubblica istruzione nel 1916-17, socio nazionale dell'Accademia dei Lincei.

Fu uno dei capiscuola del diritto ecclesiastico nelle Università statali italiane ed il suo apporto fu decisivo per l'affermazione della autonomia scientifica e didattica della disciplina. A differenza di altri giuristi laici, che limitavano lo studio del diritto ecclesiastico alla parte interessante la legislazione statale, il R. sostenne sempre la fondamentale importanza del diritto canonico. Dello studio di quest'ultimo egli fu riconosciuto come il restauratore in Italia, dopo il lungo e graduale decadimento culminato con l'abolizione delle facoltà teologiche nel 1873, in cui questa disciplina era caduta.

Caratteristica del pensiero del R. è la concezione storica della scienza giuridica, che egli considerava l'unica veramente positiva. Questa profonda sensibilità del R. per la storia poté farlo giudicare da alcuni più storico che giurista positivo. Ma, come esattamente scrisse il Croce, « il R. era fondamentalmente un giurista, ed alla formazione dei principi ed istituti giuridici andava sempre il suo occhio nella considerazione della storia ». Tra i suoi lavori giuridici principali, vanno ricordati, oltre la celebre traduzione del *Trattato di diritto ecclesiastico* del Friedberg, con ampie note e appendici relative all'Italia (Torino 1893), i saggi sopra l'*Actio spolii* (ivi 1889), *La buona fede in materia di prescrizione* (ivi 1892), *Le tasse di rivendicazione e svincolo* (ivi 1894), *La rappresentanza giuridica delle parrocchie* (ivi 1896), *Le decime contrattuali* (ivi 1902), *La quota di concorso* (ivi 1904), *Le spese di culto delle opere pie* (ivi 1908), *Il « ius exclusivae » nell'elezione del Pontefice* (ivi 1910); nonché i fondamentali studi su la *Classificazione delle persone giuridiche in Sinibaldo dei Fieschi e in C. F. Savigny* (1898-1909), ed altri importanti temi di diritto pubblico e privato. Vastissima parte della sua produzione è poi dedicata ai problemi della libertà religiosa nella storia dell'idea e nei suoi riflessi giuridici (1901-24), nonché alle questioni inerenti ai rapporti fra Chiesa e Stato in Italia e in Francia (1902-31). Largamente noti, fuori del campo strettamente giuridico, i suoi studi sul socinianismo e sul giansenismo, a cui sono connessi i lavori sul Cavour (1912-31) e quelli, molto discussi nelle conclusioni, ma sempre preziosi per ricchezza di materiali e per ricostruzione di ambienti, sulla vita religiosa del Manzoni (1925-31); opere nelle quali si riflette particolarmente l'espressione della coscienza politico-religiosa del R., informata a un liberalismo dottrinale spesso tollerante.

BIBL.: E. Dervieux, *Bibl. di F. R.*, in *L'Opera cinquantenaria della R. Deput. di stor. patria*, Torino 1934, pp. 473-482; M. Falco, in *Riv. di dir. priv.*, 4 (1934), p. 202; A. C. Jemolo, *F. R.*, in *Arch. giur.*, 112 (1934), p. 110 sgg.; G. Solari, *La vita e l'opera scientifica di F. R.*, in *Riv. intern. di filos. del dir.*, 15 (1935), p. 191 sgg.; S. W. Halperin, *F. R.*, in *Some historians of Modern Europe. Essays in historiography...*, Chicago 1942, p. 329; A. Bertola, *La vita e l'opera di F. R.*, in *Ann. dell'Univ. di Torino*, 1946-47, p. 20 sgg. e in *Giurisprudenza italiana*, 1949, parte 4ª, p. 89 sgg. Arnaldo Bertola

RUFFINI, GIOVENALE di NONSBERG : v. GIOVENALE DI VAL DI NON.

RUFFINO d'ASSISI, beato. - Uno dei primi compagni di s. Francesco, imparentato con s. Chiara di Assisi.

Si distinse come uomo di alta contemplazione. Intimo di s. Francesco, fu spesso a parte delle sue rivelazioni e dei suoi segreti : fu tra i pochissimi che ne constatarono le stimmate, specie quella del costato, fin che era in vita. Il suo nome è legato alla *Legenda trium sociorum* (v. QUESTIONE FRANCESCANA) che egli, con frate Leone e frate Angelo, scrisse sulla vita di s. Francesco, firmando la lettera-prologo da Greccio il 12 ag. 1246. M. nel 1270. Fu tosto venerato, ma il culto non fu mai riconosciuto.

BIBL.: oltre i vari accenni offerti dalle fonti biogr. di s. Francesco (cf. *Anal. Franc.*, X, indici) una vita che risale ai primi del Trecento si ha nella *Chronica XXIV Generalium*, in *Anal. Franc.*, III, Quaracchi 1897, pp. 66-54; P. Sabatier, *Actus b. Francisci*, Parigi 1902, pp. 107-20; Wadding, *Annales*, IV, pp. 351-55. Alberto Ghinato

RUFFO. - I. TOMMASO, cardinale, n. a Napoli nel 1663, m. a Roma il 16 febbr. 1753.

Completò la sua educazione nel Collegio Clementino, dimostrando passione per gli studi di diritto, per attendere ai quali ricusò l'incarico di internunzio a Bruxelles, offertogli da Innocenzo XI. Vicedelegato a Ravenna, nunzio in Toscana, maestro di camera di Innocenzo XII e di Clemente XI, il quale lo creò cardinale (17 maggio 1706). Governò come legato Ravenna, Ferrara, Bologna e di nuovo Ferrara, della quale fu vescovo dal 1717 e che per lui fu eretta in arcivescovato. Vescovo di Ostia e di Velletri, nel 1740 fu nominato vicecancelliere di S. Chiesa e segretario del S. Uffizio. Nel Conclave del 1740 la sua candidatura, che incontrava favore, fu osteggiata dall'Austria e dalla Francia.

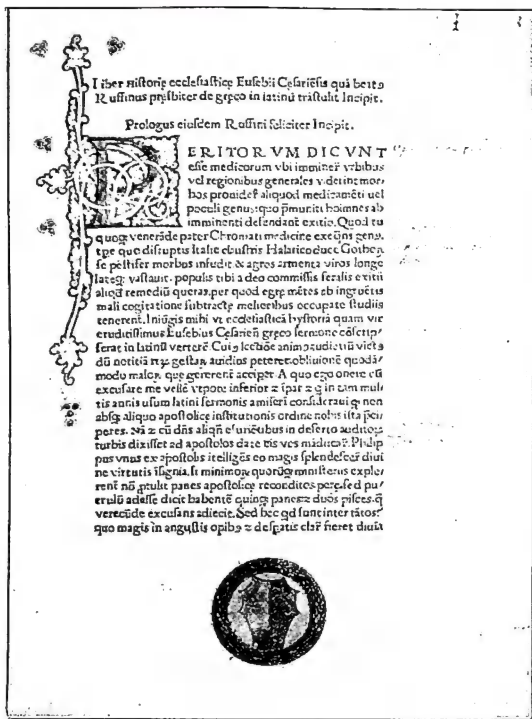
BIBL.: L. Cardella, *Mem. stor. de' cardinali*, VIII, Roma 1794, p. 86; Moroni, LIX, p. 215; Pastor, XVI, 1, pp. 9-11.
Vittorio E. Giuntella

II. FABRIZIO, cardinale, n. a S. Lucido (Cosenza) il 16 sett. 1744, m. a Napoli il 13 dic. 1827.

Dallo zio card. Tommaso fu affidato per la prima educazione a Giovanni Angelo Braschi, il futuro Pio VI. Compì gli studi nel Collegio Clementino. Entrato in prelatura, venne da Pio VI ammesso fra i referendari delle due Segnature e nominato chierico di camera (1781). Tesoriere generale della Camera apostolica al principio del 1785, si applicò all'attuazione della politica riformatrice del Pontefice; perciò attese ad abolire le barriere feudali, che intralciavano il commercio interno, riordinò le dogane ai confini dello Stato, proteggendo con opportune disposizioni fiscali le manifatture ed agevolando lo sviluppo di una marina mercantile, la coltivazione della canapa e del cotone, le fabbriche di telerie e di terraglie, le filiere di rame e di ferro, la lavorazione del cuoio. Alcuni provvedimenti, come l'abolizione di vincoli produttivistici, l'appoderamento e la concessione in enfiteusi ai contadini di beni camerali, la limitazione dei poteri dei cardinali legati, valsero al R. molte interessate ostilità, che crebbero con l'aggravarsi della situazione politica ed economica dello Stato dopo lo scoppio della Rivoluzione in Francia. Pio VI, per allontanarlo, lo creò cardinale diacono il 21 febbr. 1794 (nel Concistoro del 26 sett. 1791 lo aveva riservato *in pectore*). Tornato a Napoli, fu dal Re nominato intendente di Caserta, con l'incarico della sorveglianza sulle manifatture della colonia agricola-industriale di S. Leucio. Pio VI vivamente disapprovò l'accettazione di questi incarichi, considerò un'usurpazione il conferimento al R. dell'abbazia di S. Sofia di Benevento, arbitrariamente dichiarata di regio patronato.

Dopo l'invasione dei Francesi, Ferdinando IV, rifugiatosi a Palermo, lo nominò il 25 genn. 1799 vicario generale del Regno affidandogli la riconquista. Sbarcato in Calabria, nei pressi della Punta del Pezzo (8 febbr. 1799), quasi solo, senza danaro e senza armi, riuscì a radunare, se non a disciplinare, le masse degli insorti, formatesi dopo la dispersione dell'esercito regolare.

Incline alla moderazione e alla clemenza, non ostante i contrari incitamenti di Ferdinando e di Maria Carolina, si sforzò di contenere la ferocia e la rapina delle sue bande, ma non riuscì ad impedire eccessi, come quelli avvenuti a Crotone (22 marzo) e ad Altamura (10 maggio). Al successo dell'impresa contribuì l'accorta azione del R. a sollievo delle misere condizioni del popolo minuto, cosicché quasi dovunque l'avanzata dell'armata della Santa Fede fu accompagnata dalla sollevazione popolare contro le classi abbienti, tra le quali la Repubblica partenopea aveva trovato maggiori consensi. Penetrato in Napoli (15 giugno), il R. patteggiò con i difensori dei forti una capitolazione onorevole, che i Sovrani ed il Nelson non vollero rispettare, aggiungendo così alle sanguinose violenze una spietata repressione. Il R., che non aveva mai cessato di raccomandare un largo e generoso perdono per fondare una durevole restaurazione sulla pacificazione degli animi, ormai in disgrazia, nel nov. lasciò Napoli per il Conclave di Venezia.

Durante l'Impero napoleonico, fu tra i cardinali inclini a tollerare la politica religiosa dell'Imperatore. Dopo la restaurazione, Pio VII gli affidò la soprintendenza

(*fot. Enc. Catt.*)

RUFINO TURANNIO - *Incipit* del *Liber historiae ecclesiasticae* di Eusebio, tradotto da R. T. Ed. G. F. de Lignamine (1476). Esemplare della Biblioteca Vaticana.

delle deputazioni dell'Annona e della grascia e la prefettura delle bonifiche pontine (1821). Passò gli ultimi anni a Napoli, dedito ai suoi prediletti studi di arte militare, di economia e di agricoltura.

BIBL.: Moroni, LIX, p. 216 sgg.; J. A. von Helfert, *F. R.*, Firenze 1885; D. Sacchinelli, *Mem. stor. sulla vita del card. F. R.*, Roma 1895; F. P. Badham, *Nelson e R.*, Roma 1907; A. Manes, *Un card. condottiero, F. R. e la Repubblica partenopea*, Aquila 1930; M. Lelj, *La Santa Fede. La spediz. del card. R. (1799)*, Padova 1936; V. Giglio *Il card., R. e la Santa Fede*, in *Cultura moderna*, 1939, pp. 191-98, 276-80, 348-52; *La riconquista del Regno di Napoli nel 1799. Lettere del card. R., del re, della regina e del ministro Acton*, a cura di B. Croce, Bari 1943; E. Piscitelli, *F. R. e la riforma economica dello Stato pont.*, in *Arch. della Soc. rom. di stor. patria*, 74 (1951), pp. 69-145.
Vittorio E. Giuntella

RUFFO SCILLA - I. LUIGI, seniore. - Cardinale, n. a S. Onofrio (diocesi di Mileto) il 25 ag. 1750, m. a Napoli il 16 nov. 1832. Eletto da Pio VI l'11 apr. 1785 arcivescovo titolare di Apamea e nunzio apostolico a Firenze, dimostrò prudenza ed abilità nella trattazione di gravi affari e particolarmente di quelli relativi all'attività del vescovo di Pistoia a Prato, Scipione de' Ricci, e al conciliabolo da lui promosso.

Trasferito nel 1795 a Vienna, confermò le sue doti reggendo quella nunziatura in momenti molto delicati, particolarmente per la ripercussione che avevano in Austria gli avvenimenti di Francia, che culminarono con la deportazione e con la morte di Pio VI. Ebbe parte notevole nell'appianare le varie difficoltà affinché il Conclave potesse tenersi in Venezia e Pio VII, il 23 febbr. 1801, lo creò cardinale del titolo dei SS. Silvestro e Martino ai Monti. Il 9 ag. 1802 lo inviò arcivescovo a Napoli. Il R. S. iniziò subito la visita, provvide ai restauri della Cattedrale, che dotò di preziosi arredi sacri, eresse, tra l'altro, la sepoltura dei vescovi, rifece il salone dell'episcopio, fu sempre generosissimo con i poveri e con i sofferenti, specie nel terremoto del 26 luglio 1805 che danneggiò gravemente la città. Per non aver voluto prestar giuramento di fedeltà a Giuseppe Bonaparte, re di Napoli, dovette lasciare Napoli nel 1806; di là nel 1809 fu trascinato in Francia ove Napoleone avrebbe voluto relegarlo nell'Ospedale dei pazzi di Charenton; ma poi lo fece esiliare a S. Quintino. Fu nel novero dei « cardinali neri » e successivamente relegato a Fontainebleau, a Grosse e a Savona. Tornato a Napoli dopo la restaurazione, fu accolto trionfalmente dal popolo e nel 1817 tenne un sinodo i cui atti diede alle stampe.

BIBL.: L. Alpago Novello, *Il Conclave di Gregorio XVI*, Venezia 1924, p. 24; U. Beseghi, *I Cardinali Neri*, Firenze 1944, p. 121; E. Consalvi, *Memorie*, ed. da Nasalli Rocca di Corneliano, Roma 1950, p. 114 e passim; Moroni, LIX, p. 220.

II. LUIGI juniore. - Cardinale, n. a Palermo il 16 apr. 1840, m. a Roma il 29 maggio 1895. Compiuti gli studi in Napoli, entrò nella carriera ecclesiastica.

Dopo essere stato successivamente cameriere segreto soprannumerario e prelato domestico, venne da Pio IX, il 28 dic. 1877, eletto arcivescovo di Chieti ed amministratore perpetuo di Vasto. Si rese grandemente benemerito della diocesi: rimodernò l'episcopio, restaurò in Cattedrale la cripta di S. Giustino e la grande cappella del Sacramento. Leone XIII, nel 1878, lo inviava suo rappresentante a Londra per le feste giubilari della regina Vittoria. Trasferito il 23 maggio 1887 alla sede titolare arcivescovile di Petra, fu nominato nunzio apostolico in Baviera e dovette sostenere non poche difficoltà sia a causa della tragica morte del re Luigi II (1886), sia per l'esito sfavorevole delle elezioni politiche. Maggiordomo nel 1889, fu poi il 14 dic. 1891 creato cardinale di S. Maria in Traspontina.

BIBL.: necrologio, in *L'osservatore Romano* del 30 maggio 1895; E. Soderini, *Leone XIII*, III, Milano 1933, p. 374 e passim.
Mario de Camillis

RUFINO TURANNIO. - Scrittore ecclesiastico, n. a Concordia nella Venezia orientale ca. il 345 dalla gente Turannia, della quale si hanno memorie locali; studiò a Roma dove ebbe compagno s. Girolamo (v.), passò ad Aquileia quand'era vescovo s. Valeriano (lo era prima del 371) dove fu istruito da Cromazio, allora prete poi vescovo d'Aquileia (v.), e dai diaconi Iovino ed Eusebio; vi fu battezzato e fece professione di vita monastica. Qui rinnovò l'amicizia con Girolamo che v'era accorso da Treviri.

Verso il 373 un « subitus turbo », un'« impia avulsio », come si esprimeva Girolamo stesso, ruppe il gruppo che s'era formato intorno a loro. R. allora si portò di nuovo a Roma e nel 374 accompagnò Melania seniore (v.), la grande dama cristiana, in Egitto e rimase fra i monaci, mentre Melania si recava in Palestina. Ad Alessandria, R. ascoltò Didimo il cieco (v.), studiò le opere di Origene e dei Padri greci, fece conoscenza con Giovanni, il futuro vescovo di Gerusalemme, con Teofilo il futuro patriarca di Alessandria ed ebbe a subire violenze da parte degli ariani. Nel 378-79, R. raggiunge Melania a Gerusalemme, prese stanza nel monastero del Monte degli Ulivi e fu ordinato prete nel 390. Per la Pasqua del 393 Epifanio, vescovo di Salamina, giunse a Gerusalemme per combattervi l'origenismo contro il vescovo Giovanni, sostenuto da R. e da Melania, e vi trovò ascolto presso Girolamo, che con Paola stava a Betlemme: di qui la prima rottura fra lui e R. che venne però composta nel 397. In quell'anno R. torna in Occidente, tutto compreso del proposito di farvi conoscere i Padri orientali, e nella Quaresima del 398 pubblica la traduzione del *De principiis* (Περὶ Ἀρχῶν) di Origene, che non mancò di suscitare scandalo. L'avere egli nella prefazione accennato alla ammirazione avuta un tempo da Girolamo per Origene provocò la seconda rottura tra i due che fu causa d'una incresciosa polemica fra loro. Nel 398-99 R., in occasione della morte della madre, ritornò in Aquileia e vi si incontrò con Paoliniano fratello di Girolamo, già

ordinato prete. Cromanzio (vescovo dal 388) si intromette per rimetter pace fra R. e Girolamo (Girolamo, *Contra Rufin.*, III, n. 2), senza però riuscirvi, ed incita R. a tradurre la *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. I turbamenti causati dalle invasioni barbariche, particolarmente pericolose nella Venezia orientale, indussero R. a lasciare Aquileia ed a raggiungere di nuovo Melania a Roma; con lei e con altri parenti di lei si portò verso il 408 in una villa sullo stretto di Messina e colà morì nel 411.

L'importanza di R. nella letteratura cristiana occidentale consiste anzitutto nelle sue versioni dal greco. Egli sa tradurre con esattezza e scrupolo, però molte volte procede con grande libertà giungendo sino ad omissioni, aggiunte e modificazioni del testo. Di questa sua libertà di metodo R. dà larga prova nella sua versione della *Storia ecclesiastica* di Eusebio nella quale ridusse in nove libri i dieci dell'autore, togliendo quello che gli sembrò importante al decimo e unendolo al nono; aggiunse poi di suo altri due libri per condurre l'esposto dal 324 al 395 (morte di Teodosio). Ma certo la storia non era il forte di R.

Le preferenze di R. vanno verso Origene le cui opere prese a stimare durante il soggiorno ad Alessandria e non abbandonò più in seguito. Egli giunse nel suo breve scritto, *De adulteratione librorum Origenis* (PG 17, 615-32), a sostenere che i passi di Origene che contrastavano con l'ortodossia erano stati male interpretati o corrotti dagli eretici; non fa meraviglia dopo ciò che, traducendo il Περὶ Ἀρχῶν, R. si inducesse ad attenuare e modificare in più luoghi il testo di Origene (*ibid.*, 11, 115-414 ove sono intercalati i frammenti del testo greco originario). Egli aggiunse due prefazioni, una al l. I e l'altra al III. Delle sue traduzioni di Origene si conoscono 17 omelie sul *Genesi*, 13 sull'*Esodo*, 16 sul *Levitico*, 28 sui *Numeri*, 26 su *Giosuè*, 9 sui *Giudici* (*ibid.*, 12, 145-990); inoltre 5 omelie sul salmo 36; 2 sul salmo 37 e 2 sul salmo 38 (*ibid.*, 1319-1410). Tradusse inoltre il prologo al *Cantico dei Cantici*, 3 libri e parte del IV (*ibid.*, 13, 61-198); ed anche i 10 libri del commento sull'*Epistola ai Romani* (*ibid.*, 14, 833-1294). L'ammirazione per Origene indusse R. a tradurre il primo dei 5 ll. dell'*Apologia* che il martire Panfilo aveva scritto su di lui (*ibid.*, 17, 541-610) ed è quanto si è conservato di quell'opera. R. ritenne opera di Origene anche quella *De recta in Deum fidem* (*ibid.*, 11, 1715-1884) di Adamanzio e si affrettò a tradurla per dimostrare con essa l'ortodossia di Origene. R. stesso attesta di avere tradotto 10 orazioni di s. Basilio e altrettante di s. Gregorio Nazianzeno. Ne restano 8 con il nome di s. Basilio (*ibid.*, 31, 1723-95) su vari argomenti, ma la settima non è di s. Basilio; nove di s. Gregorio. Di Basilio, R. tradusse anche i due *Instituta monachorum* formandone una specie di catechismo in 203 domande e risposte. Si sa inoltre di traduzioni da Evagrio e rimane quella delle *Sententiae* (cf. A. Wilmart, in *Rev. bénédict.*, 28 [1911], p. 143). R. tradusse anche quel romanzo religioso che porta il titolo *Recognitiones Clementinae* di cui non si ha il testo originale (PG 1, 1205-1454); così tradusse la epistola di Pietro a Giacomo che precede le omelie apocrife di Clemente (*ibid.*, 2, 31-56). Si sa ora che è una traduzione dal greco anche la collezione *Vitae Patrum* (*Historia eremitica*, *Historia monachorum*: PL 21, 387-462), una raccolta di vite di monaci in cui prendendo occasione da un viaggio in Egitto fa conoscere persone ed usanze monastiche (cf. C. Butler, *The Lausiac history of Palladius* [Cambridge 1898, 1904], contro A. Preuschen, *Palladius und Rufinus* [Giessen 1898] che pubblica il testo greco). Assai dubbia è l'attribuzione a R. della versione del *De bello Iudaico* di Giuseppe Flavio. È sua invece la traduzione delle *Sentenze* di Sesto, opera di un filosofo pitagorico, rifatta da un cristiano, che comprende 451 proverbi; R. la credette scritta da papa Sisto II e fu ripreso per questo da s. Girolamo.

La produzione originaria di R. è assai più limitata; oltre ai citati *De adulteratione* e ai due libri della *Storia*, essa comprende i due libri *De benedictionibus Patriarcharum*, commento alle benedizioni di Giacobbe ai suoi figli (*Gen.* 49, 11 sgg.), scritto ad istanza del vescovo Paolino in cui dimostra la sua predilezione per l'esegesi origenista (PL 21, 295-336). Maggiore importanza ha il *Commentarius in symbolum Apostolorum*, scritto verso il 404 ad istanza di un ignoto vescovo Lorenzo (*ibid.*, 335-86), il primo che sia rimasto su questo tema, in cui l'autore si propone di spiegare il Simbolo battesimale di Aquileia che egli stesso aveva professato nel Battesimo e che differiva alcun poco da quello di Roma. Egli ha per fonte le catechesi di s. Cirillo di Gerusalemme. Alle controversie origenistiche con s. Girolamo si riferisce l'*Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum* (*ibid.*, 623-28, scritta nel 400) in cui professa la sua ortodossia a proposito dei rumori messi in giro contro di lui per la versione del *De principiis* di Origene. Finalmente l'*Apologia in Hieronymum* in due libri dedicati ad Aproniano (*ibid.*, 541-624), in cui di nuovo spiega la propria posizione dottrinale confutando le accuse contro di lui e imputando a Girolamo anche la sua passione per i classici. Altre opere sono andate perdute ed altre falsamente attribuite (cf. *ibid.*, 633 sgg.).

BIBL.: opere: non si ha una raccolta completa delle opere di R.; per le latine PL 21; per le versioni cf. i citati voll. della PG. L'ed. critica della versione della *Storia* di Eusebio è affiancata al testo greco originale nel *Corpus Berolinense*, IX: *Eusebius Werke*, 2 voll., Lipsia 1908-1909, dove a p. 953 sta pure la parte riguardante s. Gregorio Taumaturgo che R. inserì nel l. VII, 28 di Eusebio; a p. 957 seguono i due lib. i originali che R. aggiunse a quelli di Eusebio (questi due libri anche in PL 21, 461-546). La versione da Adamanzio è pubbl. nella stessa collez., vol. IV, Lipsia 1901; A. Engelbrecht, *T. R. Orationum Gregorii Naz. novem interpretatio*, in CSEL, 46, Vienna 1910 (mancano nell'ed. Maurina); J. F. De Rubeis, *Dissertat. duae, quarum prima de T. R.*, ecc., Venezia 1754; G. O. Marzuttini, *Collez. delle opere dei Padri della Chiesa aquileiese*, vol. II-VII, Udine 1828; Moricca, II, II, pp. 1164-1212; F. R. Murphy, *Rufinus of Aquileia, his life and works*, Washington 1945; M. Villain, *Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclés.*, in *Recherches de science religieuse*, 33 (1946), pp. 164-210; P. Van de Ven, *Encore le Rufin grec*, in *Mélanges Th. Lefort*, Lovanio 1946, pp. 281-94. Pio Paschini

RUFINUS, MAGISTER. - Decretista, vissuto nella seconda metà del sec. XII. La nazionalità e le vicende della sua vita non sono certe, anche perché altri omonimi risultano a Padova e a Bologna verso il principio del sec. XIII.

La critica più recente (dal Singer in poi) generalmente lo identifica con il vescovo di Assisi presente al Concilio Lateranense III (1179) e vissuto certamente fino al 1192. La sua preferenza nel citare esempi, persone, usi e località d'Italia lo fanno supporre italiano, anche se di origine longobarda. Glossatore e illustratore del *Decreto* di Graziano nello Studio bolognese, lasciò scritta tra il 1155 e 1159 la celebre *Summa decretorum* (ed. critica di H. Singer, Paderborn 1902), molto citata, plagiata, rielaborata e diffusa dai discepoli, specialmente da Stefano di Tournai in Francia e in Germania e da Giovanni Faentino. Il suo metodo espositivo eccelle per chiarezza, precisione e forma giuridica e dimostra competenza nel diritto canonico e civile.

BIBL.: J. F. v. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, I, Stoccarda 1875, pp. 121-30; L. Tanon, *Rufin et Huguccio*, in *Nouvelle revue histor. de droit français et étranger*, 13 (1889), pp. 618-728; H. Singer, *Die Summa decretorum des m. R.*, Paderborn 1902, pp. VII-CLXXXIII; Hurter, II, coll. 208-209; S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*, Città del Vaticano 1937, passim; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1943, p. 240. Augusto Moreschini

RUFO (*Rufus*, Ῥοῦφος). - Nome comune tra gli schiavi e, in genere, tra le persone di condizione umile; ricorre due volte nel Nuovo Testamento: *Mc.* 15, 21; *Rom.* 16, 13, restando dubbio se trattisi di un solo o di due personaggi.

Nel primo testo R. è ricordato, col fratello Alessandro, come figlio di Simone di Cirene, che i soldati romani angariarono per portare la croce di Gesù; a Cirene (v.) abitavano molti giudei. Nel secondo testo viene salutato un R. come personaggio eminente (ἐκλεκτός non equivale a « cristiano », ma indica o le qualità o la posizione di R.) della comunità di Roma; e viene salutata anche

la madre di lui, detta da Paolo madre anche sua. Questa donna aveva avuto quindi particolare cura di Paolo, o in un periodo della sua vita che potrebbe essere quello trascorso a Gerusalemme « ai piedi di Gamaliele » (*Act.* 22, 3), o in altre circostanze non specificate. Ciò deporrebbe per l'identità di R. figlio di Simone e di R. membro della comunità di Roma. La cura di s. Marco di ricordare i due fratelli Alessandro e R. suggerisce che uno di essi, almeno, fosse noto alla comunità cristiana di Roma, per la quale scriveva l'Evangelista.

Bibl.: A. C. Headlam, s. v. in *Dict. of the Bible* di J. Hastings, IV, p. 315; L. Fillion, s. v. in DB, V, col. 1267 sgg.; M.-J. Lagrange, *Evangile selon St Marc*, 4ª ed., Parigi 1928, ristampa 1947, p. 425; J. Huby, *St Marc*, 43ª ed., ivi 1948, p. 417 sgg. Teodorico da Castel San Pietro

RUGGERO, santo. - Vescovo di Canne e patrono di Barletta, n. a Pietra, frazione della medesima città.

Alcuni studiosi sostennero che fosse fiorito nel sec. v, ma senza alcuna prova; i documenti invece venuti in luce nell'Archivio di quel vescovato, ora in Barletta, nell'Archivio Vaticano e in altri, dimostrano che la serie dei vescovi di Canne comincia il 1030 e l'unico vescovo R., compreso in detta serie, è quello nato verso il 1060 e fiorito tra il 1100 e il 1128. Nel 1102 R. prese parte alla consacrazione della cattedrale di S. Sabino in Canosa con papa Pasquale II; assistette alla distruzione della sua città, avvenuta per mano di Roberto il Guiscardo nel 1083. I cittadini di Canne, costretti dalle guerre, emigrarono a Barletta nel 1276 e vi trasportarono il corpo di R. nel monastero di S. Stefano, dove tutt'ora si conserva in un'urna di argento, che si porta in processione il 30 dic., giorno della sua morte. La S. Congreg. dei Riti, il 27 nov. 1942, approvò il nuovo Uffizio del Santo.

Bibl.: *Acta SS. Octobris*, VII, Parigi 1869, pp. 70-77; N. Monterisi-S. Santeramo, *Studi e documenti su s. R. protettore di Barletta*, Barletta 1939; S. Santeramo, *I vescovi di Canne-Nazareth e Barletta*, ivi 1940. Salvatore Santeramo

RUGGERO di Marston. - Francescano inglese, filosofo e teologo, n. un po' prima della metà del sec. XIII, m. a Norwich ca. il 1303. Studente a Parigi fra il 1269 e il 1272, insegnò a Oxford (1277), quindi nel 1285 a Cambridge. Resse la provincia francescana d'Inghilterra dal 1292 al 1298.

Lasciò quattro *Quodlibeta* e alcune *Quaestiones disputatae*. R. di M., per la sua dottrina sull'illuminazione divina e sull'intelletto agente, mostra d'aver subito l'influenza, più che di Bonaventura, di Ruggero Bacone (v.) e di Guglielmo di Alvernia (v.). Il Gilson vede in questa dottrina un caso di agostinianismo avicennizzante. Di recente è stata messa in rilievo anche la sua teoria d'ispirazione agostiniana sulle *species intentionales*, tendente ad affermare l'essenziale attività dell'atto conoscitivo. A s. Tommaso rimprovera di dar troppo peso agli argomenti dei filosofi per dimostrare l'immortalità dell'anima, che è una certezza solo per la sapienza cristiana.

Bibl.: per la vita, gli scritti e le dottrine di R. d. M. sono fondamentali i *Prolegomena* in principio del volume: Rog. Marst., *Quaestiones disput. de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Quaracchi 1932, ove si tien conto anche di precedenti studi; E. Gilson, *R. M. un cas d'augustinisme avicennisant*, in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 7 (1932), pp. 37-42; S. Belmond, *La theorie de la connaiss. d'après R. M.*, in *La France francisc.*, 17 (1934), pp. 153-87; S. Vanni-Rovighi, *L'immort. dell'anima nei maestri francesc. del sec. XIII*, Milano 1936, pp. 152-160; F. Prezioso, *L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matt. d'Acquasparta e di R. M.*, in *Antonianum*, 25 (1950), p. 282 sgg.; B. Nardi, *Oggetto e soggetto nella filos. antica e mediev.*, Roma 1952, p. 34 sgg. Bruno Nardi

RUGGERO I, conte di Calabria e di Sicilia. - Ultimo figlio di Tancredi di Altavilla, giunse in Italia quando il fratello Roberto era già conte di Puglia; da lui fu mandato a guerreggiare in Calabria, ne completò l'occupazione con la presa di Reggio nel 1060 e ne pretese una parte a titolo feudale (1062), quando già si era intrapresa la conquista della Sicilia. Questa impresa poté apparire come una crociata, ma era imposta da necessità militari, politiche ed economiche.

Roberto il Guiscardo (v.) che l'aveva promossa vi partecipò solo in qualche momento e investì R. delle terre occupate e da occupare con il titolo di conte di Calabria e di Sicilia. La completa occupazione dell'Isola richiese però altri vent'anni di lotta continua, perché i superstiti nuclei musulmani, rinforzati da elementi continuamente affluenti dall'Africa, si difendevano accanitamente sino talvolta a prendere l'offensiva e poté dirsi conclusa soltanto nel 1099 con la presa di Noto. Alieno da avventure rischiose, R. non partecipò alla prima Crociata, ma facendosi cedere dai deboli successori di Roberto il Guiscardo i territori calabresi e siciliani che questi si era riservato, in cambio degli aiuti forniti contro i sudditi ribelli, consolidò la sua signoria siculo-calabrese ed attese ad organizzarla, valendosi di elementi normanni e di elementi indigeni, latini, greci o musulmani.

La conquista della Sicilia comportava la necessità di ordinare nell'Isola i rapporti ecclesiastici che la conquista musulmana aveva profondamente turbati e di renderli corrispondenti alle condizioni create dalle nuove circostanze. R. si rivolse perciò alla S. Sede. Questa però era ancora preoccupata dalle lotte contro Enrico IV imperatore; perciò Urbano II il 5 luglio 1098 concesse a R. di procedere nell'assestamento come legato apostolico e fu questo l'inizio di quell'istituto che prese il nome di monarchia sicula (v.) e durò anche quando non sussistevano più le circostanze che l'avevano creato.

Morì a Mileto il 22 giugno 1101. Ricerche recenti dimostrano come egli, rispettando la proprietà privata esistente, riservasse al demanio regio la massima parte delle terre che sotto i musulmani avevano appartenuto al fisco limitando al minimo le concessioni feudali, mentre il regolare funzionamento della sua autorità sovrana faceva illanguidire e spegnere nelle città quei germi di regime autonomo che si erano manifestati nell'ultimo periodo della dominazione musulmana.

Bibl.: fonti: Amato di Montecassino, *Hist. Normannorum*, a cura di V. de Bartholomaeis, Roma 1933; Guglielmo di Puglia, *Gesta Roberti Wiscardi*, in RIS, V; MGH, *Scriptores*, IX; Goffredo Malaterra, *De rebus gestis Rogerii comitis et Roberti Viscardi ducis fratris eius*, in RIS, V, 1, nuova ed. a cura di E. Pontieri. Per i diplomi normanni: R. Pirri, *Sicilia sacra*, Palermo 1733 e le raccolte di pergamene e diplomi greci e arabi del Cusa e dello Spata, ecc.; G. Fasoli, *Problemi di storia mediev. siciliana*, in *Siculorum gymnasium*, Palermo 1951, pp. 1-20; cf. C. A. Garufi, *I diplomi ined. dell'età normanna*, doc. per servire alla storia della Sicilia, 1ª serie, XVIII, Palermo 1899 e K. A. Kehr, *Die Urkunden der normannisch-sizil. Könige*, Berlino 1902. Studi: una ricchissima bibl. sistematicamente ordinata si trova in F. De Stefano, *Stor. della Sicilia dal sec. XI al XIX*, Bari 1948, cui vanno aggiunti: E. Jordan, *La politique ecclésiast. de Roger I et les origines de la légation sicilienne*, in *Moyen âge*, 2ª serie, 24-25 (1922-1923); C. Ceci, *Normanni d'Italia e Normanni d'Inghilterra*, in *Arch. scientifico*, 7 (1932-33); M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia mediev.*, Roma 1947; E. Pontieri, *Tra i Normanni nell'Ital. merid.*, Napoli 1948; F. Giunta, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, Palermo 1950. Gina Fasoli

RUGGERO II, re di Sicilia. - Figlio di Ruggero I e di Adelaide del Monferrato, n. nel 1095; perduto il padre nel 1101, rimase sotto la tutela della madre. Vigorosa tempra di uomo di Stato, appena uscito di minorità R. II iniziò una politica di espansione mediterranea che sospese quando la morte senza eredi dell'ultimo duca di Puglia, Guglielmo, gli offrì la possibilità di raccoglierne la successione, non senza contrasti.

Onorio II tentò di opporsi alla rottura dell'equilibrio fra i tre Stati normanni di Sicilia, di Puglia, di Capua, e si mise a capo di una coalizione che riunì i Normanni di Capua ed i signori pugliesi, ostili a R.: ma vinto in battaglia dovette concedergli l'investitura del Ducato di Puglia. Vinti anche i recalcitranti pugliesi, R. convocò a Melfi una dieta ed emanò una serie di provvedimenti diretti ad assicurare la pace nei suoi nuovi domini. Per preparare la propria promozione alla dignità regia con

(fot. J. Mulders)

(fot. A. Da Cruz)

In alto: CASE DEL PERSONALE INDIGENO DELLA BANCA DEL CONGO - Usumbra.
In basso: NOBILI WATUTSI, schierati per la visita del Principe Reggente (25 luglio 1947) - Nyanza.

(fot. Alinari)

ULTIMA CENA
Milano, Pinacoteca di Brera.

(fot. Alinari)

ASSUNZIONE DELLA VERGINE
Roma, Galleria Colonna.

l'approvazione dei suoi più fedeli, aderì all'antipapa Anacleto II e si fece solennemente coronare in Palermo il 25 dic. 1130. Ma la bolla, che estendeva la sua autorità regia dalla Sicilia e dalla Puglia al Principato di Capua e alle sue dipendenze, gli suscitò contro una coalizione promossa da papa Innocenzo II, nella quale, accanto ai principi di Capua, entrarono l'Imperatore d'Oriente e quello d'Occidente, in nome dei rispettivi diritti o pretese, e le Repubbliche marinare di Pisa e di Venezia, preoccupate dell'espansione mediterranea normanna. In capo a nove anni di guerra e di anarchia, R. riuscì ad isolare e a vincere Innocenzo II, che riconobbe e confermò il suo titolo regio (22 luglio 1139), mentre Roberto di Capua abbandonava il principato. Unificata così l'Italia meridionale, R. riprese il programma di espansione mediterranea con una serie di fortunate spedizioni contro l'Africa settentrionale, che riuscì ad occupare da Tripoli a Capo Bon, e con azioni contro l'Impero bizantino. Morì a Palermo il 26 febbr. 1145.

R. si atteggiava a successore del *Basileus* e continuò la tradizione, intitolandosi « coronato da Dio », facendosi anche rappresentare in un musaico nell'atto di ricevere la corona direttamente dal Cristo *Pantocrator*. Nella Dieta di Ariano espresse chiaramente il concetto che aveva della sua sovranità nel presentare ai suoi grandi una serie di leggi che vengono indicate come le Assise di Ariano e che provvidero al riordinamento del diritto pubblico e del diritto penale in tutto il Regno.

BIBL.: fonti: Alessandro di Telese, *De rebus gestis Rogerii Siciliae regis* e Falcone Beneventano, *Chronicon*, in G. Del Re, *Cronisti e scritt. sincroni napolet.*, I, Napoli 1845; Romualdo Salernitano, *Chronicon*, RIS, VII, a cura di C. A. Garufi. Per i diplomi, valgono le indicazioni già date per Ruggero I (v.), ma cf. il regesto di R. II in E. Caspar, *Roger II.*, Innsbruck 1904. Studi: alle indicazioni date per Ruggero I (v.), aggiungere G. M. Monti, *Il testo e la stor. esterna delle Assise normanne*, in *Studi in onore di C. Calisse*, Milano 1939; A. Marongiu, *Lo spirito della monarchia normanna nell'allocuz. di R. II ai suoi grandi*, in *Atti Congress. intern. di dir. rom. e st. del dir. di Verona 1948*, IV, Milano 1951. Gina Fasoli

RUGGIERI, Michele (Pompilio). - Gesuita, missionario, n. a Spinazzola (diocesi di Venosa) nel 1543, m. a Salerno l'11 maggio 1607.

Laureatosi *in utroque iure* a Napoli, entrò nell'Ordine a Roma nel 1572, cambiando il nome di Pompilio in quello di Michele; e già nel 1577 passava con il p. M. Ricci nell'India, sbarcando a Goa nel 1579. L'anno seguente veniva destinato alla missione da aprirsi in Cina; fu perciò a Macao nel 1579 per apprendere la lingua cinese; nel 1580 entrò con alcuni mercanti a Canton, dove tornò altre tre volte; l'ultima (1582) fu accolto con stima e onori dal viceré di Sciaochin, dove poi il 1° genn. 1583 poté celebrare la prima Messa e fu raggiunto dopo alcuni mesi dal p. Ricci. Rimaste senza successo alcune sue iniziative, fu inviato nel 1588 a Roma per preparare una ambasceria pontificia a Pechino, ma fallita anche questa, il R. si ritirò a Nola e poi a Salerno, dove morì.

Oltre a parecchie lettere assai importanti, compose nel 1581 un catechismo, a dialogo, tradotto poi in cinese da alcuni suoi interpreti e pubblicato, dopo accurata revisione, nel nov. 1584 con il titolo di *Vera esposizione del Signore del cielo*.

BIBL.: opere: per alcune lettere, v. *Nuovi Avisi del Giapone*, Venezia 1586; altre in P. Tacchi Venturi, *Opere stor. del p. Matteo Ricci*, II, Macerata 1913, appendice, nn. 1-4, 10-13; la redazione latina del catechismo, edita per la prima volta, *ibid.*, pp. 498-540. Per la biografia cf. P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, I, Roma 1942, pp. XCVIII-C; III, ivi 1949, indice, pp. 247-48. Inoltre: L. Pfister, *Notices biogr. et bibliogr. sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine*, Sciangai 1932, pp. 15-21; L. Wieger, *Notes sur la première cathéchèse écrite en chinois, 1582-84*, in *Arch. hist. S. I.*, 1 (1932), pp. 72-84; P. D'Elia, *Quadro storico-sinologico del primo libro di dottrina cristiana in cinese*, *ibid.*, 3 (1934), pp. 193-222. Celestino Testore

RUGI. - Popolazione germanica, venuta, a quanto pare, dalla Scandinavia (Jordanes, *Getica*, 25) ad abitare le coste della Prussia occidentale. È ricordata da Tacito (*Germania*, 43) e da Tolomeo (III, 58) che non ne segnano però in modo preciso le sedi. Dopo queste fuggevoli menzioni per molto tempo non si parla più di loro.

Non può dubitarsi però che, come avvenne di altre popolazioni germaniche, esse cercarono costantemente di spostarsi verso sud, ed invero nei primi anni del sec. V raggiunsero il medio Danubio, dove ebbero a subire la vicinanza sopraffattrice degli Unni di cui seguirono le sorti; sono presenti infatti tra le bande saccheggiatrici di Attila. Dopo la morte di lui e il conseguente crollo dell'Impero unno furono accolte come federate di Roma, stanziate in parte in Tracia (intorno a Bizye e Arcadiopolis) in parte nel Norico. Quelli del Norico ebbero migliore fortuna per la scomparsa di ogni autorità romana nel Paese, e due loro sovrani, Flaccitheus e il figlio di lui Fetwa, raggiunsero una certa considerazione, governando abbastanza pacificamente e procurando al paese una certa prosperità. Importanti notizie su questo loro periodo si hanno nella *Vita s. Severini* scritta nel 511 da Eugippo. Severino (v.) fu l'apostolo del Norico e seppe farsi ascoltare dai sovrani dei R., dinanzi ai quali difese le dottrine cattoliche (i R. erano, come quasi tutti i barbari, ariani) e gli interessi della popolazione romana del Norico. Morto nel 482 il Santo, il fratello del re Fetwa ne saccheggiò e distrusse i monasteri. Quando le relazioni tra l'Impero di Costantinopoli e Odoacre divennero tese, i R. per suggestione dell'imperatore Zenone attaccarono Odoacre, ma furono gravemente sconfitti: il loro re Fetwa, portato in Italia prigioniero, fu ucciso. I R. superstiti si appoggiarono allora ai vicini Ostrogoti, e al seguito di Teodorico scesero in Italia contro Odoacre. Vissero forse in Italia insieme con gli Ostrogoti, e insieme a loro scomparvero dopo la riconquista bizantina d'Italia.

BIBL.: L. M. Hartmann, *Gesch. Italiens im Mittelalter*, I, Gotha 1897, pp. 71, 301; L. Schmidt, *Gesch. der deutschen Stämme*, 2ª ed., Monaco 1934, pp. 117-26. Roberto Paribeni

RUINART, Thierry. - Benedettino Maurino, agiografo e editore di opere patristiche, n. a Reims l'11 giugno 1657, m. nell'abbazia di Hautvilliers il 29 sett. 1709.

Entrato nell'abbazia di St-Remi a Reims nel 1675, fu chiamato nel 1692 a St-Germain-des-Prés, come collaboratore del Mabillon, al quale fu legato da amicizia e venerazione.

Oltre alla collaborazione all'opera del Mabillon, *Acta Sanctorum O. S. B.*, voll. V e VI, il R. deve la sua fama a molte opere, tra cui la più importante rimane quella degli *Acta primorum martyrum sincera et selecta* (Parigi 1689; ed. seguita da innumerevoli altre, ultima quella di Ratisbona del 1859; vers. it., 4 voll., Roma 1777-79, e un'altra, 4 voll., Milano 1859). L'opera, per la mole delle informazioni e per il momento della pubblicazione, incontrò il favore dei dotti del tempo. Altre opere di R.: *Historia persecutionis Vandalicae*, Parigi 1694; *Sancti Georgii Florentii Gregorii ep. Turonensis opera omnia, necnon Fredegarii Scholastici epitome et chronicon*, ecc. (ivi 1699); *Apologie de la mission de St Maur ...., avec une addition touchant st Placide, premier martyr de l'Ordre de st Benoist* (ivi 1702); *Dissertatio historica de Pallio archiepiscopali* (ivi 1724); *Synopsis vitae Urbani papae secundi* (ivi 1724); *Abrégé de la Vie de dom Jean Mabillon* (ivi 1709).

BIBL.: R. Massuet, *Domni Theoderici R. vitae compendium*, in G. Mabillon, *Annales O. S. B.*, V, Parigi 1713, p. XXXIV sgg.; H. Jadart, *Dom Th. R.*, ivi 1886; E. D. Perella, *Lettere ined. del Mabillon, del Germain, del Montfaucon, dell'Estiennot, del R. e del Fontanini*, in *Riv. stor. bened.*, 7 (1912), pp. 229-96; R. Deleneleeau, *La vie de Mabillon par D. R.*, in *Revue liturg. et monast.*, 8 (1932), pp. 307-15; H. Leclercq, s. v. in DACL, XV, coll. 163-82. Ambrogio Mancone

RUIZ, Juan (Arcipreste de Hita). - Scrittore spagnolo, n. ad Alcalá de Henares verso la fine del sec. XIII (1283 ?), m. alla metà del XIV ca. (1348 ?).

Arciprete di Hita (Guadalajara), fornito di notevole cultura, sembra godesse la protezione di Gil de Albornoz, arcivescovo di Toledo, che gli affidò l'incarico di reprimere la scandalosa condotta dei chierici di Talavera.

(*fot. Enc. Catt.*)
RUINART, THIERRY - *Acta primorum martyrum sincera et selecta.* Anteporta della 2ª ed., Amsterdam 1713 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

Forse per delazione di costoro, da lui satireggiati, fu imprigionato negli ultimi anni della sua vita.

Una specie di autoritratto offre il R. nell'opera *El libro de buen Amor*, una delle ultime manifestazioni del « mester de clerecía », ma con elementi meglio riferibili al « mester de juglaría ». I vari episodi sono collegati dalla figura del narratore, che domina con la sua personalità il mondo trecentesco, presentato in tutta la sua varietà di problemi e di aspetti.

Nel libro satire violente contro i chierici e la società si alternano a momenti di commossa elegia e di patetica religiosità e a compiaciute descrizioni dell'amore sensuale. Le frequenti derivazioni cólte appaiono completamente rinnovate dal R., che si impone con la sua violenta sensibilità e con la sua concezione dinamica della vita e di quella del suo secolo in particolare. Sotto questo aspetto il R. è stato spesso avvicinato a Boccaccio e a Chaucer.

L'opera che con la rappresentazione del vizio e delle sue conseguenze dovrebbe spingere all'amor divino, si ripiega spesso in tormentata e angosciosa sete di redenzione, in commosso e trepido abbandono alla Vergine, in esaltazione della potenza di Cristo vincitore della morte.

BIBL.: edd. del *Libro de buen Amor* : a cura di J. Ducamin, Tolosa 1901; di A. Reyes, Madrid 1917. Studi : S. Battaglia, *Il « Libro de buen Amor »*, in *La Cultura*, 9 (1930), pp. 721-35 e 10 (1931), pp. 15-33 (con bibl.); F. Lecoy, *Recherches sur le « Libro de buen Amor » de J. R.*, Parigi 1938; M. R. Lida, *Notas para la interpretación, influencia, fuentes y texto del « Libro de buen Amor »*, in *Rev. de filol. hisp.*, 2 (1940), pp. 105-50; F. Lazaro, *Los amores de d. Melón y d. Endrina. Notas sobre el arte de J. R.*, in *Arbor*, 62 (1951), pp. 210-36. Guido Mancini

RUMOR, GIACOMO. - Organizzatore cattolico e sociale, n. a Vicenza il 26 genn. 1858, m. ivi il 24 febbr. 1931.

Esponente di una famiglia che, sul suo esempio, si è anche in seguito largamente distinta nel campo del laicato cattolico, fondò la tipografia di S. Giuseppe e vivendo con gli operai in cristiana fratellanza di lavoro la fece prosperare, rendendola editrice (poi vescovile e pontificia) di molte pubblicazioni librarie e giornalistiche. Per un trentennio vi si stampò il quotidiano cattolico *Il Berico*, a cui si aggiunse il settimanale *L'operaio cattolico*, creato dal R. stesso. Ideatore, e principale tra i fondatori, della *Banca cattolica vicentina*, fondò pure la prima Società cattolica operaia ed una scuola popolare di cultura cattolica. La maggior somma di lavoro fu da lui dedicata, fin dall' '83, al Mutuo soccorso, promovendo le società cattoliche operaie e agricole che nel 1887 si riunirono in una federazione di cui fu eletto presidente : in un decennio ne sorsero un centinaio. Al Mutuo soccorso si aggiunsero poi le Unioni professionali sul tipo raccomandato dal Toniolo, la Federazione delle casse rurali, le latterie ed i caseifici cooperativi, le assicurazioni del bestiame agricolo. Il R. compendiò la storia di queste istituzioni in un opuscolo dal titolo : *Ricordi gloriosi di Azione cattolica sociale* (Vicenza 1921). Fu presidente della Giunta diocesana per l'Azione Cattolica, presidente dell'Associazione degli elettori cattolici di Vicenza e della Sezione elettorale diocesana per un quarantennio (chiamato « il grande elettore »). Consigliere comunale (1892), provinciale (1895), presidente della Camera di commercio, nel campo della beneficenza promosse le cucine economiche popolari, i dormitori economici e durante la guerra mondiale del 1915-18 le mense per le famiglie decadute.

BIBL.: G. De Mori, *G. R.*, Vicenza 1933. Agostino Vian

RUMOR, SEBASTIANO. - Sacerdote, fratello del precedente, letterato, bibliografo e storico, n. a Vicenza il 30 maggio 1862, m. a Gerusalemme il 17 giugno 1929.

Per lungo tempo direttore della *Biblioteca Bertoliana* di Vicenza, si dedicò in modo speciale ad illustrare avvenimenti, memorie e personaggi della sua città, lasciò numerose pubblicazioni di notevole importanza fra cui una *Storia del santuario mariano di Monte Berico*, un copioso *Dizionario degli scrittori vicentini dell'Ottocento* ed una biografia di Antonio Fogazzaro, del quale fu amico e familiare. Compose anche due romanzi, di cui uno, *Via smarrita*, ebbe l'onore d'una prefazione del Fogazzaro stesso. Morì mentre era in pellegrinaggio in Terra Santa.

BIBL.: G. De Mori, *S. R.*, Vicenza 1930. Agostino Vian

RUNA. - Si indicano con questo nome (r. = segreto) i segni alfabetici in uso presso le tribù germaniche prima del cristianesimo. Si compongono di aste verticali a cui si innestano altre aste rettilinee, rarissimamente curve : sono graffite o incise su pietre od oggetti vari; in un secondo tempo anche dipinte (« barbara fraxineis pingatur runa tabellis » : Venanzio Fortunato, *Carmina*, VII, 1, 8). Furono, almeno parzialmente, in uso fino al sec. XIV.

Le r. sono distribuite in 3 gruppi di 8, in tutto 24, quante le lettere dell'alfabeto germanico, e salirono poi a 33 : esse servono anche come cifre.

f	u	th	a	r	k	g	w
h	n	i	j	ę	p	z	s
t	b	e	m	l	ng	d	o

Questo aggruppamento è detto *futhark* dalle prime sei lettere della prima riga; ad esso era attribuito un valore apotropaico. Presso gli Anglosassoni invece le lettere sono raggruppate secondo l'alfabeto latino.

La tradizione nordica attribuisce alle r. un'origine magica in relazione con il significato magico-mistico del nome e dei numeri che esse rappresentano.

La tradizione è narrata nell'*Edda*. Il dio Odino sarebbe venuto in possesso della scienza delle r. e quindi avrebbe ottenuto il dominio su tutta la natura bevendo una pozione nella quale, insieme a miele e al sangue del savio Kvasir, sarebbe stata versata la polvere risultante dall'abrasione dei segni graffiti su tutti gli oggetti della natura stessa.

L'ipotesi più probabile circa l'origine grafica delle r. (esclusa quella greca attraverso i Goti, e la latina) è che quei segni siano giunti fino al nord di Europa con la scrittura alfabetica in uso tra le popolazioni nord-etrusche stanziate presso i grandi laghi dell'Italia settentrionale, donde hanno potuto raggiungere il bacino del Reno (Marstrander).

Bibl.: F. Kauffmann, *Balder, Mythus und Sage*, Strasburgo 1902, pp. 177-203; F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Lipsia-Berlino 1922; C. Marstrander, in *Norsk Tidsskr. f. Spragvid*, 1 (1928), p. 92 sgg.; H. Arntz, *Handbuch der Runenkunde*, Halle 1935; id., *Die Runenschrift, ihre Geschichte und ihre Denkmäler*, ivi 1938; id., *Die Runen: Urschrift der Menschheit?*, in *Zeitschr. für deutsche Philologie*, 67 (1942), pp. 121-36; J. G. Fevrier, *Hist. de l'écriture*, Parigi 1948, pp. 501-517; C. Mastrelli, *L'Edda*, Firenze 1951. Nicola Turchi

RUPERTO (Hruobert, Ruprecht), santo. - Primo vescovo di Salisburgo, m. il 27 marzo 718 (?). Monaco, irlandese o scozzese, se non di nascita, almeno per educazione e formazione spirituale, fu chiamato, nei primi anni di Childerico III, re dei Franchi (691-711), a Ratisbona dal duca Teodone di Baviera per la conversione del suo popolo. R. era a Worms vescovo, o, almeno, corepiscopo.

R. stabilì la prima sede episcopale sulle rive del Wallersee, costruendo una chiesa in onore di s. Pietro, patrono della cattedrale di Worms (l'attuale Seekirchen, Austria superiore); ma ben presto ebbe da Teodone in dono una località più adatta, sulla Salzach, fra le rovine dell'antica Iuvavum (oggi Salisburgo). R. si dedicò con energia all'opera di conversione e di civilizzazione delle vaste regioni subalpine e alpine (fino ai Tauri e all'Enns), erigendo come centro di irradiazione l'abbazia di S. Pietro (Sankt Peter, a Salisburgo), e quella di monache, intitolata S. Maria (Nonnberg), con a capo sua nipote s. Erentrude.

La figura e l'opera del Santo sopravvissero nella venerazione del popolo; uno dei primi successori, s. Virgilio, trasportò le reliquie di R. nella nuova Cattedrale (24 sett. 774), ciò che, secondo la prassi del tempo, equivaleva ad una vera canonizzazione. R. è patrono della città, diocesi e provincia di Salisburgo, veneratissimo anche nella Baviera, patrono delle miniere di sale, ricchezza di quelle regioni, per cui viene rappresentato quasi sempre con una botticella di sale in mano. Festa il 27 marzo.

(da *Die Legende des heiligen Herzog Ruprecht*, Oppenheim 1524, tav. contro p. 7)
Ruperto, santo - S. R. innanzi al Crocifisso; dietro al Santo, la madre Berta e s. Pietro di Salisburgo. Incisione del 1524.

(da *L'Edda, trad. e comm. di C. A. Mastrelli*, Firenze 1951, tav. 3)
Runa - Stele di Sanda, con iscrizione runica (ca. 1000 d. C.). Nella parte superiore è rappresentato probabilmente l'arrivo di un guerriero nella Valholl. A destra Odino, a sinistra Frigg. Nella scena inferiore si scorgono tre uomini che sembrano portare i simboli della triade odinica: la lancia di Odino, il martello di Thor e la falce di Freyr - Sanda (Gotland).

Bibl.: fonti: vita primigenia (870 ca.), cioè l'inizio del *Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum*, in MGH, *Scriptores*, XI, pp. 4-5; da inquadrare con le notizie più antiche, ma molto sommarie della *Notitia Arnonis* e delle *Breves notitiae* (storia del vescovato di Salisburgo, del 790 ca.), in *Salzburger Urkundenbuch*, I, Salisburgo 1910, p. 1 sgg.; *Vita* o *Gesta Hruodberti* (740 ca., secondo altri però ca. 850), in MGH, *Script. rerum Meroving.*, VI, p. 140 sgg. La letteratura intorno al R. è assai vasta, soprattutto a causa della questione sul tempo in cui visse. Le trattazioni recenti in E. Tomek, *Kirchengesch. Österr.*, I, Innsbruck 1935, pp. 65-70; W. Hauthaler, *Die dem hl. R., Apostel v. Bayern, geweihten Kirchen u. Kapellen*, Salisburgo 1885; J. Braun, *Tracht u. Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stoccarda 1943, pp. 636-37. Giuseppe Löw

RUPERTO di Deutz (*Rupertus Tuitiensis*). - Teologo e abate benedettino, n. a Liegi ca. il 1075, m. a Deutz nel 1130. Monaco a S. Lorenzo di Liegi, nel 1110 fu ordinato sacerdote e nel 1115 passò al monastero di S. Michele di Sieburg (Colonia). Eletto abate di S. Eriberto di Deutz (1120), ebbe il dolore di assistere all'incendio del suo monastero (1128).

Scrittore di sorprendente fecondità, toccò prevalentemente temi esegetici e teologici. Dopo alcuni saggi giovanili (inni e cronaca di S. Lorenzo di Liegi), nel 1111 redasse la prima grande opera *De divinis officiis* (PL 170, 11-332) spiegazione, fortemente simbolistica, dell'Ufficio divino (l. I), della Messa (l. II) e dell'anno liturgico (ll. III-XII). Il *De voluntate Dei* (*ibid.* 437-54) e il *De omnipotentia Dei* (*ibid.* 453-78) si riferiscono alla sua

(fot. Enc. Catt.)
RUPERTO di DEUTZ - *Incipit* del *Libellus in Canticum Canticorum* (sec. XIV) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 1293, f. 3.

polemica (dopo il 1114) con Anselmo di Laon (v.) e Guglielmo di Champeaux (v.) sulle relazioni della volontà divina con il male. Vasto e di particolare interesse il commento *In Evangelium s. Johannis ll. 14* (PL 169, 201-826), scritto verso il 1116 per difendere la reale presenza del Corpo e del Sangue di Cristo nell'Eucaristia contro Berengario di Tours (v.), che fu occasione di una nuova controversia sul preciso significato della Transustanziazione.

Il *De S.ma Trinitate et eius operibus ll. 42* (PL 167), scritto nel 1114-17, è una prolissa esegesi dei primi libri del Vecchio Testamento, dei Profeti maggiori e dei primi capitoli dei Vangeli, in cui R. si ferma sui passi che meglio rispondono al suo scopo. Gli ultimi 9 libri trattano delle opere e dei doni dello Spirito Santo. Seguirono i commenti: *In Job* (PL 168, 963-1196): compendio dei *Moralia* di S. Gregorio Magno; *In Prophetas minores* (*ibid.* 9-836): interpretazione mistica; *In Canticum Canticorum* (*ibid.* 939-62): applicato all'Incarnazione e alla Vergine; *In Librum Ecclesiastes* (*ibid.* 1195-1306); *In Apocalipsim* (PL 169, 827-1215): interpretata (con certo rispetto del senso letterale) come profezia riguardante la vita concreta della Chiesa nel suo sviluppo storico; è forse la migliore opera esegetica di R. Il *De victoria Verbi Dei ll. 13* (*ibid.* 1215-1502), scritta a richiesta dell'abate Cunone (ca. 1118), è un abbozzo di teologia della storia, dalla caduta degli Angeli alla vittoria di Cristo sull'Anticristo. L'opera è completata dal *De gloria Filii hominis super Matthaeum ll. 13* (PL 168, 1307-1634), in cui si combatte l'adozianismo (v.) del sec. XII. Il *De glorioso rege David ll. 14* (perduto) era un commento ai libri dei Re, ove R. esaltava il regno di Cristo prefigurato da quello di Davide. A istanza di Cunone, ormai vescovo di Ratisbona, R. scrisse due opere di polemica antigiudaica: *Annulus seu dialogus christiani et iudaei ll. 3* (PL 170, 559-610) e *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti* (PL 169, 9-202): in quest'ultima cerca dimostrare che il Vecchio Testamento contiene *in semine* la dottrina cristiana sul Mistero trinitario. Il *De incendio oppidi Tuitii* (PL 170, 333-50; MGH, *Scriptores*, XII, pp. 629-37) ha importanza storica; è invece un saggio d'interpretazione personale della vita benedettina il *Super quaedam capita regulae divi Benedicti abatis* (*ibid.*, 477-538), scritto dopo la sua visita a Montecassino (1124-25). R. chiuse la laboriosa esistenza con il *De meditatione mortis* (*ibid.*, 357-90), dialogo dell'autore con la propria anima.

Allegorista spinto in esegesi, antidialettico dichiarato in teologia, R. di D. fu di una febbrile e indisciplinata attività, in cui, pur manifestando ampia cultura, vivo calore di stile, pietà sincera, non riuscì a fare opera veramente costruttiva; nessuno dei suoi lavori si è imposto alla considerazione dei posteri. Egli è ricordato più che per i numerosi e geniali spunti (che potrebbero essere ulteriormente valorizzati), per opinioni eucaristiche, che fin da principio provocarono sospetti e accuse (cf. Gugliemo di Saint-Thierry, *Ep. ad quemdam monachum*: PL 180, 342), che neppure in seguito interpreti benevoli sono riusciti a dimostrare completamente infondati. Egli infatti esordì con una concezione decisamente diofisitica del Mistero dell'altare (una specie di nestorianesimo eucaristico, passato alla storia con il nome di « impanazione »): affermò la presenza simultanea delle due nature (l'umanità di Cristo e la sostanza immutata del pane) unite nella persona del Verbo: « Verbum iamdudum caro factum, panis visibilis fit, non mutatum in panem, sed assumendo et in unitatem personae suae transferendo panem » (*In Io.* 6: PL 169, 181). Né fu più felice nella terminologia concernente le specie eucaristiche e il modo di presenza del Corpo di Cristo, però nelle opere della maturità attenuò la crudezza di alcune espressioni.

BIBL.: G. Gerberon, *Apologia pro R. Tuitiensi*, Parigi 1669 (PL 167, 23-194); Hurter, I, coll. 25-29; O. Wolff, *Mein Meister R. Ein Mönchsleben aus dem 12. Jahrh.*, Friburgo in Br. 1920; E. Beitz, *R. von D. Seine Werke und die bildende Kunst*, Colonia 1930; A. de Moureau, *La vie apostolique à propos de R. de D.*, in *Revue liturg. et monast.*, 21 (1935), pp. 71-78; I. De Ghellinck, *L'essor de la littér. latine au XII^e siècle*, I, Parigi-Bruxelles 1946, pp. 118-20; id., *Le mouvement théol. au XII^e siècle*, 2ª ed., Bruges-Parigi 1948, v. indice; G. Jacobelli, *Il peccato originale in R. di D.*, Bari 1947; St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Lovanio 1948, pp. 20-22. Antonio Piolanti

RURALE, QUESTIONE. - Si usa chiamare q. r. quel complesso di problemi sociali che scaturiscono da circostanze di fatto e anche nel moderno assetto economico dell'agricoltura si manifestano, pur con diversi aspetti e modalità, in moltissimi paesi.

Dette circostanze ebbero ed hanno tuttora origini assai varie. Dipesero dalla necessità di combattere l'eccessivo inurbamento o di premiare determinate categorie di cittadini, come nell'antica Roma, creando nel contempo una barriera di popolazione paramilitare romana in zone di confine: ragioni adunque squisitamente politiche e strategiche. Dipendono, oggi, principalmente da motivi economici, quali, p. es., la sproporzione tra terre disponibili e popolazione rurale, o tra fattore capitale e fattore lavoro; o da ragioni sociali, quali la necessità di innalzare il livello di vita di determinati strati della popolazione rurale.

In realtà, l'intensificazione dell'agricoltura e il sorgere e il diffondersi dell'industria, non essendosi verificate in ugual misura nei vari territori del mondo e, comunque, non proporzionatamente alla densità delle popolazioni esistenti nei territori stessi, hanno portato a squilibri gravi. Si è così creata una cattiva distribuzione di uomini e di capitali, che non può essere risolta se non attraverso una integrazione delle diverse attività umane e delle popolazioni dei vari territori.

D'altro canto occorre tener presente che l'impresa agricola, per raggiungere fini economici e commerciali, deve modificare la propria struttura attraverso l'industrializzazione e la meccanizzazione, per la necessità di

ridurre i costi nei confronti della concorrenza sui mercati internazionali. Di qui quei metodi di lavorazione in cui la mano d'opera trova minore impiego. Ne derivano perciò problemi di disoccupazione, soprattutto nei confronti delle masse bracciantili, ed una diffidenza verso le grandi aziende industrializzate, con tendenza invece ad una agricoltura di autosufficienza, cioè verso la piccola proprietà diretta coltivatrice.

Nei paesi a densa popolazione, come l'Italia, la q. r. può riassumersi in un grave dilemma: da un lato v'è la necessità di industrializzare l'agricoltura, puntando verso bassi costi di produzione, un largo impiego di macchine, produzioni di massa da collocare sui mercati nazionali ed esteri e per approvvigionare le popolazioni delle città ed in genere i ceti non agricoli; dall'altro vi è le necessità di fissare alla terra la più larga possibile quantità di popolazione rurale che viva di una vita a sé stante, con produzione di derrate varie, non elevata in senso assoluto, ma tale da consentire alla famiglia una specie di autosalario a derrate. L'una soluzione comporta minore impiego di mano d'opera non qualificata in senso relativo, ma dà la massa delle derrate occorrenti alla vita della nazione e consente l'organizzazione della produzione basata sulla raccolta dei prodotti, la loro conservazione, lavorazione, preparazione per la distribuzione sui mercati interni ed esteri. L'altra permette di realizzare l'autosufficienza alimentare della famiglia singola e in genere dei soli ceti rurali, ma difficilmente consente la produzione di derrate disponibili sul mercato.

Di fronte a tale dilemma, molti governi – come quello italiano – hanno preferito la seconda soluzione, almeno in buona parte del paese, e ne è scaturita la necessità di nuovi ordinamenti fondiari, manifestantisi attraverso la ridistribuzione di terre, le riforme fondiarie, dei contratti agrari, ecc. Ma anche per raggiungere tali ordinamenti occorrono fortissimi investimenti di capitali, perché è ovvio che la massa delle attrezzature fondiarie aumenta in misura estremamente considerevole, nel caso della creazione di piccole proprietà. D'altro canto, poiché è difficile raggiungere naturalmente il perfetto equilibrio tra grandi, medie e piccole proprietà, come sarebbe auspicabile e tecnicamente razionale, l'intervento dei pubblici poteri in questo campo ed in questa direzione può essere giustificato, purché vengano evitate quanto più è possibile influenze demagogiche.

In taluni altri territori, per contro, la lenta evoluzione dell'impresa agricola ha reso e rende assai modesti i redditi che da essa si possono ritrarre. In genere in essi si nota una estrema povertà delle popolazioni rurali, perché sia che esse conducano in proprio l'impresa agricola, sia che esse trovino sostentamento prestando i loro servigi al conduttore capitalista, la limitatezza della rendita in senso ricardiano consente una remunerazione del lavoro del tutto insufficiente ad un sia pure modestissimo livello di vita. D'altro canto la proprietà fondiaria concentrata nelle mani di pochi crea praticamente un regime di monopolio con le conseguenze inevitabili in questo regime, mentre, ancora, la scarsezza dei redditi ritraibili dall'esercizio dell'impresa minimizza i capitali che sarebbero necessari per la evoluzione dell'agricoltura. Cosicché in entrambi i casi, quello del diretto coltivatore e quello del partecipante o del salariato, a bassa remunerazione corrisponde bassissimo tenore di vita.

Queste sfavorevoli condizioni vengono quindi a modificarsi soltanto nei paesi in cui o la modesta pressione demografica e le particolari condizioni agrologiche hanno consentito una rapida evoluzione dell'agricoltura; o una imponente massa di capitali investiti nella terra ha consentito il sorgere ed il rafforzarsi di una piccola impresa contadina, che attraverso un'evoluzione razionale e il diffondersi di forme cooperative, consortili, di produttori, di trasformatori e di venditori di prodotti ha raggiunto un equilibrio economico e sociale anche nei confronti dei ceti non rurali; dove cioè si è verificata quella compenetrazione tra agricoltura e industria, che è riuscita a stabilizzare il rapporto tra produzione e consumo.

La q. r. dunque deriva, come appare, dalla cattiva distribuzione degli uomini sulla superficie del globo e nelle varie zone dai due rapporti tra terre disponibili e popolazione rurale e tra fattore capitale e fattore lavoro. E poiché il determinarsi di tali rapporti dipende anche dall'intervento dell'uomo, essi sono passibili di modificazione secondo la natura dei fini che l'uomo si propone di conseguire.

Bibl.: D. Zolla, *Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui*, Parigi 1894; E. Philippovich, *La politique agraire*, ivi 1904; A. Souchon, *La crise de la main-d'oeuvre en France*, ivi 1914; H. Sée, *Esquisse d'une hist. du régime agraire en Europe aux XVIIIe et XIXe siècles*, ivi 1921; P. Caziot, *La verité sur la richesse agricole*, ivi 1924; G. Acerbo, *Le riforme agrarie del dopoguerra in Europa*, Firenze 1932; R. Ciasca-D. Perini, *Riforme agrarie antiche e moderne*, a cura del Ministero per la Costituente, Roma 1946; A. Serpieri, *La riforma agraria in Italia*, ivi 1946; id., *La struttura sociale dell'agricoltura italiana*, ivi 1947. Mario Ravà

RUREMONDA, diocesi di. - Suffraganea di Utrecht; coincide con la provincia civile del Limburgo olandese con una superficie di 2205 kmq. e 684.105 ab., dei quali 646.717 cattolici, ovvero 94,5% (censimento 1947); questi sono distribuiti in 300 parrocchie con 808 sacerdoti secolari e 94 regolari. La parte più popolata è quella meridionale, dove si trovano le miniere di carbon fossile. Circa l'inizio del nostro secolo questo centro si venne mutando da regione rurale in industriale. Una tempestiva ed intensiva attività sociale fece che il cambiamento potesse realizzarsi senza perdite per il cattolicesimo. A prendere l'iniziativa fino alla sua morte fu mons. Enrico Poels, morto il 7 sett. 1948. Oggi i minatori nella massima parte aderiscono al sindacato cattolico.

Quasi tutto questo territorio fece parte della diocesi di Liegi, suffraganea di Colonia fino al 1559; in quell'anno Paolo IV con la bolla *Super universas* dette una nuova organizzazione ai Paesi Bassi e fondò la diocesi di R. quale suffraganea di Malines. Il 7 ag. 1561 Pio IV nominò il primo vescovo e provvide alla dotazione e alla circoscrizione territoriale della diocesi. Questa era politicamente poco omogenea e non con lo stesso aspetto geografico dell'attuale, perché composta da vari territori, separati l'uno dall'altro da zone della diocesi di Liegi, situazione che rendeva assai difficili le comunicazioni e Maastricht restava fuori della nuova diocesi. Primo vescovo fu il decano dell'Aya, Guglielmo Lindanus, che occupò la sua sede solo nel 1569 per la resistenza di quei vescovi che dovevano cedere parti del loro territorio e di abati, le cui abbazie vennero incorporate come dotazione, ed anche della stessa popolazione che considerava il nuovo vescovo, proposto dal re di Spagna, Filippo II, un esponente della potestà reale, temendo l'introduzione dell'Inquisizione spagnola. Anche i due successori furono ottimi vescovi: Cuyckius e Castro. Dopo di loro durante il sec. XVII e XVIII in seguito ad agitazioni politiche ed anche per la povertà della diocesi la sede fu più volte vacante. Però mentre nelle diocesi settentrionali la « riforma » protestante ebbe il sopravvento, in R. la gerarchia poteva continuarsi e la popolazione rimase cattolica. Il Concordato napoleonico del 1801 soppresse la diocesi, e la incorporò per la maggior parte nella diocesi di Liegi. Dopo la separazione dell'Olanda dal Belgio, il Limburgo diventò nel 1839 una provincia olandese. Il re Guglielmo I fece insistenze perché le zone del Limburgo, ancora sotto giurisdizione di vescovi belgi, ne fossero sottratte. Così il 2 giugno 1840 Gregorio XVI eresse il vicariato di R. e nel 1853, quando fu restituita tutta la gerarchia olandese, divenne diocesi con l'attuale superficie. Primo vicario e poi vescovo fu Giovanni Paredis decano di R., il quale fin dal 1841 aveva aperto un seminario maggiore nell'antica certosa di R. (celebre per i suoi 12 martiri del 1572 e per la dimora di Dionisio Cartusiano, detto il « doctor extaticus ») e nel 1843 quello minore a Rolduc, abbazia medievale di Canonici Regolari, fondata nel 1104 da Ailberto, con bella chiesa romanica del sec. XII. Il Capitolo cattedrale fu eretto nel 1859.

I centri più antichi del cristianesimo in questo territorio sono: Maastricht (v.); Susteren (già Suestra) dove

(da anon., *Iconografia di N. dei nobili R. di Bedano*, Como 1933, p. 5)

RUSCA, NICCOLÒ - Ritratto.

s. Willibrordo, il missionario dei Frisoni, fondò un monastero sotto Pipino di Heristal; St-Odilienberg, vicino a R., dove i missionari inglesi Wiro, Otgero e Plechelmo fondarono una chiesa in onore di s. Pietro all'inizio del sec. VIII.

La stessa città di R. oltre la sua cattedrale gotica, distrutta durante l'ultima guerra ma ora restaurata, ha una magnifica chiesa monastica in stile romanico del sec. XI-XII.

BIBL.: J. Habets-W. Goossens, *Geschiedenis van het tegenwoordige bisdom Roermond*, 4 voll., Ruremonda 1888-92; P. Albers, *Geschied. van het herstel der hierarchie in de Nederlanden*, Nimega 1903; M. Dierickx, *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II, 1559-70*, Anversa-Utrecht 1950. Pietro van den Baar

MARTIRI DI R. – Gruppo di religiosi e sacerdoti secolari ivi massacrati dai calvinisti nel 1572.

Nell'aspra rivolta dei Paesi Bassi, le truppe calviniste di Guglielmo il Taciturno, essendosi impadronite con un colpo di mano, il 24 luglio 1572, della città di R., infierirono sul clero locale, facendo morire tra atroci tormenti i sacerdoti Erasmo di Utrecht, Vincenzo di Herch, Mattia di Colonia, Giovanni di Liegi, Guglielmo Wellen, Giovanni Leewis, i diaconi Enrico Wellen, Giovanni Gresserich e i fratelli laici certosini Stefano Alberto Winsemio, Giovanni Sittard.

Insoluta è la questione della connivenza dell'Orange alla carneficina; egli però non intervenne per la salvezza dei seviziati, né prese provvedimenti contro gli assassini.

BIBL.: J. Habets-W. Goossens, *Geschiedenis van het tegenwoordige bisdom Roermond*, II, Ruremonda 1890, p. 67 sgg.; G. Hesse, *De martelaren van R.*, Limburgo 1911. Piero Sannazzaro

RUSCA, NICCOLÒ. - Sacerdote, n. nell'apr. del 1560 a Bedano nel Canton Ticino, allora in diocesi di Como, di nobile famiglia comasca, m. in seguito a torture a Thusis il 4 sett. 1618.

Studiò a Pavia e a Roma, poi al Collegio elvetico da poco istituito a Milano da s. Carlo Borromeo. Ordinato sacerdote il 23 maggio 1587, fu parroco di Sessa-Monteggio (Canton Ticino) dal 1588 al 1590, quando divenne arciprete di Sondrio, allora sotto il dominio dei Grigioni. Teologo valente, partecipò a varie dispute con i protestanti, delle quali le più celebri furono quelle di Tirano (1595; v. *Acta disputationis Tiraniensis*, Como 1597) e di Piuro (1597). Lo zelo e la fermezza con cui compì il suo apostolato gli valsero, con l'amore dei cattolici, l'odio spietato dei calvinisti. Falsamente accusato nel 1608 di essere il mandante del tentato assassinio di un « predicante », dovette lasciare la città dove ritornò sei mesi dopo (genn. 1609), assolto dal tribunale di Coira. Nel 1617 si oppose all'apertura di un collegio calvinista a Sondrio : ciò fu la causa occasionale di violente agitazioni protestanti. Il R. fu imprigionato (24 luglio), sotto pretese accuse, per lo più di carattere politico, e processato dal famoso *Strafgericht* di Thusis. Morì dopo due giorni di torture. È in corso la causa di beatificazione.

BIBL.: Pastor, XII, p. 320 sg.; Reto-Cenomano, *Valtellina e Rezia. Vita dell'arcipr. N. R. 1563-1618*, Como 1909; D. Sesti, *Una gloria ticinese, ossia il ven. N. R.*, Lugano 1918; G. Ceruti, *Il servo di Dio N. R.*, Como 1932; A. Giussani, *La riscossa dei Valtellinesi contro i Grigioni nel 1620*, ivi 1935, v. indice e specialm. pp. 97-100. Renata Orazi Ausenda

RUSKIN, JOHN. - Critico d'arte e sociologo inglese, n. a Londra l'8 febbr. 1819, m. a Brantwood (Lancashire) il 20 genn. 1900. Difese l'impressionismo di Turner in *Modern painters* (2 voll. pubblicati rispettivamente nel 1843 e nel '46). Fu a lungo in Italia, e vi studiò a fondo le arti figurative.

Ammiratore dell'arte prerinascimentale, egli giunse al convincimento che soltanto tale arte era genuina in quanto manifestava uno schietto sentire religioso e un autentico amore della virtù e della verità, caratteri a suo giudizio assenti nella grande arte rinascimentale. In nome di tali principi mosse guerra all'industrialismo dominante nella sua epoca e iniziò una lunga campagna per un ritorno agli ideali di vita e d'arte del medioevo. Non intese tuttavia il vero aspetto religioso di quelle epoche e, a differenza dei fautori del « Movimento di Oxford », sebbene le loro vedute coincidessero in parte con le sue, egli fu puritano intransigente e anticattolico. In piena coerenza ai presupposti della sua teoria sulla finalità etica delle arti, egli risalì allo studio della società che le aveva espresse e volse la propria attenzione ai problemi sociali, trasformandosi in sociologo militante. R. interessa i contemporanei principalmente come critico d'arte e per la sua prosa magistrale, ma non si deve dimenticare che molte delle riforme da lui auspicate si sono tradotte in realtà e il R. è stato recentemente rivalutato anche in questa veste di profeta sociale.

Scrisse : *Modern painters* (2 voll., 1843-46); *The seven lamps of architecture* (1849); *The stones of Venice* (1851-53); *Pre-Raphaelitism* (1851); *Unto this last* (1862); *Time and tide* (1867); *Sesame and lilies* (1868); *Fors clavigera* (1871-84); *Munera pulveris* (1872).

BIBL.: delle principali opere di R. esistono buone traduzioni italiane; biografia di F. Harrison, Londra 1902; P. Quennel, *J. R., the portrait of a prophet*, Londra 1950. Augusto Guidi

RUSSIA. - Nella sua ormai lunga evoluzione storico-politica questo nome ha assunto significati assai diversi.

Il gran pubblico lo impiega di regola come sinonimo di U.R.S.S. (v.), ma è uso improprio : la Costituzione sovietica pone, almeno in diritto, l'elemento russo, che con la sua prevalenza numerica e politica aveva rivendicato a sé una posizione di privilegio nello Stato zarista, alla pari di tutti gli altri elementi etnici che confluiscono nella nuova costruzione federativa. La R.S.F.S.R. (Repubblica Socialista Federale Sovietica Russa), che di questa costituisce l'unità sotto ogni riguardo più cospicua, è anch'essa talora indicata con il nome di R., in contrapposto alle altre 15 unità, ma si tratta di uso dei pari non ufficiale ed improprio (la R.S.F.S.R. abbraccia, in Asia, molti territori che non c'è ragione di chiamare russi), com'è improprio equiparare la R. all'insieme di quelle unità amministrative che hanno la maggior parte del loro territorio ad occidente dei limiti tradizionali fra Asia ed Europa (prima di tutto perché di tali limiti quelle unità non tengono alcun conto,

e in secondo luogo perché vi si comprenderebbero anche territori non russi).

È perciò preferibile conservare al nome R. il suo valore tradizionale, cioè, in definitiva, un valore storico-geografico. R. è il territorio europeo abitato in prevalenza e politicamente organizzato dalle genti russe e rimasto il nucleo vitale dello Stato sovietico. Giuseppe Caraci

I. Storia civile. – La R., quasi fin dai primi momenti in cui esce dalle nebulosità della preistoria, si presenta ad un tempo come estremo baluardo dell'Europa contro le orde nomadi dell'Asia e come organismo antagonistico delle formazioni statali europee che confinano con essa ad occidente. Da ciò, spesso, una duplicità di interessi e di aspirazioni, di sogni e di realtà.

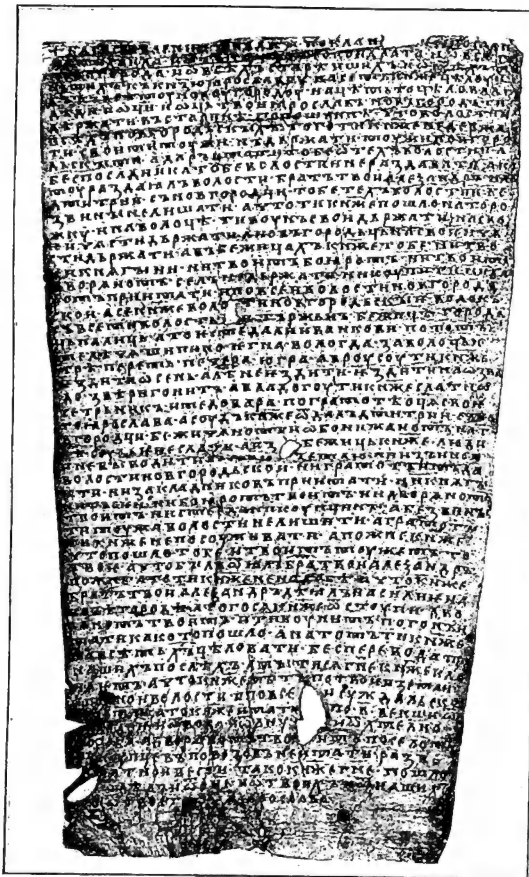
Rjurik, primo sovrano russo, equivale in certo qual modo al Romolo dei Latini. Gli albori della storia russa sono, come presso altri popoli, rischiarati dalla luce della leggenda (che diventerà più tardi fonte di poesia): la leggenda frammista a realtà è, in questo caso, la « chiamata dei duchi », cioè l'invio di ambasciatori russi a principi variaghi, affinché questi venissero a regnare e placare le discordie intestine. I primi duchi iniziarono infatti l'unificazione delle tribù russe e la lotta contro le tribù barbare della steppa: essi ebbero la loro sede prima a Novgorod e poi a Kiev, che divenne in breve un notevole centro commerciale e militare. Verso Bisanzio conduceva una importantissima via fluviale: il Dniepr. La guerriglia e le spedizioni contro Bisanzio, non meno che i rapporti commerciali con il mondo bizantino, furono fonti di ricchezza per la R. Gradualmente il cristianesimo filtrava tuttavia da Bisanzio verso le terre russe e, con la conversione al cristianesimo del principe Vladimir (988), il popolo russo uscì dall'indeterminatezza opaca ed anonima delle tribù primitive. Le aggressioni dei popoli nomadi della steppa ebbero momenti più o meno intensi: particolarmente minacciosa fu l'invasione della vigorosa orda dei Polovcy (metà del sec. XI), di cui soffrirono città come Kiev, Černigov e Perejaslavl'. Gli storici russi hanno sottolineato come le campagne del 1095 (e degli anni seguenti) contro i Polovcy coincidessero più o meno con la prima Crociata: Vladimir il Monomaco, instancabile nel combattere le tribù della steppa, avrebbe insomma sostenuto, sul piano storico, la medesima parte di Goffredo di Buglione. Gli attacchi delle tribù asiatiche e le lotte fratricide dei prìncipi indebolirono tuttavia grandemente la « terra russa » e portarono al pieno decadimento di Kiev. Più grave e più dura fu, nel corso del sec. XIII, l'invasione dei Tatari. Sottomessa la R., i Tatari la trasformarono in provincia del loro Impero: il popolo russo mantenne però i suoi prìncipi, che si trasformarono in vassalli dei conquistatori, obbligati ad « assistere » in vario modo i Tatari e, soprattutto, a pagare regolari tributi.

Tra i vari ducati russi, si venne intanto sviluppando sempre più il Ducato di Mosca, favorito dalla sua posizione geografica centrale e dalla politica prudente e astuta dei suoi duchi; Giovanni I Kalita (1328-41) ottenne, durante il suo regno, dal khan tataro il diritto di raccogliere tutti i tributi che i Russi dovevano ai vincitori: siffatto « privilegio » si rivelò molto vantaggioso; a mano a mano che i duchi di Mosca tendevano a trasformarsi in unici sovrani della R. (sia pure sotto la dominazione formale dei Tatari) e che Mosca appariva un centro sicuro e tranquillo, il clero russo – abituato secondo la tradizione bizantina a parteggiare per una salda autorità – non lesinò l'appoggio morale al Ducato (v. mosca, patriarcato di). Mentre Genghis-Khan muoveva con le sue orde dall'Asia, i territori russi occidentali entravano intanto in conflitto con l'Ordine Teutonico, con gli Svedesi e con i Lituani (Mindaunas e soprattutto Ghediminas, morto nel 1341, crearono la monarchia lituana, con centro a Vilna). La lotta, in grandi linee, si delineava già chiaramente per i Russi su due fronti.

(da G. K. Loukomski, La vie et les moeurs en Russie, Parigi 1928, tav. 83, 98)
Russia - Un'isba russa.

Nel 1380 i Tatari subirono una disfatta a Kulikovo per opera dei Russi, guidati dal principe Demetrio Donskoj. Non fu ancora la liberazione della R., perché i Tatari si ripresero, ma fu il preludio della liberazione. L'emancipazione totale dai Tatari fu poi conseguenza della politica unificatrice dei sovrani di Mosca.

Ancora più notevoli successi e ingrandimenti del principato di Mosca vengono a coincidere, sul piano europeo, con l'epoca della conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi e con l'invasione turca in Ungheria e lungo le frontiere della Dalmazia veneziana. La posizione della R. (è già lecito usare questo termine) ne esce rafforzata e dalle più diverse parti d'Europa si volgono sguardi speranzosi verso Mosca. Con lo sposalizio tra Ivan III e Zoe (Sofia), figlia di Tommaso Paleologo, fratello di Costantino XI, difensore di Costantinopoli, nacque in certo qual modo il mito di Mosca « terza Roma », che, coloritosi di elemento nazionale, avrà ulteriori sviluppi nei secoli successivi ed infine la sua massima fioritura nel pensiero politico e letterario degli « slavofili ». Le guerre contro i Tatari, i Lituani, ecc., avevano intanto trasformato la R. in una specie di fortezza, con limiti ben scarsi per la libertà individuale. Sotto Ivan III si venne sempre più delineando l'assoggettamento dei sudditi allo Stato (cioè al sovrano).

Questi aspetti — da un lato di despotismo e dall'altro di potenza militare — appaiono in piena luce sotto Ivan IV, detto il Terribile (sebbene il termine russo *groznyj* significhi forse più esattamente « il potente », « il severo »). Il regno di Ivan (che doveva essere il primo zar) va dal 1533 al 1584; fin da fanciullo fu abituato a vedere attorno a sé scene di crudeltà e di servilismo: egli fu effettivamente crudele e spietato, pur non andando mai esente da un drammatico, intimo desiderio di purificazione e da una sincera devozione verso lo Stato. Riorganizzò l'amministrazione civile e militare dello Stato, conquistò Kazan', Astrachan' e la Siberia, precorse Pietro il Grande nel desiderio di « aprirsi una finestra » sul Baltico, per fare uscire la R. dal « periodo asiatico » della sua storia. I Russi occuparono Narva e Dorpat, giungendo fin sotto Riga: la reazione della Svezia e della Polonia fece peraltro sì che i successi

(da *Les archives principales de Moscou du Ministère des affaires étrangères, Mosca 1898, tav. 15*)

RUSSIA - Primo trattato fra la città di Novgorod e il granduca Jaroslav Jaroslavitch (1264-65), in caratteri cirillici su pergamena. Mosca, Archivio del Ministero degli esteri.

iniziali di Ivan venissero praticamente annullati. Divenuto sempre più sospettoso nel corso degli anni, sempre più geloso della sua posizione di autocrate, deliberò di schiacciare, sul piano interno, la classe dei boiari, da cui temeva manifestazioni di egoismo antistatale e tradimenti. Appoggiandosi ad una speciale guardia del corpo, la repressione compiuta da Ivan il Terribile fu tra le più spietate e barbariche.

Alla morte di Ivan, la situazione interna russa si era fatta assai grave, specialmente per la lotta tra gli *opričniki* (la guardia del corpo dello zar), che volevano mantenere le loro posizioni, ed i residui della vecchia classe dei boiari (nobili) che cercavano di riprendere il sopravvento. Lo Zar lasciò due figli, Demetrio, di due anni, e Teodoro, temperamento debole e addirittura infantile, per quanto maggiorenne. Il « vero sovrano » divenne Boris Godunov, fratello della moglie dello Zar semideficente. Godunov riuscì a sfruttare abilmente per la R. i dissensi tra i suoi nemici, costruì fortificazioni nella steppa contro le incursioni tatare, infine ottenne l'istituzione del patriarcato a Mosca. I riconoscimenti ufficiali dei suoi successi furono adombrati presto da gravi sospetti al suo indirizzo per l'improvvisa morte (1591) nella città di Uglič del piccolo Demetrio. Un'inchiesta del boiaro Šujskij stabilì che il bambino, durante un attacco di epilessia, era caduto su un coltello : tuttavia si continuava a bisbigliare che Boris Godunov avesse fatto uccidere il fanciullo, per dischiudersi la via al trono. Godunov, successivamente, ebbe l'abilità di farsi supplicare lungamente per accettare il trono; tuttavia ciò non fu sufficiente per mettere a tacere le insinuazioni al suo indirizzo. Una grave carestia che tormentò la R. dal 1601 al 1603 aggravò la situazione e creò nel paese uno stato di brigantaggio più o meno latente. In quel periodo si diffuse, evidentemente ad arte, la voce che il piccolo Demetrio non fosse morto. Un « falso Demetrio », forte dell'aureola derivantegli – agli occhi di chi credeva in lui – dal suo discendere dalla dinastia di Rjurik (appoggiato poi concretamente dalla Polonia e da bande di Cosacchi e servi fuggiaschi), si presentò minaccioso dinanzi a Godunov, la cui improvvisa morte (1605) tolse peraltro ogni ostacolo al trionfo dell'abile avversario. Il « falso Demetrio » regnò soltanto undici mesi (1605-1606), deludendo la Polonia in varie speranze da essa riposte in lui ed offendendo nello stesso tempo i Moscoviti per i suoi modi primitivi e per l'inosservanza delle tradizioni russe. Anima del complotto contro di lui fu quel medesimo Basilio Šujskij che aveva fatto l'inchiesta ad Uglič (e che successivamente divenne zar). Intanto l'anarchia divampava in forme sempre più tragiche in tutto il paese (si tratta dei cosiddetti « tempi torbidi »), mentre Polacchi e Svedesi cercavano di profittare di siffatta situazione. La ribellione nel paese e la lotta di tendenze e di persone in seno alla nobiltà si placarono soltanto con l'elezione a zar del giovanissimo Michele Romanov (1613) con il quale salì al trono una famiglia che doveva regnare in R. fino alla Rivoluzione del 1917.

Dal momento dell'elezione di Michele Romanov la posizione della R. si andò di nuovo rafforzando sul piano internazionale, mentre sempre nuovi elementi di tecnica e (in parte) di civiltà europea penetravano, sia pure lentamente, nel paese. Tuttavia la R. non andò esente da disordini interni. La più grave sommossa fu senza dubbio, durante il regno dello zar Alessio, quella capeggiata da Sten'ka Razin (1670-72), figura poi romanticamente esaltata nei canti popolari. Appoggiandosi a Cosacchi, contadini, servi fuggiti e, in parte, a nuclei etnici allogeni, Razin riuscì a dominare per un certo tempo nelle regioni del medio e del basso Volga.

A cavallo del XVII e XVIII sec., con la potente figura di Pietro il Grande (v.) la R. subisce profonde trasformazioni sul piano interno e si presenta in Europa come potenza di primo piano. L'affermarsi, sotto di lui, della « vita » e dell'attivismo, in contrapposizione alle « tradizioni » ed agli « atteggiamenti contemplativi », non significa, come nel clima dell'umanesimo e del Rinascimento occidentali, un richiamo ai valori della civiltà classica, ma si concreta invece talvolta in orge brutali e in canzonature della religione. Della civiltà occidentale che vuole introdurre in R. (in nome della potenza futura del suo paese), Pietro sente quasi esclusivamente gli aspetti tecnici e materiali. Le sue grandiose riforme hanno sempre qualcosa d'improvvisato. La sua volontà industrializzatrice s'identifica in buona parte con un'economia di guerra : è, ad ogni modo, lo Stato che ordina la creazione di fabbriche, in un paese di scarsi capitali, senza intraprenditori e con pochissimi acquirenti (dato il predominio della produzione artigiana). Sorgono centri urbani, non per uno spontaneo arricchimento materiale e spirituale, ma perché lo Stato ha bisogno di nuclei amministrativi. Sorgono anche scuole da cui dovranno uscire ufficiali, costruttori di strade e ponti, medici, funzionari, ingegneri, artiglieri. Lo studente, dal momento in cui inizia i suoi studi, comincia a « prestar servizio » per lo Stato : si sviluppano così i primi caratteristici germi dell'*intelligèncija*. Il nuovo, dispotico Stato laico taglia le barbe e vieta i caftani : nello stesso tempo vuole dischiudere ai giovani più audaci ed abili il mondo della tecnica moderna (che molti di questi giovani scambieranno senz'altro con la civiltà). Le feroci repressioni di Pietro contro i suoi avversari non escludono peraltro nell'energico sovrano – creatore della nuova capitale sulle rive paludose del golfo di Finlandia – un profondo rispetto per l' « utilità pubblica » e gli interessi dello Stato. Tra vicende belliche non sempre ugualmente fortunate,

Pietro realizzò tuttavia grandiosi successi militari, culminati con la vittoria di Poltava contro Carlo XII che eliminò praticamente la Svezia dal numero delle grandi potenze.

Le riforme di Pietro il Grande presentavano peraltro il difetto di tutte le riforme imposte violentemente dall'alto e non maturate gradualmente da bisogni reali e da aspirazioni ideali di un popolo (o, almeno, dalla parte più colta e più cosciente di esso). Al rispetto per gli interessi dello Stato (e soprattutto per il pubblico denaro) dovevano succedere spesso i capricci e gli egoismi di despoti e di « favoriti » per lo più di origine straniera. Le rivoluzioni di palazzo erano l'indice tipico di un clima. Notevole, peraltro, fu la figura dell'imperatrice Elisabetta che spalancò le porte all'arte, al gusto ed alle eleganze francesi, pur sottolineando, d'altra parte, il suo sincero attaccamento alle tradizioni russe. Con Elisabetta, intorno alla metà del sec. XVIII, si vengono affermando in R. alcuni spunti caratteristici di « assolutismo illuminato ».

La figura dominante in R. nella seconda metà del Settecento è peraltro Caterina II, che ebbe, per il suo Stato, un'importanza certo non minore di Pietro il Grande. L'utilitarismo di Pietro aveva creato, con la guerra, l'industria, la tecnica, l'arte militare, gli « uomini nuovi » : ma il « progresso » non era stato concepito da lui in funzione « umanitaria ». Con Caterina II penetra invece in R. il clima dell'enciclopedismo, dell'illuminismo, delle velleità emancipatrici e riformatrici. Si vuole abolire la tortura e si voglion prevenire i delitti. Sorgono nuove scuole, si diffondono le dottrine fisiocratiche, Voltaire, Diderot, Beccaria diventano di moda nei salotti colti ed eleganti. Ma una grande rivolta negli Urali e lungo il Volga, capeggiata da E. Pugačëv (ripetizione minacciosa della precedente ribellione di Razin) convince l'Imperatrice dell' « aspetto pericoloso » di idee che le sembravano tanto attraenti nei salotti. L'Imperatrice subisce così un'involuzione nettamente conservatrice, che viene ancor più sottolineata in seguito allo scoppio della Rivoluzione Francese. Notevoli successi furono realizzati, sotto il suo regno, dalla R. contro i Turchi. In seguito alle successive spartizioni della Polonia, la R. si annesse gran parte del territorio di quello Stato, rafforzando ancora più la sua posizione di grande potenza.

Agli albori dell'Ottocento la R. è ancora scarsamente conosciuta in Occidente, ma sempre più si comincia ad intuirne, da parte della diplomazia, l'importanza politica ed il peso militare. Sotto il regno di Alessandro I, durato dal 1801 al 1825, la R. passa nuovamente attraverso un interessante periodo di riforme : ma molte riforme resteranno allo stato di progetto e dall'insoddisfazione che questo fatto produce, sorgerà il primo tentativo rivoluzionario. Anno di decisiva importanza sarà il 1812 : gli eserciti napoleonici invadono la R. e Mosca viene data alle fiamme perché l'invasore non trovi un ricovero. Dopo la vittoria delle armi russe comincerà a svilupparsi tra le classi colte un nuovo e più « moderno » nazionalismo : il patriottismo russo si identificava fino allora con un sentimento religioso (« ortodosso ») e dinastico; di più in più, sotto l'influsso di idee provenienti dalla Francia e dalla Germania, si vorrà assegnare alla R. una grande « missione » nel mondo. Appena salito al trono, Alessandro I cercò di imprimere al suo regno un tono genericamente liberale : residui illuministici della sua educazione si mescolavano curiosamente in lui con sogni romantici; ideali di libertà nati dalle letture dei classici greci e latini s'intrecciavano alle abitudini di una corte semidispotica. Molti giovani ufficiali che a lungo avevano creduto di « collaborare » con lo Zar in un'attività ed in una propaganda riformatrice (soprattutto per quel che riguardava l'abolizione della servitù della gleba), si trovarono quasi inavvertitamente a diventare cospiratori

(da T. Uspenskij, L'art byzantin chez les slaves, Parigi 1932, tav. 39, n. 2)

RUSSIA - I ss. Giovanni e Procoro. Miniatura del principio del sec. XIV. Frontespizio del Vangelo di Teodoro il Nero da Jaroslav. Jaroslav, Museo.

e rivoluzionari, a mano a mano che Alessandro I si veniva scostando dalle sue giovanili tendenze liberali. Si giunge così (dic. 1825) alla cosiddetta insurrezione dei « decabristi » (da *dekabr'*, che in russo significa dicembre). Fra i congiurati si delineavano in grandi linee due tendenze : quelli che miravano ad una monarchia costituzionale di tipo più o meno inglese e quelli che si richiamavano a ideali genericamente giacobini, con inserimento di spunti pre-socialistici. L'insurrezione venne abbastanza facilmente repressa, ma essa doveva essere il preludio di intensi e profondi movimenti rivoluzionari. La debolezza e l'astrattismo fantastico di Alessandro I si rivelarono particolarmente in occasione del sorgere della « Santa Alleanza » e dei suoi sviluppi, non sempre consoni ai sogni contradditori del misticheggiante Imperatore.

Il regno di Nicola I (1825-55) comincia con lo stroncamento dell'insurrezione decabrista. Da un lato il nuovo Imperatore vuole combattere a fondo ogni germe rivoluzionario, dall'altro, con lo sviluppo in R. del moderno capitalismo, con il diffondersi dell'industria e delle ferrovie, si gettano le basi di inevitabili trasformazioni sociali e di future agitazioni. La R. sembra, sotto il suo regno, inaccessibile alla rivoluzione : d'altro lato la guerra di Crimea mostra numerose, gravi debolezze tecniche e materiali, mentre l'agitazione politica e sociale, per quanto tenuta in sordina, dilaga sempre più, specie verso la fine del suo regno. Lo spirito di solidarietà antirivoluzionaria è più forte in Nicola I che l'immediata voce degli interessi nazionali e statali della R. (lo si vide nei rapporti con l'Austria nel 1849). Uomo, in certo modo, tutto d'un pezzo, egli non capì però la necessità di iniziare per tempo riforme politiche ed una trasformazione e redistribuzione dei rapporti sociali. L'insurrezione della nazione polacca (1830-31) e la dura repressione attirarono contro la R. profonde inimicizie nei più diversi e opposti settori dell'opinione pubblica europea (cattolici, liberali e democratici di sinistra).

Ad una grandiosa opera di riforme volle invece dedicarsi Alessandro II, che regnò dal 1855 al 1881. L'infelice esito della guerra di Crimea e l'orientamento sempre più esplicito di influenti settori della società russa rendevano non più dilazionabili le grandi riforme. Opera fondamentale fu l'emancipazione dei contadini (1861),

(da N. P. Kondakov, L'icone russe, Praga 1928, tav. 51)

RUSSIA - Battaglia dell'armata di Jaroslav contro quella di Sviatopold il Maledetto. Icona del principio del sec. XVI - Mosca, Museo russo.

mediante l'abolizione della servitù della gleba. Non meno importanti la riforma giudiziaria e quelle militare e scolastica, tutte quante improntate a spirito « europeo » e genericamente democratico. L'autocrazia non veniva abolita, ma in essa venivano in certo qual modo inseriti spunti decisamente liberali e trasformazioni di carattere sociale. Il fallimento di queste grandi riforme è dovuto in parte alle esitazioni dello stesso Zar, fermatosi spesso a pericolose soluzioni intermedie : ma il caotico e brusco sorgere di un ceto medio, privo di tradizioni, di equilibrio e di cultura e dominato, specie nei suoi elementi giovani, da idee estremiste, fece il resto. Come freno alle riforme democratiche agì pure la grande ribellione polacca del 1863, la quale, in pratica, non approdò che a nuove, dure repressioni. Durante il regno di Alessandro II prese sempre più piede in R. il movimento rivoluzionario (che in Occidente si conosceva sotto il termine alquanto generico ed impreciso di « nichilismo »). Idee radicali del Settecento francese si intrecciavano nel « nichilismo » alle più spinte idee materialistiche e democratiche dell'Ottocento, con preannunci ben chiari in senso socialistico e collettivistico. Non solo un'arte « avulsa dalla vita », non solo una filosofia « spiritualista », ma l'arte e la filosofia stesse venivano respinte da questi giovani rivoluzionari, ai quali apparivano un'inutile « perdita di tempo », di fronte ai « concreti problemi rivoluzionari » ed ai quesiti posti dalla scienza. C'era anche nei loro animi ingenui e generosi un sentimento di vergogna nel godere di ciò che il « popolo » non poteva godere.

Gli attentati politici divenivano sempre più numerosi e vittima di un attentato cadde lo stesso zar Alessandro II nel marzo 1881. Il suo successore Alessandro III, che regnò dal 1881 al 1894, volle imprimere alla politica interna russa un tono più energico, nella speranza di estirpare, con un atteggiamento fermo, la « piaga del terrorismo ». Anche il regime di Alessandro III conobbe tuttavia oscillazioni, tra la politica rigidamente autoritaria e antiliberale del Pobedonoscev (Pobiedonostzev) ed il vago liberalismo di Loris-Melikov, che mirava ad « isolare » i rivoluzionari, con graduali concessioni in senso costituzionale alle correnti moderate e riformiste. Del resto, l'ulteriore industrializzazione del paese (specialmente in alcuni grossi centri) e lo sviluppo notevole delle ferrovie contribuirono ad aumentare le masse proletarie, istintivamente e primitivamente rivoluzionarie. In grandi linee, la politica di Alessandro III ebbe un carattere decisamente antiliberale, in contrasto con quella del suo predecessore : tuttavia, sul piano della politica estera, Alessandro III alleò la R. alla Repubblica francese, facendo cioè prevalere gli interessi nazionali alla tradizionale amicizia fra gli Imperi a tendenza conservatrice (R., Austria, Germania). L'alleanza con la Francia significava per la R. una garanzia di aiuto contro eventuali velleità espansionistiche tedesche ed austriache e dischiudeva alla R. il mercato finanziario francese.

Con Nicola II, che regnò dal 1894 al 1917, le grandi agitazioni rivoluzionarie entrarono nella loro fase decisiva. Il nuovo Imperatore, pur essendo convinto fautore dell'autocrazia, era un uomo debole. Di fronte alle agitazioni rivoluzionarie, faceva concessioni, che poi cercava di ritirare (del tutto o in parte), quando il momento dell'estremo pericolo sembrava superato. Di tutte le possibili linee politiche, questa era probabilmente la più infelice. La corruzione e l'intrigo, tra le sfere dirigenti, avevano assunto aspetti allarmanti. A corte, a mano a mano, si erano affermati uomini servili ed avventurieri, come il famigerato Rasputin. Tuttavia non mancarono, durante il suo regno, tentativi seri di arginare le agitazioni e di risollevare le finanze : da citare, p. es., la riforma monetaria legata al nome del ministro Witte e il successivo tentativo di riforma agraria fatto, con sistemi forse discutibili, da Stolypin. La grandiosa costruzione della ferrovia transiberiana contribuì a sviluppare l'emigrazione interna. Gli attentati terroristici contro membri della famiglia imperiale, governatori, esponenti della polizia, si succedevano tuttavia con un ritmo impressionante.

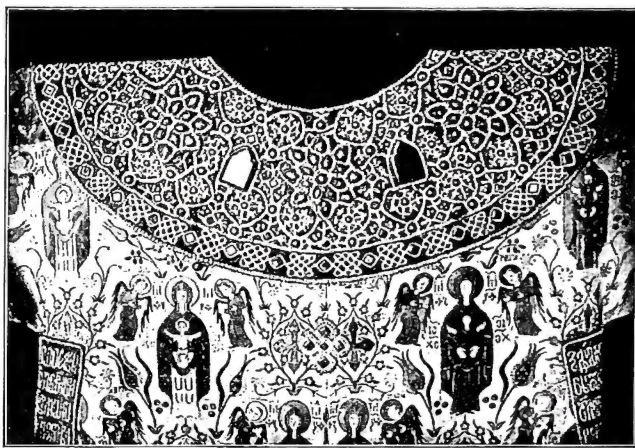
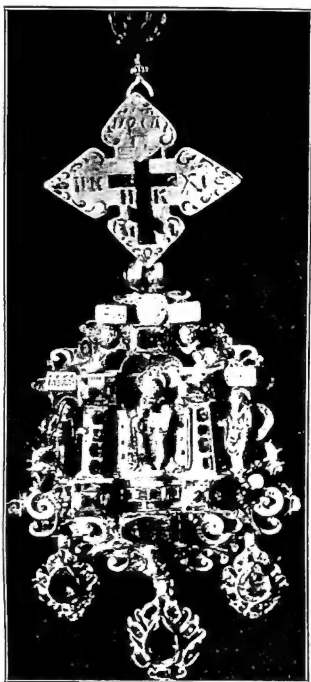
La guerra contro il Giappone (1904-1905) accelerò il ritmo rivoluzionario. Grande potenza che andava dal Mare Artico al Mar Nero, dal Mar Baltico all'Oceano Pacifico, la R. era portata a guardare verso l'Asia, tutte le volte che la sua espansione in Europa subiva punti d'arresto. Gli scarsi successi diplomatici ottenuti da Alessandro II dopo le sue vittorie contro la Turchia nella Penisola balcanica (Trattato di Berlino, 1878) spinsero infatti la R. (dove vasti strati di opinione pubblica si sentivano « delusi ») ad un accentuato espansionismo nell'Asia centrale ed in Estremo Oriente. Una « piccola » guerra con il Giappone (da cui ci si aspettava un brillante successo) poteva inoltre apparire come un utile diversivo contro le ormai croniche agitazioni politiche e sociali. La disastrosa sconfitta della R. ad opera del Giappone doveva invece, in breve tempo, esasperare l'agitazione rivoluzionaria.

Gli uomini che rappresentavano l'indirizzo più marcatamente « autocratico » non si rendevano conto che profonde trasformazioni d'ogni genere erano necessarie, specie sul piano sociale, per togliere l'acqua al mulino della rivoluzione. I liberali vivevano su un piano di semilegalità e non disponevano di un ceto medio maturo e conscio del senso del limite : deboli e travagliati da lotte interne, in parte monarchici e in parte repubblicani, essi assecondavano talvolta l'agitazione rivoluzionaria, facendo poi bruscamente macchina indietro. Nebulosa, debole, demagogica era la via tracciata da vaghe e indeterminate correnti che cercavano di conciliare la tradizione religiosa « ortodossa » col « progresso ». Sempre più decisi si dimostravano invece i partiti apertamente antimonarchici e più o meno rivoluzionari. I cosiddetti « socialisti-rivoluzionari » avevano i loro aderenti in quasi tutte le classi sociali ed esercitavano un forte fascino sugli studenti con le loro formazioni terroriste clandestine : romantici ed eclettici, essi tendevano alla repubblica democratica, a formole vagamente quarantottesche (nel senso europeo del termine), ad un socialismo non marxista, esaltando la « personalità umana » e simpatizzando con i contadini. I bolscevichi (v. BOLSCEVISMO) erano una minoranza attiva, autoritaria, centralisticamente organizzata e, nei momenti

di punta, avevano generalmente un peso ben maggiore del loro apporto numerico. I menschevichi corrispondevano, in grandi linee, al socialismo democratico europeo, ma mancavano di seguito per la mancanza in R. di operai qualificati e bene retribuiti, per l'estremismo che, specie nei giovani, era diventato quasi un istinto, per la lentezza e la contraddittorietà delle riforme e delle misure governative.

Il ministro dell'interno Plehve fu assassinato nel luglio del 1904, senza che il fatto causasse deplorazioni nell'opinione pubblica: ciò costituiva un fatto davvero sintomatico. Tutto il paese era ormai scosso da una violenta febbre rivoluzionaria. Vaghe speranze che lo zar concedesse la Costituzione non si realizzarono. Il 9 genn. 1905 si ebbe a Pietroburgo una tragica « domenica di sangue », quando la polizia sparò contro una imponente folla che voleva recarsi al Palazzo d'inverno per recare allo zar una petizione. La rivoluzione sembrò prendere davvero il sopravvento: particolarmente attivi si mostravano gli studenti e gli operai. Mentre i contadini (aspiranti a diventare piccoli proprietari) bruciavano molte ville signorili, Mosca e Pietroburgo erano scosse da sanguinose agitazioni rivoluzionarie e da scioperi totali. Nel Mar Nero si ebbe una grave ribellione nella flotta militare. Tra gli operai si costituirono i primi sovety (« consigli »). Il 17 ott. 1905 lo zar si decise a concedere al popolo russo una parziale costituzione (la parola « costituzione » era tuttavia evitata). L'ondata rivoluzionaria si placò alfine alquanto, anche per esaurimento interno. Si ebbero, anzi, violente manifestazioni controrivoluzionarie, specie nella R. sud-occidentale, accompagnate da eccessi contro gli ebrei. Si distinsero nelle violenze le cosiddette « centurie nere ».

La prima « Duma » (parlamento) era dominata da elementi di sinistra e di estrema sinistra: il governo si decise perciò a scioglierla (luglio 1906); la seconda « Duma » ebbe la stessa sorte (giugno 1907). La terza Duma, eletta sotto svariate pressioni, si mostrò più docile. Nel paese l'ondata rivoluzionaria poteva apparire in regresso; il mondo della cultura si veniva alquanto allontanando dalla « mistica materialista » e dalle soluzioni rivoluzionarie. Era forse lecito pensare ad un graduale « europeizzarsi » della R., sia pure tra alti e bassi di ulteriori ribellioni e repressioni.

Lo scoppio della prima guerra mondiale doveva in breve riaccendere la fiamma della rivoluzione. Nell'estate del 1914 una vigorosa ondata patriottica si diffuse sulla R., facendo anche presa su numerosi elementi popolari. Dopo le prime vittorie sugli Austriaci, gli eserciti russi subirono peraltro una clamorosa serie di disfatte; vasti territori furono abbandonati ai Tedeschi. Le comunicazioni ferroviarie erano insufficienti, l'esercito male rifornito, nelle grandi città scarseggiavano i viveri; tra i circoli vicini a corte si ventilavano più o meno vagamente propositi di pace separata con gli Imperi centrali. Tra i diplomatici dell' « Intesa » c'era chi sperava da una rivoluzione democratica un'intensificazione dello sforzo bellico. Nel febbr. del 1917 la polizia si mostrò incapace di reprimere sul nascere agitazioni di donne e di operai, causate dalla mancanza dei viveri e dalla stanchezza per una guerra che si prolungava. Le agitazioni assunsero presto un carattere minaccioso. Costretto lo zar ad abdicare, dopo pochi giorni non era ormai più psicologicamente possibile neppure l'ascesa al trono del granduca Michele, fratello dell'ex-sovrano. La R. che non aveva ancora conosciuto un regime costituzionale di tipo europeo, era improvvisamente divenuta una repubblica. Il « governo provvisorio » si trovò immediatamente dinanzi alle massime difficoltà: tutte le categorie sociali del paese entravano in violenta agitazione, i partiti mancavano di tradizioni politiche, le minoranze etniche tendevano più o meno palesemente a staccarsi dalla R., l'esercito era in pieno sfacelo, essendo stata abolita praticamente ogni effettiva disciplina. Il capo dei liberali Miljukov, deciso a continuare la guerra accanto agli Alleati e sempre più sospettoso verso gli estremisti, fu gradualmente sostituito dal debole e demagogico Kerenskij, il quale voleva anche lui che la guerra continuasse a fianco dell'Intesa, ma non era in grado con le sue astratte formole politiche di ristabilire l'ordine nel paese ed al fronte (singoli, tardivi provvedimenti da lui presi contro sabotaggi e tradimenti non facevano che esasperare momentaneamente gli estremisti, senza approdare a nessun effettivo risultato). Lenin (v.), capo della frazione bolscevica, energico e deciso nei suoi mezzi di lotta e nei suoi scopi, ottimo tattico e stratega della politica, era intanto rientrato in R., servendosi del famoso « vagone piombato » messogli a disposizione dalla Germania (che, stanca anch'essa della guerra, sperava in un crollo militare della R.). Poco dopo raggiunse la R. Trockij (Trotzki [v.]), brillante ed energico rivoluzionario che, dopo qualche dissidio ideologico, si era schierato con i bolscevichi. Menscevichi e socialisti-rivoluzionari erano divisi in « frazioni » e mostravano spesso marcati complessi d'inferiorità di fronte al partito di Lenin. Il regime fiacco ed impotente di Kerenskij fu spazzato via, dopo pochi mesi, dalla Rivoluzione bolscevica (7 nov. 1917, secondo il calendario europeo). Un precedente tentativo insurrezionale di destra era fallito. Invano Kerenskij si era illuso di disporre di « forze più che sufficienti » per soffocare il colpo di mano bolscevico. I bolscevichi, giunti al potere in condizioni molto difficili, dovettero firmare con la Germania imperiale la pace di Brest Litowsk. Poco dopo, la guerra civile divampava in tutto il paese, con gli orrori che una guerra civile porta sempre con sé. La famiglia imperiale venne uccisa nel 1918. Le masse contadine che avevano appoggiato la Rivoluzione, nella speranza di impadronirsi della terra, erano di più in più irritate dalle requisizioni. Ma anche i cosiddetti eserciti « bianchi » mancavano di unità e i capi delle forze controrivoluzionarie mostravano scarse capacità diplomatiche e propagandistiche. Il caos causato dal cosiddetto « comunismo di guerra » nella R. sovietica fu in parte attenuato dalla *Nep* (« Nuova politica economica »): con abile mossa, infatti, Lenin aveva dato una decisa sterzata all'economia, ammettendo provvisoriamente certi settori « capitalistici » ed un margine per l'iniziativa privata. Alla morte di Lenin (genn. 1924), si profilò sempre più sul primo piano il georgiano Stalin. Con l'inizio dell' « èra staliniana » la R. (divenuta dopo la rivoluzione « Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche ») iniziò una serie di gran-

(da G. K. Loukomski, Le Kremlin de Moscou et ses trésor d'art, Parigi s.a., tav. 65)
RUSSIA - Dalmatica ricamata (1587) - Mosca, Cremlino, sacrestia patriarcale.

(*da G. K. Loukomski, Le Kremlin de Moscou et ses trésors d'art, Parigi s.a., tav. 52*)

RUSSIA - Croce pettorale (sec. XVII). Mosca, Cremlino, sacrestia patriarcale.

diosi « piani quinquennali » allo scopo di trasformarsi sempre più in potenza industriale e di collettivizzare l'agricoltura. Successi tecnici notevoli furono ottenuti a prezzo di duri sacrifici. Stalin, a differenza del suo avversario Trockij, era convinto che fosse possibile di costruire il socialismo anche nella sola R. Una serie di grandi processi, svoltosi fra il 1934 e 1938, eliminò numerosi esponenti della vecchia guardia bolscevica. La posizione di Stalin si fece internamente sempre più potente, con la scomparsa di tutte le « frazioni » in seno al partito.

In vista del rafforzarsi della potenza germanica, a partire dal 1933, i dirigenti sovietici riesaminarono fondamentalmente la loro politica (inizialmente ostile) verso la Società delle Nazioni; appoggiarono inoltre in Occidente la cosiddetta politica dei «fronti popolari» anche in difesa dei « rossi » in Spagna. Trattative si svolsero successivamente tra l'U.R.S.S., la Francia e l'Inghilterra in funzione di un comune fronte antigermanico. Le potenze occidentali ebbero peraltro significative esitazioni di fronte ai desideri sovietici di rafforzare preliminarmente, a rischio della Polonia e dei Paesi Baltici, le posizioni dell'U.R.S.S. nell'Europa orientale. Si giunse così nell'ag. 1939, alla vigilia dell'attacco tedesco alla Polonia, ad un accordo germano-sovietico, che sorprese gran parte dell'opinione pubblica mondiale. Nel sett. dello stesso anno Tedeschi e Russi si spartirono la Polonia, mentre la stampa sovietica dal 1939 al 1941 si mostrava particolarmente polemica all'indirizzo della Francia e dell'Inghilterra. L'avvicinamento tra Germania e R. non poggiava peraltro su valori stabili. Nel giugno del 1941, Hitler, temendo il persistere dell'incognita russa in caso di uno sbarco tedesco in Inghilterra, passò d'improvviso all'offensiva contro l'U.R.S.S. In poche settimane gli eserciti germanici giunsero in vicinanza di Leningrado e di Mosca, distruggendo gran parte dell'esercito sovietico. L'inverno, le grandi distanze, le masse umane russe, gli aiuti sempre più abbondanti da parte degli Anglosassoni all'U.R.S.S., resero peraltro la situazione dei Tedeschi abbastanza difficile; la loro posizione peggiorò ancora nel corso del 1942 e si fece catastrofica nei due anni successivi. Nella primavera del 1945 i Russi entravano vittoriosi a Berlino ed a Vienna. In seguito alla vittoria la R. occupò vastissime regioni dell'Europa centro-orientale, instaurandovi dovunque, in breve, regimi di suo gradimento. Alcuni anni dopo, con l'aiuto di abili mosse militari e diplomatiche, la R. riusciva a far trionfare i comunisti in Manciuria. Fu il preludio della vittoria comunista in tutta la Cina e del conseguimento di un successo di vastissima portata. La politica occidentale, colta in parte di sorpresa e in parte ancora assai ben disposta, inizialmente, verso l'U.R.S.S., si venne sempre più irrigidendo. Ebbero così inizio il Patto Atlantico, il riarmo parziale dell'Europa occidentale, infine, in Asia, l'inserimento incipiente del Giappone in un fronte delle nazioni del Pacifico.

BIBL.: P. Milioukov-Ch. Seignobos-L. Eisenmann, *Histoire de Russie*, 3 voll., Parigi 1932; E. Lo Gatto, *Storia della R.*, Firenze 1946 (contenente una bibl. completa). Wolf Giusti

II. STORIA RELIGIOSA. – Per la maggioranza preponderante della popolazione russa che apparteneva alla Chiesa dissidente russa, v. KIEV, metropolia di; MOSCA, patriarcato di; RASKOL.

1. *Cattolici di rito latino*. – Nel sec. IX penetrava il cristanesimo in R. anche nella veste di rito latino, ma con la conversione del gran principe s. Vladimiro (980-1015) vi prevalse il rito bizantino-slavo.

Però nelle grandi città come Kiev e Novgorod continuavano a vivere i cattolici di rito latino, specialmente i commercianti stranieri. Più tardi tra gli artisti, artigiani e commercianti stranieri al servizio dei grandi prìncipi di Mosca, specialmente da Giovanni III (1462-1505) in poi, vi erano anche cattolici latini, i quali popolavano (insieme con i protestanti) il sobborgo di Mosca detto « Nemeckaja sloboda ». Non mancarono allora i tentativi da parte dei latini di guadagnare la R. alla Chiesa cattolica. Nel 1586 il gesuita Antonio Possevino, negoziando la tregua tra la Polonia e la R., ebbe dispute religiose con lo zar Giovanni IV, ma senza alcun successo. Pure le speranze riposte nello Pseudo-Demetrio (1605-1606), appoggiato dalla Polonia, fallirono. Nel 1658 si recò a Mosca, con lo stesso intento, il sacerdote croato Giorgio Križanić (v.), che però finì per essere relegato in Siberia (1661-76). Nel 1702, lo zar Pietro I concedeva la libertà di culto, ma non di propaganda religiosa. L'imperatore d'Austria Leopoldo I (1657-1705) ottenne dallo Zar, che due gesuiti potessero risiedere a Mosca per prestare l'assistenza spirituale ai membri della sua ambasciata ed ai cattolici stranieri dispersi in R. Ma la scuola annessa alla loro chiesa attirava troppo i figli della nobiltà russa, si ebbero alcune conversioni e perciò i Gesuiti furono espulsi nel 1719. Per un certo tempo li sostituirono i Cappuccini e i Francescani.

Con la prima spartizione della Polonia (1772), oltre i Ruteni (v.) si trovarono in R. anche ca. 100.000 cattolici latini appartenenti alle tre diocesi (Vilna, Livonia, Smolensk). Caterina II nel 1772 li riunì in una sola diocesi con sede a Mohilev. Il vescovo ausiliare di Vilna, Stanislao Siestrzencewicz-Bohusz, servile e ligio all'Imperatrice, accettò dalle sue mani la diocesi con titolo di metropolita. Solo nel 1783 il nunzio Lorenzo Litta diede l'investitura canonica a Siestrzencewicz. Caterina II proibì nei suoi domini la pubblicazione del breve di abolizione della Compagnia di Gesù (1773), la quale in tal modo sopravvisse in R. Con le seguenti spartizioni della Polonia (1793-95), la R. acquistò altri territori abitati dai cattolici latini, ma questi avevano la loro propria gerarchia (v. POLONIA). L'influsso dei Gesuiti e degli emigrati cattolici francesi causò la conversione di alcune personalità dell'alta società russa, p. es., il principe Demetrio Golicyn (1792), le principesse Alessandra (1800) e Caterina (1810) Golicyn, Sofia Svečina (1815). Ciò suscitò la reazione e nel 1826 furono espulsi i Gesuiti dalla R. ed inasprite le misure contro il proselitismo. Il Concordato concluso nel 1847 tra Nicola I (1825-55) e Pio IX non mutò la situazione; soltanto fu eretta la nuova diocesi di Tiraspol (1848) per le regioni meridionali dell'Impero. Anche nel sec. XIX si ebbero conversioni individuali al rito latino tra le personalità eminenti russe; alcuni convertiti sono divenuti anche religiosi e sacerdoti (Vladimir Pečorin, m. nel 1885; Gregorio Šuvalov, m. nel 1859; i gesuiti: Ivan Gagarin, m. nel 1882, Ivan Martynov, m. nel 1894, Eugenio Balabin, m. nel 1893, Paolo Pierling, m. nel 1922; laici: Agostino Golicyn, m. nel 1875, Natalia Naryškina, m. nel 1874 ecc.). Ma essi dovevano vivere e lavorare all'estero a causa delle leggi russe contro

il proselitismo, che furono abolite soltanto nel 1905. Ma la Rivoluzione bolscevica del 1917 segnò l'inizio della nuova persecuzione anche per i cattolici latini, i quali allora contavano in R. ca. 1.600.000 fedeli con 8 vescovi, 810 sacerdoti e 410 chiese. Nel 1923 fu arrestato e processato mons. Giovanni Cieplak (v.), amministratore della metropolia di Mohilev, insieme con 14 sacerdoti. Seguirono arresti, deportazioni ed esili di altri sacerdoti, la chiusura delle chiese e la confisca dei beni ecclesiastici. Malgrado che nel 1926 mons. Michele D'Herbigny avesse ordinato segretamente 4 vescovi in R., nel 1937 rimanevano nell'Unione Sovietica solo 10 sacerdoti e 11 chiese aperte al culto. Oggi l'organizzazione della Chiesa cattolica latina in R. è praticamente annientata ed i fedeli dispersi sono privi dell'assistenza religiosa.

I mutamenti territoriali avvenuti nell'Europa orientale dopo la seconda guerra mondiale (1939-45) portarono di nuovo nell'ambito dell'Unione Sovietica ca. 4.000.000 di cattolici latini. Per le loro vicende v. ESTONIA; LETTONIA; LITUANIA; POLONIA.

(*da Les archives principales de Moscou du Ministère des affaires étrang.*, Mosca 1893, tav. 22)
RUSSIA - Sigilli imperiali: 1) sigillo di stato con le insegne imperiali, usato nella cerimonia della incoronazione; 2 e 4) medaglia d'oro dello zar Ivan IV (recto e verso); 3 e 11) sigillo di campagna di Pietro il Grande (acciaio); 5) sigillo di stato di Pietro il Grande; 6) sigillo di Carlo Federico, duca dello Schleswig Holstein, e di sua moglie la granduchessa Anna Petrovna; 7) sigillo di stato di Nicola I (argento); 8) grande sigillo di Stato del tempo di Alessandro III (acciaio); 9 e 10) sigillo della « Cour des Vivres » (sec. XVII) aperto e chiuso.

Etnicamente i cattolici latini in R. erano prevalentemente di origine non russa. La maggioranza proveniva dalle regioni occidentali dell'Impero russo ed erano in parte deportati o esiliati nell'interno della R. europea ed asiatica, in parte vi si trasferirono in cerca di terra o di lavoro (Polacchi, Lituani, Lettoni, Estoni, Tedeschi del Baltico). Dall'estero immigrarono Tedeschi, Cechi, Francesi, ecc. Numericamente prevalevano i cattolici di origine polacca. L'indentificazione pratica della nazionalità con la religione diffusa tra i polacchi e tra i russi fu il principale ostacolo che impedì ai cattolici, benché numerosi, di influire efficacemente sulla vita religiosa della popolazione propriamente russa.

2. *Cattolici di rito bizantino-slavo.* – Nel sec. XV il metropolita Isidoro, che partecipò al Concilio di Firenze (v.), tentò di introdurre in R. l'unione con Roma, conservando il rito orientale, ma senza successo. Le diocesi rutene unite annesse nella R. con la spartizione della Polonia (1772-95) sono state soppresse (v. RUTENI). Nei secc. XVIII-XIX i singoli convertiti russi abbracciavano il rito latino e con ciò, agli occhi dell'opinione pubblica russa, rinnegavano la propria nazione.

Però verso la fine del sec. XIX alcuni intellettuali russi pervennero all'unione con la Chiesa cattolica studiando le tradizioni genuine della Chiesa orientale e desideravano, anche come cattolici, conservare il rito bizantino-slavo, così come era allora praticato dalla Chiesa dissidente russa. Tra i primi furono la principessa Elisabetta Volkonskaja (m. nel 1897), il filosofo Vladimiro Soloviev (v.), i sacerdoti Alessio Zierčaninov (m. nel 1933) e Nicola Tolstoj (m. nel 1926). Il movimento guadagnò altri sacerdoti e laici, che formarono a Pietroburgo, Mosca e Saratov le prime comunità di cattolici russi di rito bizantino-slavo. Nel 1917 il metropolita di Halič, Szeptickyj (v.), passando per Pietroburgo al ritorno dalla sua prigionia, in virtù dei poteri speciali ricevuti dalla S. Sede, istituì per la R. l'Esarcato apostolico di rito bizantino-slavo e nominò il primo esarca nella persona del sac. Leonida Fedorov (1879-1935). Ma la sopravvenuta persecuzione bolscevica stroncò lo sviluppo dell'Esarcato. Nel 1923 fu arrestato e deportato l'esarca Fedorov, m. poi a Vjatka nel 1935. I seguenti arresti e le deportazioni degli altri sacerdoti sconvolsero presto completamente la piccola Chiesa cattolica russa di rito bizantino-slavo. Ma il movimento continuò tra i russi emigrati. Quasi in tutti i principali Stati d'Europa e dell'America già esistono gruppi di cattolici russi di rito bizantino-slavo, assistiti da propri sacerdoti. Per dedicarsi all'apostolato tra i russi anche i sacerdoti di altre nazioni, con il permesso della S. Sede, abbracciano il rito orientale, specialmente i membri di grandi Ordini religiosi (Redentoristi, Gesuiti, Cappuccini, Benedettini, Salesiani, ecc.). Per la formazione del clero secolare fu nel 1929 aperto a Roma il Pontificio Collegio Russo, dove risiede anche mons. Alessandro Evreinov (n. nel 1877), vescovo ordinante per il rito bizantino-slavo. Le parrocchie russe di rito bizantino-slavo, eccetto l'Esarcato apostolico di Harbin (v.) in Manciuria, dipendono tuttora dagli Ordinari latini, però sotto l'alta direzione della S. Congregazione per la Chiesa orientale.

BIBL.: D. Tolstoj, *Le catholicisme romain en Russie*, Parigi 1864; P. Pierling, *Papes et Tsars*, ivi 1890; St. Załęski, *I Gesuiti nella R. Bianca*, Prato 1888; P. Pierling, *La Russie et le St-Siège*, 5 voll., Parigi 1896-1912; L. Lescoeur, *L'Eglise catholique et le gouvernement russe*, ivi 1903; A. Šmurlo, *Le St-Siège et l'Orient orthodoxe*, Praga 1923; C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, Roma 1942, pp. 771-953; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1947, con bibl. abbondante in lingue occidentali e slave.

Giuseppe Olšr

III. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA (fino alla Rivoluzione). – L'Impero russo regolava i suoi rapporti con la Chiesa cattolica in base al « Codice degli Affari ecclesiastici per le confessioni estere » (Svod zakonov, vol. XI/1 con supplementi fino al 1916). Secondo l'art. 66 della legge fondamentale dello Stato e dell'art. 1 del Codice, alle confessioni straniere viene concessa piena libertà: « La religione principale e dominante nello Stato russo è l'ortodossa cristiana cattolica orientale. Però tutti i sudditi dello Stato e gli stranieri, non appartenenti a questa Chiesa e viventi nello Stato russo, godono dappertutto del libero esercizio della fede e del culto secondo i loro riti ».

Ciò non di meno la Chiesa cattolica nella R. imperiale (diocesi: Mohilev con la Siberia e Vladivostok, Tiraspol, Minsk, Kamenetz, Zytomir) ha sempre condotto una vita di diaspora. La libertà solennemente

riconosciuta venne spesse volte ristretta o sospesa con disposizioni particolari. Secondo l'art. 13 del Codice predetto la Chiesa dipendeva dal Ministero dell'interno. L'art. 17 disciplinava i rapporti della gerarchia con la S. Sede: « Tutti i cristiani di confessione romano-cattolica, ecclesiastici e laici, sudditi dello Stato, per le questioni relative alla loro confessione, sono in rapporto con la Curia romana non altrimenti che attraverso il Ministero dell'interno. Nessuna bolla, lettera ed istruzione può essere pubblicata nell'Impero e nel Granducato di Finlandia senza il permesso di S. M. Imperiale, chiesto dal Ministero dell'interno, dopo preventivo accertamento che questi atti non contengano alcunché di contrario alle decisioni, sacri diritti e privilegi della suprema autorità autocratica».

Alla Chiesa cattolica venne permesso l'insegnamento religioso nelle scuole, l'istituzione di seminari diocesani e la fondazione dell'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo. L'attività sociale (cura dei poveri, malati, assistenza agli orfani e ai vecchi, come anche altre organizzazioni di conforto e beneficenza) veniva realizzata mediante confraternite, circoli (Circolo Vincenziano), congregazioni religiose. Per la costituzione di tali sodalizi, in base alla circolare del Ministero dell'interno (1910, n. 1016), il vescovo doveva munirsi del consenso del potere civile. Alla Chiesa era anche riconosciuto il diritto di proprietà in via di principio; numerose però erano in tal materia le intromissioni del potere civile. Senza speciale permesso era vietato: l'invio di somme all'estero; il possesso di beni mobili ed immobili; l'accettazione di legati e donazioni. L'amministrazione dei beni ecclesiastici veniva controllata dai concistori vescovili, ma anche dalle cancellerie laiche.

(da E. Lo Gatto, L'opera del genio italiano all'estero. Gli artisti in R., II, Roma 1935, tav. 63-1)

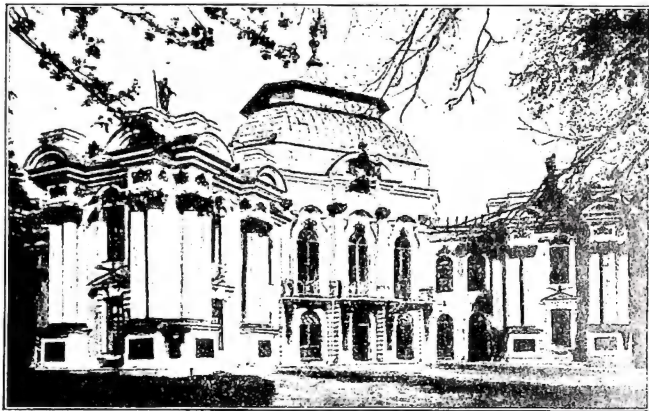
RUSSIA - L'Eremitaggio, arch. di B. Rastrelli (ca. 1750) - Leningrado.

BIBL.: *Congreg. mista della Prop. Fide e degli Affari Ecclesiast. Straord.: R.*, pp. 5-6, Roma 1917; *Le secrétariat de l'archevêque de Mohilev*, in *L'Eglise cathol. en Russie*, Varsavia 1932, pp. 70-87.

Giuseppe M. Schweigl

IV. RITO. – È il rito bizantino secondo l'uso della Chiesa russa e delle sue ramificazioni.

1. *Estensione.* – Il rito russo ebbe un primo periodo comune con il rito ruteno che si può chiamare periodo kioviano. Durò fino a quando il metropolita andò a stabilirsi a Mosca, dopo il 1300, e i prìncipi di quel Granducato presero il sopravvento nella Russia. Alcuni usi cominciarono a differenziarsi da quelli delle regioni meridionali; ma verso la fine del sec. XVII, quando Kiev entrò politicamente ed ecclesiasticamente nell'orbita di Mosca e del suo patriarca, il rito di Mosca cominciò a imporsi anche a Kiev. Alla stessa epoca i suoi libri liturgici furono copiati dai Serbi viventi in Turchia o mandati a quelli esuli nell'Impero austro-ungarico. Dopo la terza spartizione della Polonia fu imposto ai Ruteni della R. Bianca dove l'unione con Roma fu estinta (1839 e 1875). I Russi, occupando oggi anche la Galizia, dove hanno abolito la gerarchia cattolica dei Ruteni, è probabile che abbiano importato o stiano imponendo il loro rito lì come in tutta la regione fino al Bug.

2. *Sviluppo interno.* – A quanto si sa, il primo *Typicon* introdotto a Kiev fu quello del patriarca Alessio Studites di Costantinopoli. Anche nel monastero delle Grotte di Kiev si osservava il *Typicon* studita; contemporaneamente o poco dopo si fece sentire l'influsso delle versioni slave di libri liturgici già compiute dai Bulgari e dai Serbi, ma verso il 1400 il metropolita Cipriano si sforzò di ritornare all'uso dei Greci di allora, introducendo la *Diataxis* di Filoteo (patriarca di Costantinopoli, 1354-55, 1364-76) e seguendo il *Typicon* di s. Saba, tradotto dall'igumeno Atanasio nel 1401. Il culto dei santi russi, un nuovo influsso serbo dopo la caduta di Costantinopoli (1453), la mancanza di autorità centrale, permisero molte diversità liturgiche che il Sinodo, conosciuto sotto il nome di Stoglav (1551), non poté allontanare. Quella diversità fu ancora più palese quando i libri liturgici furono dati alla stampa in diverse città: Cracovia, Vilna, Ostrog, Mosca. Ma con l'avvento dei Romanov e sotto l'impulso del patriarca Filarete (1619-1633) si iniziò la vera riforma, che ebbe il suo culmine nello sforzo così imprudente del patriarca Nicone (1562-1667), che seguì il grande scisma dei Raskol, cioè dei vetero-ritualisti. La riforma prese come modello i libri greci contemporanei, fu favorita dal patriarca di Gerusalemme, Paisio, ed elaborata da Andrea il Greco (Sukkanov), aiutato da alcuni monaci oriundi di Kiev. Negli anni seguenti il rito russo per opera dei Kioviani subì un certo influsso latino; p. es., il *Trebnik* di Mosca (1677) ammise la formola indicativa dell'assoluzione e nel Matrimonio le domande sul libero consenso degli sposi; il *Typicon* di Mosca (1682) prescrive a chi celebra la s. liturgia di inchinarsi alle parole di Cristo. Dopo una parziale reazione l'evoluzione del rito russo si fermò. Anche i libri stampati a Kiev dovettero sottomettersi alla censura di Mosca e il S. Sinodo continuò con grande diligenza a pubblicare libri liturgici in edizioni numerose, spesso molto belle, talvolta lussuose.

BIBL.: il migliore manuale liturgico è quello di K. Nikolski, *Posobie kižučeniu ustava bogosluzenija pravoslavnoj tserkvi*, Pietroburgo, molte edd. Versione russa e tedesca, con note, di tutti i libri liturgici, di A. Maltsev in 11 voll. dal 1890 al 1904. A. Raes, *La première édition romaine de la Liturgie de st Jean Chrysostome en staroslave*, in *Orient. Christ. periodica*, 7 (1941), pp. 518-26. Edd. per i Russi, procurate dalla S. Sede: *Liturgia di s. Giovanni Crisostomo*, Città del Vaticano 1941; *Služebnik*, ivi 1942; *Evangeliario*, ivi 1943; *Vangeli scelti*, ivi 1943; *Epistole scelte*, ivi 1944; *Trebnik* (finora 3 parti), ivi 1945, 1946, 1951; *Jereiski, Molitvoslov*, ivi 1950.

Alfonso Raes

V. LETTERATURA. – L'inizio, in R., di una scrittura e di una letteratura coincide con l'accettazione del cristianesimo da parte del principe Vladimir (988). Da quel momento il popolo russo partecipa, sia pure in circostanze e modi particolari, alla vita dell'Europa, di un'Europa che per secoli s'identificherà più o meno con Bisanzio, su un vasto territorio che è geograficamente la continuazione dell'Asia, aperto sempre all'invasione di tribù barbariche e primitive. Il cristianesimo portò con sé i libri religiosi: questi erano scritti nel dialetto slavo-macedone usato da Costantino (Cirillo) e Metodio, dialetto che fu successivamente chiamato vetero-bulgaro o slavo-ecclesiastico. Il linguaggio slavo-ecclesiastico penetrò in R., influenzando la lingua parlata ed a sua volta subendo l'influsso di questa. Volgare russo e slavo-ecclesiastico si fusero pienamente in qualcosa di ar-

monico – cioè il moderno linguaggio letterario russo – soltanto verso la fine del sec. XVIII e più ancora agli inizi del sec. XIX, attraverso l'opera di grandi scrittori quali furono Karamzin, Krylov e Puškin. Primi documenti scritti della letteratura russa sono da considerarsi le traduzioni di libri sacri. Da ricordare anzitutto il *Vangelo* di Ostromir, opera del diacono Grigorij (1056-57). Le vite dei santi sono contenute nei cosiddetti *Čet'i Minej* e nei *Pateriki*. Da ricordare anche, tra altri testi, l'*Ammaestramento* ai figli del principe Vladimir Monomaco, che regnò a Kiev dal 1113 al 1125, ammaestramento permeato da precetti morali e religiosi. Nella vasta pianura russa, coperta di foreste e di steppe, battuta dai venti e dalle burrasche di neve, i monasteri rappresentarono a lungo gli unici centri culturali degni di rilievo: furono infatti i monaci che raccolsero con zelo gli avvenimenti più notevoli della « terra russa », riunendoli in cronache (opera tenace e meticolosa che doveva, in parte, resistere alle guerre, ai cataclismi e alle invasioni delle tribù asiatiche, opera di civiltà che entusiasmava Puškin nell'incipiente Ottocento, quando la letteratura russa, superando rapidamente i modelli del romanticismo europeo, si affermò in pieno con valori originali tra le grandi letterature). Particolarmente importante la *Cronaca di Nestore*, cosiddetta dal suo probabile autore del sec. XI.

Al primo piano fra i documenti letterari di quest'epoca si trova il *Canto della schiera di Igor*, scoperto nel 1795, in un tempo di vivo interesse per il folklore e per il clima del medioevo (nell'incendio di Mosca del 1812 il manoscritto andò tuttavia perduto). Il canto si richiama ad un avvenimento storico, cioè ad una battaglia combattuta fra Russi e la tribù primitiva dei Polovcy (1183) e si caratterizza per momenti di alta epicità e di autentico lirismo. La scoperta di questo « canto » destò alcuni sospetti fin dal suo apparire e ci si richiamò infatti a *Ossian*; lo slavista francese A. Mazon ha ripreso e sviluppato recentemente i vecchi dubbi, giungendo alla conclusione che il *Canto della schiera di Igor* non è che un rifacimento romantico della cosiddetta *Zadonščina* (un poema alquanto posteriore al *Canto* e di più modesto valore artistico). La critica russa ne sostiene invece oggi l'assoluta autenticità.

La dominazione dei Tatari fu senza dubbio una sciagura per la cultura russa. Ripresasi, dopo la sconfitta dei Tatari, la vita nazionale, spostatasi la cultura da Kiev verso il nord, nel clima politico della Moscovia si delineò una stretta fusione tra il potere statale e quello religioso: lo *Stoglav*, o *Libro dei cento capitoli* fu appunto il protocollo di un Concilio (1551) voluto da Ivan il Terribile per decidere da arbitro su questioni controverse di disciplina ecclesiastica. Nel *Domostroj*, opera trattante dell'organizzazione della casa e della famiglia, si rispecchiava il clima duro, rigido e autoritario caratterizzante la Moscovia di allora. Tuttavia, fra siffatte immagini di vita primitiva e di tirannia, si sente un accento di delicatezza e di umanità nella *Vita di Juliana Lazarevskaja*, scritta dal di lei figlio, Giorgio Osorgin.

Il sorgere ed il diffondersi di sètte religiose doveva rispecchiarsi anche nella letteratura, tanto attraverso libri più o meno « scientifici » di settari, richiamantisi talvolta all'arte divinatoria e all'astrologia, quanto attraverso l'opera di Gennadij, arcivescovo di Novgorod, fedele a Mosca. Particolarmente degna di nota l'*Autobiografia* del « protopop » Avvakum, predicatore vigoroso, il quale narra non senza una certa efficacia artistica la sua prigionia e le persecuzioni subite dai suoi settari. Dall'imitazione di modelli stranieri e dalle semplici traduzioni si tende inoltre a passare sempre più a composizioni che presentano caratteri originali. Accanto ad argomenti sacri si notano argomenti profani in crescente misura.

Il quadro, sia pure breve e sintetico, della più antica letteratura russa non sarebbe tuttavia completo se non si accennasse alla letteratura orale, tramandatasi per parecchi secoli di generazione in generazione. Le antiche *byline*, canti di carattere epico, si possono, in grandi linee, ricollegare ai centri di Kiev e di Novgorod. I *bogatyri* (eroi) di Kiev sono soprattutto fedeli guerrieri a servizio di un ideale patrio, quelli di Novgorod (città di fiorenti commerci), sono specialmente attratti dalle ricchezze. Questa poesia ricca di colorito locale e di vigore epico si richiama ad antichissime figure di eroi dai lineamenti pagani ed a noti personaggi leggendari: Ilja Muromec, Dobrynja Nikitič e Alëša Popovič (denotanti influssi del cristianesimo).

L'ambiente di Kiev, nel primo medioevo, aveva volenterosamente accettato la prima ondata di civiltà cristiana e bizantina: nel corso dei secc. XVI e XVII un'ondata di civiltà occidentale giunse nella R. moscovita attraverso Kiev. Simeon Polockij (1629-80) fu il più insigne propugnatore di una cultura prevalentemente latineggiante.

Intanto, con l'avvento al trono di Pietro il Grande, la vecchia R. era stata profondamente scossa, almeno nella sua superficie, da una rivoluzione utilitaristica e tecnicistica. Ivan Posoškov (1652-1726), intelligente economista dilettante, esprime nel suo trattato *Della povertà e della ricchezza* molte caratteristiche aspirazioni dell'epoca. V. N. Tatiščev (1686-1750), autore di una *Storia russa* e del *Dialogo sull'utilità delle scienze e delle scuole*, esprime in maniera un po' ingenua le sue tendenze razionaliste e utilitariste. Il passaggio della capitale da Mosca alla nuova metropoli Pietroburgo sembra sintetizzare il predominante gusto per la modernità e per l'europeismo.

Una letteratura russa « moderna » comincia in realtà soltanto con la penetrazione del classicismo francese (sia direttamente, sia attraverso la Germania). Il Settecento illuministico e scettico porta in R. gusti, mode ed eleganze francesi, la simpatia per i « lumi », le tendenze cosmopolite, l'umanitarismo; ma per effetto della sempre accresciuta potenza russa e dei primi accenni preromantici, il tardo Settecento reca anche una maggiore coscienza della forza materiale e spirituale russa, un desiderio di originalità, vaghe aspirazioni che matureranno nel secolo successivo. Ci si limita a ricordare qui A. Kantemir (1709-44) autore di una satira intitolata *Ai dispregiatori della scienza*, riecheggiante lo spirito riformatore di Pietro il Grande; M. V. Lomonosov (n. tra il 1708 e il 1715 e m. nel 1765), studioso e scienziato veramente enciclopedico e di fama mondiale; D. I. Fonvizin (1745-92), autore di due felici commedie *Il brigadiere* e *Il minorenne*, esprimenti in modo caratteristico il contrasto fra la vecchia e la nuova generazione; V. V. Kapnist (1757-1823), autore di *La calunnia*. Anche Caterina II aveva scritto commedie con intendimenti moralizzatori. La vivace, alquanto superficiale, ma intelligente imperatrice aveva fomentato lo sviluppo del giornalismo e delle scuola: ma nel suo periodo conservatore aveva duramente represso quei giornalisti e quegli scrittori che come N. I. Novikov (1744-1816) e A. N. Radiščev (1749-1802) esprimevano in modo caratteristico le idee « francesi » del Settecento e protestavano contro le durezze della servitù della gleba.

Il Settecento, che aveva veduto i trionfi militari della R. e le prime affermazioni di una moderna letteratura, doveva in certo qual modo congiungersi all'Ottocento – il grande « secolo d'oro » della R. – nei nomi di Deržavin, Karamzin e Krylov. G. R. Deržavin (1743-1816), discendente da un'antica famiglia tatara, vigoroso e rude nella sua espressione artistica, ha ottenuto fama europea con le odi a sfondo filosofico *Dio* e *La cascata*. N. M. Karamzin (1766-1826) è il tipico esponente del « sentimentalismo » nella letteratura russa, eco di gusti letterari

inglesi e di atteggiamenti umanitari francesi. Da ricordare a questo riguardo le sue *Lettere di un viaggiatore russo* e racconti quali *La povera Lisa* e *Natalia figlia di boiaro*. Ma il clima storicistico e « nazionale » dell'incipiente Ottocento (dopo l'invasione napoleonica e la grande riscossa russa), allontana Karamzin dai suoi settecenteschi ideali giovanili: egli diverrà infatti l'autore della monumentale *Storia dello Stato russo*, ispirata a spirito monarchico ed a vigoroso sentimento nazionale. I. A. Krylov (1768-1844) è l'autore di famose favole che sono ancora lette oggi come quando furono scritte: i suoi « animali parlanti » hanno un inconfondibile accento russo ed il suo vocabolario si richiama ad un vivace e ricchissimo linguaggio popolare, adoperato sempre al momento opportuno e con il freno del buon gusto.

La tradizione del « sentimentalismo » si fonde con nuovi e più vivi accenti romantici nella poesia di V. A. Žukovskij (1783-1852), noto soprattutto per il rifacimento del *Cimitero del villaggio* di Gray e per un canto, intitolato *Il bardo nel campo russo*.

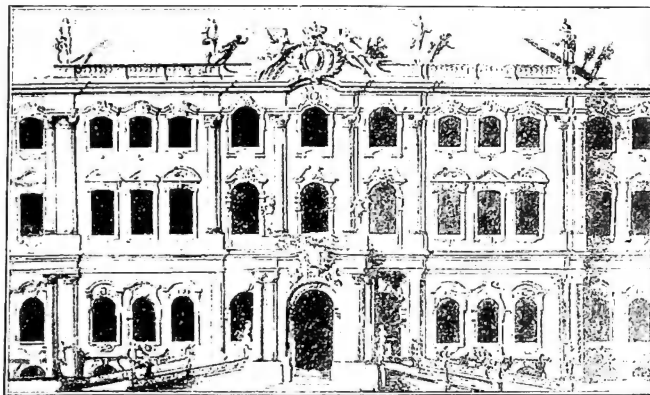
da E. Lo Gatto, L'opera del genio italiano all'estero. Gli artisti in R., II. Roma 1935. tav. 98)

RUSSIA - Progetti autografi di B. Rastrelli per il Palazzo d'Inverno a Leningrado (1750-60).

Il classicismo trova, a sua volta, accenti freschi e nuovi nella poesia di K. N. Batjuškov (1787-1855), cui diede specialmente fama l'elegia *Tasso morente*. Spunti drammaticamente felici e l'insofferenza per l'ambiente rozzo e arretrato della R. si ritrovano nella commedia *Che disgrazia l'ingegno!* di A. S. Griboedov (1795-1829).

La letteratura russa doveva affermarsi tra le grandi letterature europee con l'opera di Aleksandr Sergeevič Puškin (1799-1837). La sua natura armonica seppe fondere la leggerezza briosa del Settecento con il gusto più tormentato, più filosofico, più « nazionale » dell'incipiente romanticismo. Gli influssi europei si congiunsero insomma artisticamente ed in modo originalissimo alla scoperta ed alla rivelazione dell'anima russa, del paesaggio russo, della voce ingenua e profonda del canto popolare. Cedendo solo apparentemente alle predilezioni « sentimentali » del grosso pubblico, egli creava invece un nuovo tipo di arte. La R. aveva trovato con Puškin non soltanto il suo poeta universale, ma anche il suo grande poeta nazionale: e ciò non soltanto perché nel *Boris Godunov* aveva cantato le lotte, le sofferenze e le glorie di secoli passati, ma anche perché nei *Racconti di Belkin*, nell'*Eugenio Onegin* e nelle liriche aveva destato a vita valori che sembravano sonnecchiare nel secolare torpore del paese. K. F. Ryleev (1795-1825), poeta che partecipò all'attività rivoluzionaria dei « decabristi », volle imprimere ai suoi versi un ideale di civismo e di libertà. E. A. Boratynskij (1800-44) occupa artisticamente un posto notevole accanto a Puškin; del Boratynskij si ricordano le poesie *L'ultima morte* e *L'ultimo poeta*: visione sconsolata, quest'ultima, di un « mondo futuro », nel quale la scienza e la tecnica ucciderebbero la poesia. A. V. Kol'cov (1808-42) esaltò la campagna e il duro lavoro dei contadini russi, creando talvolta una felice armonia di elementi tipicamente folcloristici e di sensibilità poetica viva e originale. Emulo di Puškin fu tuttavia soltanto Michail Jurevič Lermontov (1814-41), morto come Puškin in duello, ma ancor troppo giovane per poter pienamente sviluppare le doti straordinarie del suo genio. Pur soggiacendo talvolta al byronismo, cioè alla deteriore moda romantica, egli seppe nel *Novizio*, nell'*Eroe del nostro tempo*, nonché in parte della sua lirica trovare accenti vivi, originali, tormentati, superando gli schemi e le formole di un romanticismo di maniera e lo stesso cinismo scettico, allora in voga tra giovani intellettuali. In qualche suo frammento (*Principessa Ligovskaja*) preannuncia forse vagamente Dostoevskij.

Con Lermontov si chiuse un'èra della letteratura russa che non si esita a chiamare, in certo modo, signorile ed aristocratica, sia per l'origine nobiliare dei suoi esponenti, sia per il tono della sua creazione. Nuove forze di origine borghese e piccolo-borghese si affacciano nella letteratura. Al romanticismo, ad un vago idealismo e ad un ancora più vago liberalismo subentrano tendenze e gusti democratici; sul piano filosofico si afferma il positivismo, presto sopraffatto dal più battagliero e rivoluzionario materialismo, che in R. tenderà ad erigersi in dogma, con un accento appassionato, forse non del tutto a torto chiamato « ascetico ».

Nikolaj Vasilevič Gogol' (1809-52) è ancora estraneo a questo ribollire di passioni politiche e sociali, ma un suo ultimo scritto (*Brani scelti della corrispondenza con gli amici*) doveva già scatenare le proteste più accese della « giovane generazione ». Attraverso la sua molteplice opera letteraria, Gogol' offre già lo spunto ad alcuni capolavori giovanili del Dostoevskij (ci si riferisce soprattutto al Gogol' di racconti come *Il naso* e *Il cappotto*): d'altro lato nelle *Anime morte* egli presenta un potente, affascinante ed angoscioso quadro della R., che trova in certo qual modo un suo equivalente, in amara forma ironica, nell'*Ispettore generale*, lavoro nel quale si volle vedere soltanto una canzonatura allegra di costumi corrotti.

V. V. Belinskij (1811-48) è il capo della nuova scuola critica, per la quale la letteratura ha soprattutto il compito di lottare per ideali sociali e razionali: da un'incipiente posizione idealista, passò ben presto al razionalismo e ad un atteggiamento socialista o almeno presocialista. Non mancano nell'opera di Belinskij intuizioni letterarie acute: in forme talvolta più ingenue si manifestano invece le tendenze razionaliste e materialiste presso i critici Černyševkij, Dobroljubov e Pisarev, che ebbero notevole importanza nella formazione del pensiero rivoluzionario. Grandi poeti che si tennero, in complesso, fuori da ogni contenutismo a sfondo sociale (sempre più divenuto di moda) furono F. I. Tjutčev (1803-73), A. A. Fet-Šenšin (1820-92), A. N. Majkov (1821-97), J. Polonskij (1820-98), A. K. Tolstoj (1817-75). Specialmente il Tjutčev ed il Fet occupano un posto di primo piano nella poesia russa: rimasti piuttosto incompresi al loro tempo, furono poi « riscoperti » agli albori del Novecento dai grandi poeti simbolisti. Invece nella poesia di N. A. Nekrasov (1821-77) si rispecchia una marcata tendenza sociale, richiamantesi a certi ideali del Belinskij, che non esclude momenti di finissima poesia: basta pensare al poemetto *Vlas*, rigorosa narrazione di un peccatore che, per espiare le sue colpe, percorre la Russia, raccogliendo elemosine che devon servire alla costruzione di una chiesa.

In contrapposizione alle correnti « occidentaliste », da cui erano man mano sorti i materialisti ed i rivoluzionari, si era venuta sviluppando anche in letteratura la corrente « slavofila », ispirantesi al culto delle tradizioni russe e slave, con una predilezione per il folklorismo (v. sopra,

(propr. Enc. Catt.)

RUSSIA - *Decsis* della scuola di Novgorod (sec. xv), copia del principe Brailowsky - Città del Vaticano, Congregazione Orientale.

I. storia). Tra i principali esponenti dell'orientamento slavofilo si ricordano i fratelli Ivan e Pietro Kireevskij, J. Chomjakov, i fratelli Costantino e Ivan Aksakov, nonché J. Samarin.

Nel tracciare l'ulteriore sviluppo della letteratura russa nel suo periodo di massimo splendore, ci si deve per forza limitare ai grandissimi. Ivan Sergeevič Turgenev (1818-83) è senza dubbio considerato il più occidentalista fra i grandi scrittori russi: tuttavia le sue *Memorie di un cacciatore* recano l'inconfondibile profumo della terra russa in tutte le sue più delicate sfumature; tratti tipicamente russi si ritrovano anche nei personaggi di numerosi suoi romanzi e racconti (p. es., in *Un nido di nobili*). Il desiderio un po' giornalistico di essere sempre al corrente dello stato d'animo della gioventù russa e delle sue ideologie gli fu forse qualche volta di nocumento, come in *Padri e figli* e *Terre vergini*, racconti peraltro di vivissimo interesse documentario. Ivan Aleksandrevič Gončarov (1812-91) introdusse nella letteratura il mondo pigro e «all'antica» della sua natìa Simbirsk sul Volga. Il suo *Oblomov*, potente raffigurazione della vecchia R. sonnolenta e indecisa – nel secolo dell'incipiente democratizzazione e del nichilismo – appartiene ai principali capolavori letterari dell'Ottocento. Come tutti i grandi «realisti» (per usare un'espressione cara alla critica russa), Aleksandr Nikolaevic Ostrovskij (1823-1886) fu, con il suo «teatro di costume», più propriamente un trasformatore della realtà. Nel suo teatro vive di vita robusta e intensa il rude, opaco e tradizionalistico mondo dei mercanti russi. Ci si limita a ricordare, tra le sue commedie più famose, *L'uragano*, *La foresta*, *Con i propri ci si arrangia*.

Fëdor Michajlovič Dostoevskij (v.) fu non soltanto scopritore degli abissi più tenebrosi dell'anima umana, ma, come tutti i sommi geni, fu nello stesso tempo un classico, per la sua attitudine a rappresentare da differenti punti di vista passioni travolgenti e per la sua limpida arte che rifugge da sofferenze letterarie e artificiose. Dalle delicate pagine di *Povera gente*, di *Notti bianche*, dal superamento di Gogol' e di Hoffmann celebrato nel *Sosia*, ai grandi capolavori (*Delitto e castigo*, *L'idiota*, *Fratelli Karamazov*) si può notare nell'opera di Dostoevskij una armonica evoluzione, ricca tuttavia di soprese e di continui rinnovamenti. Dostoevskij ha avuto la capacità di risolvere in arte un mondo agitato e potente di passioni e di idee, nell'epoca dell'incipiente Rivoluzione (ancora prevalentemente limitata ai cervelli). Il suo amore (talvolta non privo di spunti messianici e panslavisti) per la R. si identifica con un cristianesimo tormentato ma intensamente vissuto. Lev Nikolaevič Tolstoj (v.) è il creatore, con *Guerra e pace*, di uno dei massimi capolavori di epica moderna; celebrato in tutto il mondo per il romanzo *Anna Karenina*, è grande artista pure in *Resurrezione* (in cui si sente l'appesantimento causato da un contenuto ideologico) e di vivissimo interesse anche nei suoi momenti polemici e talvolta paradossali. M. E. Saltykov-Ščedrin (1826-1889) fu forse il più grande dei satirici russi: taluni suoi scritti possono apparire come vasti quadri della società russa del suo tempo. G. I. Uspenskij (1840-1902) descrisse con accenti prevalentemente naturalistici un mondo di piccola borghesia. A. F. Pisemskij (1820-1881) si può in certo qual modo ricordare, sia pure in tono minore, accanto a Turgeniev. N. S. Leskov (1831-1895) fu scrittore originale e vigoroso che si occupò soprattutto della vita del clero russo, ma diede anche un quadro vivo della società russa prima e dopo le grandi riforme di Alessandro II. Piuttosto avversato in un'epoca di realismo letterario, fu pienamente apprezzato nell'incipiente sec. xx.

Fine scrittore, incline al tolstoianesimo ed al «populismo» fu V. G. Korolenko (1853-1921), noto specialmente per il *Sogno di Makar*. Al Korolenko può in qualche modo avvicinarsi A. I. Ertel' (1855-1908). V. M. Garšin (1855-88) si rivelò, pur nella sua breve vita, un notevole artista: una malattia nervosa lo condusse al suicidio e tratti morbosi si rivelano del resto anche nei suoi racconti delicati e fini, nei quali spunti realistici tendono ad assumere un significato simbolico. S. J. Nadson (1862-87) dedicò tutta la sua breve vita alla poesia: dai suoi primi ed alquanto vaghi entusiasmi a sfondo sociale passò poi a note preannuncianti gusti decadenti e crepuscolari: la sua grande fama fu piuttosto effimera.

Anton Pavlovic Čechov (1860-1904) fu forse l'ultimo grande rappresentante del «secolo d'oro» della letteratura russa: i suoi amici ed ammiratori, portandolo alla tomba, intuivano vagamente che con il suo funerale veniva a chiudersi un'epoca. Il suo sfondo «scientifico» e positivistico lo conduce ad esperienze diverse e addirittura opposte da quelle dell'arte zoliana: il suo è un positivismo tragico. Egli è il creatore del «dramma di stati d'animo», di atmosfere grigie inconfondibili rischiarate da «miraggi». Si ricordano qui, soltanto di sfuggita, le sue mirabili novelle, nonché i principali lavori drammatici *Il gabbiano*, *Zio Vanja*, *Le tre sorelle*, *Il giardino dei ciliegi*. Massimo Gorkij, pseudonimo di A. M. Peškov (1868-1936), divenne celebre con i suoi lavori giovanili ispirati alla vita dei vagabondi russi. Oscillò in certo qual modo fra un socialismo rivoluzionario (non privo di tratti romantici e individualistici) ed il bolscevismo, per finire come classico della letteratura sovietica. A. I. Kuprin (1870-1938), noto per le sue opere di largo respiro *La fossa* e *Il duello*, non va tuttavia esente da taluni caratteristici difetti di una tradizione crudamente realista e naturalista. Ivan Alekseevič Bunin, divenuto famoso per i suoi capolavori *Il villaggio* e *Valsecca*, è scrittore di aristocratica finezza e dotato di acuto spirito di osservazione. Boris Konstantinovič Zajcev, che trovò in Italia come una seconda patria, si è rivelato originale scrittore specie nei piccoli racconti. Figura drammatica

e umanamente interessante fu L. N. Andreev (1871-1919). Nella sua persona e nella sua opera si riflette il dramma della *intelligencija* russa: esaltatore della Rivoluzione, finché questa gli sembrava anarchica ribellione contro ogni oppressione e tirannia (*Il riso rosso*; *Il governatore*; *Il racconto dei sette impiccati*), scagliò poi il più violento anatema contro la Rivoluzione, quando questa gli apparve come tirannia, come negazione di una grande tradizione letteraria russa di cui egli era stato, nonostante certi aspetti innovatori della sua arte, uno degli ultimi notevoli epigoni.

Nei primi anni del sec. XX la poesia russa ebbe una grandiosa fioritura spiritualista e simbolista. Tutta quanta la cultura tendeva a sciogliersi da vecchie formole; al realismo, al naturalismo, al positivismo si contrapponevano tendenze vagamente idealiste, mentre si riaffermavano valori religiosi, ora come ritorno a tradizioni russo-bizantine, ora come religiosità colta e raffinata, eclettica ed equivoca. Precursore della generazione simbolista può sotto vari riguardi considerarsi Dmitrij Sergeevič Merežkocskij (1866-1941), anima profondamente tormentata da problemi religiosi, autore di romanzi che ebbero larga eco, come *Giuliano l'Apostata* e *Leonardo da Vinci*, ecc., appesantiti forse dalle troppo rigide e schematiche « parti » che l'autore assegna ai suoi personaggi.

In un clima di relativa libertà, alla nuova lirica russa si dischiuse il libero volo della fantasia. Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Mallarmé, Verhaeren conobbero in R. il momento del loro trionfo. Nell' « artificiale », raffinata e splendida Pietroburgo, ai margini della steppa e sull'orlo della rivoluzione, fioriva il gusto per spettacoli sontuosi e per « fiori di serra », per tutto quello che poteva apparire esotico e stravagante. Ad un secolo di distanza dal grande romanticismo europeo, si sviluppava in R. un nuovo romanticismo: antiche aspirazioni di poeti e di mistici rifioriranno infatti nei canti alla « bellissima dama » di Blok, sullo sfondo « dostoievskiano » e allucinato dei canali della Neva. Sulle orme di Novalis, la nuova poesia tendeva a fondere l'elemento lirico con quello religioso (con vaghe velleità di vaticinio). Gusti e immagini dell'arte preraffaellita rifiorivano in nuove inattese modulazioni.

K. D. Balmont volle essere, con i suoi canti ostentatamente solari e sonori, il « sacerdote della bellezza »; e se oggi parte della sua poesia appare precocemente invecchiata, gli resta il merito di essere stato un instancabile traduttore (come altre volte è stato il caso di poeti di secondo piano). V. J. Brjusov fu, tra i giovani del primissimo Novecento, forse il più colto e il più instancabile ricercatore di forme nuove. V. S. Solov'ev (Solovjov) fu poeta e filosofo e segna in certo qual modo il legame tra Dostoevskij ed il più grande dei poeti simbolisti russi: Blok. Di Solov'ev, che seppe esprimere nelle delicatissime sfumature della sua poesia spunti travagliati e complessi del suo pensiero filosofico, si ricordano *Tre incontri*, *Ex oriente lux* e *Panmongolismo*. V. I. Ivanov, nella cui famosa « torre » si riunivano letterati e pensatori, fu dai vortici della Rivoluzione condotto a Roma, per un cammino ad un tempo artistico e spirituale: figura di proporzioni davvero eccezionali, egli fu poeta, filosofo e filologo. A. Belyj (pseudonimo di B. N. Bugaev), poeta di tendenze mistiche, espresse negli anni della Rivoluzione, insieme a Blok (dell'ultimo periodo) ed al pensatore Ivanov-Razumnik, un curioso messianismo « scitico », in cui confluivano motivi « ortodossi » e slavofili con spunti rivoluzionari bolscevichi. Il più grande, il più puro ed il più virgineo di questi poeti del primo Nocecento russo fu senza dubbio Aleksandr Aleksandrovič Blok (1880-1921) di cui si ricordano, tra altre raccolte liriche, *I versi della bellissima dama*. I suoi poemetti *I dodici* e *Gli Sciti* ebbero larga fama per il loro stravagante contenuto ad un tempo mistico e rivoluzionario, per un'ideologia classista e nazionalista, infine per l'attraente equilibrio di antiche e quasi arcaiche reminiscenze e di audacie avanguardiste.

Nell'impossibilità di citare tutti i nomi degni di rilievo, si ricorda la grande poetessa A. A. Achmatova, la cui poesia, pervasa di delicate note amorose, assume spesso il tono della confessione e la cui modernità espressiva trova un controllo ed un freno nel suo innato gusto classico, nella sua semplicità, nel suo tono inconfondibilmente femminile; da ricordare ancora N. S. Gumilev, fucilato dai bolscevichi agli inizi della Rivoluzione, temperamento di vagabondo, poeta di complessa e interessante avanguardia, S. M. Gorodeckij, V. F. Chodasevič, M. A. Kuzmin, nonché F. Sologub (1863-1927), pseudonimo di F. K. Teternikov, noto soprattutto come narratore, specialmente per il suo romanzo *Il demone meschino*. Da ricordare poi un notevole poeta: O. E. Mandelštam che, partito dal simbolismo, subì interessanti sviluppi, e V. V. Chlebnikov, il quale introdusse il futurismo in R.

La letteratura sovietica accentuò in un primo momento le tendenze avanguardiste ed in particolare futuriste. La rivoluzione politico-sociale e la rivoluzione artistica erano infatti sgorgate, almeno in certi loro aspetti caratteristici, da un comune fondo materialistico, dall'esaltazione delle fabbriche e delle masse in movimento, in una parola da « stracittà ». Ma ben presto, per influsso di Lenin che non gradiva l'ermetismo (inaccessibile secondo lui alle masse operaie) e ancor più per effetto di una evoluzione (in nome della quale si rivalorizzarono antiche glorie sul campo militare e politico), si tornò alla rivalutazione di molti classici (interpretati però rigidamente secondo le direttive del partito) ed alla riscossa in tutti i campi del « realismo ». Non solo in letteratura, ma anche in pittura, in architettura, ecc., l'avanguardia era ormai battuta. Sempre più la letteratura sovietica è venuta a svilupparsi quale esempio – in certo modo – di « letteratura manovrata ». La funzione della critica era, in un congresso letterario del 1932, identificata ufficialmente con il compito di determinare se lo scrittore si adeguasse alle nuove direttive politiche. Le direttive di Ždanov venivano sempre più a rappresentare, per gli scrittori, la direttiva di seguire fedelmente le direttive del partito. Il regime sovietico inquadrava la produzione letteraria tra le altre « produzioni », assegnando determinati compiti e argomenti agli scrittori: atteggiamento certamente del tutto nuovo nella storia delle moderne letterature, ma sgorgante in modo logico dalle premesse del marxismo-leninismo.

Vladimir Majakovskij (1893-1930) fu il massimo esponente del futurismo russo (di lui si cita il poema *150.000.000*): non privo di spunti geniali, resta peraltro talvolta sopraffatto da una certa sonorità, attraverso la quale si manifestò come divulgatore delle parole d'ordine del partito. Poeta veramente grande – anche se disuguale – fu Sergej Esenin (1895-1925). Poetò negli anni della bufera rivoluzionaria, della fame, della guerra civile. La poesia di Esenin oscilla tra echi idillici, campagnoli, quasi folkloristici, ed una tormentosa ricerca di forme nuove e di paradisi artificiali nei locali notturni della metropoli. Tra i principali scrittori sovietici sono Boris Pilnjak, L. Sejfullina, V. Ivanov, E. Zamjatin, N. Nikitin, Lunc, Babel', Leonov, Gladkov, M. Zoščenko (poi violentemente criticato per « deviazionismo »), l'aristocratico A. N. Tolstoj (1883-1945), prima avversario del comunismo e poi rientrato nell'U.R.S.S., scrittore diseguale e talvolta interessante, I. Erenburg, oscillante in gioventù fra un atteggiamento anarcoide ed evasioni mistico-religiose, poi divenuto in certo qual modo l'ufficioso dell'« èra staliniana ». In tutti questi scrittori ed in altri, forse meno noti all'estero, c'è qualcosa di effimero e di polemico, ma ci sono anche momenti di autentica arte: basta, ad es., ricordare *L'armata a cavallo* del già citato I. Babel'. Romanziere di grande talento si rivelò J. K. Oleša, nel suo felice equilibrio di capacità costruttiva e di sensibilità moderna. Notevole poeta si è rilevato Boris Pasternak, felice traduttore di Goethe, Verlaine e Rilke: pur avendo esordito su posizioni futuristeggianti, si è poi ispirato ad un mondo di ricordi, di stati d'animo, di echi romantici. Scrittore di ampio respiro e di colorito epico si è rilevato – nonostante una certa prolissità – M. Šolochov, l'autore del *Placido Don*. Non si possono inoltre dimenticare, tra parecchi altri, i nomi di Fadeev e di Simonov.

Anche nell'emigrazione si è creata, tra difficoltà non lievi, una vita letteraria e culturale, ma nel corso dei

decenni, gli scrittori già maturati verso il 1917 si son venuti spegnendo, mentre molti giovani sono stati assorbiti – come era ovvio – dai nuovi ambienti in cui erano nati o si erano venuti sviluppando.

Bibl.: A. Brückner, *Geschichte der russischen Literatur*, 2ª ed., Lipsia 1909; V. Pozner, *Littérature russe*, Parigi 1929; E. Lo Gatto, *Storia della letteratura russa*, Roma 1950 (opera continuamente aggiornata e contenente una ricchissima bibl.). Si consulti pure: G. L. Messina, *La letteratura sovietica*, Firenze 1950. Wolf Giusti

VI. Arte. – L'arte assunse in R. sin dai suoi primi albori carattere prevalentemente religioso e coincise con l'introduzione ufficiale del cristianesimo nel 988. Assieme ai primi sacerdoti giunsero da Bisanzio architetti, pittori, musaicisti.

Il primo avamposto del bizantinismo verso la R. fu la città di Chersoneso Taurica, la cui Cattedrale sembra sia stata riprodotta nella famosa S. Sofia di Kiev. L'arte bizantina penetrò in R. anche attraverso l'Armenia e la Georgia, per la via del Volga e dei suoi affluenti, fino a Vladimir e Suzdal. Questa seconda fonte, indiretta, di penetrazione, suscitò variazioni nello stile originario bizantino che fecero assomigliare alcune chiese di Kiev, di Tcernigov, di Novgorod e di Vladimir alla basilica di Ani in Armenia ed a quella di Mokvi in Georgia.

In genere, per le chiese furono adottati i principi fondamentali dell'architettura bizantina: la forma a cubo con una cupola e quattro piloni, risultato dell'unione della forma basilicale con quella centrale; anche la spartizione interna s'ispirò a quella delle chiese bizantine, introducendovi solo alcune variazioni. Le decorazioni murali seguirono, logicamente, la disposizione architettonica, adattando i soggetti iconografici alla destinazione dei vari ambienti. Al sommo della cupola si effigiò il Cristo, Giudice eterno, dagli occhi severi e dai lineamenti ascetici e duri, la S.ma Trinità con il coro degli arcangeli e degli Evangelisti. Nell'abside dominò la Vergine, dalle proporzioni gigantesche; in basso si raffigurò l'Eucaristia, sotto la forma della Comunione degli Apostoli. Nella navata centrale si raffigurarono i principali avvenimenti del Vecchio e del Nuovo Testamento; sul muro occidentale dirimpetto al santuario, grandioso e terrificante, il Giudizio Universale. Tali elementi si concretarono in R. nei secc. xi e xii nella chiese di Kiev, di Tcernigov, di Kanev, di Oster, di Periaslavl e di Vladimir Voljnskij, nelle quali si foggiò il bizantinismo attraverso le forme dell'arte orientale, assimilando l'ornato persiano e con variazioni inerenti alla potente individualità del popolo russo.

Nell'anno 989 Vladimir fondò la più antica chiesa di Kiev, la chiesa della « Decima ». Iaroslav il Saggio costruì a Kiev nel 1037 la cattedrale di S. Sofia. Isiaslav edificò nel 1073 il monastero Petcerskij e successivamente la chiesa di S. Michele e quelle di S. Cirillo e di S. Alessio. Di esse la più famosa è quella di S. Sofia, su pianta rettangolare, sormontata da 13 cupole, cinta da gallerie esterne. La chiesa si avvicinò alla basilica giustinianea solo nello schema generale, derivando nei suoi pilastri a fascio e nelle arcate cieche dalle cattedrali di Chersoneso, dell'Armenia e della Georgia. Nella prima metà del sec. xvii S. Sofia subì restauri che cambiarono tutto il suo aspetto esterno ed interno. Nelle decorazioni murali gli artisti bizantini si ispirarono ai canoni bizantini. I musaici di S. Sofia, pur conservati solo in parte, costituiscono un vero tesoro artistico. A Tcernigov sono pure conservati monumenti religiosi del periodo granducale, tra i quali la chiesa della Trasfigurazione.

Nel periodo oscuro determinato dall'invasione mongolica, che soffocò la brillante civiltà di Kiev e di Tcernigov, e prima ancora che sorgesse il nuovo astro di Mosca, ebbero in R. notevole sviluppo la città di Novgorod e di Pskov, le quali divennero nei secc. xiii-xvi veri avamposti della cultura russa. Anche a Novgorod, che ebbe rapporti commerciali pure con i centri del Mar Baltico e particolarmente con la famosa Unione commerciale dell'Hansa, le prime manifestazioni artistiche si ebbero con monumenti religiosi; le chiese sorsero severe e semplici e l'influenza bizantina vi fu temperata dalle esigenze del clima, dalle tradizioni e dai gusti locali, oltre che dal contatto con l'arte dei paesi occidentali, particolarmente con l'arte romanica. Gli architetti di Novgorod si trovarono di fronte al problema della copertura a travature di legno e adottarono la stessa soluzione dei loro colleghi occidentali ossia la copertura con vòlte a botte e pilastri a fascio; le pareti esterne furono spartite da lesene, da arcate cieche e ornate da eleganti archetti pensili. Le chiese di Novgorod e di Pskov mostrarono la tendenza al gotico solo verso il sec. xv. La più antica chiesa di Novgorod è la cattedrale di S. Sofia (1045-52). Opera dei maestri bizantini, era nota per le sue tre porte in bronzo, di cui la « Korsunskaja » è opera di un maestro di Magdeburgo, come risulta dalle iscrizioni. Si distinsero anche molti maestri-architetti locali, tra i quali Pietro, Mironez ed altri. Si parla pure di un Andrea Romano che avrebbe eretto la chiesa della Natività della Vergine.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Russia - I ss. principi Boris e Gleb. Icone della scuola di Novgorod (fine sec. xv) - Novgorod, chiesa omonima.

L'architettura di Novgorod raggiunse il suo massimo sviluppo nel sec. xiv, con l'erezione delle celebri chiese di S. Teodoro (1360) e della Trasfigurazione (1374), affrescate dal maestro bizantino detto Teofano il Greco. Pskov introdusse alcune varianti: la costruzione diffusa delle gallerie coperte, attorno al corpo centrale della chiesa, e la maggiore organicità e pesantezza della forme.

Lo sviluppo architettonico fu accompagnato da un vero risorgere della pittura e dell'arte decorativa. I dipinti russi presentarono per secoli le caratteristiche stilistiche e iconografiche dell'arte bizantina, solo più tardi attinsero alla feconda fonte dell'arte italiana, in occasione cioè della IV Crociata, quando europei raggiunsero la R. meridionale. L'arte italiana si diffuse nella R. attraverso la Dalmazia, la Serbia e la Polonia particolarmente nel sec. xvi. Teofano il Greco creò a Novgorod una vasta scuola pittorica dalla quale uscì un astro della pittura religiosa russa: Andrea Rublev, che influenzò il nord della Russia ed anche l'arte di Vladimir-Suzdal. Gli affreschi del convento di Ferapont (1500), eseguiti dal maestro Dionigi e figli, rievocano, con il loro ricco ciclo iconografico le opere insigni dei trecentisti italiani ed in specie quelle di Giotto, di Duccio Boninsegna e di Simone Martini. Alla fine del sec. xvi, l'arte moscovita detronizzò la scuola pittorica di Novgorod, diventandone nello stesso tempo erede.

Le prime costruzioni religiose sorsero a Mosca sin dalla fine del sec. XIV e si perfezionarono durante il regno di Ivan III (1462-1505), il quale cercò di dare omogeneità alle fabbriche religiose e controllò quelle civili. Il suo matrimonio con Zoè Paleologa, educata a Roma sotto la protezione di papa Sisto IV, diede occasione alla chiamata a Mosca di architetti ed artisti italiani. Essi adornarono la città di stupendi monumenti architettonici, i migliori del periodo fra la seconda metà del sec. XV e la prima metà del sec. XVI, fra i quali il famoso Cremlino. Però gli artisti italiani dovettero piegare la loro genialità alle pretese dei committenti, che nella costruzione della chiese si seguisse il prototipo della cattedrale di Vladimir, a pianta rettangolare, con molte absidi e sormontata da cinque o più cupole. Sotto questa ispirazione, infatti, Ridolfo Fioravanti, soprannominato in R. « Aristotele », costruì a Mosca (tra il 1475 ed il 1479) la famosa cattedrale dell'Assunzione, introducendovi però importanti innovazioni nei portali e nelle decorazioni esterne e profondendo ovunque il ricco ornato italiano. Furono i maestri italiani ad insegnare ai Russi a conoscere i mattoni, a preparare la calce e a servirsi di travi di ferro nel collegamento delle mura. L'impiego dei mattoni intensificò il gusto dell'ornato. Alvisio Novi, detto il « maestro di mura », nel costruire a Mosca la cattedrale dell'arcangelo Michele introdusse pienamente la tendenza artistica del Rinascimento. Egli costruì anche il famoso Palazzo « Terem », che servì di residenza al principe. Le chiese costruite in legno, nei più svariati tipi architettonici, rimasero però sempre una caratteristica dell'arte sacra russa.

Riguardo alla pittura, l'arte moscovita ereditò la tradizione della scuola di Novgorod; più tardi cercò nuovi elementi e creò il cosiddetto « stile Stroganov », dal nome dei grandi mecenati di origine settentrionale. Si formò una specie di « bottega » di artisti e di artigiani, che si prefisse di raggiungere la ricchezza dei dettagli e dell'ornamentazione. Il lato formale divenne esclusivo. Scomparvero la potenza e la forza, proprie dei primitivi dipinti di Novgorod e di Pskov, come pure l'unità e l'organicità dell'insieme, prevalse il contenuto illustrativo e narrativo. Più tardi il governo volle direttamente regolarne le manifestazioni, incaricando il clero di compilare i manuali tecnici, obbligando gli artisti all'osservanza dei relativi canoni.

Mentre la pittura religiosa nazionale di Mosca era in piena decadenza e prima del sorgere di Pietro il Grande, che lasciò libertà alla cultura occidentale di penetrare in R., vi fu una breve ma brillante parentesi di rifiorimento dell'arte nazionale russa, a Rostov ed a Jaroslavl. A partire dal 1620 in poi a Jaroslavl furono costruite ben quaranta chiese in pietra, le quali formarono gruppo a sé, pur conservando la solita pianta rettangolare. Però le loro dimensioni aumentarono, l'interno fu reso più gaio dalla maggiore luminosità ottenuta, come nelle primitive basiliche paleocristiane, con larghe finestre e con la ricca fioritura degli affreschi nelle navate e nelle absidi. La produzione artistica assunse il carattere collettivo. I pittori lavorarono a squadre, dirette da capomastri obbligati ad attenersi ai canoni prescritti dalle autorità ecclesiastiche. Una delle fonti dell'ispirazione dei pittori di Jaroslavl furono le raccolte delle stampe tedesche ed olandesi, le quali cedettero alla pittura russa gli elementi iconografici occidentali. Fra le chiese sorte a Jaroslavl si distinsero quella del profeta Elia (1647-50), quella di S. Giovanni Crisostomo in Korovniki (1649-54), quella di s. Giovanni Battista di Toltchkovo (1671-81). Nei pressi di Jaroslavl, a Romanov Borissoglebsk fu eretta la chiesa della Resurrezione, potente esempio del bizantinismo con reminiscenze del romanico occidentale nelle sue gallerie intorno al corpo centrale dell'edificio, negli archetti pensili e nella decorazione a carattere geometrico.

Rostov, sino dal principio del sec. XIII, godeva la fama di una Montecassino russa, per la grandiosità delle sue chiese, dei suoi monasteri e per la ricchezza delle sue biblioteche. Perduta nel sec. XIV l'indipendenza politica, rimase ancora focolare culturale e religioso di tutta la R. nord-orientale; i suoi vescovi ebbero potenza di veri sovrani. Il famoso metropolita Jona Sisoith, che governò Rostov per quasi quarant'anni (1652-90), diede grande impulso in ogni campo, compreso quello delle belle arti; fece costruire il Cremlino di Rostov, fortezza monastica e testimonianza dei tempi in cui l'autorità religiosa era investita anche dei poteri civili. Delle cinque chiese nell'interno del Cremlino, tutte affiancate da due torrioni laterali, la più antica è quella della Resurrezione (1670), riccamente adorna all'esterno di maioliche e mattoni messi a coltello. La chiesa di S. Giovanni Evangelista dà esempio di maggiore maturità nella tecnica. Nella chiesa del Salvatore predomina la decorazione interna ad affresco, ispirata a soggetti di storia sacra; detti affreschi sono chiusi entro l'ornato floreale di origine orientale. Il periodo aureo di Rostov fu di breve durata; le riforme di Pietro il Grande privarono Rostov di molte sue risorse, e, nel 1788, il trasferimento a Jaroslavl del seggio del metropolita fu inizio della decadenza. L'arte di Jaroslavl e di Rostov chiusero degnamente il periodo veramente nazionale dell'arte religiosa russa. L'influenza straniera, già forte a Mosca dopo il 1650, divenne potente con la fondazione della nuova capitale, Pietroburgo, che segnò l'èra nuova ed il sorgere dei nuovi problemi di un'arte a carattere prevalentemente laico. - Vedi tavv. LXXXIX-XCII.

BIBL.: Archimandrita Makarij, *Descriz. archeol. delle antichità religiose di Novgorod* (in russo), Mosca 1860; E. Viollet-Le Duc, *L'art russe*, Parigi 1877; N. P. Kondakov - I. Tolstoi, *Antichità russe nei monum. dell'arte* (in russo), Pietroburgo 1889-99; I. Grabar, *Stor. dell'arte russa* (in russo), 6 voll., Mosca 1909; D. W. Ainalov, *La pittura bizantina del sec. XIV* (in russo), Pietroburgo 1918; P. Mouratow, *L'ancienne peinture russe*, Praga-Roma 1925; N. P. Kondakov, *L'icone russe*, Praga 1931; T. Uspenskij, *L'art byzantin chez les slaves*, Parigi 1932; M. Krasceninnicowa-Gibellino, *Storia dell'arte russa*, I, Roma 1935; M. de Taube, *Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars*, Parigi 1948. Maria Krasceninnicowa Gibellino

RUSSIA BIANCA : v. BIELORUSSIA; U.R.S.S.

RUSSIA, COMMISSIONE PONTIFICIA PER LA : v. CONGREGAZIONI ROMANE, *S. Congregazione per la Chiesa orientale*.

RUSTICO, santo, martire : v. DIONIGI, RUSTICO ed ELEUTERIO, santi martiri.

RUSTICO di NARBONA, santo. - È commemorato nel *Martirologio romano* il 26 ott. Era figlio di un Bonoso vescovo e, rimasto orfano, fu educato dalla madre che lo inviò anche a Roma per perfezionarsi negli studi.

Sembra che s. Girolamo gli abbia scritto una lettera con consigli sulla vita ascetica alla quale R. si sentiva inclinato. Entrò difatti nel monastero di Marsiglia, donde uscì nel 427, eletto vescovo di Narbona. Nel governo della diocesi, pur in tempi calamitosi per le invasioni dei Goti ed i conseguenti disordini sociali, R. si mostrò un eccellente pastore. Nel 448 consacrò la nuova cattedrale di Narbona e nel 451 partecipò al Sinodo di Arles in cui fu approvato il *Tomus Leonis ad Flavianum*; nel 455 intervenne per comporre il dissidio tra il vescovo Teodoro e l'abate di Lérins. Fu in corrispondenza epistolare con s. Leone Magno al quale chiese spiegazioni su alcune questioni e nel 458 anche l'esonero dall'ufficio. Rimase però al governo della diocesi fino alla morte avvenuta nel 461ca.

BIBL.: Tillemont, XV, pp. 401-409; *Acta SS. Octobris*, XI, Parigi 1870, pp. 860-83; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Parigi 1907, p. 303; L. Sigal, *Les premiers temps chrétiens à Narbonne et les origines de sa cathédrale d'après l'archéologie*, Narbona 1948; *Martyr. Romanum*, p. 478 sgg. Agostino Amore

RUSTICO ROMANO. - Diacono, nipote di papa Vigilio, esiliato dall'Imperatore dopo il Concilio del 553. Avversario della condanna dei *Tre Capitoli*. Si è conservata di lui una *Contra Acephalos disputatio* (PL 67, 1147-1254), scritto polemico contro i monofisiti di cui manca forse la fine. La sua polemica contro il Concilio del 553, scritta insieme con l'abate Africano Felice, non esiste più. R. è importante per la sua recensione e traduzione latina degli *Atti dei Concilii di Efeso e Calcedonia*.

BIBL.: B. Capelle, *L'« aqua exorcizata » dans les rites romains de la dédicace au VI^e siècle*, in *Revue bénéd.*, 50 (1938), p. 306

(fot. Anderson)

RUSUTI, FILIPPO - Gesù tra angeli e santi. Musaico dell'antica facciata di S. Maria Maggiore, con firma dell'autore - Roma.

sgg.; Ed. Schwartz, *Vigiliusbriefe. Zur Kirchenpolitik Iustinians*, in *Sitzungsber. Bayerische Akademie*, 1940, fasc. II; G. Bardy, *Rusticus*, in DThC, XIV, coll. 371-72. Sull'opera di R. relativa agli Atti dei Concili di Efeso e Calcedonia, v. Alb. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche*, Monaco 1939, p. 148 sg. Erik Peterson

RUSTICUCCI, GEROLAMO. - Cardinale, n. a Fano nel 1537, m. a Roma nel giugno 1603.

Segretario di Stato di Pio V, della cui corte cardinalizia era stato membro, svolse intensa attività diplomatica, anche in sostituzione del cardinale nepote. Il 17 maggio 1570, in premio delle sue fatiche, fu eletto cardinale e l'anno seguente vescovo di Senigallia e protettore dei Cistercensi. Lasciato in disparte da Gregorio XIII, Sisto V lo rielesse segretario di Stato e membro della Consulta cardinalizia. Nel 1587 fu nominato vicario generale di Roma, carica che mantenne fino alla morte e nella quale fu valido collaboratore di vari pontefici nella ricostruzione edilizia della città e nella repressione della immoralità. Efficace fu pure l'opera sua per l'istruzione e l'educazione del clero, in applicazione dei decreti tridentini. Titolare della chiesa di S. Susanna, ne curò il restauro, facendo eseguire gli affreschi raffiguranti scene della biblica Susanna e costruire dal Maderno l'artistica facciata.

BIBL.: Moroni, LIX, p. 32; Pastor, VIII-XI, v. indici; G. Pelliccia, *La preparazione e ammissione dei chierici ai SS. Ordini nella Roma del sec. XVI*, Roma 1946, v. indice. Piero Sannazzaro

RUSUTI, FILIPPO. - Musaicista operante in Roma tra la fine del '200 e il principio del '300.

Nella parte superiore dell'antica fronte di S. Maria Maggiore sono musaici risalenti al tempo dei restauri iniziati da Nicola IV (1288-92), che furono rispettati quando il Fuga sovrappose la sua facciata e sono ben visibili nella loggia della benedizione. Nella zona superiore è al centro il Cristo in trono entro una mandorla circondata da quattro angeli, al di sopra i simboli degli Evangelisti e in due scomparti laterali santi guidati dalla Vergine e dal Battista; l'opera è firmata: «Philipp Rusuti Fecit Hoc Oūs». Di altro maestro, forse più tardo, sono i quattro riquadri molto restaurati, con storie del miracolo della neve.

BIBL.: P. Toesca, *Storia dell'arte italiana. Il medioevo*, Torino 1927, p. 987. Emma Zocca

RUTENG, VICARIATO APOSTOLICO di. - L'8 marzo 1951 l'intero territorio del vicariato apost. di Isole della Piccola Sonda (Indonesia) fu ripartito in tre nuovi vicariati e cioè Endeh, Larantuka (v.) e R.

Il vicariato apost. di R., così denominato dalla città di residenza dell'Ordinario, è costituito dall'intero distretto civile di Manggarai, la cui superficie è di 6700 kmq., con ca. 230.000 ab., di cui 116.099 sono cattolici e 3300 catecumeni; 25.000 maomettani, 85.000 pagani. I protestanti sono in numero irrilevante: appena 200.

L'evangelizzazione ebbe inizio nel 1556, ad opera dei Domenicani portoghesi, che rimasero nelle Isole della Piccola Sonda fino al 1860. Da quella data fino al 1914 le stesse isole furono sotto la cura dei gesuiti olandesi. Passarono quindi, e si trovano tuttora, sotto l'amministrazione dei Padri della Società del Verbo Divino.

Vi sono 25 sacerdoti, 3 fratelli e 8 suore serve dello Spirito Santo, che attendono alla direzione delle scuole alla cura degli infermi; 2 seminaristi maggiori e 26 minori, che studiano nel Seminario del vicariato apostolico di Endeh. Vi sono 14 chiese; 4 vicariati foranei; 14 stazioni primarie e 13 secondarie; 90 scuole elementari; una scuola media; 2 scuole professionali; una scuola magistrale; 218 maestri; 168 catechisti. Né i protestanti, né i maomettani hanno scuole proprie. Vi fioriscono diverse confraternite religiose e vi si pubblica un giornale dal titolo *Pelita Seia*, con una tiratura di 1300 copie.

BIBL.: AAS, 5 (1913), p. 433; 14 (1922), p. 224; 28 (1936), pp. 459-60; 43 (1951), pp. 99-100, 542-53; MC, 1950, p. 429; Arch. di Prop. Fide, *Relatio quinquennalis*, pos. prot. n. 41265/51; *Relazione con sommario*, pos. prot. n. 609/51; *Prospectus status Missionis*, 1950-51. Edoardo Pecoraio

RUTENI. - Nella terminologia della Curia romana e della R. Cancelleria di Polonia con il termine R. dal medioevo venivano designate le popolazioni cristiane di rito bizantino-slavo residenti all'ovest della linea che corre all'incirca dall'alto Dvina al basso Dniepr.

(fot. Fides)

RUTENG, VICARIATO APOSTOLICO di - Chiesa e residenza missionaria.

I. Incorporazione dei R. nello Stato polacco-lituano. – Nei secc. x-xii queste regioni erano in massima parte sotto il dominio dei diversi prìncipi rurikidi raggruppati intorno al Granprincipe di Kiev (v. russia, I, *Storia*). Dopo la conversione del granprincipe di Kiev, s. Vladimiro (980-1015), il cristianesimo di rito bizantino-slavo si propagò rapidamente in tutti i principati ruteni, e i vescovati ivi eretti facevano parte della metropolia « di Kiev e di tutta la Russia » (v. kiev), che dipendeva dal patriarcato costantinopolitano. Perciò in seguito allo scisma bizantino anche i R. si trovarono separati dalla comunione con Roma. Nel corso del sec. xiii le guerre intestine e le invasioni dei Tatari talmente disgregarono la federazione dei prìncipi rurikidi, che nel sec. xiv i principati ruteni – la città di Kiev compresa – furono progressivamente conquistati dalla Lituania e dalla Polonia. La unione politica tra la Polonia e la Lituania, iniziata nel 1386 con il matrimonio del granprincipe Jagellone con la regina Edvige e rinsaldata più tardi dagli accordi di Horodlo (1413) e di Lublino (1569), riunì pure i R. nell'ambito dello Stato polacco-lituano, dove essi rappresentarono un fattore importante nella vita politica.

Queste vicende politiche e il trasferimento della sede del metropolita di Kiev a Mosca compromisero anche l'unità della metropolia stessa. I patriarchi costantinopolitani seguendo la fluttuazione delle condizioni politiche ogni tanto smembravano la metropolia nominando metropoliti separati per Halič e per la Lituania, ogni tanto la riunivano nelle mani dell'unico metropolita residente a Mosca. Da ultimo la metropolia « di Kiev e di tutta la Russia » si trovò così riunita sotto il metropolita Isidoro (v.) nominato dal patriarca costantinopolitano nel 1436. Isidoro prese parte al Concilio di Firenze (v.), dove insieme con i Greci aderì all'unione e poi la promulgò sia in Polonia sia in Russia (nel 1441). Incarcerato per questo a Mosca dal granprincipe Basilio, riuscì a fuggire e non potendo restare neppure in Polonia, perché vi si riconosceva allora l'antipapa Felice V, Isidoro si ritirò a Roma, dove nel 1458 rinunziò alla sede di Kiev. Il suo successore Gregorio (1458-72) venne riconosciuto dal re Casimiro (1445-92), ma la sua giurisdizione effettiva era limitata al territorio dello Stato polacco-lituano. I successori di Gregorio rimasero in comunione con Roma fino al metropolita Giuseppe Soltan (1507-21), ma poi tornarono a chiedere l'investitura canonica ai patriarchi di Costantinopoli.

II. Unione di Brest Litovsk. – Intanto nel comune Stato polacco-lituano cresceva sempre più il predominio dell'elemento polacco-cattolico, economicamente, socialmente e culturalmente superiore ai R.

La nobiltà rutena, che aveva continui contatti nelle frequenti diete e nell'esercito con quella polacca, subiva inevitabilmente l'influsso della cultura polacco-latina. I matrimoni misti e le scuole cattoliche frequentate anche dalla gioventù rutena dissidente, conducevano spesso al passaggio al cattolicesimo ed all'accettazione del rito latino. Dopo il 1550 aumentò la propaganda del protestantesimo anche in Polonia, dove guadagnava molte nobili famiglie cattoliche ed ancora più quelle rutene. Infatti la Chiesa dissidente, religiosamente, culturalmente e socialmente più debole di quella cattolica, non era in grado di resistere validamente da sola e dall'estero non poteva essere aiutata efficacemente, poiché la Chiesa di Costantinopoli come quella di Mosca si trovavano allora negli Stati politicamente ostili a quello polacco-lituano. Tuttavia le confraternite dissidenti, capeggiate da quelle di Leopoli e di Vilna, con le loro scuole e pubblicazioni opponevano una certa resistenza all'espansione del protestantesimo nelle città. Una analoga attività svolgeva anche il principe Costantino Ostrogskij (v.) aiutato in ciò dal principe Andrea Kurbskij e dal monaco Artemio, profughi russi. Nella tipografia annessa alla scuola di Ostrog, allora unica scuola dei dissidenti che raggiungeva il livello di quelle cattoliche, uscì nel 1581 la prima Bibbia stampata nella lingua ecclesiastico-slava.

Intanto alcuni vescovi ruteni, da una parte considerando lo stato disastroso della propria Chiesa e dall'altra vedendo il successo della Chiesa cattolica nella lotta contro il protestantesimo, concepirono l'idea dell'unione con Roma. Essi speravano che, inserendo la loro metropolia nell'organismo della Chiesa universale, avrebbero migliorato le sue condizioni religiose, culturali e sociali e in tal modo l'avrebbero salvata dall'imminente rovina. Il progetto dell'unione fu discusso segretamente in alcune riunioni dei vescovi e trattato con il re Sigismondo III (1587-1632), favorevole all'unione anche per ragioni politiche. Però fu lasciato da parte il principe Ostrogskij e ciò creò più tardi non lievi difficoltà.

Finalmente i vescovi Cirillo Terleckij di Luck e Ipazio Potiej di Vladimir si recarono a Roma, dove il 23 dic. 1595 prestarono l'atto di ubbidienza al papa Clemente VIII a nome di tutto l'episcopato ruteno. Il Papa con la bolla del 23 febbr. 1596 confermò tutti gli antichi diritti della metropolia di Kiev. Si dovevano conservare intatti il rito e le istituzioni canoniche orientali; i vescovi dovevano ricevere l'investitura canonica dal metropolita, il quale, eletto dai vescovi, doveva essere confermato dal papa. Il Sinodo dei vescovi ruteni, celebrato a Brest Litovsk dal 6 al 10 ott. del 1596, proclamò solennemente l'unione della metropolia di Kiev con Roma. Il re Sigismondo riconobbe ufficialmente l'unione e considerò la gerarchia unita come unica legittima gerarchia dei R. Però allora non aderirono all'unione i vescovi ruteni di Leopoli e di Peremyšl, sostenuti da una parte dei monaci e della nobiltà rutena con il principe Ostrogskij in testa e dalle numerose confraternite, specialmente da quelle di Leopoli e di Vilna. Perciò il metropolita Michele Rahoža (1588-99), fedele all'unione ma debole, dovette lottare contro questa opposizione per applicare le decisioni del Sinodo di Brest. Il suo successore Ipazio Potiej (1600-1613), oriundo dall'alta nobiltà, amministratore pratico ed energico, seppe meglio sostenere i diritti contro i dissidenti, i quali con processi giudiziari, con attacchi subdoli a mano armata cercavano di impedire alla gerarchia unita l'esercizio della giurisdizione ecclesiastica. Potiej ottenne dal Re la conferma di tutti i diritti e privilegi già concessi agli uniti in occasione dell'unione conclusa a Firenze.

III. Consolidamento dell'unione. – A Potiej succedette il suo vescovo ausiliario Giuseppe Veljamin Rutskij (v.). Potiej aveva consolidato l'unione nel campo giuridico ed amministrativo, ma occorreva ancora rendere più conscia e profonda l'adesione del clero e del popolo all'unione.

Perciò Rutskij volle elevare il livello religioso-culturale del clero e del laicato ruteno, che era inferiore di fronte a quello dei cattolici latini polacchi. A questo scopo occorrevano a Rutskij le scuole come le avevano i latini. Egli ottenne da Paolo V la parificazione giuridica delle sue scuole con quelle latine, ma per mancanza di mezzi finanziari non le poté istituire. Anche la famosa scuola dissidente di Ostrog passò nel 1620 ai Gesuiti. Neppure riuscì ad aprire il Seminario di Minsk, perché l'edificio e i beni destinati a questo scopo furono restituiti dal re Ladislao IV ai dissidenti.

Più successo ebbe Rutskij nella sua riforma dei Basiliani (v.), i quali fino allora dipendevano dai vescovi e menavano vita monastica. Rutskij ideò la trasformazione dei Basiliani in un grande Ordine diretto da un superiore generale distinto ed indipendente dal metropolita. I sacerdoti dovevano costituire la parte principale dell'Ordine e dedicarsi anche alla cura di anime. Però i vescovi dovevano tutti essere basiliani, come prima. Un capitolo generale dei monasteri basiliani accettò queste proposte nel 1621 e così ebbe principio la riforma, approvata poi anche da Roma. L'Ordine riformato divenne poi fulcro della vita religiosa e culturale della metropolia rutena

(per cortesia del Pont. Istituto Orientale)
RUTENI - Il Sinodo dei vescovi ruteni a Roma (1929).

unita. Ma allora non furono ben precisate le relazioni tra il metropolita e il superiore dell'Ordine, da cui dovevano provenire tutti i vescovi ed alti dignitari ecclesiastici. Ciò causò più tardi gravi difficoltà tra l'Ordine e la gerarchia.

Il consolidamento dell'unione fu ostacolato anche dall'atteggiamento della gerarchia latina, la quale si opponeva alla piena equiparazione sociale e giuridica del clero unito con quello latino e specialmente all'ammissione dei vescovi uniti nel Senato, che ne era allora il segno più notevole.

I vescovi latini spesso consideravano gli uniti come cattolici di un grado inferiore e «veri» quelli di rito latino. Perciò la nobiltà e la borghesia rutena unita, volendo uscire da questa inferiorità sociale, passavano al rito latino, privando così la Chiesa unita dell'elemento allora economicamente, socialmente e culturalmente più importante. Rutskij e Roma compresero il grave pericolo di questa degradazione sociale della Chiesa rutena, e la Propaganda nel 1624 proibì il passaggio libero da un rito all'altro. Ma il decreto non fu pubblicato in Polonia a causa dell'opposizione dell'episcopato latino, benché il Re fosse disposto a farlo. In tal modo l'unione sembrò a molti una cosa provvisoria, che preparava i R. al passaggio al rito latino.

Altre difficoltà per l'unione provenivano da parte della gerarchia dissidente, ristabilita nel 1620 dal patriarca di Gerusalemme, Teofane. I vescovi dissidenti, benché non riconosciuti ufficialmente dal Re, ma appoggiati dalla nobiltà dissidente, rivendicavano chiese, monasteri e beni degli uniti, ricorrendo anche alle violenze, le quali culminarono nel 1622 con l'uccisione dell'arcivescovo unito di Polock, s. Giosafat Kuncevič. Quando il re Ladislao IV (1632-48) nel 1635 riconobbe la nuova gerarchia dissidente, Rutskij intavolò le trattative per la nuova unione con il metropolita dissidente Pietro Mogila (1633-47); ma a causa del disinteresse del Re e della ostilità dei cosacchi le trattative fallirono. Rutskij morì nel 1637 lasciando l'unione solidamente radicata ed organizzata, cosicché poté superare i pericoli che la minacciavano.

IV. L'UNIONE IN PERICOLO. – I successori di Rutskij, Rafaele Korsak (1637-40) e Antonio Sielava (1640-51), dovettero sostenere gravi lotte coi dissidenti. Nel 1641 anche la Dieta ratificò la parificazione dei vescovi dissidenti con quelli uniti, malgrado le proteste del clero unito e latino e del nunzio, che dovette lasciare la Polonia. Vescovi uniti di nuovo trattarono coi vescovi dissidenti per la nuova unione, ma invano. Il re Giovanni Casimiro (1648-68), implicato in guerra con la Svezia, con la Russia e coi cosacchi, concluse nel 1658 con questi ultimi a Hadiač un Trattato, che ammetteva l'Ucraina come il terzo membro dello Stato polacco-lituano e vi riconosceva soltanto la gerarchia latina e dissidente, sopprimendo così tacitamente l'unione. Invano protestarono i vescovi uniti, i quali non si arresero, anzi trattarono di nuovo coi dissidenti per l'unione. Quando col Trattato di Andrusov (a. 1667) la Russia guadagnò la riva sinistra del Dniepr e la città di Kiev, sede del metropolita dissidente, il re Casimiro nel 1668, prima di abdicare, ritirò le concessioni ai dissidenti e riconfermò i privilegi concessi alla metropolia unita, la quale sotto la guida del metropolita Gabriele Kolenda (1666-74) si consolidava e riparava i danni arrecati dal pericolo mortale testé felicemente superato.

V. VITTORIA DELL'UNIONE. – Il prospero sviluppo e il crescente prestigio della Chiesa unita, appoggiata anche dal re Giovanni Sobieski (1676-96), influiva favorevolmente pure sui tre vescovi dissidenti, che ancora rimanevano in Polonia dopo le ultime concessioni territoriali fatte alla Russia. Nel 1691 promulgò l'unione il vescovo di Peremyšl Innocenzo Winnickij, nel 1700 quello di Leopoli Giuseppe Šumljanskij e nel 1702 anche il vescovo di Luck Dionigi Zabokrickij. Il clero e i fedeli prudentemente preparati accettarono l'unione senza difficoltà. Nel 1708 aderì all'unione anche l'importante confraternità stauropighiale di Leopoli, fino allora roccaforte dello scisma. In tal modo sotto il metropolita unito erano riuniti quasi tutti i R. dello Stato polacco-lituano e non vi rimanevano che le insignificanti comunità dissidenti nelle regioni limitrofe alla Russia.

Superate le difficoltà esterne, la Chiesa unita rutena poteva impiegare tutte le forze nello sviluppo interno della propria vita religioso-culturale. Serie difficoltà provenivano dalle contese tra la gerarchia e l'Ordine basiliano. I monaci, pur occupando le importanti cariche nell'amministrazione ecclesiastica e nella cura d'anime, dipendevano dal superiore dell'Ordine, indipendente dal metropolita. Dovendo essere tutti i vescovi monaci basiliani, la loro scelta dipendeva praticamente più dal superiore religioso che dal metropolita. Un accordo (*nexus*) concluso nel 1686 tra l'Ordine ed il metropolita non cambiò sostanzialmente lo stato di cose, riservando al metropolita praticamente solo il diritto di ricevere appellazioni dei monaci senza concedergli mezzi efficaci per ottenere l'esecuzione delle proprie decisioni. Non avendo i R. alcun seminario proprio, essi usufruivano di borse di studio riservate loro nelle scuole latine, anche all'estero (Praga, Olomouc, Roma). Il clero secolare, generalmente sposato, non amava inviare i propri figli così lontano e perciò il livello culturale rimaneva sempre molto basso. Però i sacerdoti, specialmente i monaci, formati nelle scuole latine, subivano il forte influsso della spiritualità e della cultura polacco-latina e ciò non tardò a manifestarsi nella vita religioso-culturale dei R., specialmente nella liturgia, nella quale progressivamente si introducevano molte forme ed usanze latine (ostensorio, processioni eucaristiche, altari laterali, messa letta ecc.). Questi mutamenti arbitrari causarono una grande incertezza nella prassi liturgica, e per rimediarvi il metropolita Leone Kiška (1714-29) convocò un Sinodo, riunitosi nel 1720 a Zamošč. Il Sinodo introdusse il *Filioque* nel *Credo*, stabilì le norme per la nuova edizione di libri liturgici approvando varie usanze prese dal rito latino. Il Sinodo insistette sulla necessità di scuole e di seminari, emanò decreti riguardanti la disciplina ecclesiastica

inspirandosi in ciò ai decreti del Concilio di Trento. Il Sinodo di Zamošč rappresenta nel campo religioso il riflesso del compromesso tra la tradizionale cultura bizantino-slava e quella polacco-lituana e costituisce una svolta decisiva nella vita culturale e religiosa della metropolia rutena. Il metropolita Atanasio Szeptičkij (1728-46) preparò una nuova edizione di libri liturgici (1730-32), ma anche così non si ottenne l'uniformità nella pratica. In quel tempo si inasprirono particolarmente le contese tra la gerarchia e l'Ordine basiliano. Finalmente il papa Benedetto XIV nel 1753 invitò i vescovi a creare i seminari e a chiamare anche il clero secolare alle dignità ecclesiastiche. I monaci basiliani da allora in poi dovevano dipendere nella disciplina religiosa dai propri superiori e nella cura d'anime dai vescovi, come i religiosi latini.

VI. Smembramento della metropolia. – Lo sviluppo ulteriore della Chiesa unita rutena fu interrotto dalla prima spartizione della Polonia (a. 1772), che mutilò anche la metropolia rutena. I R. della Russia Bianca coll'arcivescovato di Polock furono annessi alla Russia, le diocesi di Peremyšl e di Leopoli all'Austria. La Dieta di « Quattro anni » (1788-92) tentò di riorganizzare il resto dello Stato polacco e progettò pure di pareggiare il clero unito giuridicamente e socialmente con quello latino. Fra i Basiliani intanto si formarono numerosi professori, così che dopo la soppressione dei Gesuiti (1773) presero una parte delle loro scuole. Però le due seguenti spartizioni della Polonia (1793-95) divisero completamente anche la metropolia tra la Russia, Prussia ed Austria. Ciascuna delle sue parti poi seguì la propria sorte.

1. *R. in Prussia.* – Nel 1795 toccò alla Prussia anche la regione di Bialystok abitata dai R. Pio VI eresse per essi nel 1799 una nuova diocesi con sede nel monastero di Suprasl. Con la Pace di Tilsitt (1807) la regione passò alla Russia e da allora seguì la sorte dei R. nei domini russi.

2. *R. in Russia.* – Nel primo decennio dopo la prima spartizione della Polonia i R. non ebbero difficoltà speciali. Ma nel 1779 Caterina II (1762-96) tolse la cittadinanza russa all'arcivescovo di Polock Giasone Junoša-Smogoževskij, quando fu eletto metropolita. Nel 1785 gli succedette nella diocesi di Polock Eraclio Lisovskij, fedele all'unione, ma debole per affrontare le crescenti difficoltà. Quando nel 1793 e 1795 furono annessi alla Russia nuovi territori abitati dai R. uniti, il governo aumentò le pressioni per indurli a passare alla Chiesa dissidente.

Il metropolita Teodosio Rostockij (1787-1805), recatosi a Pietroburgo per intervenire presso l'Imperatrice in favore degli uniti, vi fu trattenuto fino alla morte. Caterina II nel 1795 soppresse la metropolia unita e tutte le diocesi ad eccezione dell'arcivescovato di Polock, al quale sottomise tutti i R. uniti della Russia. Il breve regno di Paolo I (1796-1801) alleggerì la posizione degli uniti. Alessandro I (1801-25) sottomise nel 1801 gli uniti al « Collegio ecclesiastico cattolico », supremo organo amministrativo e giudiziario per i cattolici in Russia presieduto dall'arcivescovo latino di Mogilev Stanislao Siestrzencewicz-Bohusz (1783-1826), prelato servile ed in tutto ligio al governo, senza alcun riguardo alle disposizioni della S. Sede. Nel 1805 il Collegio fu diviso in sezione latina ed unita, questa ultima presieduta da E. Lisovskij. L'imperatore Alessandro ristabilì pure la metropolia unita erigendo nel 1809 quattro vescovati (Vilna, Polock, Luck, Brest). Gregorio Kochanovič (1809-14) succeduto a Lisovskij (m. nel 1809) con gli altri vescovi uniti fecero una dichiarazione di fedeltà al Papa e decisero di chiedere alla S. Sede appena possibile la ratifica della nuova provincia ecclesiastica. Il metropolita Giuseppe Bulhak (1817-38) ottenne da Roma i poteri metropolitani delegati. Ma l'imperatore Nicola I (1825-55), uomo autocratico e rigidamente attaccato alle Chiesa dissidente nazionale, era ostile alla Chiesa unita. Il giovane assessore del Collegio degli Uniti, Giuseppe Siemaško, educato nel Seminario latino di Vilna secondo le idee antiromane del giuseppinismo, presentò allo Zar un piano per la sottomissione dei R. uniti alla Chiesa dissidente russa. Nominato vescovo ausiliare del metropolita Bulhak, Siemaško, aiutato dagli amici A. Zubko e G. Lužinskij nominati pure vescovi, preparò il terreno sostituendo molti sacerdoti fedeli con altri, che erano pronti a passare allo scisma. Morto il metropolita Bulhak, sempre rimasto fedele all'unione, Siemaško, Zubko e Lužinskij con 21 sacerdoti il 12 febbr. 1839 proclamarono a Polock la riunione con la Chiesa dissidente russa. I sacerdoti resistenti furono deportati. Giacché la nobiltà rutena era stata quasi tutta latinizzata, la massa dei fedeli uniti, composta di contadini servi della gleba, non era protetta da nessuno e facilmente fu stroncato con la violenza ogni tentativo di resistenza. Così fu soffocata in Russia la Chiesa unita, che nel 1825 contava 6 vescovi, 1476 parrocchie con 1985 sacerdoti secolari, 47 monasteri con 507 religiosi e 1.427.579 fedeli.

Dopo l'insuccesso della insurrezione polacca del 1863, simile sorte toccò alla diocesi unita di Chelm, facente parte dal 1815 del restituito Regno di Polonia governato dagli zar russi. La parte di Siemaško fu svolta qui dal sacerdote Marcello Popiel, amministratore della diocesi, il quale, aiutato da alcuni sacerdoti apostati provenienti dalla Galizia austriaca, proclamò nel 1875 in un Sinodo diocesano la riunione con la Chiesa dissidente russa. La diocesi di Chelm contava allora ca. 300 parrocchie con 250.000 fedeli. La resistenza del clero e dei fedeli fu repressa violentemente. Dal 1878 al 1905, con approvazione della S. Sede, sacerdoti cattolici, specialmente gesuiti, provenienti dalla Galizia austriaca, si recavano di nascosto in Russia per l'assistenza spirituale di questi uniti clandestini. Ca. 200.000 di essi, approfittando dell'Editto di tolleranza concesso nel 1905, si dichiararono di nuovo pubblicamente cattolici, ma di rito latino, allora unico riconosciuto in Russia.

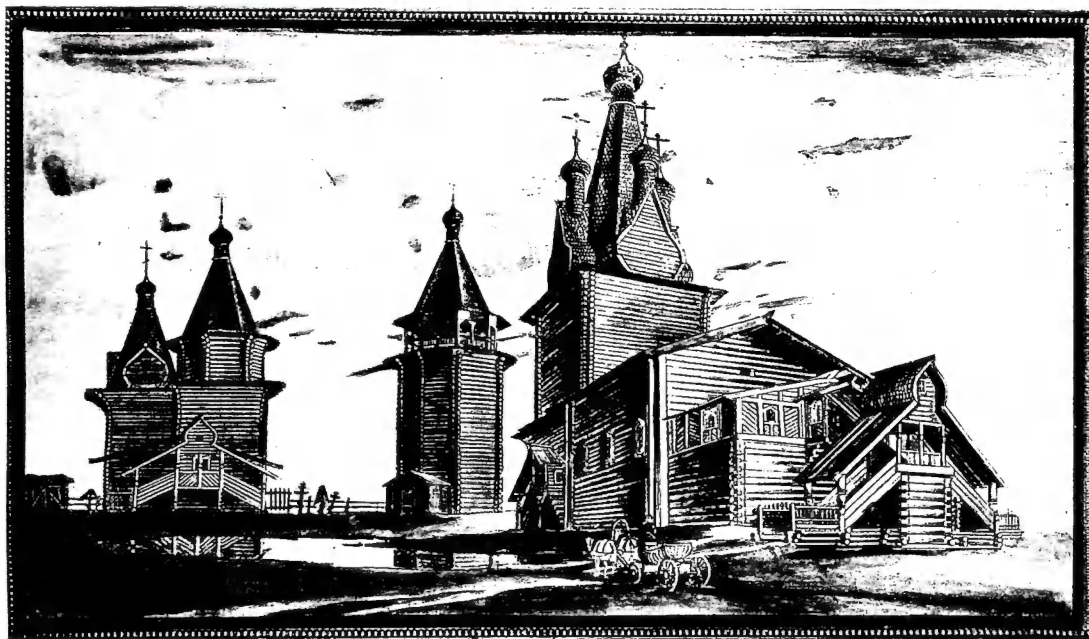
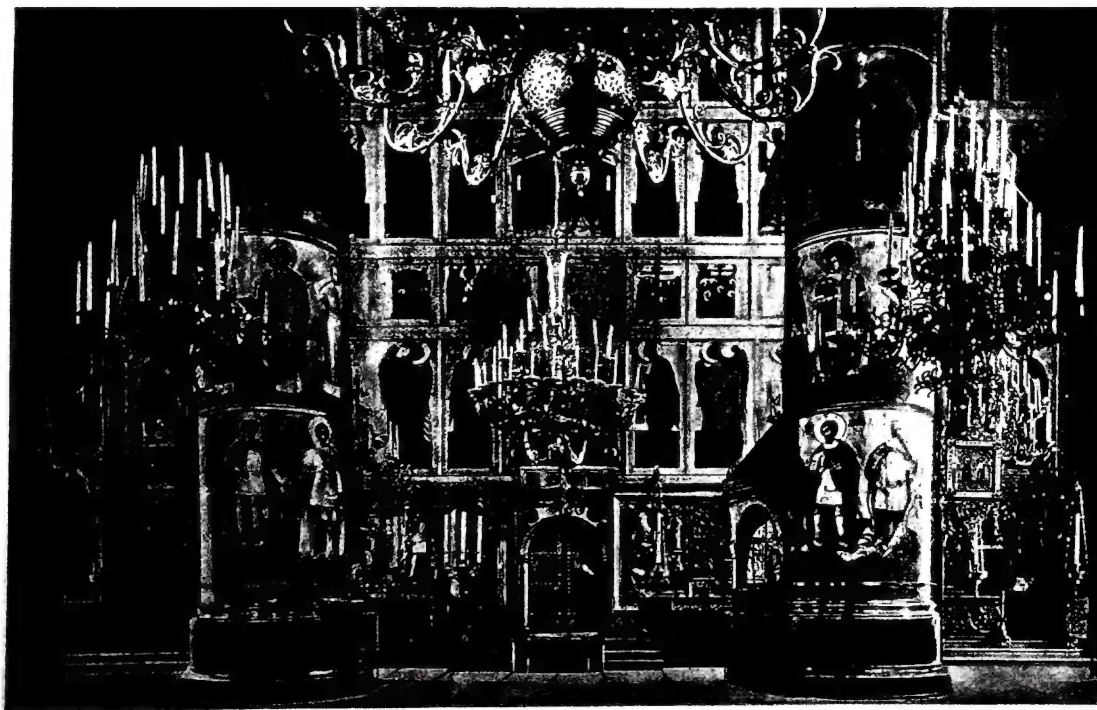
3. *R. in Austria.* – Le diocesi rutene di Leopoli, Peremyšl e Chelm, che si trovarono sotto il dominio austriaco, continuavano a riconoscere la giurisdizione del metropolita Teodosio Rostockij, trattenuto a Pietroburgo, benché non riuscissero a comunicare con lui. Dopo la morte di Rostockij (1805) l'imperatore Francesco I ottenne nel 1807 dalla S. Sede l'erezione della metropolia rutena di Halič, con la sede a Leopoli, elevata ad arcivescovato. Il metropolita doveva essere presentato dall'Imperatore e confermato dal Papa; i vescovi, nominati dall'Imperatore, ricevevano l'investitura canonica dal metropolita. La Cancelleria imperiale poi foggiò per questi R. il nome di « greco-cattolici ».

Il primo metropolita fu Antonio Anhelovič di Peremyšl (m. nel 1814), allora unico vescovo ruteno superstite in Galizia. Egli nel 1806 prese sotto la sua esclusiva direzione il Seminario centrale di Leopoli, fondato da Giuseppe II, rivendicò i beni ecclesiastici usurpati e confiscati e nel 1813 istituì a Leopoli il Capitolo metropolitano. Il suo successore Michele Levickij (1816-58) nella metropolia diminuita della diocesi di Chelm, passata alla Russia, si adoperò a migliorare le condizioni economiche e sociali del clero ruteno. Il Concordato del 1855 garantiva la perfetta uguaglianza del clero ruteno con quello latino e Levickij fu elevato alla porpora, primo cardinale ruteno dopo l'unione di Brest. L'abolizione della servitù della gleba (1848) rese possibile ai R. la formazione della nuova classe colta in luogo della nobiltà latinizzata e polonizzata. Alla Università di Leopoli furono erette anche cattedre rutene. Il tranquillo sviluppo della vita ecclesiastica fu turbato dalle lotte politiche interne tra i partiti russofilo ed ucraino, che avevano i propri aderenti tra il clero. Le lotte si inasprirono sotto il metropolita Giuseppe Sembratovič (1870-82), il quale prima appoggiava il partito russofilo, ma dopo l'apostasia allo scisma di alcuni sacerdoti russofili (Ivan Naumovič, Marcello Popiel, ecc.) lo abbandonò. Sospetto al governo e combattuto dal partito ucraino radicale di Michele Dra-

(da M. N. Kelly, Russia, Londra 1952, fig. 11)

(da M. N. Kelly, Russia, Londra 1952, fig. 9)

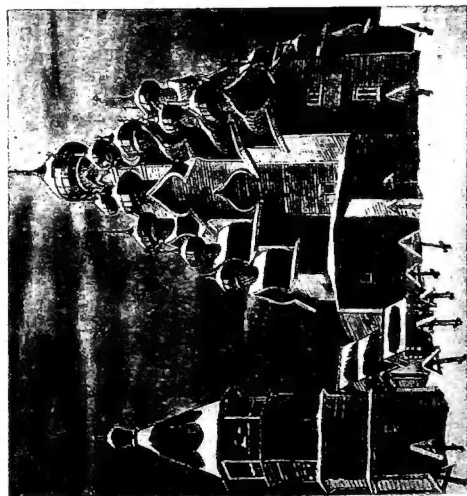
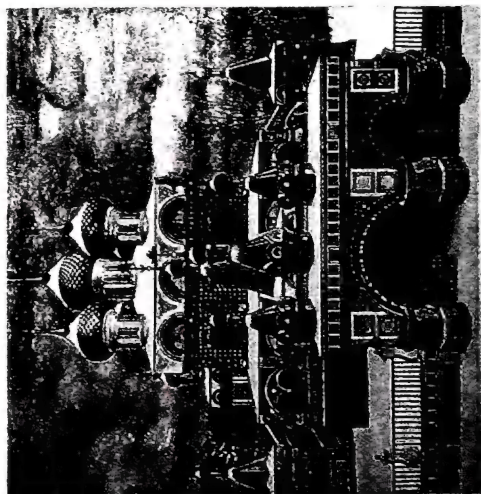
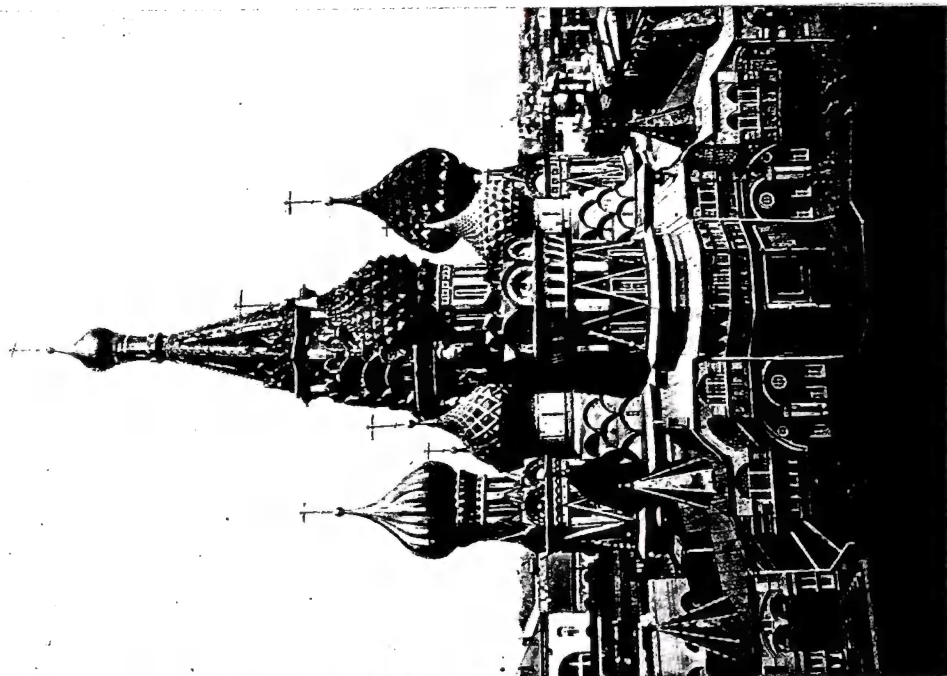
In alto: VEDUTA DI MUROM SUL FIUME OKA. A sinistra il monastero della S.ma Trinità (sec. XVI). A destra il monastero dell'Annunciazione (a. 1563). *In basso:* VEDUTA DI SUZDAL, antica città e principato indipendente nella Russia, con il monastero della Protezione della B. V. Maria (sec. XVI).

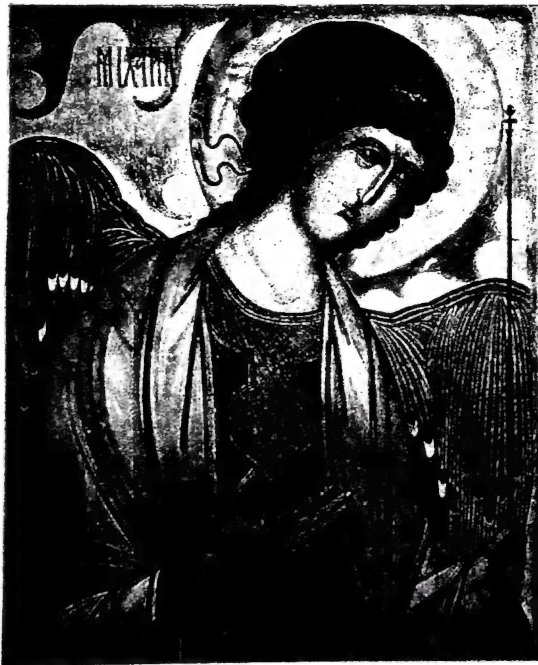
(fot. Enc. Catt.)

(da G. K. Loukomski, Le Kremlin de Moscou et ses trésors d'art, Parigi s. a., tav. 17)

In alto: CHIESA IN LEGNO DEGLI ARCANGELI MICHELE E GABRIELE a Juromski Pogost (sec. XVII). Dipinto del principe Brailowsky - Città del Vaticano, S. Congregazione Orientale. *In basso:* INTERNO DELLA CATTEDRALE DELL'ASSUNZIONE (sec. XV-XVI) - Mosca, Cremlino.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

(da G. K. Loukomski, Le Kremlin de Moscou et ses trésors d'art, Parigi s. a., tav. 18)

In alto a sinistra: CHIESA IN LEGNO DI KIŽI (Kitskij Ostrov). Dipinto del principe Brailowsky - Città del Vaticano, S. Congregazione Orientale. *In basso a sinistra:* CHIESA DELLA RESURREZIONE a Kostroma (sec. XVII). Dipinto del principe Brailowsky - Città del Vaticano, S. Congregazione Orientale. *A destra:* CHIESA DI S. BASILIO IL BEATO (sec. XVI) - Mosca.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(fot. Enc. Catt.)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

In alto a sinistra: IL SANTO VOLTO, di Simeone Ušakov (1677) - Leningrado, Museo Russo. *In alto a destra:* ICONE DELLA VERGINE S.MA DI VLADIMIR (sec. XII). Copia del Principe Brailowsky - Città del Vaticano, S. Congregazione Orientale. *In basso a sinistra:* ICONE DI S. MICHELE. Scuola di Suzdal (sec. XIV) - Leningrado, Museo Russo. *In basso a destra:* ICONE DELLA MADONNA DEL MONASTERO DI TICHVIN (sec. XIV).

homaniv, Sembratovič rassegnò le dimissioni. Gli succedette il suo vescovo ausiliario e nipote Silvestro Sembratovič (1885-1898). Intanto nel 1882 fu iniziata, sotto la guida dei Gesuiti, la riforma dei Basiliani, che li trasformò in un Ordine moderno di attività apostolica. Nel 1885 una parte della vasta arcidiocesi di Leopoli fu eretta in diocesi con la sede a Stanislaviv. Per ristabilire l'ordine e per distogliere il clero dalla eccessiva attività politica, il metropolita convocò nel 1891 un Sinodo a Leopoli, che completò la legislazione disciplinare e liturgica di quello di Zamošč, adottando quasi tutte le decisioni tridentine. La questione del celibato del clero secolare fu dibattuta, ma non risolta. Nel 1895 i decreti del Sinodo furono approvati dalla S. Sede e il metropolita Sembratovič fu creato cardinale. Dopo il breve governo del metropolita Giuliano Kuiłovskij (1899-1900) succedette Andrea Szeptickij (1900-44), vescovo di Stanislaviv. Oriundo dall'illustre famiglia della passata nobiltà rutena, uomo di vasta cultura e di intelligente energia, egli, evitando gli estremismi radicali, rivendicava fermamente i diritti del suo popolo al pieno sviluppo sociale e culturale ed all'uso della propria lingua. Per la sua iniziativa o almeno col suo aiuto sorgevano numerose opere religiose, sociali e culturali. Nel 1906 egli istituì l'Ordine monastico degli Studiti. Nel 1907 fu aperto il seminario a Stanislaviv e il Museo nazionale ucraino a Leopoli. Accanto all'Ordine dei Basiliani si stabilì in Galizia nel 1913 anche il ramo orientale dei Redentoristi. Il livello culturale del clero, che studiava anche all'estero (a Vienna, Innsbruck e nel Collegio Ruteno aperto nel 1897 a Roma) si elevò rapidamente e nelle sue file già si distinguevano valenti professori e scrittori di livello europeo. Si sviluppavano anche le congregazioni religiose femminili, le quali con la loro attività educativa ed assistenziale completavano l'apostolato del clero. Oltre i monasteri femminili delle Basiliane, furono fondate nel 1892 le Ancelle della B. V. Maria Immacolata, nel 1910 le Suore Mirofore, nel 1911 le Suore di S. Giosafat e nel 1912 le Suore della S. Famiglia. Crebbe anche la stampa religiosa, specialmente popolare.

Questo tranquillo sviluppo fu turbato dalla prima guerra mondiale (1914-18). La Galizia fu in gran parte occupata dalle armate russe. Nel 1914 il metropolita con numerosi ecclesiastici fu deportato in Russia e le autorità occupanti appoggiarono il movimento dissidente, ma con scarso successo. Nel 1917 Szeptickij tornò dalla Russia nella sua metropolia, che ebbe ancora molto a soffrire a causa della guerra civile polacco-ucraina. Terminata la guerra la metropolia di Halič rimase inquadrata nella restaurata Polonia. Non ostante molte difficoltà create dalla tensione politica tra Polacchi e Ucraini, il metropolita, sempre cristianamente conciliativo e restio agli estremismi radicali, seppe guidare la sua metropolia verso il continuo sviluppo della vita religiosa e culturale. Nel 1923 si iniziò la pubblicazione della rivista teologica *Bohoslovia* e nel 1928 fu aperta a Leopoli l'Accademia di Teologia. Aumentava il numero del clero e di religiosi di ambedue i sessi. I periodici religioso-culturali erano una trentina. La metropolia di Halič contava nelle sue tre diocesi 3.576.237 fedeli in 2226 parrocchie con 2275 sacerdoti secolari.

Con la nuova spartizione della Polonia tra la Russia e la Germania (1939) la metropolia si trovò per breve tempo quasi intera sotto il dominio sovietico, ma nel 1941 fu occupata dalle truppe tedesche. La guerra paralizzava il normale sviluppo della vita religiosa e culturale. Con la vittoria definitiva dell'Unione Sovietica il territorio della metropolia di Halič – ad eccezione di Peremyšl con dintorni che rimase in Polonia – fu incorporato nella Repubblica Ucraina Sovietica. Da principio le autorità sovietiche dimostravano una certa tolleranza verso la Chiesa unita. Dopo la morte del metropolita Szeptickij (1944) succedette Giuseppe Slipyj. Nel 1945

(per cortesia del Pont. Istituto Orientale)

RUTENI - Sacerdoti novelli ruteni a Roma, con il vescovo ordinante S. Ecc. mons. Isaia Papadopulos.

incominciò la lotta aperta contro gli uniti ruteni. Tutti i vescovi e i sacerdoti più eminenti furono deportati e sugli altri si esercitava una forte pressione per indurli a passare alla Chiesa dissidente. Tre sacerdoti – G. Kostelnik, G. Melnik e A. Pelveckij – appoggiati dal governo sovietico, fondarono un « Comitato per la riunione con la Chiesa ortodossa », che l'8 marzo 1946 proclamò ufficialmente la riunione con la Chiesa patriarcale di Mosca. Il governo sovietico riconobbe questo atto come l'abolizione ufficiale dell'unione. Il patriarca di Mosca nominò nuovi vescovi dissidenti ed a tutti i sacerdoti fu imposta la scelta tra l'apostasia e la deportazione. Non pochi di essi cedettero, ma il loro numero esatto è sconosciuto.

VII. R. IN SUBCARPAZIA. – I pendii meridionali dei Carpazi scendenti fino alla pianura ungherese erano abitati dai R., cristiani di rito bizantino-slavo da un'epoca non precisabile esattamente, con centro religioso nel monastero di S. Nicola presso Mukačevo, residenza del vescovo, che dipendeva dal patriarca costantinopolitano. I R. subcarpatici tornarono all'unione con Roma nel sec. XVII ad opera dei loro vescovi Basilio Tarasovič (m. nel 1648), Partenio Rostošinskij (m. nel 1668) e specialmente del greco Giovanni De Camillis (1689-1706). I vescovi uniti ebbero a superare gravi difficoltà a causa delle guerre turche e dell'ostilità della famiglia calvinista dei prìncipi Rakoczy. Nel 1775 il vescovo Andrea Bačinskij trasferì la sua sede a Užhorod, città più importante, e vi aprì nel 1778 anche il Seminario. Nel 1818 fu eretta un'altra diocesi con la sede a Prjašev. Come reazione contro la crescente magiarizzazione del clero e la latinizzazione del rito si sviluppò un movimento politico-religioso filorusso. Quando dopo la guerra del 1914-18 i R. subcarpatici si trovarono nell'ambito della Repubblica Cecoslovacca, scoppiò violenta la reazione contro la magiarizzazione subìta portando negli aa. 1920-23 una parte degli uniti fino allo scisma. Per arginare il movimento la S. Sede affidò le diocesi ai vescovi ruteni di origine e di sentimento, che godevano la stima e la fiducia del proprio popolo: Mukačevo a Pietro Gebej (1924-32) e poi ad Alessandro Stojka (1932-43), Prjašev a Dionigi Njaradi (1922-27) e poi a Pietro Gojdič (dal 1927).

Il ventennio seguente segnò per i R. subcarpatici un grande progresso economico, sociale, culturale ed anche religioso, promosso dal clero secolare, dai Basiliani e dai Redentoristi orientali. Istituti ecclesiastici, scuole e stampa religiosa erano in pieno sviluppo. Dopo lo

smembramento della Cecoslovacchia negli aa. 1938-39 il vescovato di Mukačevo si trovò in Ungheria e quello di Prjašev rimase in Slovacchia. Nel 1945 quasi l'intero territorio della diocesi di Mukačevo fu annesso all'Unione Sovietica. Le autorità sovietiche, dopo la violenta soppressione del vescovo Teodoro Romža (1947), procedettero alla liquidizione dell'unione secondo i metodi già sperimentati nella metropolia di Halič e la diocesi di Mukačevo fu ufficialmente incorporata nel patriarcato di Mosca il 28 ag. 1949.

Invece la diocesi di Prjašev, rimasta nella ristabilita Cecoslovacchia, stava allora riprendendo la vita normale e contava 305.000 fedeli con 300 sacerdoti. Ma nel 1948 anche in Cecoslovacchia si instaurò il regime comunista, il quale nel quadro della lotta generale contro la Chiesa cattolica procedette alla soppressione dell'unione avvenuta ufficialmente il 28 apr. 1950 con la sottomissione della diocesi di Prjašev al patriarca di Mosca. Il vescovo Pietro Gojdič col suo ausiliare Basilio Hopko e numerosi sacerdoti resistenti allo scisma furono incarcerati.

VIII. R. NELL'EMIGRAZIONE. – Nel sec. XIX le difficili condizioni economiche e sociali spinsero numerosi r. sia dalla Galizia sia dalla Subcarpazia ad emigrare in altre regioni dell'Europa e dell'America. Per dare l'assistenza religiosa agli emigrati li raggiunsero sacerdoti ruteni, secolari e religiosi; ai gruppi più numerosi la S. Sede diede anche propri vescovi.

I R. in Jugoslavia dipendono dal vescovato unito di Krizevci (v.) fondato nel 1777. Negli Stati Uniti l'esarcato apostolico per i R. oriundi dalla Galizia (con la sede a Filadelfia) conta 302.775 fedeli e quello per i R. oriundi dalla Subcarpazia (con la sede a Pittsburg) ha 299.305 fedeli. Nel Canadà vi sono l'esarcato apostolico del Canadà occidentale (sede a Edmonton) con 310.355 fedeli; l'esarcato del Canadà centrale con 107.355 fu diviso nel 1951 in esarcato di Manitoba (sede Winnipeg) ed in quello di Sakatchevan (sede Saskatoon). I R. nel Brasile (ca. 100.000) e in Argentina (ca. 120.000) dipendono dai vescovi latini. Gli emigrati e i recenti profughi ruteni nei paesi dell'Europa occidentale (ca. 150.000) sono amministrati dal visitatore apostolico residente a Roma.

IX. VALUTAZIONI. – I R. uniti – in tutto 5.182.285 – costituiscono il più numeroso gruppo dei cattolici di rito orientale. Essi, coltivando le antiche tradizioni canoniche, liturgiche e spirituali dell'Oriente cristiano, pur rimanendo in comunione con la Sede Apostolica, erano la prova palpabile che la Chiesa cattolica è universale non soltanto *de iure* ma anche *de facto*. Superando le difficili vicende storiche i R. hanno dimostrato la loro vitalità vigorosa e feconda. In questo momento solo i R. in emigrazione possono liberamente continuare queste tradizioni orientali e cattoliche. Le antiche sedi vescovili rutene in Halič e in Subcarpazia sono usurpate da vescovi dissidenti, mentre i vescovi, sacerdoti e laici, fedeli all'unione con Roma, sono perseguitati, esiliati, incarcerati. Ma proprio questi perseguitati sono il pegno della futura rinascita della Chiesa rutena.

BIBL.: A. Theiner, *Die neueste Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland seit Katherina II. bis auf unsere Tage*, Augusta 1841; M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862; M. Malinowski, *Die Kirchen- und Staatssatzungen bezügl. des Griechischkath. Ritus der Ruthenen in Galizien*, ivi 1864; J. Pelesz, *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*, 2 voll., Würzburg 1881; E. Likowski, *Geschichte des allmäligen Verfalles der unierten ruthenische Kirche im XVIII. und XIX. Jahrhundert unter polnischen und russischen Scepter*, 2 voll., Posnania 1885-87; N. Guépin, *Un apôtre de l'union des Eglises au XVII^e siècle : St Josaphat et l'Eglise gréco-slave en Pologne et en Russie*, 2 voll., Parigi 1897-1898; L. Lescouer, *L'Eglise catholique et le gouvernement russe*, ivi 1903; E. Likowski, *Die ruthenische-römische Kirchenvereinigung, gennant Union zu Brest*, Friburgo 1904; A. Korczok, *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien*, Lipsia-Berlino 1921; A. Boudou, *Le St-Siège et la Russie*, 2 voll., 2ª ed., Parigi 1922-1925; R. Völker, *Kirchengeschichte Polens*, Berlino 1930; J. Slipyj, *Graecocatholica Academia theologica eiusque status et constitutiones*, 2ª ed., Leopoli 1933; A. Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthènes, Ukraine et Russie-Blanche, 1569-1667*, Lilla 1938; C. Gatti - C. Korolevskij, *I Riti e le Chiese orientali*, Roma 1942, pp. 600-771; N. Andrusiak, *Ruthène (Eglise)*, in DThC, XIV, coll. 382-407; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1947 (con bibl. abbondante in lingue occidentali e slave).

Giuseppe Olšr

X. RITO RUTENO. – È il rito bizantino come era praticato prima del 1945 nelle eparchie cattoliche di Leopoli, Przemyšl, Stanislaviv in Polonia, di Munkacs e Prešov in Cecoslovacchia, di Krizevci in Jugoslavia, e come è in uso oggi negli ordinariati per i R. in Canadà e negli Stati Uniti, tra i numerosi gruppi di R. nell'America meridionale e tra i dispersi in Europa centrale e occidentale. Fra i cattolici di rito orientale è il gruppo più numeroso.

Il rito ruteno ebbe origine a Kiev quando questo paese accettò nel sec. X il cristianesimo da Costantinopoli e cominciò a celebrare la liturgia nella lingua antico-slava. Le versioni vennero dai Bulgari e dai Serbi, il rito però si sviluppò con caratteri particolari e senza stretta uniformità. Le divergenze si vedono chiare nei codici manoscritti e non sparirono quando si iniziò la stampa dei libri liturgici nel sec. XVII, a Strjatin, Ostrog, Vilna, Kiev, Leopoli. Il vero padre del rito ruteno fu il metropolita dissidente di Kiev, Pietro Moghila (1633-47), specialmente con le sue edizioni del *Liturgicon* (1629-39) e dell'*Euchologion* o *Trebnik* (1646). Kiev, in quel tempo sotto il dominio della Polonia, subì fortemente l'influsso occidentale nelle scuole, nelle accademie, nelle dottrine teologiche e anche nella liturgia, p. es., sul valore consacratorio delle parole di Cristo, sulla forma di tutti i Sacramenti. La mancanza di comprensione e talvolta il disprezzo dei Latini per il rito orientale fecero omettere, cambiare o amplificare alcune cerimonie. Quando, verso il 1685, Kiev passò sotto il dominio di Mosca, la riforma moghiliana fu continuata in Galizia dove le eparchie non avevano ancora aderito all'Unione di Brest-Litovsk. Invece nella parte settentrionale (Polotsk, Vilna, Suprasl), dove l'Unione si era ben stabilita, il contatto con i Latini provocò seri cambiamenti nel campo liturgico, che si manifestarono, p. es., nella prima edizione del *Liturgicon*, fatta a Vilna nel 1692. Quando però i vescovi di Leopoli e di Przemyšl accettarono l'unione, fu necessario riunire un sinodo per cercare di stabilire una più grande uniformità fra nord e sud; il Sinodo di Zamošč (1720) confermò alcuni mutamenti rituali introdotti al nord, ma rimandò altre decisioni a un tempo ulteriore. Cominciò allora una latinizzazione più sfrenata, malgrado l'opposizione costante ma debole della parte conservatrice, e senza l'approvazione della S. Sede. Perpetuandosi quel dualismo fino ai presenti giorni, la S. Sede, su domanda della gerarchia rutena, ha intrapreso l'edizione di libri liturgici con l'intento di salvaguardare il rito autentico e genuino. Sono apparsi la *Liturgia di s. Giovanni Crisostomo* (1940), il *Liturgicon* con il calendario (1942), l'*Evangeliario, Vangeli scelti* (1943), *Epistole scelte* (1944), l'*Uffizio di Pasqua* (1944), il *Mali Trebnik* (1947), il *Casoslov* (1950) e, in latino, un *Cerimoniale per vespri, mattutino e divina liturgia* (1945). - Vedi tavv. XCIII-XCIV.

BIBL.: I. Peleš, *Pastirskoe Bogoslovie*, Vienna 1885, pp. 265-877; I. Dolnitskii, *Tipik tserkve rusko-katolicéskaja*, Leopoli 1899; J. Bocian, *De modificationibus in textu Slavico liturgiae s. Ioannis Chrisostomi apud Ruthenos introductis*, in *Chrysostomica*, Roma 1908, pp. 929-69; A. Raes, *Le rituel ruthène depuis l'Union de Brest*, in *Or. Christ. periodica*, 1 (1935), pp. 361-92; id., *Le Liturgicon ruthène depuis l'Union de Brest*, *ibid.*, 8 (1942), pp. 95-143.

Alfonso Raes

RUTH. - Virtuosa donna moabita, sposa di Booz, ava di David (*Mt.* 3, 3-6), del tempo dei Giudici (*Ruth* 1, 1), la cui storia è oggetto del libro omonimo.

R., vedova senza prole, non abbandona la suocera Noemi che, perduti marito (Elimelech) e figli, ritorna in patria (*ibid.* 1). A Betlemme, per il loro sostentamento, R. va a spigolare, e si guadagna la stima di Booz, parente di Elimelech (*ibid.* 2). Booz gradisce l'invito di

sposare R., secondo il costume del levirato (*ibid.* 3). Ottenuta la rinunzia di un parente che aveva diritto di precedenza, Booz sposa R.; dal loro figlio Obed, nascerà Isai, padre di David, progenitore del Messia (*ibid.* 4). « Lo stile, semplice e terso, la grazia del racconto, la viva pittura dei caratteri e dei costumi pongono *R.* tra i migliori modelli di prosa narrativa, che presenti il Vecchio Testamento » (A. Vaccari).

L'autore, che è ignoto, ha voluto dare la genealogia di David (*Ruth* 4, 18-22) e mostrare l'azione particolare della Provvidenza in essa; come conservare i molti preziosi insegnamenti contenuti nel vivido e soave racconto. Non v'è traccia alcuna di natura polemica. Fu scritto non prima del Regno di David (*ibid.* 1, 1; 4, 7. 18-22), e, assai probabilmente, non molto dopo. Molteplici infatti sono le tracce in *R.* dell'antichità e storicità del racconto. Elimelech (*ibid.* 1, 2) risponde a *Ilimilku* dei testi di el-'Amārnah e Rās Šamrah; « Efratei » (*ibid.* 1, 2) di Betlemme dimostra che la fusione tra gli abitanti di Betlemme e il clan giudeo (Efratei) che li colonizzò non era ancora avvenuta (F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 276). La concezione del dio territoriale (*Ruth* 1, 15; 2, 11 sgg.) è caratteristica del tempo antico: cf. *Iudc.* 3, 20; 11, 24; certo inspiegabile dopo l'esilio (cf. R. Tamisier [v. bibl.], p. 312). La formula di giuramento solenne (*Ruth* 1, 17) è in uso solo in *Samuele-Re*. L'estensione del levirato (*ibid.* 3-4) risponde agli antichi costumi ittiti e accadici (cf. *Gen.* 38; C. H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancient Testament*, in *Revue biblique*, 42 [1935], p. 37); *Deut.* 25, 5-10 limita tale legge al cognato (R. Tamisier, p. 322 sgg.). Si osservino inoltre gli antichi costumi presentati in *Ruth* 4, 1-10. 16 sgg., insieme alla nota redazionale (*ibid.* 4, 7), e ai paralleli di Nuzi (cf. R. Tamisier, p. 323 sgg.). Il fatto che David porta in salvo la famiglia dall'ira di Saul, presso il re di Moab (*I Sam.* 22, 3), fa supporre che esistessero particolari relazioni di David con Moab e aggiunge una forte presunzione in favore della storicità di *R.* Infine, l'idillio e i particolari trovano esattamente posto nel periodo dei Giudici (*Iudc.* 3, 11.30) e nella vita del tempo (L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 87 sg., 100 sg.).

Alcuni cattolici, concordi per la difesa integrale della storicità di *R.*, ne rimandano tuttavia la redazione a dopo l'esilio (P. Joüon, J. Goettesberger: per gli aramaismi; R. Tamisier: per la dottrina teologica, universalità della salvezza, sofferenza del giusto, come in *Giobbe*). La direzione del P. Istituto Biblico, nel pubblicare il *R.* di P. Joüon (v. bibl.), « crede suo dovere avvertire che ritiene molto più probabile che *R.* sia stato scritto prima dell'esilio. Infatti il confronto della lingua di *R.* sì poco lontana dall'ebraico classico dell'epoca migliore (l'autore stesso ne conviene) è tutta in favore di una data antica. (cf. lo stesso giudizio di S. R. Driver, Ed. König). Le particolarità morfologiche rilevate dall'autore sono veri arcaismi, indici di un'epoca remota. Il tono sereno del racconto, l'aria di gioia sparso su tutto questo idillio sono difficilmente conciliabili con le circostanze penose che dovette attraversare la piccola comunità giudaica al ritorno dall'esilio, fino al trionfo degli sforzi politici di Neemia. Infine la vividezza e la freschezza del racconto, l'abbondanza dei minuti particolari sembrano indicare che l'autore sacro non era lontano dagli avvenimenti che raccontava » (P. Joüon, p. 13; A. Schulz). Le idee accennate dal Tamisier si ritrovano nelle fonti più antiche ebraiche e (per le sofferenze del giusto) anche babilonesi; né in *R.* esse sono in un rilievo particolare.

Non hanno fondamento le varie opinioni critiche acattoliche, che rimandano *R.* a dopo l'esilio e ne fanno una pura novella (J. Wellhausen) causata da *I Sam.* 22, 3 (!); un *midhrāš* (K. Budde) per inculcare l'applicazione della legge del levirato (*Deut.* 25, 5-10); o per posizione polemica contro *Deut.* 23, 4 sg.; o più comunemente (A. Bertholet, H. Gratz, A. Kuenen, W. Nowack) per protestare contro le norme esdrine sui matrimoni con straniere (*Esd.* 9-10; *Neh.* 13, 23-29). Oltre agli aramaismi, costoro arguiscono dai nomi propri Noemi, Mahalon, Chelion, che ritenevano simbolici; ma nulla di più arduo e di più fragile che l'affidarsi alle etimologie; R., Orpha, Booz resistono, p. es., a qualsiasi spiegazione.

Isolati rimasero i tentativi mitologici di H. Winckler, H. Gunkel: culto rurale, morte e ritorno in vita della vegetazione, rispettivamente di Tammuz-Ištar, o di Iside-Osiride; riuniti insieme da M. Haller. E il tentativo di E. Reuss di spiegare Efratei per Ephraimiti (*Iudc.* 2, 5; *I Sam.* 1, 1), attribuendo a R. la rivendicazione dei diritti di Giuda su Ephraim! Ma Efratei indica certamente qui Betlemme (*I Sam.* 17, 12; *Mi.* 5, 1).

Nella Bibbia ebraica *R.* sta tra i *Kĕthûbhîm* (« Scritti »); non mancano testimonianze e indizi che il suo posto primitivo era immediatamente dopo il libro dei *Giudici* (versione greca dei Settanta, Volgata), cui fu talvolta congiunto (Origene, *In Ps.* 1: PG 12, 1084; s. Girolamo, *Prol. gal.*: PL 28, 522 sg.; Melitone di Sardi: PG 20, 396; Giuseppe Flavio, *Contra Apion.*, 1, 8). Con ogni probabilità, lo spostamento deriva dal tardo raggruppamento delle *mĕghillôth* (v.), in cui *R.* sta al secondo posto: si leggeva nella Pentecoste, per la viva descrizione della messe dell'orzo (*Ruth* 2-3). Il testo masoretico è mediocre; letterale la versione dei Settanta; elegante ma molto libera la Volgata.

BIBL.: 1) introduzioni: A. Clamer, s. v. in DThC, XIV, coll. 372-82; H. Höpfl, *Introductio....*, 5ª ed., Roma 1946, pp. 146-148. 2) Commenti: A. Bertholet, Tubinga 1898; G. A. Cooke, Cambridge 1913; P. Joüon, Roma 1924; A. Schulz, Bonn 1926; A. R. S. Kennedy, Londra 1928; H. J. Grimmelsmann, Chicago 1931; C. Lattey, Londra 1935; C. J. Goslinga, Kampen 1938; W. Rudolph, Lipsia 1939; M. Haller, Tubinga 1940; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 151-62; R. Tamisier, *La Ste Bible* (ed. L. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 301-26. 3) Studi: A. Rahlfs, *Das Buch R. griechisch als Probe einer kritischen Handausgabe der Septuaginta*, Stoccarda 1922; M. Burrows, *The marriage of Boaz and R.*, in *Journal of biblical literature*, 59 (1940), pp. 23-33, 445-54; M. David, *The date of the book of R.*, in *Oudtestamentische Studiën*, 1 (1941), pp. 55-63; H. H. Rowley, *The marriage of R.*, in *Harvard theological review*, 40 (1947), pp. 77-99.

Francesco Spadafora

RUTSKIJ, Josif Veljamin. - Basiliano, metropolita di Vilna, n. a Ruta (Russia Bianca) nel 1574, m. a Vilna nel 1637. In un suo viaggio attraverso la Germania, a Würzburg, si convertì dal calvinismo al cattolicesimo e più tardi entrò nel Collegio Greco di Roma. Per espresso desiderio del papa Clemente VIII, R. prese il rito bizantino-slavo, benché per lungo tempo non si decidesse a ordinarsi sacerdote.

Per uno speciale disegno della Provvidenza, entrò nel 1609 nel monastero basiliano di Vilna, di recente fondazione, ne divenne presto archimandrita e poi nel 1613 metropolita per gli uniti a Roma. Come tale si adoperò, senza successo del resto, per la fondazione di scuole per i laici e di un seminario per il clero. Quando gli scismatici fondarono una nuova gerarchia (1621), R. cercò di promuovere una « seconda unione » con essi, ma ancora invano. Riuscì invece a riformare l'Ordine dei Basiliani, facendo di loro un Ordine clericale sopradiocesano esente dai vescovi e dal metropolita. Con ciò egli diventò, certamente senza accorgersene, l'ideatore del rito « ruteno » come è tutt'ora. La memoria del R. è veneratissima presso i suoi connazionali.

Papa Urbano VIII lo chiamò « l'Atanasio della Chiesa rutena ».

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, pp. 261-71, 285-300.

Alberto Maria Ammann

RUTTEN, Joseph. - Missionario, n. a Clermont (Liegi) il 15 ott. 1874, m. a Peu (Francia) il 18 marzo 1950, appena tornato dalla Cina.

Entrò nella Congregazione di Scheut nel 1894. Ordinato sacerdote, partì il 15 sett. 1901 per il vicariato apost. di Siwan-tze, Mongolia centrale. Durante tre anni attraversò la regione in tutti i sensi, stendendone la prima carta geografica. Fondò la scuola di Nanhao-chan, rimodernando l'insegnamento. Eletto superiore generale nel

1920, resse la Congregazione per 10 anni. Fondò nel 1920 la casa di studi di Pechino, perché i giovani missionari in arrivo si applicassero allo studio della lingua cinese, iniziativa poi seguita da altri Ordini e Congregazioni; nel 1921 il Seminario regionale di Tatung (il primo della Cina) che in 25 anni procurò più di 200 sacerdoti indigeni alla missione; lo stesso anno l'ospedale centrale della Mongolia a Kwei-Sui (prov. di Sui-Yuan) con scuole per infermieri e infermiere; e inoltre nuove case della sua congregazione in Belgio e in Olanda.

Nel ritorno in Mongolia dopo la fine del generalato (1930), con il consiglio e l'aiuto di Pio XI, passò in Polonia per studiare il tifo esantematico, presso il prof. Rudweigl a Lwów; inviò giovani medici cinesi a Lovanio per lo stesso scopo; fondò, poi, presso l'Università cattolica di Pechino un laboratorio per preparare sul posto vaccini e sieri salvando i giovani missionari dalla terribile malattia. Membro della Commissione sinodale per i seminari e l'igiene, passò gli ultimi anni della sua vita nello studio della romanizzazione interdialettale della lingua cinese.

Giuseppe Nevejan

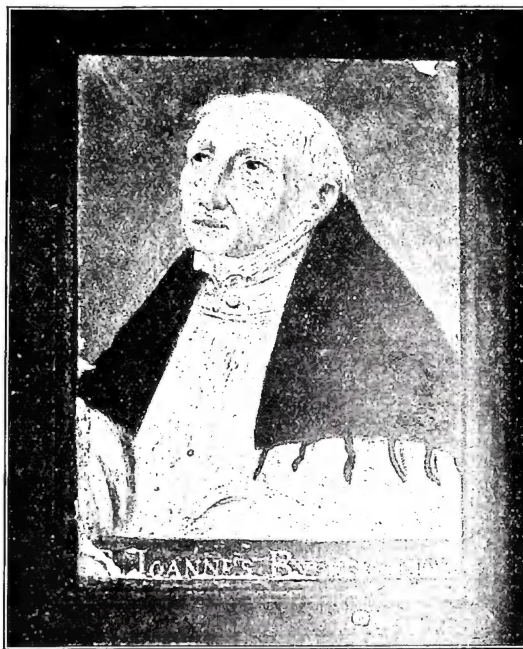
RUTTEN, Martin-Hubert. - Vescovo di Liegi (Belgio), n. a Geystingen (Limburgo) il 18 dic. 1841, m. a Liegi il 17 luglio 1927.

Ordinato sacerdote nel 1867, fu professore nella Scuola Normale di St-Trond; nel 1873 direttore del Seminario minore di St-Roch; nel 1877 del Seminario minore di St-Trond; nel 1879 vicario generale del nuovo vescovo di Liegi, al quale successe poi nel 1901. Sotto il suo episcopato ebbe notevole incremento la scuola libera, mediante la creazione di nuovi collegi e di istituti professionali o tecnici, e l'Azione Cattolica, che allora nasceva. L'ultimo quarto del sec. XIX aveva visto l'imporsi della questione sociale in maniera piuttosto vivace. Fin dall'inizio del suo episcopato, R. si era trovato in mezzo a lotte appassionate che dividevano i cattolici democratici dai cattolici conservatori. Egli tentò, con scarso successo, di far da mediatore tra i contendenti, dopo avere nei primi anni ostacolato con energia, forse eccessiva, le tendenze ardimentose, anche se talvolta non chiare, dello schieramento democratico. Dopo la guerra 1914-18 favorì invece moltissime riforme sociali. Un altro grande problema che egli si trovò a dover affrontare fu il movimento fiammingo, sviluppatosi nel Belgio alla fine del sec. XIX e all'inizio del XX.

Tale movimento sorse dal desiderio di dare alla cultura fiamminga un posto non dissimile da quello che aveva nella vita del Belgio la cultura di ispirazione francese, ed anche dal desiderio di favorire il riavvicinamento delle classi sociali mediante l'uso della stessa lingua. Fin dalla giovinezza, il R. si distinse per il forte attaccamento alla lingua materna. Pubblicò appunto in quella lingua parecchie opere letterarie, particolarmente di carattere drammatico, e diede appoggio a tutte le istituzioni che miravano a darle incremento. Quando poi divenne vescovo, fu tra i più ardenti promotori di tutto quello che il movimento fiammingo conteneva di aspirazioni legittime. Si oppose, inoltre, con fortezza a tutti i tentativi di separatismo, soprattutto degli attivisti, durante la prima guerra mondiale. Avvenuta l'occupazione del Belgio da parte dei Tedeschi, il R. fu uno dei più intrepidi difensori del popolo contro le violenze del nemico : ne fanno fede le sue lettere e i suoi discorsi raccolti in volume da mons. Simenon (*Un évêque, défenseur de la cité*). Due suoi libri ebbero, allora, grande successo : *Manuel d'apologétique* e l'*Eglise et les promesses divines.*

Bibl.: anon., *Necrologio*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 3 (1927), pp. 748-49 ed una cronaca, *ibid.*, p. 330. Giovanni Vieujean

RUUSBROEC, Jan di, beato. - Principe della mistica fiamminga, detto *Admirabilis* e *Doctor divinus*, n. a Ruisbroek (Bruxelles), nel 1293, m. a Groenendael il 2 dic. 1381. Sacerdote a 24 anni, R. ottenne in seguito un posto di vicario.

In possesso di un'esperienza sublime, perché aveva fatto proprio quanto avevano prodotto di più solido ed elevato i suoi predecessori fiamminghi e la recente speculazione mistica renana, R. si sentì chiamato a farsi guida e difensore dell'ortodossia presso le folle, conquistate da movimenti mistici ai quali si mescolavano errori come quello di Heilwig, detta Blomardinne o Blommaerdinne (m. ca. il 1336), nobile e influente brussellese, fautrice del « libero spirito ».

(per cortesia del Direttore della R. Genootschap)

Ruusbroec, Jan di, beato - Ritratto antico - Anversa, Ruusbroec Genootschap.

Verso il 1330 R. cominciò a scrivere in lingua volgare. Dei suoi 11 trattati 6 furono composti a Bruxelles : *Dar Rijcke der Ghelieven* (« Il regno degli amanti »); *Die gheestelike Brulocht* (« Le nozze spirituali »); *Vanden blinckenden Steen* (« La pietra sfolgorante »); *Vanden vier Becoringhen* (« Le quattro illustioni »); *Vanden kerstenen Ghelove* (« La fede cristiana »); *Vanden gheesteliken Tabernakel* (« Il tabernacolo spirituale »).

Per dedicarsi alla vita contemplativa e alla lode divina con la celebrazione dell'Ufficio divino più raccolta di quella cui partecipava, nel 1343 R. si isolò nella foresta di Soignes, insieme con il suo parente J. Hinckaert e con il canonico Francon de Coudenberg, « magister artium », occupando un antico romitaggio a Groenendael. Nel 1350 adottarono la Regola dei Canonici di S. Vittore di Parigi; ma non si posero sotto la dipendenza di questa casa madre. Sotto Francon come prevosto, R. fu il primo priore.

Là scrisse : *Vanden VII Sloten* (« I 7 chiostri »); *Een Spieghel der eeuwigher Salicheit* (« Lo specchio della salvezza eterna »); *Vanden VII Trappen* (« I 7 scalini »); *Dat Boecsken der Verclaringhe* (« Il libretto del chiarimento » o « Ritrattazione »); *Vanden XII Beghinen* (« Le 12 beghine » o « La più alta contemplazione »). R. lasciò inoltre 7 « Lettere » che lo rivelano direttore spirituale prudente e perspicace; le quali solo in parte sono conservate nella lingua originale; il resto rimane nella traduzione latina di L. Surius. Tra gli altri scritti attribuiti a R., due soli possono essere autentici : una *Chiosa sul Pater*, estratta da un trattato perduto sull'orazione, e un'allocuzione sull'Eucaristia. Fin dal principio gli scritti di R. ebbero larga diffusione in tutte le contrade fiamminghe. L'invio del suo capolavoro, *Le nozze spirituali* (1350) agli

« Amici di Dio » dell'Oberland, diede origine alla traduzione dell'opera in un dialetto germanico. Dopo pochi anni seguì la traduzione latina di Jordaens, e poi quella più letterale di Geert Groote (v.): di queste due traduzioni latine la prima si diffuse principalmente nei paesi romanzi, la seconda nei paesi germanici.

Fondati su di una sintesi vigorosa, gli scritti di R. sono caratterizzati dalla forma didattica e dall'esposto concentrico. Nella sostanza la sua mistica è nettamente trinitaria e cristologica; sistematizzata con un ritmo platonizzante cristiano, di flusso e riflusso, che mette in meravigliosa luce il dinamismo naturale e soprannaturale deposto nell'anima ad immagine della S.ma Trinità.

L'influsso di R. fu e rimane europeo, come è attestato dai ca. 250 manoscritti noti delle sue opere, dalle numerose edizioni e versioni diffuse in tutte le nazioni di Europa, e dagli estratti che ne fanno altri scrittori. Non meravigli quindi di scorgere l'influsso di R. presso mistici notevoli, come Giovanni di S. Sansone in Francia, Giovanni degli Angeli e s. Giovanni della Croce in Spagna. Nuovo interessamento si nota nel nostro secolo: i Benedettini di Nisques ne diedero una nuova versione francese e si ebbero traduzioni parziali in inglese, italiano, polacco, russo.

Festa il 2 dic. Il suo culto fu confermato dal b. Pio X, il 9 dic. 1908 (AAS, 1 [1909], pp. 164-67).

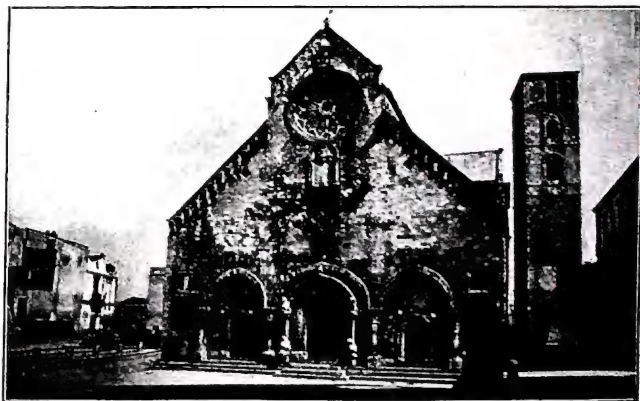
Bibl.: la *Vita* di Pomerius fu edita dai Bollandisti in *Analecta Boll.*, 4 (1885), p. 283 sgg. L'ed. completa delle opere nella lingua originale fu curata dalla R. - Genootschap di Anversa: *R., Werken*, 2ª ed., 4 voll., Tielt 1944-48. La migliore traduzione rimane quella del Surius in una delle tre edd. di Colonia (1552, 1609, 1692). Si ha la bibl. completa su R. fino al 1931 in *R., Leven en Werken*, Malines-Amsterdam 1931, p. 325 sgg. (237 numeri). Gli studi più recenti sono usciti per lo più nella rivista di storia della spiritualità dei Paesi Bassi *Ons geestelijk Erf*, tra cui primeggiano, per la dottrina di R.: J. van Mierlo, *R.'s bestrijding der ketterij*, 6 (1932), p. 304 sgg.; L. Reypens, *R.'s mystiek als bekroning der inkeeringstheorie, ibid.*, p. 257 sgg.; A. van de Walle, *Is R. pantheist?, ibid.*, 12 (1938), p. 359 sgg. e 13 (1939), p. 66 sgg.; U. Notebaert, *R.'s devotie tot het H. Hart, ibid.*, 12 (1938), p. 5 sgg.; L. Reypens, *Ruusbroecstudien*, I. *Het mystieke « gherinen », ibid.*, p. 158 sgg., II. *Natuurlijke en bovennatuurliike mystiek, ibid.*, p. 392 sgg. Nella sua grande opera in corso, A. Combes, *Essai sur la critique de R. par Gerson*, finora 2 voll., Parigi 1945 e 1948, tenta di scusare Gersone. Il primo studio sistematico completo della dottrina mistica di R. è stato intrapreso in vaste proporzioni da A. Ampe, *Kernproblemen uit de leer van R.*, I. *De grondlijnen van R.'s Drieenheidsleer als onderbouw van den zielenopgang*, Tielt 1950; II. *De geestelijke grondslagen van den zielenopgang naar de leer van R.*, ivi 1951; III. *De zielenopgang volgens de mystieke leer van R.*, ivi 1952.

Leonzio Reypens

RUVO, diocesi di. - Città e diocesi in provincia di Bari, della cui metropolitana è rimasta sempre suffraganea. R. ha una superficie di 39.880 kmq. con una popolazione di 57.387 ab. dei quali 57.200 cattolici, distribuiti in 21 parrocchie, servite da 71 sacerdoti diocesani e 5 regolari; 1 seminario minore; 1 comunità religiosa maschile e 10 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 343). La Cattedrale è dedicata alla B. M. V. Assunta; protettore della diocesi è s. Biagio vescovo.

Storia. – La tradizione che l'origine della sede vescovile risalga all'episcopato di Cleto, che fu dopo Lino il 2° successore di s. Pietro, non è sostenibile. Non è del pari sostenibile l'assurdo catalogo dei primi sette vescovi di R., i cui nomi, come ben vide il Lanzoni, sono sconosciuti all'onomastica pugliese fino al sec. iv. L'ottavo della serie, un Joannes, è citato in una *Vita et translatio s. Sabini* (BHL, 7443) di Canosa come presente nel 493 alla benedizione della chiesa di S. Andrea a Barletta, fatta dal pontefice Gelasio I. L'istituzione della diocesi ruvestina potrebbe essere avvenuta durante il periodo della dominazione bizantina, quando gli orientali, divenuti padroni di Bari e del litorale pugliese, si adoperarono a creare un po' dappertutto nuove sedi vescovili, per trarre quelle popolazioni nell'orbita della Chiesa di Costantinopoli. Se così fosse, la diocesi di R. potrebbe essere sorta nel sec. viii o poco più tardi. Nel sec. xi si trova il primo presule, Gioacchino de Zonicis, che il Coleti assegna al 1009 e che, sulla fede di un *indiculus Episcoporum huius Ecclesiae*, avrebbe governato la diocesi per soli 44 giorni. Anche il successore Abiatarus de Barghettinis è dubbio, data la mancanza di ogni documento probativo. Guilberto (o Gisilberto), secondo l'anonimo cassinese, intervenne nel 1071 alla consacrazione della chiesa di Montecassino fatta da Alessandro II e, secondo Lupo Protospata (*Chr. ad an. 1082*), donò al priore di Monte Peloso la chiesa di S. Sabino di R. in cambio di 4 libbre annue di cera e della scorta di un cavaliere, ogni volta che si fosse recato a Bari o a Canosa.

I motivi di questi viaggi se sono spiegabili per Bari, residenza del metropolita, sono del tutto oscuri per Canosa, a meno che allora tra le due Chiese non esistessero relazioni oggi ignote. Tra i successori è un Pietro non meglio indicato, che sarebbe vissuto nel 1110 (ma è molto dubbio); Orso che consacrò la chiesa della Madonna dei Martiri a Molfetta (1162); Daniele che partecipò al Concilio Lateranense di Alessandro III (1179), noto già anche prima (1177) per aver ricevuto cospicue donazioni dal normanno Roberto conte di Conversano e signore di R., a favore della chiesa della S.ma Trinità « pro expiatione Roberti patris sui suorumque parentum ». Degli altri infine si ricordano: Domenico Ursi di R. (1417), citato in un istrumento di concessione ad enfiteusi conservato nell'Archivio capitolare; e Domenico Galesio (1676), che consacrò la chiesa dei Cappuccini e lasciò il suo nome legato ad infelici lavori compiuti nella Cattedrale. Nel 1818 Pio VII, con bolla *De ulteriori Dominicae*, unì a R. anche la chiesa episcopale di Bitonto, dichiarandola « aeque principaliter » concattedrale.

Monumenti. – Molte delle più antiche chiese di R. sono oggi distrutte; così S. Sabino, la S.ma Trinità e S. Giovanni, che una tradizione vuole sia stata la prima cattedrale. Del medioevo rimane soltanto la magnifica Cattedrale romanica dalle forme severe, che reca nelle sue strutture i segni dei tentativi compiuti e delle innovazioni dovute alle vicende politiche. La chiesa, a croce latina, ha tre navate absidate in posizione obliqua rispetto alla facciata; la sua pianta originaria risultò poi allargata per l'apertura di varie cappelle nelle pareti laterali, cappelle che vennero eliminate durante gli ultimi lavori di restauro. La facciata, alta e a forte pendenza, ha caratteri del tutto diversi dalle altre cattedrali pugliesi, ad eccezione di quella di Trani: niente lesene divisionali e scarsa predilezione per i vuoti. In alto la figura seduta in cattedra, che alcuni vogliono sia quella del fondatore, chiude per così dire la serie degli archetti pensili che orna gli spioventi e inizia quel verticalismo decorativo che segue con il mera-

(fot. Michele Ficarelli)

Ruvo, diocesi di - Il Duomo dopo i restauri (inizio sec. xiii).

(da F. de Filippi, Il R., Milano 1908, tav. tra pp. 120-21)
RUWENZORI, VICARIATO APOSTOLICO di - Il pianoro fiorito di Buamba.

viglioso rosone a raggiera trapunto come trine, con la bella trifora centrale e termina nei tre portali in basso. Anche qui nulla è compiuto: i soprarchi e le colonne addossate senza alcuna funzione statica sono gli avanzi di un portico mai costruito. In sua vece, gli artisti costruirono un elegante protiro con leoni stilofori, grifi e talamoni, che mirabilmente completano la ricchissima decorazione del portale maggiore, ove si trova, tra ornati, simboli dell'Apocalisse e neotestamentari, un fantastico repertorio figurativo rappresentato in maniera singolare. Nell'interno le forme vivono di contrasti assurdi, dai capitelli diversissimi agli archi falcati, alle basi disuguali. È tutto incompiuto: le lunghe paraste tra i grandi archi pieni di un matroneo mai costruito, il ballatoio sostenuto da grandi mensole ornate, la crociera interrotta alle imposte degli arconi che avrebbero sostenuto una cupola. La cattedrale di R. nacque romanica e finì per accogliere elementi gotici, fu concepita dallo spirito delle maestranze indigene e si permeò d'influssi nordici ed orientali. Non si sa quando fu iniziata, ma una data è segnata in un trilobate del rosone: 1237. Chi disse che uno Svevo l'avesse compiuta, aveva ragione: fu Federico II di Svevia.

Il campanile a fianco, in origine torre di difesa e di osservazione, poi trasformato in prigione e da ultimo in torre campanaria, è forse anteriore al Mille. Delle altre chiese, quella di S. Angelo serba solo il ricordo nei rifacimenti settecenteschi della sua origine basiliana. Qualche arco rimane nella romanica chiesa di S. Luca; poche vestigia nella duecentesca S. Lucia e solo mura superstiti nella chiesetta dei Cappuccini. La cripta della chiesa del Purgatorio non è che un avanzo di aula termale romana.

BIBL.: Ughelli, VII, pp. 762-68; Moroni, LIX, pp. 345-48; Gams, pp. 918-19; Lanzoni, I, p. 291 e spec. 303-304; Eubel, I, p. 426; II, 226; III, 287; S. Fenicia, *Monografia di R. di Magna Grecia*, Napoli 1857, pp. 31-45; S. Quagliarella, *Monografia di R. apula*, Napoli 1861, pp. 61-69; E. Bernik, *La cattedrale e i monumenti di R.*, Bari 1901; A. Avena, *Monum. dell'Italia merid.*, Roma 1902, pp. 117-37; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie mérid.*, V, Parigi 1904, pp. 653 sgg., 664 sgg., 676 sgg., 696 e passim; M. Wackernagel, *Die Plastik des XI. und XII. Jahrh. in Apulien*, II, Lipsia 1911; A. Vinaccia, *I monum. mediev. di Terra di Bari*, II, ivi 1915, pp. 56-57; G. Jatta, *Cenno stor. sull'antichissima città di R. nella Peucezia*, 2ª ed., ivi 1929, pp. 111 sgg. e 120-22. Pasquale Testini

RUWENZORI (RWENZORI), VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nella parte occidentale del Protettorato dell'Uganda, di cui abbraccia tutta la provincia occidentale. Fu eretto il 28 maggio 1934, con territorio distaccato dal vicariato apost. di Uganda; è affidato ai Padri Bianchi, i quali già dal 1895 vi avevano fondato una prima stazione missionaria, quella di Toro, altrimenti detta di Virika.

Prende nome da una delle montagne più alte dell'Africa, cioè da quella detta anticamente « Monte della Luna », oggi « Ruwenzori » (m. 5200), che si trova entro i confini del vicariato. Esso comprende quattro regioni (Bunyoro, Toro, Ankole e Kigezi), con una superficie di kmq. 18.130 e una popolazione di oltre 1.160.000 ab. Il territorio, nella parte verso il Victoria Nile e il Lago Alberto, è un altopiano (ca. 1000 m. sul mare), nella parte meridionale (Kigezi) è montuoso. Sebbene vi siano zone malariche, il clima in genere è sano e la natura del luogo amena. In origine la regione fu abitata da Pigmei (Batwa), di cui si trovano ancora discendenti nel territorio di Kigezi. Pigmoidi sono i Bamba a nordovest, i Bakonjo a sud-est, i Bahunde a occidente. La odierna maggioranza di abitanti è Bantù, venuti forse dal sud e che hanno nome « Bairu »: essi sono agricoltori. I cattolici sono 212.641 e i catecumeni 51.460; protestanti ca. 114.000, musulmani ca. 14.500. Il vicariato conta 19 stazioni missionarie principali, 15 sacerdoti nativi, 63 esteri, un noviziato con 36 novizi, 11 fratelli laici esteri, 90 suore estere, 1200 catechisti, 212 scuole. Vi fiorisce l'Azione Cattolica con 2363 soci e due periodici, che hanno una tiratura complessiva di 1000 copie. I numerosi Battesimi di adulti (4423 nel 1951) e la moltitudine dei catecumeni mostrano che il vicariato è in pieno sviluppo. Specialmente nella parte sud-occidentale (Kigezi) si nota un grande slancio delle popolazioni verso il Vangelo. Ciò è dovuto principalmente al fatto che non vi sono grandi centri, i quali sono in genere un terreno poco favorevole alla morale cristiana, e che i « Bakiga » stanziati in quella regione sono una tribù di gente semplice e onesta, senza molte tradizioni pagane, e hanno un carattere energico. Parecchi capi indigeni sono cattolici e praticanti convinti. Si segnalano casi edificanti di apostolato da essi esercitato nei riguardi degli altri capi da loro dipendenti.

BIBL.: AAS, 27 (1935), pp. 269-70; *A catholic Directory of East Africa*, Mombasa 1950, pp. 43-48; MC, Roma 1950, pp. 192-93; *Arch. S. Congr. Propaganda Fide*, pos. prot. nn. 4146/51, 1276/52. Carlo Corvo

RYAN, PATRICK JOHN. - Vescovo, n. il 20 febbr. 1831 a Thurles (Irlanda), m. l'11 febbr. 1911 a Filadelfia. Dopo aver frequentato il Collegio di S. Patrizio a Carlow, donde nel 1852 uscì diacono, emigrò negli Stati Uniti.

Sacerdote nel sett. 1853 a St. Louis, fu curato in quella Cattedrale, parroco della chiesa di S. Giovanni Evangelista e, nella guerra di secessione, cappellano dei prigionieri sudisti, dei quali egli convertì buon numero. Accompagnò il vescovo Kenrick, come teologo, al II Concilio di Baltimora; durante l'assenza di lui, che si era recato al Concilio Vaticano, fu suo vicario generale. Coadiutore del Kenrick nel 1872, divenne assai noto come predicatore. Venuto a Roma nel 1883, ritornò in patria l'anno successivo quale arcivescovo titolare di Salamina, partecipò al III Concilio di Baltimora e fu trasferito di lì a pochi mesi alla sede metropolitana di Filadelfia, dove diede grande impulso alla costruzione di nuove chiese, fondò vicino a Morristown un brefotrofio, si interessò all'istituzione di scuole e di circoli ricreativi per operai. Dal 1890 alla morte diresse la *American catholic quarterly review*. Per il fervore con cui appoggiò l'opera missionaria presso gli Indiani, R. fu chiamato dal presidente T. Roosevelt a far parte del « Board of Indian commissioners ».

BIBL.: R. J. Purcell, *R.*, in *Dict. of american biography*, XVI, Nuova York 1935, pp. 263-64 con bibl. Silvio Furlani

RYCERZ NIEPOKALANEJ (IL CAVALIERE DELL'IMMACOLATA). - Periodico fondato a Cracovia nel 1922 dal p. Massimiliano Kolbe O.F.M. Conv.,

trucidato dai tedeschi nel 1941, nel campo di concentramento di Oświecim (Auschwitz).

Il *C. dell'I.* era stato ideato dal suo fondatore come rivista mensile illustrata per diffondere la devozione e il culto dell'Immacolata. Venne pubblicato in lingua polacca a Niepokalanow (= Città dell'Immacolata, 42 km. da Varsavia) dal 1927 al 1939; fu sospeso dalle autorità tedesche durante la guerra. In un suo viaggio missionario nel Giappone il p. Kolbe creò pure a Nagasaki nel 1930 un'edizione del *C. dell'I.* in lingua giapponese, con il titolo *Mungenzai Ne Sono.*

BIBL.: A. Ricciardi, *L'Eroe di Oświecim*, Roma 1947, con bibl. Witold Wehr

RYLAND, PAPIRI di. - La Biblioteca dedicata alla memoria di John R. fu fondata a Manchester nel 1899 e ottenne in pochi anni un posto fra le più celebri. Una parte importante dei suoi manoscritti è formata da grandi collezioni di papiri demotici, greci, copti, arabi e da pochi papiri latini. Vennero pubblicati man mano in grandi « cataloghi » che ne dànno una accurata descrizione e il testo. Tra i papiri greci e copti si trovano vari papiri biblici, di cui due greci, i papiri Ryl. Gk. 457 e 458, benché piccoli, hanno un valore eccezionale.

(a) (b) (c)

(da C. H. Roberts, Two biblical papyri in the John Rylands library, Manchester 1936, tav. contro frontespizio)

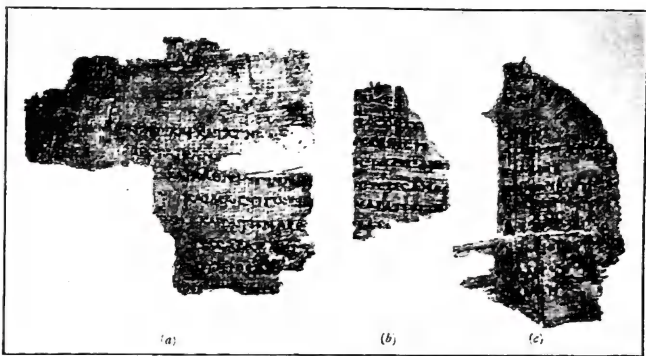
RYLAND, PAPIRI di - Frammenti del papiro R. Gk. 458 (sec. II d. C.): *a*) *Deut.* 25, 1-3; *b*) *Iliade*, I, 244-50; *c*) copia di documento del sec. II a. C.

Il papiro Ryl. Gk 457, nel sistema di Gregory designato P 52, fu pubblicato nel 1935. È un frammento del *Vangelo di s. Giovanni*, trovato in Egitto, contenente resti di 14 righe del cap. 18. La sua importanza gli viene dal fatto che, a giudizio di ottimi paleografi, fu scritto nella prima parte del sec. II d. C.; è quindi il più antico frammento del Nuovo Testamento.

Siccome il papiro era parte di un codice che circolò a quell'epoca in Egitto, probabilmente nel medio Egitto, e il *Vangelo di s. Giovanni* ebbe origine nella distante Asia Minore, questo deve essere stato scritto nel primo secolo. La pubblicazione di questo papiro dette dunque il colpo di grazia all'opinione dei critici radicali che il *Vangelo di s. Giovanni* sarebbe stato composto appena nel sec. II o III d. C. Il frammento è scritto su ambedue le facciate e perciò si può completare il testo che manca fra i due brani conservati e determinare la grandezza originale del foglio.

Il papiro Ryl. Gk 458, pubblicato nel 1936, contiene resti di 14 versetti di *Deut.* 23-28 nella versione dei Settanta. Essendo stato scritto nel sec. II a. C., appena un secolo dopo l'origine della versione greca, è uno dei più antichi frammenti di questa versione e uno dei più antichi manoscritti del Vecchio Testamento.

È tuttavia già affetto da alcuni errori di trascrizione. La concordanza dei codici posteriori con questo papiro mostra con quanta cura e fedeltà il testo sacro fu trasmesso attraverso i secoli. Interessanti sono pure parecchie varianti piuttosto rare che si trovano in codici della recensione di Luciano e che mostrano così a quale antichità rimontano le radici di questa recensione.

BIBL.: sulla Biblioteca: H. Guppy, *The John R. Library. A Record of its History*, Manchester 1924. Edizioni dei papiri: F. L. Griffith, *Catalogue of the Demotic Papyri of the John R. Library*, ivi 1909; W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, Londra 1909; D. S. Margoliouth, *Catalogue of the Arabic Papyri*, Manchester 1933; A. S. Hunt, *Catalogue of the Greek Papyri*, I. *Literary Texts*, ivi 1911; J. M. Johnson-V. Martin-A. S. Hunt, *Catalogue of the Greek Papyri*. II. *Documents of the Ptolemaic and Roman Periods*, ivi 1915; C. H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri*. III. *Theological and Literary Texts*, ivi 1938 (a pp. 1-8 i due pap. 457 e 458); id., *An unpublished Fragment of the Fourth Gospel*, Manchester 1935 (= pap. 457); id., *Two Biblical Papyri*, ivi 1936 (= pap. 458 e 460).

Sul pap. Ryl. Gk 457: H. J. Bell, in *Journal of Egyptian Archaeology*, 21 (1935), pp. 266-67; G. Ghedini, in *Aegyptus*, 15 (1935), p. 425 sg.; P. Benoit, in *Revue biblique*, 45 (1936), pp. 269-72; A. Merk, in *Biblica*, 17 (1936), pp. 99-101; L. G. da Fonseca, in *Verbum Domini*, 16 (1936), pp. 57-59; H. Lietzmann, in *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 34 (1936), p. 285. Sul pap. Ryl. Gk 458: P. Katz, in *Theolog. Literaturzeitung*, 61 (1936), p. 340; H. G. Opitz-H. H. Schaeder, in *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 35 (1936), pp. 115-17; W. Caspari, in *Theolog. Stud. und Kritiken*, 107 (1936), pp. 347-51; J. A. Montgomery, in *Journal of Bibl. Literature*, 55 (1936), p. 310; W. F. Albright, *ibid.*, 56 (1937), p. 174; J. Hempel, in *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, 14 (1937), pp. 115-27; A. Allgeier, *Deut 25, 1-3 im Manchester-Papyrus*, in *Biblica*, 19 (1938), pp. 1-18.

Ernesto Vogt

RYLLO, MAKSYMILIAN. - Gesuita missionario, n. a Podvrosk (Russia) il 31 dic. 1802, m. a Karthum (Sudan) il 17 giugno 1848.

Entrato nell'Ordine a Roma il 29 ag. 1820, partì per l'Oriente con l'incarico di missioni confidenziali in Mesopotamia e Siria e fondò a Beyruth, come punto centrale di irradiamento, l'effimero Collegio Asiatico (1841) precursore della celebre Università di S. Giuseppe. In seguito esercitò il suo apostolato a Malta e in Sicilia, finché nel 1844 fu nominato rettore del Collegio Urbano di Propaganda Fide. Nell'autunno del 1845 riparti per l'Oriente, a capo di una spedizione missionaria nell'Africa centrale, e fissò la sede a Karthum, aprendovi la missione dell'Alto Egitto.

Ricco di rare doti, e di un coraggio che non si arrendeva di fronte ad alcuna difficoltà, ebbe però a subire contrarietà e persecuzioni di assai vasta ripercussione, per la sua originalità impetuosa e le difficili congiunture politiche in cui venne a trovarsi. Nell'occasione del centenario della sua morte la Legazione polacca a Beyrouth fece applicare nella sala di entrata dell'Università di S. Giuseppe una lapide commemorativa.

BIBL.: M. Germinski, *O. M. R.*, *Towarzystwa Yezusowego Misyonarz Apostolski*, 2 voll., Cracovia 1911-12; J. A. Otto, *Gründung der Neuen Jesuitenmission durch General P. J. F. Roothaan*, Friburgo i. Br. 1939, pp. 151 sgg., 178 sgg., 237 sgg.; J. Kantak, *Le p. M. R. Un ami du Proche-Orient. L'homme aux grandes visions, mort à la peine*, Beyrouth 1950. Celestino Testore

SA, Christovão da. - Arcivescovo di Goa, C. da S. oppure da Lisbona, città nativa, professò il 9 giugno 1584 nel convento di Belem dell'Ordine dei Gerosolimitani, m. a Goa il 31 marzo 1622.

Il 30 ag. 1604 nominato vescovo di Malacca, fu consacrato il 21 nov. del medesimo anno a Belem. Nella primavera dell'anno seguente partì per la sua diocesi. Nel 1610 fu trasferito all'arcidiocesi di Goa. Il 17 luglio 1613 pose la prima pietra della nuova Cattedrale nella sua residenza. Paolo V, con breve del 6 febbr. 1616, l'incaricò della delimitazione delle diocesi di Granganore e Cocino.

Il S. avversò il metodo di evangelizzazione inaugurato dal gesuita De Nobili (v.) e nel febbr. 1619 convocò a Goa una nuova conferenza per l'esame della questione, inviandone gli atti a Roma. Morì in Goa prima che fosse giunta la decisione romana.

Bibl.: M. Müllbauer, *Geschichte der katholischen Mission in Ostindien*, Friburgo in Br. 1852, p. 464; F. de Ameida, *Historia da Igreja em Portugal*, III, III, Coimbra 1915, pp. 1016-30.
Nicola Kowalski

SA (Sá, Saa), Manoel da. - Teologo portoghese, n. a Villa do Conde nel 1530, m. ad Arona in fama di santità nel 1596. Gesuita dal 1546, si distinse in teologia morale e in esegesi nel Collegio Romano a partire dal 1557. Fu inoltre gran predicatore, anche nella corte papale e in parecchie città d'Italia.

Tra le opere: *Aphorismi Confessariorum ex Doctorum sententiis collecti* (Venezia 1595 sgg.). Frutto di 40 anni di lavoro, è un trattato classico. Siccome S. difese la confessione per lettera, il libro venne messo all'Indice nel 1603, *donec corrigatur*. Fatte queste correzioni, nel 1608, l'opera ebbe molte edizioni. Le opere esegetiche spiegano il senso letterale con chiarezza, precisione, brevità, un po' alla maniera di una « chiave » dei passi più difficili: *Scholia in quatuor Evangelia* (Anversa 1596 sgg.); *Notationes in totam S. Scripturam* (ivi 1598 sgg.).

Bibl.: Sommervogel, VI, coll. 349-53; Hurter, III (1907), coll. 222-23; A. Perez Goyena, in *Estudios eclesiásticos*, 5 (1926), pp. 251-55; H. Bernard, in *Arch. hist. S. J.*, 5 (1936), p. 296 sg.
Pietro Nober

SA'ADJĀH ben Jôsēph. - Gaonita, n. a Fajjūm nell'882, m. nel 942. Fu grammatico, esegeta, traduttore della Bibbia in arabo, teologo, polemista, fondatore della filosofia religiosa ebraica medievale. Sino all'età di 30 anni visse in Egitto, poi in Palestina, Siria e Babilonia ove fu nominato nel 928 capo dell'Accademia talmudica di Sūrā.

Nel 931 compì il suo commento al *Sēpher jĕṣîrāh*, nel 933 la sua principale opera filosofica: *Libro delle opinioni e delle dottrine religiose* (in arabo: *Kitāb al-amānāt wa 'l-i'tiqādāt*; in ebraico: *Sēpher ha-'ĕmûnôth wĕ-ha-dê'ōth*). Anche i suoi commenti biblici sono di intonazione filosofica. Si oppone ovunque, al concetto trinitario cristiano, al dualismo zoroastrico, alle teorie islamiche opposte alla Rivelazione biblica. Seguace del *kalām* nel suo aspetto razionalistico mu'tazilita, favorisce il concetto dell'unità di Dio e del libero arbitrio nell'uomo. La verità religiosa è quella rivelata ad Israele; la ragione è la base comune delle più svariate religioni, dovute ad uomini anziché a Dio. La Rivelazione persegue uno scopo educativo senza voler annullare nell'uomo la sua attività razionale che mira a dimostrare la verità di quanto fu rivelato da Dio stesso e conservato dalla tradizione storica, la quale deriva dalla consapevolezza collettiva che esclude ogni illusione ed ogni errore. È vero quanto a tutti risulta essere storicamente vero.

L'esistenza del mondo presuppone l'esistenza del Creatore e la creazione è una forma di Rivelazione. Il mondo è composto di parti soggette a continuo divenire e perire. Gli accidenti sorgono nel fluire del tempo e sono limitati dal tempo stesso. Il mondo non è eterno. La morale, voluta da Dio, mira a rendere l'uomo felice (eudemonismo). La teodicea presuppone l'aldilà, come elemento di equiparazione. Il dolore è un mezzo di purificazione e un avviamento verso l'umiltà e il benessere in un secondo tempo. La risurrezione presuppone il riunirsi dell'anima al corpo e coinciderà col tempo della redenzione messianica.

Oltre le suddette vanno ricordate: *'Aghrôn*, specie di dizionario ebraico ad uso dei rimatori con aggiunto uno studio sulle varie forme della poesia; *I Libri sulla lingua*, la più antica grammatica a noi pervenuta; un commento ai 70 *hapax legómena* della Bibbia; contro i caraiti: *Il Libro della confutazione di 'Anan* e *Il Libro della distinzione*.

Molte opere di S. furono tradotte in ebraico e in varie lingue europee.

Bibl.: J. Guthmann, *Die Philosophie des Judentums*, Monaco 1933, pp. 69-84 e passim; M. Ventura, *La philosophie de S. Gaon*, Parigi 1934; G. Vajda, *Introduction à la Pensée juive du moyen âge*, ivi 1947, cap. 2, p. 219 sgg.; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, ivi 1947, pp. 369 e 376.
Eugenio Zolli

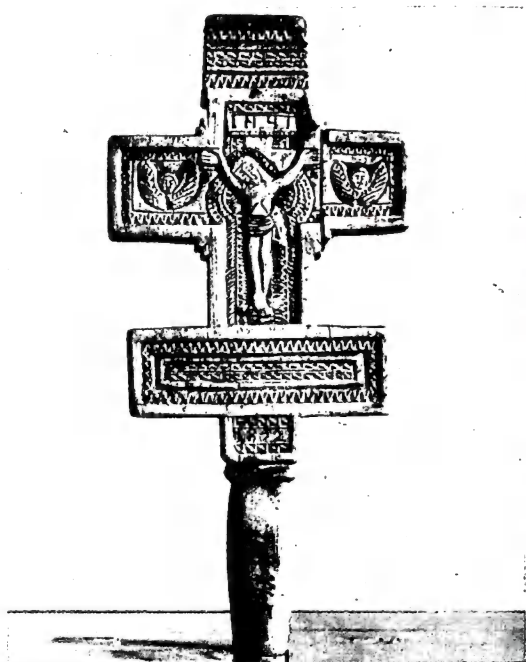
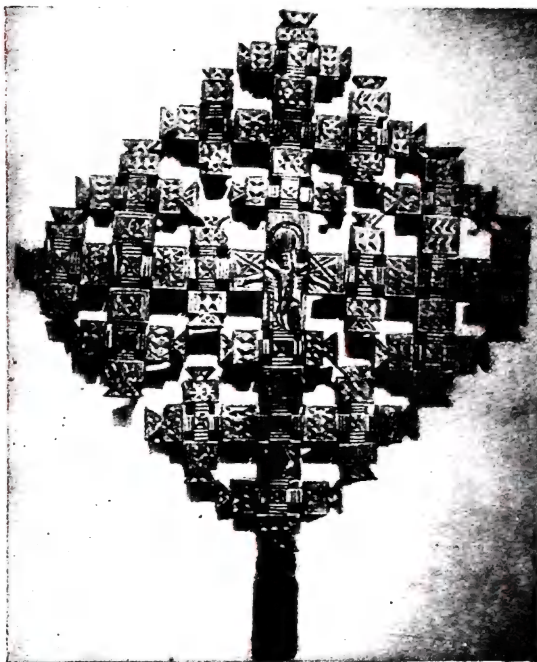
SAAVEDRA Y RAMÍREZ de Baquedano, Angel de. - Scrittore e uomo politico spagnolo, n. a Cordova il 10 maggio 1791, m. a Madrid il 22 giugno 1865.

Nobile andaluso, educato nel Seminario dei nobili di Madrid, liberale da giovane e, nella maturità, conservatore, subì le suggestioni del costume inglese (fu per 11 anni esule in Inghilterra, Italia, Malta) e delle correnti romantiche. Tornato in patria, fu ambasciatore a Napoli e Parigi e ministro dell'Interno.

Nel 1835 pubblicò il *Don Alvaro o la fuerza del sino*, tragedia truculenta, sfarzosamente scenografica (S. fu anche pittore), in cui il romanticismo si gonfia di barocco e il fato imperversa ossessivo: si ricordi il commento musicale del Verdi. Particolarmente rilevata l'intima lotta, nel protagonista, tra il puntiglio d'onore, reclamato dai sentimenti del cavaliere di un tempo, e la volontà di perdono cristiano, imposto dal nuovo abito religioso. Del 1842 è il dramma simbolico *El desengaño en un sueño*, in cui, con echi di Calderón e di Shakespeare e per la sua esperienza di esule, S. sostiene come solo lontano dalla società sia possibile all'uomo esser felice. Nei *Romances históricos* (1840) S., attingendo alla storia patria o alla fantasia, ricrea un genere caro alla tradizione spagnola, con uno stile personalissimo, con compiacenze di suono e di colore.

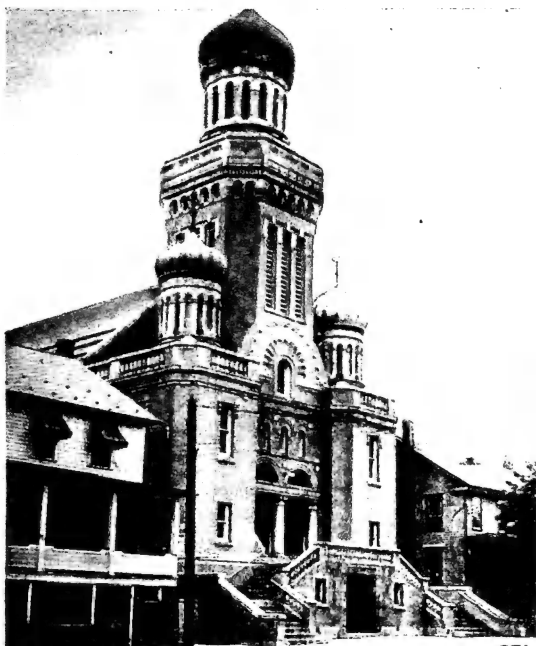
Bibl.: edd.: *Obras completas*, 7 voll., Madrid 1894-1904; *Romances*, ivi 1916. Studi: E. Allison Plers, *R. and Romanticism in Spain*, Londra 1923; G. Boussagol, *A. de S. Duc de Rivas. Sa vie, son oeuvre poétique*, Tolosa 1926; V. Cerny, *Quelques remarques sur les sentiments religieux chez R. et Espronceda*, in *Bibliot. Hisp.*, 36 (1934), p. 71 sgg.
Enzo Navarra

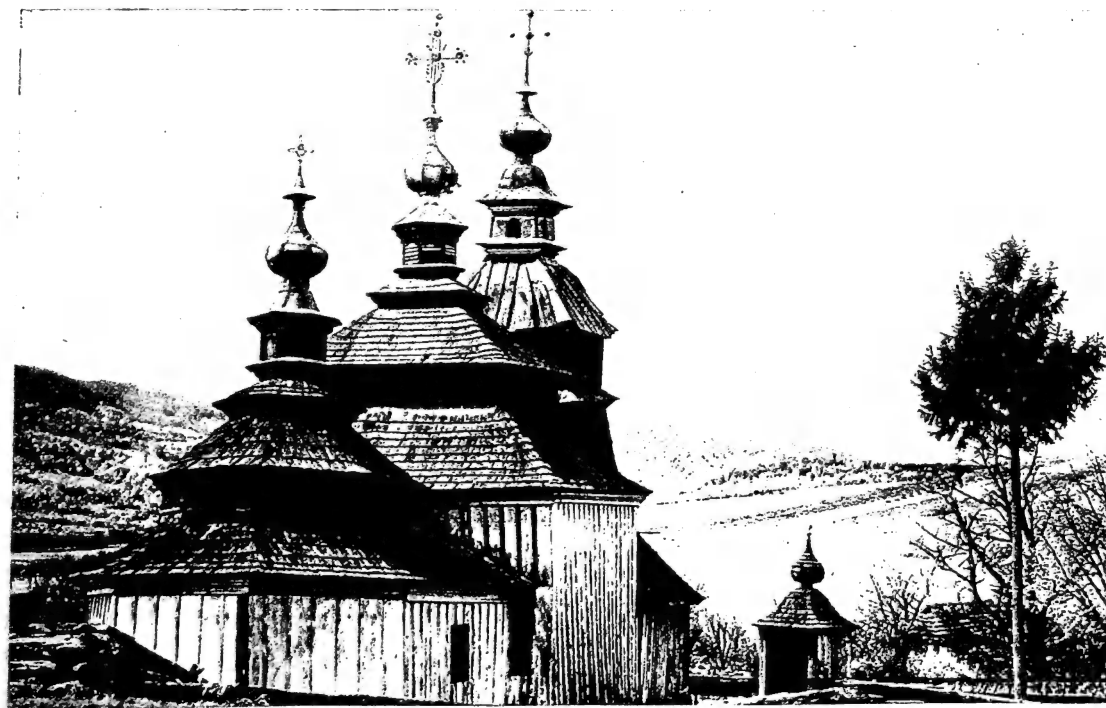
SABA. - Nome di uno Stato nello Yemen antico. Menzioni di S. si trovano in alcuni passi del Vecchio Testamento: oltre a qualche notazione genealogica, vi è narrato l'omaggio reso da una regina di S. a Salomone (*I Reg.* 10, 1-13; *II Par.* 9, 1-12). Altre brevi informazioni indirette provengono da iscrizioni assire del sec. VIII a. C., che pure dànno notizia di omaggi di capi sabei: è probabile che si tratti di colonie dell'Arabia settentrionale. Infine, dal sec. III a. C., gli scrittori classici parlano anch'essi dei Sabei e delle ricchezze favolose della loro terra (« Arabia felice »).

A partire dalla metà del secolo scorso, l'esplorazione archeologica dello Yemen (v.), che è proseguita fino ai nostri giorni (spedizioni recentissime di Albright e Ryckmans), ha portato alla luce una serie di fonti dirette sull'antico Stato sabeo: si tratta, oltre ai monumenti, di numerose iscrizioni in caratteri alfabetici ed in lingua semitica, contenenti in specie notizie storiche ed architettoniche o dediche votive e sepolcrali. I documenti più antichi risalgono al sec. VIII a. C.: presentano uno Stato di tipo teocratico, governato da « prìncipi sacerdoti » (*mkrb*, vocalizzato generalmente *mukarrib*) e costituito da tribù raccolte in comunità religiose sotto il patronato di proprie divinità; un'assemblea popolare assiste i *mukarrib*

(per cortesia del Pont. Istituto Orientale)

(per cortesia del Pont. Istituto Orientale)

(per cortesia del Pont. Istituto Orientale)

(per cortesia del Pont. Istituto Orientale)

In alto a sinistra: CROCE MANUALE IN LEGNO (1852), arte popolare della Podolia. *In alto a destra:* CROCE MANUALE IN LEGNO (1899), arte popolare degli Huculy. *In basso a sinistra:* CHIESA DEL MONASTERO DEI BASILIANI, già cattedrale (1510) - Suprazl (Russia Bianca). *In basso a destra:* OMAGGIO A S. ECC. MONS. GIOSAFAT KOCYLOVSKYJ, vescovo di Peremyšl dei Ruteni in occasione di una visita pastorale.

(da Byzantine slavonic rite catholic diocese of Pittsburgh, Silver Jubilee 1924-49)

(per cortesia del Pont. Istituto Orientale)

(fot. Karol Plicka)

In alto a sinistra: CHIESA PARROCCHIALE DEI RUTENI, dedicata a s. Giov. Battista (1892-1910) - Landsford, Pennsylvania (U. S. A.). *In alto a destra:* CHIESA GRECO-CATTOLICA IN LEGNO di tipo degli Huculy (sec. XVIII) - Jasina (Ucraina subcarpatica) *In basso:* CHIESA GRECO-CATTOLICA IN LEGNO (1737) di tipo dei Lemky - Nižný Mirošov (Slovacchia orientale).

nelle funzioni legislative. Capitale dello Stato è Ṣirwāh, poi Mārib. Verso il sec. v a. C. subentra un regime laico, facente capo a re; permane l'assemblea e speciali magistrati ereditari (*kabīr*) sono incaricati di sorvegliare l'applicazione delle leggi nelle tribù. Verso il 50 a. C. (secondo la cronologia « bassa » recentemente affermatasi, sia pur con diverse gradazioni), S. assorbe il vicino Stato di Qatābān, che a sua volta aveva annesso il regno dei Minei; i re assumono il titolo di « S. e Ḏū Rajdān » e spostano la capitale a Ẓafār. Con l'ingrandirsi del territorio, aumenta l'importanza dei *kabīr*, che divengono grandi proprietari terrieri, mentre scompare l'assemblea popolare. Il prevalere della tribù dei Ḥimjariti fa sì che da esse spesso le fonti classiche denominimo i Sabei (Omeriti). Nel sec. III d. C. anche il Ḥaḍramūt è annesso da S., che unifica così sotto di sé lo Yemen. Tuttavia gli attacchi etiopici dall'antistante costa, uniti alle discordie interne susseguenti all'introduzione del giudaismo e del cristianesimo, determinano la decadenza dello Stato: dopo una temporanea occupazione nel sec. IV d. C., esso cade definitivamente sotto l'Etiopia nel 525.

Le iscrizioni sudarabiche dànno indicazioni sulla vita religiosa dei Sabei ed in particolare sul loro pantheon, che fa capo ad un dio lunare (Almaqah), ad una dea solare (Šams) e ad un dio della stella Venere ('Attar). Quanto all'arte, sono venuti alla luce resti di costruzioni religiose e civili (famosa la diga di Mārib), sculture generalmente rozze e primitive e buoni prodotti di generi minori.

BIBL.: J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Ma'în et S.)*, Lovanio 1951. Sulla religione: A. Jamme, *Le panthéon sud-arabe préislamique*, in *Muséon*, 60 (1947), pp. 57-147; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 2ª ed., ivi 1951. Sulle notizie bibliche: J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Filadelfia 1934; v. anche SABEISMO.
Sabatino Moscati

SABA, santo, martire. - È commemorato nei Martirologi latini e greci il 24 apr. come martire romano perito sotto Aureliano; è però sconosciuto alle più antiche fonti agiografiche.

Probabilmente si tratta di un duplicato dell'omonimo S. detto il Goto (v.) le cui gesta furono travisate da ignoranti agiografi. Esisteva una favolosa *Passio*, oggi perduta, dalla quale fu tratto il latercolo del *Martirologio romano*.

BIBL.: *Acta SS. Aprilis*, III, Parigi 1866, pp. 263-65; *Synax. Constantinop.*, p. 627; *Martyr. Romanum*, pp. 152-54.
Agostino Amore

SABA, santo. - Monaco palestinese. Nel *Sinassario costantinopolitano* e nel *Martirologio romano* è ricordato il 5 dic.

Secondo il suo biografo Cirillo di Scitopoli (*Vita*, BHG 1608), n. a Mutalaska, presso Cesarea di Cappadocia, nel 439, m. il 5 dic. 512. Adolescente entrò in un monastero della sua provincia natale. Nel 456 o 457 si recò in Palestina, dove condusse vita monastica in diversi monasteri, finché ottenne il permesso di ritirarsi a vita eremitica. Visse un quinquennio tra le rovine di una torre di Gebel el-Muntar, poi si recò nella valle del Cedron. Ma il crescente numero dei discepoli lo costrinse a raggrupparli e, suo malgrado, a costruire casette e a adattare grotte naturali. Ebbe così inizio la « grande laura », divenuta la più famosa della Palestina (478). Sallustio, patriarca di Gerusalemme, conferì il sacerdozio a S. e approfittò anche per consacrare la chiesa del monastero (491). Causa i dissensi andò volontariamente in esilio (503-508); e durante questo periodo fondò la « nea laura » di Thecua (508). Quale archimandrita di Palestina, due volte (512 e 531) intervenne presso la corte imperiale, dopo riuscita inutile una sua lettera, per far abolire il crisargiro (sorte di odiosa esazione) e per difendere la fede contro i monofisiti. Cirillo di Scitopoli saluta in S. e nei suoi monaci « il più forte baluardo della fede cattolica in Palestina ». Morì all'età di 93 anni.

Sotto il suo nome è conosciuto un « typikon » per tutto l'anno liturgico (regola, martirologio, breviario insieme). Tuttavia, quale oggi è, non può risalire oltre il sec. XII o il XIII. Il suo influsso fu considerevole nell'organizzazione di monasteri posteriori.

(fot. Marconi)
SABA, santo - Affresco del sec. XIII - Roma, chiesa di S. Saba.

La cappella sepolcrale di S. si trova nel monastero omonimo della Palestina, ma le reliquie sono a Venezia; a Roma nel sec. IX fu eretta una chiesa in suo onore.

BIBL.: Ed. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XLIX, 2), Lipsia 1939, cf. la rec. di Fr. Doelger, *Kyrillos von Skythopolis*, in *Byzant. Zeitschr.*, 40 (1940), pp. 474-84, e le severe critiche cronologiche di E. Stein, *Cyrille de Scythopolis. A propos d'une nouvelle édition de ses oeuvres*, in *Anal. Boll.*, 62 (1944), pp. 169-86; W. Haacke, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im acacianischen Schisma (Anal. Gregor.*, 20), Roma 1939; E. Hoade, *Guide to the Holy Land*, Gerusalemme 1947; L. Abatangelo, *Attraverso il deserto di Giuda: La Laura di s. S.*, ivi 1929; S. Vailhé, *Le monastère de st S.*, in *Echos d'Orient*, 1 (1898-99), p. 337 sgg.; P. De Meester, *Règlement des b. et sts pères Sabas le Grand et Théodose le cénobiarque pour la vie des moines cénobites et celliotes* (trad. franc. del cod. Par. gr. Coislin 295), Lilla 1937; id., *De monachico statu (S. Congr. per la Chiesa orient., Codificaz. canon. orient.*, fonti, 2ª serie, fasc. x), Città del Vaticano 1942; J. Moschus, *Le Pré spirituel*, vers. franc., Parigi 1946; E. Cannizzaro, *L'antica chiesa di s. S. sull'Aventino*, in *Atti del II Congr. internaz. di arch. crist.*, Roma 1902, pp. 241-48; H. Leclercq, s. v. in DACL, XIII, coll. 767-85; XV, coll. 189-211; M. Armellini, *Le Chiese di Roma dal sec. IV al sec. XIX*, ed. C. Cecchelli, II, Roma 1941, pp. 722-24, 1426-28.
Martiniano Roncaglia

SABA IL GIOVANE, santo. - Asceta basiliano dal sec. x, di Collesano in Sicilia, m. il 5 febbr. 995. Suo padre, s. Cristoforo, fu monaco a S. Filippo d'Argira; sua madre Calì fondò un monastero di donne; suo fratello, Macario il Giovane, fu con lui uno dei principali asceti del tempo.

L'invasione araba dell'Isola e la carestia del 940-41 lo costrinse a rifugiarsi in Calabria. La famosa eparchia monastica del Mercurion, all'estremo nord-ovest della regione, fu teatro del suo rigorismo ascetico. In continuo vagabondaggio, fondò diversi cenobi in Calabria e in Lucania; fu in pellegrinaggio a Roma; visse per qualche anno in una spelonca presso Amalfi; quindi si trasferì

vicino Salerno. Fecero ricorso a lui per ottenere la liberazione dei propri figli, ostaggi di Ottone II, il Principe di Salerno, Giovanni, e il Duca di Amalfi, Mamone III.

BIBL.: la biografia fu scritta da Oreste, patriarca di Gerusalemme, e si trova nel cod. Vat. gr. 2072, proveniente dal monastero di Carbone, in Lucania (cf. *Anal. Bolland.*, 21 [1902], 18, 19); fu pubblicata da G. Cozza-Luzzi, *Historia et laudes ss. Sabae et Macarii*, Roma 1893 (estr. da *Studi e documenti*, 8 [1892]); D. Martire, *Calabria sacra e profana*, I, Cosenza 1876, 313-25. Francesco Russo

SABA il GOTO, santo, martire. - Subì il martirio il 12 apr. 372; in questo giorno è commemorato dalla Chiesa latina e greca.

Le sue vicende sono narrate in una lettera, coeva ai fatti, scritta dai Goti cristiani a s. Basilio, in occasione della traslazione del suo corpo a Cesarea di Cappadocia.

Scoppiata la persecuzione del re Atanarico (370) si adoperò nel sostenere i correligionari a resistere all'Editto che li obbligava a mangiare carne immolata agli idoli. Fu perciò arrestato e cacciato in esilio; ritornò in patria e continuando nella sua attività fu di nuovo scacciato. Trovandosi a celebrare la Pasqua nel 372 presso l'amico Sansala fu sorpreso da una masnada di ladri, trascinato nudo sulle spine, sospeso ad una trave della casa ed invitato a cibarsi di carne immolata; poiché si rifiutò energicamente, fu condannato ad essere annegato. Il corpo ripescato da alcuni fedeli rimase alquanto insepolto finché il comandante Giunio Soriano lo trasportò a Cesarea. Festa il 21 apr.; presso i Russi il 15 apr.

BIBL.: *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1866, pp. 87-90; H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, in *Anal. Bolland.*, 21 (1912), pp. 213-21, 288-91; J. Zeiller, *Les origines chrét. dans les prov. danubiennes*, Parigi 1918, pp. 423-36; *Synax. Constantinop.*, p. 608; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, pp. 59, 254; *Martyr. Romanum*, p. 135. Agostino Amore

SABA, SALVATORE, da OZIERI. - Arcivescovo titolare di Cartagine, n. a Ozieri il 3 sett. 1795, m. a Cotacamund (Nilgiris) il 29 maggio 1863.

Entrò nel noviziato dei Minori Cappuccini il 7 sett. 1811, lettore di filosofia e teologia, consultore della S. Congregazione di Propaganda (1838) e della S. Congregazione del S. Uffizio, definitore generale (1838-44), prefetto del Collegio missionario di S. Fedele da Sigmaringa in Roma (1848), ministro generale (1853-59), consacrato arcivescovo il 5 ott. 1862.

Come ministro generale propose nuove norme per il Collegio di S. Fedele (1859), stabilì un particolare procuratore per le missioni (1859); curò l'organizzazione delle scuole con i *Regolamenti degli studi* (Bari 1856) e l'erezione (1857) di uno studio generalizio a Bologna. Pio IX nel 1862 lo inviò come commissario apostolico nelle Indie orientali portoghesi per appianare difficoltà nell'applicazione del Concordato tra la S. Sede e Pietro V di Portogallo. Compiuta la sua missione in Goa e Bombay, s'ammalò a morte mentre si recava a Coimbatour.

BIBL.: G. B. Marroeu, *Elogio funebre di mons. S. S.*, Roma 1863; Tommaso da Calangiano, *Elogio funebre di mons. S. S.*, ivi 1864; Edoardo d'Alcamo, *Collegii S. Fidelis pro missionibus conspectus historicus*, ivi 1926, v. indice; G. B. Demelas, *L'uomo della burrasca, mons. S. S.*, Frascati 1943; Streit, *Bibl.*, VIII, v. indice; Melchiorre da Pobladura, *Hist. gener. Ord. Capucc.*, III, Roma 1951, pp. 269-70 e indice. Ilarino da Milano

SABADEL, PIE de LANGOGNE. - Arcivescovo titolare di Corinto, cappuccino della provincia di Lione, n. a Langogne (Lozère) il 14 nov. 1850, m. a Roma il 4 maggio 1914.

Entrato nell'Ordine, fu successivamente segretario della procura generale (1880-96), consultore di varie congregazioni romane e membro della Commissione per la codificazione del diritto canonico; Pio X lo creò arcivescovo nel 1911. Scrisse il trattato *L'ouverture de conscience, les Confessions et les Communions dans les communautés* (Parigi 1891, più volte edito; trad. it. Napoli 1892). Nel *De bulla Innocentiana seu de potestate Papae committendi simplici praesbytero subdiaconatus et diaconatus collationem* (Roma 1902) esamina storicamente e giuridicamente la questione dei poteri che il Papa può conferire eccezionalmente a un semplice sacerdote. In seguito alla cessazione della rivista *Analecta iuris pontificii* (v.) provvide a farla quasi continuare negli *Analecta ecclesiastica* (v.); collaborò ad esse con studi pregevoli, come pure ad altri giornali francesi di Roma. Membro dell'Accademia pontificia dell'Immacolata Concezione, compilò un'opera d'ascetica e di poesia mariana: *Le diurnal de Marie. Eulogies quotidiennes* (2 voll., Tournay 1889). A facilitare la consultazione del *Bullarium Ord. Min. Capuccinorum* ne ordinò e annotò il *Regestum sive summarium chronologicum* (Roma 1892). In difesa della Chiesa fu avversario intransigente del governo della terza Repubblica francese e nella lotta contro il modernismo militò nella corrente rigida.

BIBL.: Edouard d'Alençon, *Necrol.*, in *Anal. Ord. Min. Capucc.*, 30 (1914), pp. 212-20, e in *Estudios Francisc.*, 13 (1914), pp. 216-20, 307-11; Théotime de St-Juste, *Les Capucins de Lyon*, St-Etienne 1942, pp. 221-25; Melchior a Pobladura, *Hist. gener. Ord. Min. Capucc.*, III, Roma 1951, pp. 322, 332, 371, 395; *Lexicon Capucc.*, ivi 1952, col. 1514. Ilarino da Milano

SABAOTH. - Vocabolo ebraico (*ṣĕbhā'ôth*) trascritto spesso in greco, specie in *Isaia* (più di 50 volte). Nella Volgata è trascritto una volta (*Ier.* 11, 20). Si legge nel Nuovo Testamento (*Rom.* 9, 29; *Iac.* 5, 4) e quindi fu accolto nella liturgia.

È il plurale di *ṣābhā'*, che vuol dire « esercito », ma in stato costrutto con *haš-šāmajim* può significare anche « astri » (cf. *Is.* 34, 4; 40, 26; 45, 12 ecc.) oppure « angeli » (cf. *I Reg.* 22, 19; *II Par.* 18, 18). Al plurale mantiene spesso il suo significato ordinario. L'espressione comunissima *Jahweh Ṣĕbhā'ôth* (= « Jahweh degli eserciti ») presuppone il concetto che Dio fosse l'invisibile « capitano » delle schiere israelitiche in numerose guerre, specialmente contro i Filistei (cf. *I Sam.* 17, 45; *II Sam.* 5, 24). Già prima si usava parlare degli « eserciti del Signore » (cf. *Ex.* 7, 4; 12, 41; *Ios.* 5, 14).

Nei *Salmi* e nella letteratura profetica si trovano accenni (cf. *Ps.* 23, 10) a tale prerogativa divina. Ma di solito si preferisce riferire l'epiteto alle schiere celesti, ossia agli angeli, alle stelle ed alla totalità degli esseri creati. Il riferimento alle stelle includeva il concetto del dominio assoluto di Dio su tali creature. In pratica così l'epiteto venne a significare « Dio onnipotente, padrone assoluto di tutto ». Non per nulla i Settanta lo tradussero il più delle volte παντοκράτωρ (« onnipotente »).

BIBL.: F Vigouroux, s. v. in DB, V, coll. 1288-89; O. Borchet, *Der Gottesname Jahweh Zebaoth*, in *Theologische Studien und Kritiken*, 69 (1896), pp. 619-42; E. Kautzsch, *Zebaoth*, in *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, XXI, pp. 620-27; B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahwé Ṣᶜ bā'ôt*, Tongerloo 1947. Angelo Penna

SABARIA (SZOMBATHELY), DIOCESI di. - Nell'Ungheria occidentale, fondata nel 1777 da Maria Teresa ed eretta da papa Pio VI.

Superficie 4707 kmq.; ab. 391.593; cattolici 338.456; chiese 287; parrocchie 165. Numero dei sacerdoti secolari (diocesani) 261; sacerdoti religiosi 94; seminaristi 42 (dati statistici del 1948). Nel territorio della diocesi erano 10 case di religiosi degli Ordini maschili con 177 membri, e 35 case di religiose degli Ordini femminili con 401 membri. La diocesi aveva le seguenti scuole cattoliche: 265 scuole elementari, 5 scuole magistrali femminili, 2 istituti superiori per la formazione delle maestre, 2 ginnasi.

Il monumento più insigne della città è la Cattedrale; iniziata nel 1791 sotto l'episcopato di Szily János, fu costruita dall'architetto Hefele Menyhert nello stile barocco-classicizzante dell'epoca e consacrata nel 1815 dal vescovo Somogyi Lipót. Nobilissima nella linea, ricca internamente di rivestimenti di marmo rosa, di dorature, fu quasi completamente affrescata da Maulbertsch. Purtroppo è andata distrutta con i bombardamenti della seconda guerra mondiale, ma è stata interamente ricostruita con l'ammirevole collaborazione di tutto il popolo e consacrata dal card. Mindszenty. Il primo vescovo della diocesi, costituita dal territorio delle diocesi adiacenti di Györ,

Veszprem e Zagabria, è stato Szily Janos (1777-99) che impresse un'orma indelebile nella vita della giovane diocesi. Suo successore fu il card. Herzan Ferenc (1799-1804), grande umanista. Periodo glorioso per la diocesi fu l'episcopato di Somogyi Lipót, che terminò la costruzione della Cattedrale, fece costruire una casa per i sacerdoti anziani e tenne un sinodo diocesano nel 1821; morì in concetto di santità. Durante gli anni difficili per la Chiesa del sec. XIX, il vescovo Böle András (1824-43) combatté contro il liberalismo; il vescovo Hidasy Kornél fece rifiorire la vita cattolica dopo il periodo dell'assolutismo. Vescovo di Szomathely fu pure l'ora incarcerato arcivescovo di Kalocsa, mons. Grosz Jozezf. Il vescovo attuale è mons. Kovács Sándor, consacrato dal card. Mindszenty il 25 marzo 1944.

BIBL.: J. Géfin, *Storia della diocesi di S.* (in ungherese), 3 voll., Sabaria 1929; O. Székely, *Steinamanger*, in LThK, IX, coll. 789-90. Giulio Toth

SABATIER, AUGUSTE. - Teologo protestante, n. il 22 ott. 1839 in Vallon (Alsazia), m. il 12 apr. 1901 a Parigi. Fu professore di teologia protestante, prima a Strasburgo, poi a Parigi.

Opere principali: *Essai d'une théologie critique de la connaissance religieuse* (Losanna 1893); *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Parigi 1897); *La religion et la culture moderne* (ivi 1897); *La religion d'autorité et la religion de l'esprit* (ivi 1903); *La doctrine de l'expiation* (ivi 1903).

La teologia del S. è stata indicata col termine di « fideismo simbolico » o « simbolismo critico » e si collega direttamente alle posizioni di Kant e di Schleiermacher (v.), in quanto fa scaturire l'atto di religione dalla sfera affettiva e irrazionale: perciò l'unica analisi valida della religione, del suo oggetto come del suo valore, è la riflessione psicologica nell'analisi dei propri stati di coscienza, come fece Pascal al quale il S. espressamente si richiama. La constatazione fondamentale, che ben presto ciascuno è obbligato a fare, è l'intima contraddizione della coscienza che da una parte aspira al bene, al vero, al bello... infinito e tuttavia si vede angustiata e impedita da ogni parte di raggiungere, perché preda del dolore, dell'errore, della morte e di miserie di ogni genere; è da questo senso di disagio che nasce la religione. La religione perciò si definisce il commercio, il rapporto cosciente e voluto, nel quale l'anima angustiata (*en détresse*) entra con la potenza misteriosa da cui essa sente di dipendere e da cui dipende il suo destino (*Esquisse*, p. 24): pertanto l'atto essenziale della religione è la « preghiera », nella quale l'anima attua questo suo commercio con Dio. In questa linea di idee la « rivelazione » non può essere una comunicazione di dottrina oggettiva, ma è il fatto e il progresso della presenza di Dio all'anima e dell'anima a Dio, ovvero la « creazione e chiarezza progressiva della coscienza di Dio nell'uomo individuale e nell'umanità » (*ibid.*, p. 35). I caratteri essenziali quindi della Rivelazione sono di essere « interiore, evidente e progressiva » e pertanto fondamentalmente individuale, così che ogni Rivelazione divina e ogni esperienza religiosa valgono in quanto si possono ripetere e rivivere in ogni anima nella « situazione storica » in cui essa si trova (*ibid.*, p. 60). È chiaro perciò che a questo modo il miracolo e l'ispirazione biblica non hanno valore come fatti esteriori, ma unicamente nell'ambito della pietà interiore e individuale; il dogma si riduce alla trascrizione, in termini oggettivi, dell'esperienza interiore, a traverso la quale deve passare ogni Rivelazione « prima di arrivare all'oggettività storica ». Perciò l'elemento costante nei dogmi è precisamente l'emozione affettiva, mentre l'elemento intellettuale è essenzialmente variabile a causa delle diversità dei mezzi espressivi propri di ciascuna epoca (*ibid.*, pp. 268-308). Con questi principi il S. afferma la necessità dell'evoluzione illimitata dei dogmi e questo, posto che nel protestantesimo nessuna Chiesa può dirsi infallibile, obbliga il credente a rinnovarsi di continuo nella sua aspirazione interiore, a rifugiarsi nell'« istinto religioso », che difende lo spirito contro le minacce della natura. Di qui il carattere provvisorio e puramente « simbolico » di ogni formola dogmatica e di ogni elaborazione teologica: soltanto a questo modo, secondo S., il fiume della divina verità scorre attraverso i secoli nella coscienza umana come vita sempre zampillante (*ibid.*, p. 389), Il S. fu l'ispiratore della cosiddetta « Ecole de Paris », che intendeva interpretare il dogma cristiano in funzione del pensiero moderno, e al suo « simbolismo critico » il modernismo (v.) attinse i principi fondamentali dell'immanenza religiosa allargandone la sfera di applicazione a tutto l'ambito delle scienze sacre.

BIBL.: E. Menegoz, *La théol. d'A. S.*, Parigi 1901; A. Berthoid, *A. S. und Schleiermacher*, Ginevra 1902; I. Michalcescuj, *Darstellung u. Kritik der Religionsphilosophie Sabatier*, in *Berner Studien zur Philos. u. ihrer Gesch.*, XXXIV, Berna 1903; J. Vienot, Fr. Puaux, E. Roberty, H. Mounier, *A. S. sa vie, sa pensée et ses travaux*, Parigi 1903; Fr. Heiler, *Alfred Loisy, Der Vater des katholisch. Modernismus*, Monaco 1947 (per l'influsso di S. su Loisy, cf. p. 46); W. Ziegenfuss - G. Jung, *A. S.*, in *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, p. 397 sg. (con bibl.). Cornelio Fabro

SABATIER, PAUL. - Pastore calvinista francese, professore e storico, n. a Saint-Michel-de-Chabrillanoux (prov. dell'Ardèche) il 3 ag. 1858, m. a Strasburgo il 4 marzo 1928.

Compiuti i corsi letterari a Besançon e a Lilla, studiò medicina a Montpellier. Nel 1880 s'iscrisse alla Facoltà di teologia protestante di Parigi dove insegnava A. Sabatier (v.) e frequentò le lezioni di Renan al Collegio di Francia. Andò in Germania nel 1884 e finì gli studi di teologia a Parigi nel 1885 con una tesi di baccellierato sul testo della *Didaché*, scoperto da poco. Vicario a S. Nicola di Strasburgo dal 1885 al 1889, poi pastore a St-Cierge-la-Serre, nel 1890 vi cominciò a redigere la biografia di s. Francesco, al quale lavoro, come egli disse, lo aveva spinto Renan (*Etudes inédites*, Parigi 1932, pp. 69-70). Di salute delicata dovette interrompere il ministero parecchie volte sinché nel 1894 lo lasciò. Da quel momento S. si diede completamente ai suoi lavori di storia, soggiornando nel corso dei venti anni che seguirono in Italia e specialmente ad Assisi.

Nel 1894 pubblicò a Parigi la *Vie de st François*, le cui 46 edizioni successive sino a quella, postuma, del 1931, detta nel sottotitolo "rifusa e definitiva" e numerose traduzioni, ne dimostrano i meriti dovuti all'arte del narratore, alla perfetta conoscenza delle fonti e dell'ambiente storico e al modo seducente di presentare l'eroe, di definirne la personalità e la missione di rinnovamento della Chiesa secondo il « puro » Vangelo. L'opera lascia trapelare il pensiero liberale del biografo e i suoi pregiudizi contro Roma quando narra i rapporti di Francesco, legislatore del proprio Ordine, con la Curia, accusata di avere ostacolato le idee del Santo e sviato il movimento francescano dalla sua prima linea; fu messa all'Indice l'8 giugno 1894. Diverse teorie concernenti l'origine e il valore delle fonti hanno suscitato discussioni (v. QUESTIONE FRANCESCANA). S. ha sempre preferito gli scritti che fa risalire a fra' Leone ed ai primi compagni: lo *Speculum perfectionis* che fissò al 1227 e la *Legenda trium sociorum*, da lui ritenuti testimoni fedeli dei fatti e dello spirito del fondatore che i biografi ufficiali, Tomaso da Celano e s. Bonaventura, avrebbero svisato. Ora è ammesso che gli scritti attribuiti a fra' Leone sono compilazioni tardive.

Il contributo di S. agli studi francescani è insigne: testi antichi furono scovati nei fondi manoscritti delle biblioteche, come lo *Speculum perfectionis*, il *Tractatus de Indulgentia S. M. de Portiuncula* di fra' Bartoli d'Assisi, la *Regula antiqua* del Terz'ordine francescano, gli *Actus b. Francisci* ecc., tutti documenti preziosi che nutrirono i dotti studi della *Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge* e gli *Opuscules de critique historique*, fondati rispettivamente nel 1898 e nel 1901. Sotto il suo impulso furono create a Assisi la « Società internazionale di studi francescani » nel 1902 ed a Londra la « British Society of Franciscan studies » nel 1908. La formazione teologica derivata dal protestantesimo liberale di Augusto Sabatier e la dimesti-

chezza con certi ambienti ecclesiastici francesi, italiani e inglesi, ne spiegano l'attiva partecipazione al movimento modernista salutato da lui come « la primavera spirituale » della Chiesa cattolica. Se ne fece divulgatore e sostegno con la parola e la penna (*Les modernistes*, Parigi 1909) a tal punto che fu chiamato scherzosamente il « papa del modernismo ». Il suo ottimismo sul risultato della crisi non fu menomato dalle sanzioni romane contro gli innovatori e le loro dottrine (*L'orientation religieuse de la France actuelle*, ivi 1912). Con eguale energia sostenne le leggi francesi di separazione fra Chiesa e Stato giudicate atte a rigenerare la Chiesa (*A propos de la séparation des Eglises et de l'Etat*, ivi 1906). Le sue *Lettres d'un français à un italien* (1914-15) gli crearono nuova celebrità: esse legittimavano l'intervento francese e alleato cercando di chiarire il carattere spirituale del conflitto mondiale. La stampa inglese (*The Times*, 22 gen. 1915) e italiana (*Giornale d'Italia* e altri quotidiani) contribuirono molto alla loro diffusione. Durante gli anni della guerra, S. riprese il proprio ministero nel paese natale; nel 1919 fu nominato professore di storia ecclesiastica alla Facoltà di teologia protestante di Strasburgo. Fu sepolto nel cimitero di St-Michel-de-Chabrillanoux.

BIBL.: G. Maughain - H. Lemaître, *P. S. Notes biograph. et bibliogr. complète*, in *Rev. d'hist. francisc.*, 5 (1928), pp. 1-22, ed. a parte, ivi 1931. Complementi bibliogr. in *Arch. Francisc. hist.*, 25 (1932), pp. 534-35. Cf. inoltre: A. G. Little, *P. S. Historian of st. Francis*, Manchester 1929; *Boll. della Soc. internaz. di studi francesc. in Assisi*, 25 (1928), fasc. x, pp. 1-60; N. Vian, *La francescana amicizia di G. Salvadori e P. S.*, in *Convivium*, nuova racc., 5 (1951), pp. 321-53. Su l'opera letter. francesc. del S., cf. F. van den Borne, *Die Franziskusforschung in ihre Entwicklung*, Monaco 1917, pp. 44-77. L'azione modernista del S. è esposta in J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Parigi 1929, pp. 105-108, 443-46. Clemente Schmitt

SABATIER, PIERRE. - Teologo maurino, n. nel 1682 a Poitiers, fece professione tra i Benedettini il 30 giugno 1700, m. il 22 (24?) marzo 1742.

La sua formazione scientifica a St-Germain-des-Prés (Parigi) ebbe da Th. Ruinart (v.), sempre venerato amico e maestro, di cui dal 1702 fu collaboratore in *Annales bénédictines*. Con il successore R. Massuet (dopo il 1709) sorgeva una « différence d'humeur et de caractère » (Tassin), che indusse i superiori a destinare S. alla sua opera provvidenziale: raccogliere i resti della versione biblica pregeronimiana (v. LATINE VERSIONI DELLA BIBBIA). Quest'opera, insieme con la carica di blibliotecario (la « vita » in *Bibliorum sacrorum...*, III, Parigi 1751, p. XXVIII sgg. loda i suoi cataloghi scientifici), occupa per il resto della vita il suo zelo e la sua tenacia. Relegato a St-Nicaisse (Reims) perché sospetto di giansenismo (v.), essendosi con la maggioranza dei suoi confratelli opposto alla bolla *Unigenitus*, non smise le ricerche assidue, erudite e sagaci. Nel 1735 con un sussidio del Duca d'Orléans si poté iniziare la stampa di *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica...* (Reims 1743-49; Parigi 1751); alla morte di S. il vol. II era quasi finito.

All'edizione, C. Clémencet aggiunse l'introduzione generale ed altre notizie, tutto nello spirito di S. L'edizione rimase classica per due secoli, benché non fosse priva di difetti. Tra l'altro, S. credette per errore in una sola versione pregeronimiana, l'« italica » (sic). Il Denk (v.) riprese l'opera su basi moderne e lasciò il suo vastissimo schedario all'arcibadia di Beuron (v.), nella quale lo studioso di palinsesti A. Dold si diede con altri a perfezionarlo, aggiungendo fonti non edite e controllando le edizioni spogliate dal Denk con il ricorso ai manoscritti. Il « Nuovo S. », intitolato *Vetus Latina. Die reste der altlateinischen Bibel*, procede ora regolarmente. Oltre il fascicolo delle sigle (Friburgo in Br. 1949) ne sono apparsi due sul *Genesi*, fino a *Gen.* 27, 23. Mercé un sussidio della « Deutsche Forschungsgemeinschaft », l'ultimo ostacolo alla sua pubblicazione regolare sembra rimossa. Sarà una serie monumentale di 27 voll.

BIBL.: E. Mangenot, in *Revue des sciences ecclés.*, 58 (1888), pp. 97-132. Pietro Nober

SABATINI, ANDREA: v. ANDREA da SALERNO.

SABATINO, PRIVILEGIO. - Si fonda sull'apparizione e la promessa della S.ma Vergine di liberare dal Purgatorio le anime dei confratelli del Carmine il sabato dopo la loro morte. Condizioni del privilegio sono: per i religiosi perseverare nell'Ordine; per i confratelli ad esso aggregati indossare il « segno del santo abito » (preso alla lettera: la cappa, ma praticamente lo scapolare), osservare la castità conforme al proprio stato, recitare l'Ufficio piccolo della Madonna o, non potendo, astenersi dalle carni il mercoledì e il sabato; quest'ultima condizione può essere commutata dai sacerdoti aventi facoltà con la recita di sette *Pater*, *Ave*, *Gloria*.

L'apparizione e privilegio sono esposti nella cosiddetta « bolla sabatina » di Giovanni XXII, *Sacratissimo uti culmine* (1322), nota attraverso un transunto nella bolla confirmatoria di Alessandro V (1409) autenticato nel 1421, poi inserito nella bolla di Clemente VII *Ex clementi* (1530).

Il decreto del S. Uffizio dell'11 febbr. 1613 chiarì: « Si permette ai Padri carmelitani si predicare che il popolo cristiano può piamente credere... che la S.ma Vergine aiuterà le anime dei frati e dei confratelli dopo il loro transito... con le sue continue intercessioni, suffragi, meriti e particolare protezione, specialmente nel giorno di sabato, che la Chiesa consacra alla medesima Vergine... ». Anche gli ultimi papi hanno ripetutamente ricordato il p. s., ultimo Pio XII nella lettera commemorativa del VII centenario della visione di s. Simone Stock (11 febbr. 1950).

Però l'autenticità materiale della bolla di Giovanni XXII è stata fortemente contrastata, sia perché non contenuta nel Registro ufficiale, sia per il tenore poco curiale e alquanto strano del testo. Allo stato attuale della documentazione la divozione si trova pienamente sviluppata nella seconda metà del sec. XV.

BIBL.: contro l'autenticità: J. Launoy, *De Simonis Stochii viso, de sabbatinae bullae privilegio... dissertationes* 5, 2ª ed., Parigi 1653. In difesa: Ireneo di s. Giacomo, *Tract. theol. de singulari immaculatae Virginis protectione*, ivi 1650; T. Raynaud, *Scapulare marianum illustratum et defensum*, ivi 1654. Autori moderni: B. Zimmerman, *Mon. hist. Carmelitana*, Lerino 1907, pp. 356-63; E. Magennis, *The sabbatine privilege of the scapular*, Nuova York 1923. Bartolomeo Xiberta

SABATO (ebr. *šabbāth*). - Nella Bibbia così è chiamato ogni settimo giorno, che rivestiva uno speciale carattere sociale-religioso, perché « il settimo giorno è il s. del Signore » ed il terzo precetto del decalogo (v.) imponeva per quel giorno l'astensione da ogni lavoro, obbligando anche i forestieri ed indirettamente anche le bestie; e questo perché Dio nei sei giorni aveva creato il mondo ed il settimo s'era riposato (*Gen.* 2, 3; *Ex.* 20, 8-11). Specificamente il s. era proibito arare e mietere (*Ex.* 34, 21); nemmeno si doveva nelle case accendere il fuoco; chi « lavorerà in esso sarà ucciso » (*ibid.* 35, 2-3). Mosè condannò infatti a morte un uomo trovato a raccoglier legna un giorno di s. (*Num.* 15, 32-36); durante il viaggio per il deserto, la manna non cadeva il s., perché la sua raccolta significava violazione del riposo; era permessa la preparazione del cibo (*Ex.* 16, 22-30), non però l'accensione del fuoco.

Da testi profetici (*Ier.* 17, 21-27; *Am.* 8, 5) e da *Neh.* 13, 15-22 si conosce che anche il mercato era proibito in tal giorno.

Dopo l'esilio la legge del s. acquista importanza sempre maggiore. Si insiste sulla sua osservanza e si moltiplicano i casi di azioni interdette. P. es., al tempo dei Maccabei, c'era chi riteneva illecito ogni atto di difesa (*I Mach.* 2, 32-41; cf. *II Mach.* 8, 26); ma tale caso di coscienza viene risolto da Mattatia, che dichiara lecita la difesa, ma non un'azione offensiva. Dai Vangeli l'astensione dal lavoro appare estesa considerevolmente dai fa-

risci, contro i quali insorge spesso Gesù (cf. *Mt.* 12, 1 sgg.; *Lc.* 13, 10 sgg.; 14, 1-6; *Io.* 5, 8 sgg.; 9, 14 sgg., ecc.), il quale dichiara che il s. è per gli uomini, non questi schiavi di quello (*Mc.* 2, 27). Il culmine della meticolosità è raggiunto nella Mišnāh, che contiene un intero trattato in proposito (*Šabbāth*), e specifica 39 azioni proibite, ma nello stesso tempo si dànno consigli ingegnosi per soddisfare alle necessità indispensabili della vita, senza venir meno alla lettera del precetto.

In *Num.* 28, 9 si prescrive di immolare il s. due agnelli di un anno senza macchia, oltre quelli prescritti per il sacrificio quotidiano. Nella legislazione proposta da *Ez.* 46, 4 figura l'offerta di sei agnelli e di un ariete. Nel periodo successivo, specialmente nella diaspora, i Giudei in tal giorno si raccoglievano in preghiera nelle sinagoghe, per leggere la Bibbia e recitare i salmi (cf. *Act.* 13, 14. 15; 15, 21; 16, 13). Però tale servizio liturgico appare legato al giorno del s. solo in un secondo tempo, mentre primitivo ed essenziale risulta, e sempre, il concetto del riposo. Tale precetto aveva un motivo sociale ed umano, in quanto sanciva la necessità di interrompere il lavoro. Ma in fondo predomina sempre il concetto religioso, quello di una specie di offerta, che il popolo faceva a Dio (cf. *Ex.* 16, 23; 20, 10; *Lev.* 23, 3; *Deut.* 5, 14).

Si è cercato di spiegare il s. israelitico con l'esempio di altri popoli. Ma presso nessun altro popolo semitico si mostra simile uso. Testi babilonesi parlano di un settimo giorno, ma esso appare intimamente connesso con le fasi lunari, mentre quello israelitico ne è indipendente. Inoltre in Babilonia tale giorno era concepito « nefasto » (*ūmū limnū*); durante esso si compivano sacrifici di penitenza per placare gli dèi. Solo da un testo si può dedurre che nel II millennio a. C. il settimo giorno era sacro al pianeta Saturno (*Sakkûth*) e che in esso erano proibiti alcuni lavori, come quello del fabbro. Ma è ben difficile dedurre da ciò l'estensione dell'usanza e solo con molte ipotesi è possibile affermare, basandosi su *Am.* 5, 25, che gli Ebrei presero dai Babilonesi l'usanza del s. Né hanno condotto a conclusioni più sicure le osservazioni circa il carattere del popolo, che praticò per primo il s. Senza dubbio la sua osservanza si addice più ad un popolo agricoltore che non ad uno dedito alla pastorizia.

Il s. rimane perciò una caratteristica inconfondibile del popolo ebraico. Dagli ebrei i cristiani presero il raggruppamento dei giorni in una settimana. Ma il carattere di giorno religioso fu posticipato alla Domenica (v.), non senza contrasti da parte dei primitivi giudeo-cristiani (cf. *Col.* 2, 16).

BIBL.: W. Lotz, *Sabbath*, in *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, XVII, pp. 283-91; H. Lesêtre, *Sabbat*, in DB, V, coll. 1291-1302; J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alt. Test.*, Lipsia 1907; id., *Das israelitische Sabbat*, Münster 1909; id., *Zur Sabbatfrage*, in *Biblische Zeitschrift*, 14 (1917), pp. 198-213; K. Budde, *The Sabbath and the week*, in *Journal of theol. studies*, 30 (1928), pp. 1-15; J. Meinhold, *Zur Sabbathfrage*, in *Zeitschrift f. d. alttest. Wissensch.*, 48 (1930), pp. 121-38; K. Budde, *Antwort auf J. Meinhold's "Zur Sabbathfrage"*, *ibid.*, pp. 138-45; Ed. Kalt, *Sabbath*, in *Biblisches Reallexikon*, II (1939), coll. 552-56; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, pp. 350-52. Angelo Penna

SABAZIO, MISTERI di. - Dio traco-frigio, ipostasi di Dioniso (Diodoro Siculo, IV, 4, 1) il cui culto, iniziatosi in Grecia nel sec. v, fu largamente diffuso, specie sul finire del paganesimo, in Asia Minore e nel mondo romano.

Una prima testimonianza relativa ai suoi misteri si trova in Demostene (*De corona*, 259 sgg.). In essi aveva grande importanza il serpente, simbolo del dio, che gli iniziati si lasciavano svolgere attraverso il seno: ὁ διὰ κόλπου θεός (Clemente Aless., *Protr.*, II, 13, 5), sino alle parti sessuali: *inferioribus partibus atque imis* (Arnobio, *Adv. nat.* V, 21); antico rito di adozione o di nuova nascita per gli iniziati. Forse a questi misteri allude s. Ambrogio (*De virg.*, I, cap. 4, n. 16): « Quid de sacris Phrygiis loquar, in quibus impudicitia disciplina est.... Quid de orgiis Liberi ubi religionis mysterium est incentivum libidinis ? ».

Il rituale misterico di S. si ricollega in primo luogo a quello della *Magna Mater* e di *Attis* e poi all'orfico. In età ellenistica, chiaro esempio di sincretismo, S. viene ad identificarsi con Zeus « ὕψιστος » o « altissimo », e poi per le strette influenze giudaiche monoteistiche con il κύριος Σαβαώθ degli Ebrei derivandone alcuni oggetti del culto come le lampade (CIG, III, add. 4380, n. 2) ecc. Dallo stesso rituale derivano forse le numerose mani votive che nel gesto della *benedictio latina*, in precedenza già in uso nei misteri di Bacco Trace, recano una statuina del dio benedicente e proteggente i suoi fedeli. La prima menzione del culto di Giove S. in Ostia si ha in una epigrafe, trovata in un edificio avente le stesse caratteristiche dei mitrei (Vaglieri, in *Notizie scavi*, 1909, p. 22). Giove S. aveva anche un sacello sul Campidoglio sul lato di Aracoeli (CIL, VI, 30948-49). Nei misteri di S. era fortemente sentita l'esigenza di una vita oltremondana con il giudizio dell'anima e la sua *inductio* per mezzo di un *angelus bonus* ad un banchetto presieduto da beati la cui partecipazione avrebbe dato diritto alle gioie eterne.

Un cospicuo esempio di questa concezione è il ciclo di pitture murali, risalenti al III-IV sec. d. C., che un tal « Vincentius », *numinis antistes Sabazi*, fece fare in un ipogeo in onore di sua moglie Vibia (l'iscrizione in Dessau, 1361). L'ipogeo si trova presso il cimitero di Pretestato e per molto tempo fu ritenuto cristiano, ma è più probabile che tale vicinanza sia giustificata dal fatto che l'uso del seppellimento fu imitato anche dai pagani del sec. III d. C. dopo che andò in disuso il sistema della cremazione.

BIBL.: Eisele, s. v. in Roscher, *Reallex.*, IV, coll. 232-64; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Parigi 1929, 4ª ed., pp. 60-62; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, pp. 274-77; M. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, II, Monaco 1950, pp. 631-40 (con bibl.); H. Jeanmaire, *Dionysos. Hist. du culte de Bacchus*, Parigi 1951, p. 95 sg. e passim. Sul ciclo di Vibia: L. von Sybel, *Christl. Antike*, I, Marburgo 1906, pp. 201, 270, 292. Lanfranco Fiore

SABBATICO, ANNO. - L'ultimo di una settimana di anni, presso gli Ebrei. In *Ex.* 23, 10 sg. è prescritto che in tale periodo la terra doveva essere abbandonata ad un riposo assoluto. Quanto fosse stato prodotto spontaneamente dal suolo doveva essere lasciato per i poveri e per il bestiame.

La legge è ripetuta in *Lev.* 25, 3-7 con una piccola variante: i frutti spontanei potevano essere consumati da chiunque, anche dal padrone e dal forestiero, non solo dai poveri e dalle bestie. In *Deut.* 15, 1-11, invece, si parla del settimo anno come di un periodo di remissione e di condono generale. Solo il debitore straniero era escluso da questo generoso privilegio. Il legislatore insiste nel rilevare l'importanza sociale della disposizione ed ammonisce che qualsiasi evasione maliziosa avrebbe attirato la maledizione divina.

Tale legge appare più idealistica che pratica. Essa era destinata ad affermare la padronanza di Dio sul suolo, che doveva riposare in suo onore, ed una completa uguaglianza fra gli uomini, i quali almeno per un anno avrebbero avuto il medesimo diritto di accesso ai mezzi necessari alla vita. Ma la sua osservanza, forse perché appariva impossibile, fu completamente trascurata, almeno prima dell'esilio (cf. *Lev.* 26, 34. 35. 43; *Neh.* 10, 31). Per una epoca più recente si hanno alcune documentazioni circa la sua osservanza, ma sempre con il rilievo sulle difficoltà pratiche che ne conseguirono (cf. *I Mach.* 6, 49. 53; Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XI, 343; XV, 7).

BIBL.: H. Lesêtre, *Sabbatique (année)*, in DB, V, coll. 1302-1306; Ed. Kalt, *Sabbathjahr*, in *Biblisches Reallexikon*, II, coll. 557-58; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, pp. 135, 352. Angelo Penna

ŠABBĔTHAJ ZĔBHÎ. - Pseudo-messia ebreo, n. a Smirne il 7 luglio 1626, m. a Berat (Albania) il 30 sett. 1675. Da giovane si dette allo studio della cabbala (v.), ma ben presto dette segni di squilibrio. Nel 1650 un mistificatore gli fece credere di essere

il messia e più tardi Abraham Nathan Benjamin Ashkenazi (detto Nathan da Gaza o Nathan il profeta) lo radicò decisamente in questa convinzione (se Š. era il messia, Nathan era Elia). Il popolo fu preso da entusiasmo fanatico per lui, mentre i rabbini lo guardavano con diffidenza, ritenendolo malato di mente. Infatti le sue stravaganze passarono il limite e le autorità turche lo arrestarono. Non resistendo alla vita del carcere, negò di essere il messia e si convertì all'islamismo.

Il sabbatianismo, corrente dei seguaci di Š., minacciò di trascinare il giudaismo nell'anarchia religiosa; fu il primo caso in cui idee di carattere cabbalistico si posero a disintegrarne le basi. Dovendo infatti a tutti i costi giustificare l'apostasia di Š., i sabbatiani fecero una chiara distinzione tra realtà interiore e realtà storica, tra mondo interiore e esteriore a tutto svantaggio di quest'ultimo. Mentre il cabbalismo precedente tendeva a presentare il mondo esteriore come il simbolo del mondo interiore, ora si stabiliva un'antitesi fra di essi. Il fatto storico dell'apostasia di Š. perdeva qualsiasi valore, quando veniva presentato come l'unico atto capace di salvare tutto il popolo dal destino di diventare marrano (nome che in Spagna si dava a coloro che abbandonavano il giudaismo solo apparentemente, restandovi attaccati col cuore). Il messia aveva dovuto accettare questo sacrificio, essendo l'unica anima capace di sopportare una simile prova senza subirne danno. Il pericolo per il giudaismo era grande, perché il mondo esteriore svalutato dal sabbatianismo era rappresentato dal rabbinismo; si arrivò a dire che la Tôrāh doveva dissolversi, come il seme nella terra, per mostrarsi poi in tutta la sua gloria messianica.

La fortuna di Š. va ricercata nell'acuirsi dell'interesse messianico che si ebbe in seguito alla cacciata degli Ebrei dalla Spagna. Nel sabbatianismo si determinano due correnti : una secondo la quale la condotta del messia doveva servire d'esempio per tutti e che sosteneva la santità del peccato, che solo poteva essere vinto buttandocisi dentro; l'altra che riteneva invece che la condotta di Š. era giustificabile solo nel suo caso. Si ebbero due casi di apostasia in massa : uno da parte degli adepti della setta detta dai Turchi degli apostati, che passarono all'islamismo a Salonicco nel 1683; e l'altro da parte dei frankisti (v. FRANK, JACOB) in Galizia nel 1759, che passarono al cattolicesimo. Al sabbatianismo si collega il movimento frankista che, per il suo spirito antirabbinico, è considerato come l'origine remota del movimento riformista che si ebbe in Germania nel sec. XVIII.

BIBL.: A. Galanté, *Nouveaux documents sur S. Z.*, Istanbul 1935; H. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Parigi 1950, cap. 8. Eugenio Zolli

SABEISMO. - Nome applicato nei vecchi trattati alla religione degli Arabi preislamiti, specialmente della regione meridionale, dove già nel primo millennio a C. appaiono i regni dei Minei, Sabei, Qatābān, Ḥaḍramūt; tra questi, quello dei Sabei finì per assumere nel sec. III d. C. una posizione preponderante.

Il pantheon di detti Arabi era costituito, non esclusivamente ma in maniera preponderante, da divinità astrali : *'Aṯtar*, il pianeta Venere (*Ištar* dei Babilonesi, Astarte dei Cananei), *Šams*, il sole (*Šamas* dei Babilonesi); la luna, *Wadd* tra i Minei, Ilumquh tra i Sabei, Sin nell'Ḥaḍramūt, uguale al dio Luna babilonese. Nell'Arabia del nord la grande divinità femminile è *Allāt* da identificarsi con il sole: *al-'Uzzā* la potentissima da identificarsi con il pianeta Venere sotto i due aspetti, mattutino (*Phosphoros, Azizos*) e vespertino (*Hesperos, Monimos*); mentre – contro Nielsen – manca presso gli Arabi del nord il culto della luna. Sarebbe esagerato ridurre al dio Venere, al dio Luna e alla dea Sole tutto il pantheon dell'Arabia del sud. Certo essi vi hanno avuto una posizione preponderante.

Né vi manca la menzione di vari *ba'al*, ossia dèi locali protettori di una località o di una tribù. È assai importante la menzione di Allah estesa a tutti gli Arabi, conforme alla radice *al* comune a tutto il pantheon semitico (*Ilum* degli Accàdi, *El* dei Cananei, *'Ĕlôah* ed *'Ĕlōhîm* degli Ebrei). I nomi teofori, abbondanti nell'Arabia del sud, rivelano il concetto che Sabei e Jemeniti si facevano della divinità, come si vede dagli appellativi di padre, signore, re, potente, giusto, tenace, lucente.

BIBL.: G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, in M. Gorce - R. Mortier, *Hist. gén des religions*, III, Parigi 1947, pp. 315-32; A. Jamme, *Le panthéon sud-arabe préislamique*, in *Muséon*, 60 (1947), pp. 57-147; M. Guidi, *La relig. nell'Arabia preislamica*, in *Studi e mat. di st. delle relig.*, 21 (1948), pp. 1-11; S. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949, pp. 176-89. Nicola Turchi

SABELLIO e SABELLIANISMO : v. MODALISMO.

SABETTI, LUIGI. - Teologo moralista, n. a Roseto-Valfortore (Foggia) il 3 genn. 1839, m. a Baltimora il 28 nov. 1898.

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1860, i turbamenti politici del tempo lo costrinsero a compiere i suoi studi in Francia e poi ad emigrare negli Stati Uniti (1871), dove, invece di passare alla missione tra i Pellirossa, ebbe la cattedra di teologia morale nello scolasticato di Woodstock. Ebbe il merito di essere il modernizzatore dell'opera del p. P. Gury, adattandolo al mondo anglosassone, con il suo *Compendium Theologiae moralis* (Cincinnati 1884; 33ª ed. a cura di T. Barret, ivi 1931), pregiato oltre che per la dottrina, per la limpidezza e precisione dell'esposizione. Prezioso è anche il suo *Decree's Quemadmodum (17 dic. 1890) with explanations* (Baltimora 1892); e il contributo prestato nella fondazione della *American Ecclesiastical Review*, dove fin dall'inizio pubblicò la soluzione dei casi di morale.

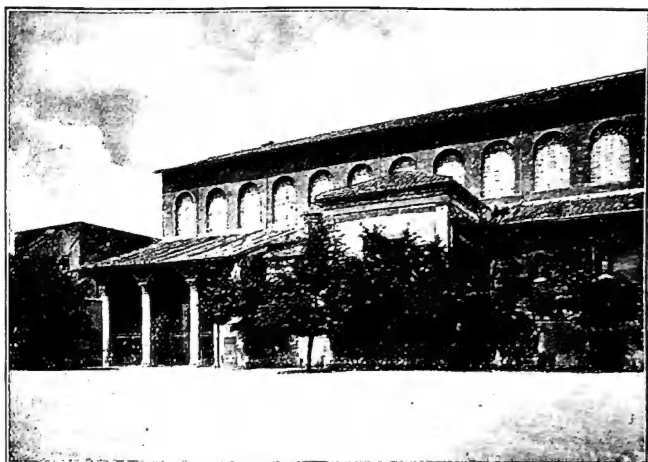
BIBL.: necrologio, in *Amer. Ecclesiastical Review*, 20 (1899), pp. 65-67; anon., *Father Aloysius S. – An autobiography with Reminiscences*, in *Woodstock Letters*, 29 (1900), pp. 208-33; Hurter, V, col. 2055. Enrico Hoffmann

SABINA (SAVINA), santa. - Nell'agiografia cristiana primitiva i Bollandisti hanno rilevato tre anniversari : il 30 genn., S. di Lodi, vedova; il 29 ag., S. vedova martire di Vindena; il 27 ott. S. martire in Avila. Inoltre, una confusione tra la forma maschile e femminile del nome ha dato origine ad una sorella di s. Saviniano, celebrata il 29 genn. Una S. figura nel corteo musivo delle martiri di S. Apollinare nuovo di Ravenna. A Roma il « titulus Sabinae » risale nella sua forma attuale agli inizi del sec. V, ma il nome e l'uso liturgico dell'edificio sembrano anteriori alla Basilica.

Nella « Regio XII » e, probabilmente, nelle vicinanze della Basilica, la *Notitia regionum urbis Romae* segnala la presenza della « privata Hadriani » da cui potrebbe trarre origine una « domus Sabinae ». L'identificazione di tale personaggio con una martire venerata è documentata nella storia del « titulus » dal coperchio del sarcofago nel quale papa Eugenio II (823) raccolse con le sue ossa quelle dei martiri di Nomentum; il personaggio ivi menzionato è conosciuto da una *Passio* leggendaria del sec. VI e fa parte del gruppo S.-Serafia, ricordata, la prima il 29 ag. e la seconda il 29 luglio. La *Passio* presenta Serafia come oriunda d'Antiochia (Siria), alloggiata da una S., vedova di Valentino, « illustrissimus vir » e figlia di Erode soprannominato Metallarius il quale, sotto il Regno di Vespasiano (69-79), aveva dato tre volte i giochi ai Romani. Tutte e due abitavano a Vindena. Serafia convertì S. e fu condannata alla decapitazione dal magistrato Berillus; subì il martirio il 29 luglio. A sua volta S., chiamata davanti al prefetto Elpidio, fu condannata e decapitata il 29 ag. e seppellita dai cristiani di Vindena « ad arcum Faustini in monumento ipsius ubi ipsa venerabiliter reposuerat magistram fidei suae virginem $\overline{\text{Xti}}$ Serapiam ». La città di Vindena, oggi scomparsa, era vicino a Terni, probabilmente a Rocca S. Zenone. L'ipotesi

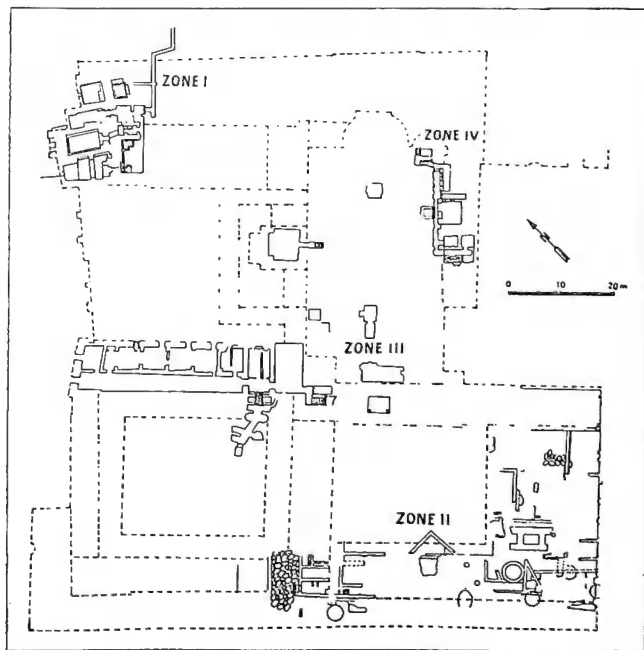
di G. P. Kirsch, relativa ad una colonia di Vindenati sull'Aventino, non ha sufficiente appoggio nella critica testuale della *Passio*. Conviene ammettere una traslazione dei corpi di Serafia e di S. a Roma, tra l'epoca della costruzione della Basilica e il principio del sec. IX.

Gli scavi eseguiti a varie riprese e, soprattutto, durante i restauri di A. Muñoz (1914-19 e 1936-39), hanno rivelato: 1) il tracciato di un vico che dal sec. II all'XI fu una delle strade principali dell'Aventino e che limita a nord-ovest le costruzioni paleocristiane; 2) l'esistenza di un quadriportico trasversale all'asse longitudinale della Basilica del sec. V; 3) la presenza di un edificio termale del sec. IV, sotto il quadriportico. Gli scavi del 1914, all'ingresso della navata centrale, hanno rivelato, ad 1,76 sotto l'attuale pavimento, l'esistenza di una vasta sala con un «podium» al centro; quelli del 1936-37 un'altra parte della medesima sala di notevoli dimensioni. Le ricerche, ancora parziali, non hanno consentito di restituire la planimetria completa di tale costruzione la quale, molto verosimilmente, già nel sec. IV servì al culto cristiano. 4) Nella navata destra, verso l'abside, la costruzione del sec. V ha usufruito di un muro del sec. IV con elementi costruttivi del sec. II. Dal 1936 al 1939 furono messi in luce edifici destinati al culto di una divinità, che confermano la probabilità del tempio di Giunone Regina.

La Basilica del sec. V, a tre navate, riproduce il tipo perfetto della basilica cristiana; eretta sotto il pontificato di Celestino II (422-32) dalla munificenza di Pietro d'Illiria, membro del clero romano, essa fu probabilmente terminata sotto Sisto III (432-40), come risulta dal musaico di dedica della Basilica ancora conservato. Della decorazione originaria, molto rovinata, restano pannelli in legno della porta lignea e all'interno, lungo la navata, la decorazione in «opus sectile» fortemente restaurata. Inserita nelle fortificazioni medievali dell'altipiano nord-ovest dell'Aventino nei secc. X e XIII, la Basilica fu concessa da Onorio III all'Ordine dei Predicatori i quali l'ufficiano ancora oggi.

(fot. Alinari)

SABINA, santa - Basilica di S. S. veduta del fianco con l'ingresso laterale (422-32) - Roma.

BIBL.: G. B. De Rossi, *Scavi nell'orto di S. S. sull'Aventino*, in *Monum., Ann. e Boll. pubblicati dall'Ist. di corrisp. archeol.*, 1855, fasc. II, pp. XLVIII-LIV; Ch. Descemet, *Mémoires sur les fouilles exécutées à S. S. (1855-57)*, Parigi 1863; J. J. Berthier, *La porte de S. S. à Rome*, Friburgo 1892; id., *L'Eglise de S. S. à Rome*, Roma 1910; id., *Le couvent de S. S. à Rome*, ivi 1912; A. Muñoz, *Indagini sulla chiesa di S. S. sull'Aventino*, in *Studi Romani*, 2 (1914), 329-42; id., *Studi sulle basiliche romane di S. S. e di S. Prassede (tavv. XXVII-XXIX)*, in *Dissertaz. della Pont. accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 13 (1918), pp. 119-28; I. Taurisano, *S. S. (Le chiese di Roma illustrate, 11)*, Roma 1922; H.I. Marrou, *Sur les origines du titre romain de S. S.*, in *Arch. Fratr. Praedic.*, 2 (1932), 316-25; A. Muñoz, *Il restauro della basilica di S.S.*, Roma 1938; E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises*, Parigi 1942, pp. 59-76; R. Delbrueck, *The acclamation scene on the doors of S. S.*, in *The Art bull.*, 26 (1949), pp. 215-17; M.-D. Darsy, s. v. in DACL, XV, coll. 218-38. M. Domenico Darsy

ZONE I
ZONE IV
ZONE III
ZONE II
0 10 20m

(da DACL, XV, coll. 225-26)

SABINA, santa - Pianta degli scavi eseguiti sotto il complesso monumentale della basilica di S. Sabina dal p. M. D. Darsy, O.P. (1936-39).

SABINA e POGGIO MIRTETO, DIOCESI di. - Diocesi suburbicaria in provincia di Rieti. Conta 88.193 ab. dei quali 88.000 cattolici distribuiti in 72 parrocchie, servite da 82 sacerdoti diocesani e 25 regolari; ha un seminario, 6 comunità religiose maschili e 40 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 344).

Il territorio attuale della diocesi di P. M. contiene anche i tre piccoli antichi vescovati di Cures (Passo Corese), Forum Novum (l'attuale Vescovio) e Nomento (oggi Mentana). Il primo, a 22 miglia della Via Salaria, ebbe la sua Cattedrale dedicata a s. Antimo, ricordata dal *Martirologio geronimiano* l'11 maggio (*Martyr. Hieronymianum*, pp. 246-47). M. Boldetti vide i ruderi della Basilichetta con annesso piccolo cimitero (*Osservazioni sopra i cimiteri*, ecc., Roma 1720, p. 577; E. Stevenson, in *Bull. arch. crist.*, 5 [1880], pp. 106 sg.; id., in *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*, II, pp. 124-25). Secondo L. Duchesne il territorio della diocesi di Cures comprendeva anche Trebula Mutuesca (oggi Monteleone) a cui appartengono le martiri Anatolia e Vittoria, ricordate nel *Martirologio geronimiano* al 9, 10 luglio e 19 dic. (*Martyr. Hie-

(*da G. Tomassetti, G. Biasotti, La diocesi di S., Roma 1909, tav. dopo il frontespizio*)
SABINA E POGGIO MIRTETO, DIOCESI di - Cartina della diocesi, stampa del 1617.

ronymianum, pp. 360-62, 364, 653); esse figurano nella teoria di martiri in S. Apollinare in Ravenna (P. Paschini, *La Passio delle martiri sabine, Vittoria e Anatolia*, Roma 1919; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2a ed., Bruxelles 1933, pp. 314, 327).

Vescovi noti di Cures sono: Tiberio nel 465, Felicissimo nel 487, Dulcizio nel 501, Bono nel 558-601 da una lettera di Pelagio I; nel 593 Gregorio I unì la sede di Cures con quella di Nomentum di cui era vescovo Grazioso (*Gregorii Registr.*, I, 3, ep. 20).

Nomentum (oggi Mentana) al XV miglio della Via Nomentana è noto per i suoi vescovi fin dall'inizio del V sec. per la controversia del vescovo Ursus con il vescovo di Tivoli. Ursus dedicò l'altare sul sepolcro di due martiri deposti al VII miglio della Nomentana (G. Belvederi, *La Basilica e il cimitero di S. Alessandro al VII miglio della Via Nomentana*, in *Riv. arch. crist.*, 14 [1937], pp. 200, 221 e fig. 19) e in un'altra epigrafe ivi è detto *Christi signifer* (id., *ibid.*, 15 [1938], p. 243 e fig. 68). Si conoscono poi i vescovi Servusdei (465), Cipriano (487), Sereno alla fine del sec. V, Romano, Felice (531), Romolo (551), Redento (553), Grazioso (593), Costanzo (600). Dallo stesso cimitero si hanno le iscrizioni di un vescovo Adeodato senza data e quella di un vescovo morto nel 569. La città fu distrutta dai Langobardi (v. ALESSANDRO, EVENZIO e TEODULO).

Nel *Geronimiano* al 27, 29 maggio e 11 giugno (*Martyr. Hieronymianum*, pp. 276-77; 280-81; 314-15) viene indicato un s. Restituto al XVI miglio della Nomentana, come nella *Passio* (BHL, 7197). A. Bosio vide al suo tempo, al XV miglio della Nomentana, i ruderi d'una basilichetta che ritenne costruita sul sepolcro dei martiri Primo (v.) e Feliciano (*Roma sotterranea*, Roma 1632, p. 416). Il «castrum Nomentanum» con bolla di Innocenzo II del 3 apr. 1139 passò sotto la giurisdizione del monastero di S. Paolo fuori le mura. Forum Novum (oggi Vescovio) nel comune di Torri (l'antica Gabii) ebbe per cattedrale S. Eutimio, poi S. Maria di Vescovio. La chiesa giunta a noi è quella del sec. IX a nave unica con presbiterio rialzato e abside con cripta semianulare, poi ampliata e con resti di pitture del sec. XII; solo il transetto sembra anteriore di un secolo, con avanzi pittorici a pannelli con stoffe stilizzate. Il presbiterio presenta la recinzione con pilastrini e plutei. Le due pareti dell'aula contengono ancora cospicui avanzi del ciclo iconografico del Vecchio e Nuovo Testamento, mentre la parete d'ingresso interno conteneva, come nelle chiese romane antiche, la rappresentazione del Giudizio Universale (sec. XII). Alla facciata si sovrappose in seguito il campanile, datato da A. Serafini alla fine del sec. X o all'inizio dell'XI (*Torri campanarie di Roma e del Lazio*, Roma 1927, p. 142). Un sarcofago cristiano contiene sul coperchio i busti dei due coniugi con due fanciulli e l'iscrizione di un «Aurelius Ursacius». Un s. Getulio, poco lungi da Torri, era venerato nel sec. IX; E. Stevenson ritenne riconoscere al XXX miglio avanzi di un cimitero (*Bull. arch. crist.*, 5 [1880], p. 108), le cui reliquie furono trasferite a Farfa (I. Schuster, *L'imperiale abbazia di Farfa*, Roma 1921, p. 98). Oriundo della S. fu il papa Landone (913-14) che restaurò l'abbattuta cattedrale di Forum Novum. Nel 1341 la Cattedrale era quasi fuori servizio, anche per mancanza di clero; in piena desolazione era nel 1452 per l'abbandono della popolazione. Il papa Alessandro VI il 14 ott. 1495 trasferì la sede vescovile a Magliano; per le controversie sorte il papa Giulio II dette il titolo di *antiqua* alla chiesa di S. Maria di Vescovio, mentre la chiesa di S. Liberatore ebbe il titolo di «nova cathedralis Sabinorum», il che venne confermato da Leone X il 21 giugno 1521. La sacra visita del 1572 trovò a S. Maria di Vescovio, solo custode, un padre francescano; a quest'Ordine venne concessa alla fine del sec. XIV; dal 1633 al 1674 vi furono i Conventuali; quindi i Mercedari fino al 1751; da allora i canonici della cattedrale di Magliano ebbero l'obbligo dell'ufficiatura a S. Maria di Vescovio due volte l'anno. Il papa Gregorio XVI, con lettera apost. *Studium quo impense afficimur* del 23 nov. 1841, smembrò dalla diocesi suburbicaria di S. la parte del territorio più lontano da Roma, creando la diocesi di P. M., unendovi le parrocchie già soggette all'antica abbazia di S. Salvatore Maggiore. Il vescovo di S. ebbe il titolo di abate perpetuo di Farfa.

Dei vescovi antichi di Forum Novum pochi sono noti, fra questi Paolo nel 465, Asterio nel 487 e Proiecto nel 499. Del vescovo di S. si trova per la prima volta menzione nella lettera di Pelagio I (558-60) al vescovo Bono. Giovanni VIII (872-82) scrisse una lettera al vescovo di S., Leone (Jaffé-Wattenbach, 2276); Marino II confermò nel maggio del 944 al vescovo Giovanni l'episcopato di S. (*ibid.*, 2779); una controversia tra il vescovo Giovanni e l'abate di Farfa fu portata nel 1051 a Leone IX. Anastasio IV determina i confini della diocesi nel 1153-1154; Lucio III (1181-85) assegna alla diocesi il monte Tancia occupato dal monastero di Farfa.

Fra i cardinali di S. si ricordano Corrado (1153), poi papa Anastasio IV; Goffredo Castiglione (1239-41), poi papa Celestino IV; Guido Fulcodi (1261-65), poi papa Clemente IV; Bessarione nel 1449; Giuliano della Rovere (1479-83), poi Giulio II; Alessandro Farnese (1523-1524), poi Paolo III; Giovanni Pietro Carafa (1546-50), poi Paolo IV; Scipione Borghese (1629-33); Francesco Barberini (1645-52); Pietro Ottoboni (1681-83), poi Alessandro VIII; Annibale Albani (1730-43); Gaetano De Lai (1917-28), che restaurò la Cattedrale e il Seminario. Il papa Pio XI con la cost. apost. *Suburbicariae Sabinae dioecesis* del 3 giugno 1925 soppresse la diocesi di P. M., mantenendo il nome della diocesi (Mandelen) col suo Capitolo cattedrale e stabilendo che da allora il vescovo suburbicario di S. fosse detto anche vescovo di P. M.; in pari data, con la cost. apost. *In altis Sabinae montibus*, unì alla diocesi di Rieti le parrocchie di Pratoianni, Vaccareccia, Longone, Valle Cupola, Rocco Vittiana, Poggio Vittiano e Varco Sabino, che insieme col cenobio e la chiesa di S. Salvatore Maggiore vennero unite alla diocesi di Rieti (AAS, 18 [1926], pp. 34-37).

Al XXX miglio della Via Salaria il *Martyr. Hieronymianum*, pp. 497-98, indica al 9 sett. il martire Giacinto di cui non si conosce la *Passio* e che potrebbe essere lo stesso deposto sulla *Salaria vetus*, che si trova venerato anche a Rieti; forse solo reliquie (non il corpo) furono accolte in quella basilica *in Sabinis* che ricevette in dono da Leone III una «pulcherrima» stoffa (*Lib. Pont.*, II, p. 13; Lanzoni, I, p. 354; H. Delehaye, *Les origines... cit.*, p. 314).

BIBL.: P. Sperandio, *S. sagra e profana, antica e moderna*, Roma 1790; F. A. Maroni, *De ecclesia et episcopis Sabinensibus*, Roma 1798; G. A. Guattani, *Monumenti sabini*, I-III, Roma 1827-32; L. Duchesne, *Le sedi episc. dell'antico Ducato di Roma*, in *Arch. della Soc. rom. di st. patria*, 15 (1892), pp. 475-503; H. Grisar, *Archeologia*, nn. 39-42, in *Civ. Catt.*, 16ª serie, 1896, III, pp. 219-27; A. Stegensek, *Über die gut erhaltene Kathedrale in Vescovio aus dem 10. Jahrh. mit ihren Wandgemälden*, in *Röm. Quartal.*, 16 (1902), pp. 7-24; A. Bernasconi, *I santuari della B. Vergine in S.*, Siena 1906; P. Fr. Kehr, *Italia Pontif.*, II, Berlino 1907, p. 53 sgg.; G. Tomassetti - G. Biasotti, *La diocesi di S.*, Roma 1909; O. Vehse, *Die päpstl. Herrschaft in der S. bis Mitte des 12. Jahrh.*, in *Quellen und Forsch. aus italien. Arch. und Biblioth.*, Roma 1929-30, pp. 120-75; Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 70, 2 e p. 14; R. van Marle, *Gli affreschi del Ducento in S. Maria in Vescovio Cattedrale d. S., e P. Cavallini*, in *Boll. d'arte del Minist. d. pubbl. istruzione*, 72ª serie, 1927, p. 3 sgg.; B. M. Apollonj-Ghetti, *La chiesa di S. Maria di Vescovio, antica cattedrale di S.*, con append. epigr. di C. Pietrangeli, in *Riv. di arch. crist.*, 23-24 (1947-48), pp. 253-303; Eubel, I, pp. 37-38; II, pp. 60-61; III, p. 64; IV, p. 38; V, p. 42. Enrico Josi

SABINIANO, PAPA. - Di Blera nella Tuscia, dopo essere passato attraverso i gradi della gerarchia fu eletto pontefice alla morte di s. Gregorio I il 13 ott. 604; m. il 22 febbr. 606. La sua iscrizione sepolcrale, di cui si conserva ancora un frammento, informa che durante il suo pontificato nessuno fu turbato da « bellicus furor » e lo presenta come largo distributore d'elemosine e misericordioso tanto che « nec iudex culpae sed medicina fuit ».

BIBL.: l'iscrizione in G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, II, Roma 1888, p. 127, n. 6, p. 211, n. 41. Cf.: *Lib. Pont.*, I, p. 325; Jaffé-Wattenbach, p. 220; A. Crivellucci, *Il pontificato di S.*, in *Studi storici*, 8 (1899), pp. 203-11; Fliche-Martin-Frutaz, V, p. 408 sgg. Carlo Callovini

SABINO, santo, martire : v. SAVINO, santo, martire.

SABINO di CANOSA, santo. - È commemorato nel *Martirologio romano* il 9 febbr.

Era già vescovo di Canosa nel 528 quando fu accusato di magia; fu presente al Sinodo di Roma del 531 e nel 537 fu mandato dal papa Agapito a Costantinopoli presso Giustiniano, per comporre la questione dei monofisiti. Partecipò al Concilio dell'anno successivo, nel quale furono deposti Antimo e Severo. Durante il suo episcopato si adoperò molto per il bene dei fedeli restaurando chiese e mostrandosi a tutti modello di virtù. Fu amico di s. Benedetto, e s. Gregorio Magno esaltò il suo spirito profetico. Morì verso il 566 dopo ca. 50 anni di episcopato. Una biografia, scritta nel sec. VIII-IX, non regge alla critica.

BIBL.: s. Gregorio, *Dialoghi*, II, 15; III, 5; *Acta SS. Februarii*, II, Parigi 1864, pp. 310-36; Lanzoni, pp. 289-94; *Martyr. Romanum*, p. 56. Agostino Amore

SABINO di PIACENZA, santo. - Già diacono della Chiesa di Milano, partecipò al Sinodo romano del 368 e fu incaricato di portare in Oriente la lettera sinodale.

Verso il 376 fu fatto vescovo di Piacenza e nel 381 partecipò al Concilio di Aquileia nel quale svergognò l'ariano Palladio. Fu presente ancora al Sinodo di Milano del 387 e a quello romano del 390 adunato dal papa Siricio contro Gioviniano. S. Ambrogio lo stimava molto e sottopose al suo giudizio parecchi suoi scritti; gli scrisse anche parecchie lettere esponendogli il suo pensiero sul paradiso terrestre, la dottrina di Apollinare ecc. S. Gregorio Magno ne loda le virtù e riferisce un miracolo da lui operato per arginare le acque del Po. Incerta è la data della sua morte (ca. 420): nel *Martirologio romano* è commemorato l' 11 dic. Fu sepolto nella chiesa degli Apostoli da lui stesso edificata.

BIBL.: s. Ambrogio, *Epistolae*, in PL 16, 1191-1204, 1228-1232; S. Gregorio, *Dialoghi*, III, 10; Lanzoni, p. 815 sgg.; *Martyr. Romanum*, p. 578; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia, La Lombardia*, II, II, Bergamo 1932, pp. 135-40; Fliche-Martin-Frutaz, III, p. 275 sg. Agostino Amore

SABIONA : v. REZIA.

SABOREI. - « Ragionatori » o « interpreti », classe di dotti la cui attività durò soltanto poche diecine di anni e mirava ad appianare le difficoltà che si riscontravano nel testo talmudico (v. TALMŪD).

BIBL.: H. L. Strack, *Einleitung in Talmud*, 5ª ed., Monaco 1921, p. 149; J. Krengel, in *Jüd. Lexikon*, V, col. 27 sgg.
Eugenio Zolli

SABOTAGGIO. - S. (dal francese *saboter*, camminare in zoccoli e quindi condursi da insolente, scalpitare) significò in un primo tempo il fuorviare o rendere impossibile le azioni dell'avversario in modo ingiusto, far danno all'altro e, in seconda linea, trarne vantaggio per sé. Più tardi significò il mezzo di lotta sociale, con cui si danneggia altri (imprenditore) per averne un profitto proprio (lavoratore).

Però le prime forme di s., nel suo significato ultimo, si trovano in Inghilterra (1839, 1842), dove la proibizione di associazione diede origine alla rivoluzione nelle officine. In Francia fu l'avversione contro ogni rappresentanza indiretta degli interessi dei lavoratori a dare origine ad un'azione diretta contro l'apparato economico del capitalismo : azione che si sviluppò con scioperi, dimostrazioni, s. Scioperi e s., oltre al successo momentaneo, miravano a mantenere rigoroso ed aggressivo il socialismo (v.).

Il s., per cui man mano fu elaborato tutto un sistema minuzioso, si attuava in forme diverse, dalla resistenza passiva al rendere inutilizzabili i prodotti, al lavoro fittizio, alla simulazione, all'insudiciamento dei viveri, al danneggiamento degli impianti, degli strumenti di lavoro o di trasporto, della stessa viabilità, all'intimidazione e impedimento del lavoro dei non scioperanti, ecc. Oltre che nelle officine e nel campo del lavoro, può attuarsi anche nel campo militare, dove è espressione di tradimento o di ispirazioni politiche, pre-rivoluzionarie; o in quello coloniale, dove viene usato come arma contro le potenze occupanti, per raggiungere l'indipendenza.

I. NEL DIRITTO PENALE ITALIANO. - Il Codice penale italiano del 1930 prevede sotto il nome di s. due distinti tipi di reati. Disciplina una prima volta il s. nel titolo dei delitti contro la personalità dello Stato (art. 253), poi come delitto contro l'ordine economico. La partizione è una innovazione del Codice penale del 1930, che trae i suoi motivi dalle tristi esperienze della prima guerra mondiale.

Nel primo caso la legge attuale tende a tutelare la personalità internazionale dello Stato, in pace e in guerra, affinché non venga pregiudicata la sua preparazione o efficenza militare per fatti di distruzione e s., diretti contro navi, aeromobili, strade, ecc. La pena prevista per il reato di cui all'art. 253 è la reclusione non inferiore agli otto anni. Lo stesso articolo poi prevede due aggravanti : « se il fatto è commesso nell'interesse di uno Stato in guerra contro lo Stato italiano; se il fatto ha compromesso la preparazione o l'efficenza bellica dello Stato, ovvero le operazioni militari ».

In ambo i casi è sancita la pena dell'ergastolo. In ogni caso, se nel reato ricorrono gli elementi che qualificano il fatto come colposo si applica la pena da uno a cinque anni di reclusione. Se il soggetto attivo è un militare, tali fatti, in quanto possono rappresentare la violazione dei doveri specifici inerenti alla qualità del colpevole, assumono il carattere di reati militari. Provvede in tal caso il Codice penale militare di pace (1940), il quale all'art. 167 dispone analogamente all'art. 253 del Codice penale e prevede nell'ultimo comma anche l'ipotesi del reato colposo.

Costituiscono un reato autonomo gli atti di s. considerati sotto il particolare aspetto della tutela dell'ordine economico. L'art. 508 del Codice penale punisce « chiunque con il solo scopo di impedire e turbare il normale svolgimento del lavoro invade od occupa l'altrui azienda agricola o industriale, ovvero dispone di altrui macchine, scorte, apparecchi o strumenti destinati alla produzione agricola o industriale ». E al capoverso dello stesso articolo si trova sanzionata una più grave pena contro « chi

danneggia gli edifici adibiti ad azienda agricola o industriale, ovvero un'altra delle cose indicate alla disposizione precedente ».

L'interesse che muove siffatte norme è la tutela dell'economia nazionale dell'ordine del lavoro. L'interesse del privato è protetto solo di riflesso; direttamente esso è garantito dalle disposizioni di cui all'art. 633 concernenti i delitti contro il patrimonio. Per la punibilità dei delitti previsti nell'art. 508 del Codice penale è necessario il dolo, cioè l'intenzione di produrre i fatti previsti nell'articolo stesso. Non è sufficiente la colpa. Con una disposizione analoga il Codice penale militare di pace disciplina i fatti di ostruzione o s. sui lavori perpetrati dai mobilitati civili. Infatti per l'art. 250 è punito « chiunque... ostacola il corso dei lavori ovvero esegue lavorazione difettosa o deteriora il materiale di lavoro affidatogli ».

II. S. E TIRANNIA. – Negli Stati in cui trionfa il partito unico, il s. è punito con la qualifica di ostruzionismo della produzione agricola ed industriale, e spesso diventa un pretesto per l'eliminazione di nemici politici o di incapaci.

III. VALUTAZIONE MORALE. – Le forme di s., che si arrestano ad un resistenza passiva o ad una simulazione di lavoro, possono venire giustificate solamente quando rappresentano il modo unico per difendersi da un sopruso o per ottenere una riparazione, essendo preclusa la via a mezzi legali. Per la legittimazione è poi necessario vedere la proporzione tra il danno subito dai sabotatori e il danno che si minaccia a colui contro cui è diretto il s.; è necessario anche vedere il danno collettivo che può nascere da una sospensione violenta di attività economiche. Una buona legislazione sociale (v.) dovrebbe prevenire queste situazioni, che obbligano a farsi giustizia da sé in modo assai pericoloso e difficilmente contenibile entro limiti morali.

Nel campo generale della vita nazionale, può essere legittima una maniera di s. che si concreti in resistenza passiva per arrestare una guerra ingiusta, per liberarsi da un governo tirannico. Ma anche qui è difficile contenerlo nei limiti e sarebbe auspicabile che un'organizzazione internazionale efficace eliminasse tali situazioni senza costringere a ricorrere a questa *ultima ratio*.

È difficilmente giustificabile il s. che si concreti in danneggiamento positivo di impianti, di merci, ecc. Molto meno se si concreti in danno alle persone. È pure da condannarsi senza riserve il s. come arma di un partito politico per imporsi agli altri partiti ed al governo legittimo.

BIBL.: P. Di Vico, *Dir. pen. militare*, 2ª ed., Milano 1917, p. 323 sgg.; G. Balladore-Pallieri, *La guerra*, Padova 1935, p. 244 sgg.; V. Manzini, *Trattato di dir. pen.*, Torino 1936, IV, p. 150; VII, p. 136; G. Maggiore, *Dir. pen.*, II, Bologna 1950, passim. Francesco Ercolani

SACCARDO, FRANCESCO. - Giornalista cattolico, n. a Venezia il 12 sett. 1862, m. a Chirignago (Venezia) il 22 ott. 1931.

Laureato in giurisprudenza, dopo un breve esercizio d'avvocatura si diede al giornalismo collaborando dapprima in riviste letterarie. Nei primordi del giornalismo quotidiano, gli fu maestro il valente polemista cattolico Giuseppe Sacchetti (v.) nella redazione de *La Specola* di Padova, e a lui successe nel 1888, quale direttore de *La Lega lombarda* di Milano. Nel '98 la fiducia del card. Sarto lo chiamò a dirigere *La difesa*, quotidiano cattolico di Venezia, e vi rimase fino al nov. del 1917 quando, per le tristi condizioni della città dopo la rotta di Caporetto, il giornale non poté più reggere.

Consigliere comunale di Venezia durante l'amministrazione Grimani, si occupò di importanti interessi cittadini. Fu quindi presidente dell'amministrazione provinciale e della Soc. cattolica d'assicurazione di Verona. In linea politica, fu sempre tra i cattolici anelanti ad una giusta conciliazione fra la S. Sede e lo Stato italiano, trattandone con equilibrio di pensiero e forma temperata negli scritti e nei discorsi. Aderente dapprima al Partito popolare italiano, si iscrisse più tardi al Centro cattolico nazionale.

BIBL.: A. Bisacco, *F. S. nella vita, nelle opere, nella parola*, Venezia 1932; A. Vian, *F. S.*, Milano 1934. Agostino Vian

SACCARELLI, GASPARE. - Oratoriano, n. a Torino nel 1723, m. a Roma nel sett. 1803. Recatosi a Roma, entrò nella Congregazione nel 1749 e fu a lungo prefetto della Biblioteca Vallicelliana.

Dedicatosi agli studi storici pubblicò un corso di storia ecclesiastica in 26 voll. in lingua latina, edito in Roma nel 1771. In quest'epoca raccolse i documenti riguardanti il periodo seguente a quello trattato dal Baronio nei suoi *Annales* e fece studi critici su questioni controverse. Durante l'Anno Santo del 1775 fu penitenziere.

BIBL.: C. Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, I, Napoli 1837; Hurter, V, 1, p. 128. Carlo Gasbarri

SACCHEGGIO. - Nel senso più comune è l'atto in cui si abbandona alla mercé della soldatesca vincitrice la depredazione dei beni mobili di una città o una parte del territorio di uno Stato nemico.

Negli antichi usi bellici era considerato un diritto del vincitore abbandonare al s. città e luoghi che avessero opposta resistenza senza scendere a patti a tempo; ciò andava a profitto dei soldati per i quali la licenza prodotta dalla vittoria concedeva la rivalsa per le sofferenze e perdite patite, giungendo sino alla strage ed all'abuso delle donne. Nel caso di milizie mercenarie molte volte il s. entrava nei patti, almeno taciti, della loro condotta, oppure era il supplemento di paghe non corrisposte.

Il s. può anche avvenire entro la circoscrizione di uno Stato nelle lotte di partito o di bande armate fuori legge. In questi caso si ha un delitto di carattere non più internazionale, ma nazionale.

I. NEL DIRITTO PENALE ITALIANO. – In questo la configurazione del fatto è più dettagliata; il s. assume diversa qualificazione giuridica a seconda della direzione dell'attività dell'agente. Nel Codice penale vigente è apparso logico al nuovo legislatore come tali fatti possano anzitutto essere commessi al fine di attentare alla sicurezza dello Stato.

In questo caso si realizza uno dei crimini previsti contro la personalità dello Stato e per la loro massima gravità sono puniti con la pena massima succeduta alla pena di morte, l'ergastolo (art. 285 Cod. pen.). Inoltre, il nuovo Codice penale contempla nell'art. 419 il delitto di devastazione e di s., la cui attività criminosa è diretta contro l'ordine pubblico. Gli stessi fatti, obbiettivamente considerati, di devastazione e di s. qualificati da un particolare dolo specifico, assumono diversa specificazione di reato. Nel primo caso il delitto si determina dal fatto che il fine del delinquente deve essere in ogni caso quello di attentare alla sicurezza dello Stato. Nel secondo caso invece per sé si pregiudica solo la sicurezza delle cose. Ma poiché si ha la conseguenza di allarmare e intimidire la popolazione (artt. 419-22), il delitto non si considera solo commesso contro le singole cose e beni patrimoniali (la cui tutela è garantita dagli artt. 624-25), bensì contro la proprietà, intesa come istituto sociale interessante strettamente l'ordine pubblico (v. PROPRIETÀ).

II. NEL DIRITTO INTERNAZIONALE. – Nel campo del diritto internazionale la figura del s., come quel complesso di atti commessi dai soldati dell'esercito vincitore e diretti all'appropriazione con la forza e con la violenza delle cose che si trovano nella fortezza o nella città presa d'assalto, è oggetto di opinioni contrarie. Alcuni pubblicisti ritengono (meglio si direbbe « sostenevano ») giustificata tale usanza come misura di punizione contro una città presa d'assalto. Altri sostengono (o sostenevano) come lecito il s. diretto contro il belligerante violatore delle leggi della guerra, riallacciandosi ad antiche teorie (Cicerone, *De officiis*, I, 3, c. 6), a cui non erano alieni neppure i teologi, purché si trattasse di guerra giusta (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 66, a. 8, ad 1). La più recente dottrina è contraria però alle tradizionali teorie e condanna concorde gli atti di s. Ora il s. è vietato formalmente dagli atti che esprimono la parte migliore del diritto internazionale attuale (*Instruct. americ.*, art. 74; *Déclaration de Bruxelles*, artt. 18 e 39; *Manuel d'Oxford*, 1880, art. 32 e 1913, artt. 18-29).

Pertanto, non deve più ritenersi ammissibile il s. né a titolo di punizione, né a titolo di rappresaglia (v.), né giustificato per il fatto che esso può rivelarsi strumento efficace per eccitare i soldati all'ardimento. Ai termini degli artt. 23 e 28 del Regolamento della Convenzione dell'Aja, 29 luglio 1899 e 18 ott. 1907, è vietato a un belligerante « distruggere o impossessarsi della proprietà nemica, salvo i casi in cui queste distruzioni e spoliazioni fossero imperiosamente imposte dalle necessità della guerra ». E gli artt. 46 e 47 del Regolamento stesso contengono disposizioni generali sul rispetto della proprietà privata e la proibizione del bottino e del s. Nessuna eccezione può essere consentita alla regola, poiché la spoliazione forzata dei privati di quello che ad essi appartiene è di per se stessa un misfatto e non può mai diventare lecito in occasione della guerra.

Per quanto riguarda l'ordinamento giuridico italiano si trovano in esso sanzioni emanate in adempimento degli impegni, derivanti dalle convenzioni internazionali. Così nel Cod. pen. militare di guerra : « Chiunque commette un fatto diretto a portare il s. in città o altri luoghi, ancorché presi d'assalto, è punito con la morte e con degradazione », art. 186 che attua l'art. 28 del Regolamento della Convenzione dell'Aja del 1899.

Non è da confondersi tuttavia con il s. il bottino o preda di guerra, consentito entro certi limiti, anche nel diritto internazionale odierno. E cioè è lecito al belligerante, in occasione di incursioni od occupazioni più o meno stabili di territori nemici, impadronirsi di certi beni dello Stato nemico, come armi, navi, danaro ecc., in complesso di tutti quei beni che sono utili per il proseguimento della guerra.

Vanno però osservati certi limiti e cioè : 1) il diritto di preda può essere esercitato solo dallo Stato belligerante e non dai singoli; 2) non può essere eseguito se non nel territorio o nelle acque territoriali degli Stati belligeranti o in alto mare; 3) non deve estendersi ai beni dei privati (cf. artt. 23 e 52 della Convenzione dell'Aia, 1907).

Meno chiaro è il diritto di preda marittima, mancando una legislazione internazionale comune e una prassi uniforme fra gli Stati. Se è comprensibile che le navi da guerra assieme alle armi possano formare oggetto di preda, meno comprensibile è invece che ciò possa farsi con le navi mercantili. Il principio difeso a questo riguardo nel sec. XVIII dall'Alleanza degli Stati neutrali « nave libera », fatta eccezione per le merci costituenti contrabbando di guerra, non fu però da tutti accettato.

Anche il principio invalso prima della Conferenza internazionale di Parigi (1856), che considerava oggetto di legittima preda solo le navi e le merci appartenenti allo Stato nemico o ai suoi sudditi, fu praticato solo da alcuni Stati.

Lo stesso avvenne dei due principi, accettati dalla Conferenza di Parigi : *a*) la bandiera dello Stato neutrale copre le merci che in essa si trovano, salvo il contrabbando di guerra; *b*) le merci di Stati neutrali non sono oggetto di preda anche su navi nemiche, salvo anche qui il contrabbando di guerra. Infine anche le dichiarazioni di Londra (1909) non furono mai ratificate dagli Stati; né ebbe pratica attuazione il Tribunale internazionale permanente delle prede marittime, costituito alla Conferenza dell'Aja (1907).

Ordinariamente, all'inizio della guerra son costituiti tribunali per le questioni in merito.

III. NELLA TEOLOGIA MORALE. – Il s. contro lo Stato costituisce violazione della giustizia legale (v. GIUSTIZIA) e del diritto di proprietà o dei privati o dello Stato stesso che è da riguardarsi come un comune proprietario, quando si tratta di beni propri. Anche la resistenza a un governo usurpatore o a leggi imposte non giustifica atti di s., potendosi concepire anche la resistenza attiva senza atti di s. Quando poi il s. è diretto contro privati, individui, gruppi di persone o persone morali costituisce un ingiusto danneggiamento. Nell'uno e nell'altro caso seguono obblighi di restituzione (v.) e sorgono i problemi di cooperazione (v.) al male.

Nel diritto internazionale, anche quando gli Stati conducono una guerra giusta, devono rispettare per quanto è possibile il diritto di proprietà dei legittimi possessori dei beni catturati.

La guerra infatti non toglie il diritto di proprietà e non pone i nemici fuori di ogni legge. Ciò vale anche in caso di preda marittima o nei confronti non solo dei privati, ma anche degli Stati neutrali, salvo il diritto di impedire, nei modi legittimi, il contrabbando di guerra.

BIBL.: P. Di Vico, *Dir. pen. militare*, 2ª ed., Milano 1917, p. 323 sgg.; F. Fanchille, *Traité de droit internat. public*, II, 8ª ed., Parigi 1922, pp. 125, 238 sgg.; J. Foliet, *Morale internat.*, ivi 1935, p. 157 sgg.; anon., *S.*, in *Nuovo digesto italiano*, XI, pp. 954-56; V. Manzini, *Diritto penale italiano*, IV, Torino 1949, p. 455 sgg.; G. Maggiore, *Diritto penale*, II, Bologna 1950, p. 74.

Francesco Ercolani

SACCHETTI, FRANCO. - Poeta, n. forse a Ragusa ca. il 1330, m. ca. il 1400. Il nome compare fra quelli delle più antiche e illustri famiglie nel canto della nobiltà di Firenze, il XVI del *Paradiso*; ma la loro condizione sociale era ormai scaduta e la vita di Franco di Benci trascorse tra vicende diverse e spesso drammatiche di politica, in patria, di mercatura, e di viaggi in più parti d'Europa, di cariche pubbliche in città e a Bibbiena, a S. Miniato, a Faenza.

Uomo di meditazioni severe, di ricche letture, di curiosità vivaci, mentre la cultura andava organizzandosi nell'umanesimo filologico e già deduceva dalle poetiche dei grandi trecentisti i principi della classicità volgare egli si sottrae agli impegni, ma anche alle astrattezze dei nuovi letterati, e attende a comporre in due direzioni che paiono opposte : la religiosità schietta e spesso austera delle *Sposizioni di Vangeli*, la moralità severa che risalta dalle *Lettere* (ma in ogni sua opera, a tratti, appare il volto di un moralista risentito e cruccioso che vede troppo bene il declino della vita e del costume cittadino); e la festa inesauribile di una realtà varia e pittoresca, mobilissima nel disperso e allegro tumulto dei suoi gesti, cui tuttavia non s'abbandona : pare anzi che la guardi da una certa distanza, come rammentandola; ed è il giuoco di un ricordare continuamente divertito, e continuamente sorpreso dalle circostanze, il tema più assiduo del *Trecentonovelle*.

Si avverte bene ch'egli è in crisi fra la sintesi religiosa offerta al suo vivere e al suo pensare dal cristianesimo riccamente partecipato e meditato, e l'apparenza dispersiva in cui si frantuma e si dissipa il reale. La cultura cittadina era il frutto più vistoso della civiltà cristiana, e il francescanesimo aveva insegnato all'Italia il prodigio di una vita che si anima nell'afflato spirituale e si riconcilia a Dio amoroso creatore di una natura benigna : la sintesi fra la verità divina e la realtà, che è gioconda occasione di un ritrovamento spirituale, pare accennare a ridissolversi, nel S. Ed egli attende a disporre un rapporto che ricolleghi, in una cristallizzazione formale artisticamente irreprensibile, l'unità della vita e la molteplicità del reale. Da questa intenzione ricevono luce e prestigio, nelle *Rime*, le sue ballate, i suoi madrigali, le sue cacce. S. tenta una limitata ma originalissima soluzione formale del suo contrasto, cercando l'armonia di una danza e di una musica che incantano e sospendono la realtà fuggente. Quella vita cittadina si arresta, mimicamente si atteggia, e si riassume in ritmo. Anche la spiritualità francescana s'era valsa delle tradizionali forme coreutiche, composte di parole, di musica, di danza, per illustrare l'itinerario dell'anima a Dio; ma le *Rime* del S. e anche le sue novelle, che lette attraverso le *Rime* rivelano come sia sempre pronto alle soluzioni formali, interrompono quel movimento saliente di cui Dante era stato il grandissimo poeta, e si limitano a riosservare una realtà circoscritta in se stessa, limitatamente armoniosa, spesso onomatopeica, eppure, nella grazia dell'intento poetico, non immemore del dono onde la vita spirituale presta alla profana taluna delle sue più pure cadenze.

BIBL.: *Il libro delle rime*, a cura di A. Chiari, Bari 1936; *La battaglia delle donne, Lettere, Le sposizioni di Vangeli*, a cura

(fot. Alinari)
SACCHI, ANDREA - Miracolo di s. Gregorio Magno - Pinacoteca Vaticana.

di A. Chiari, ivi 1938; *Trecentonovelle* a cura di E. Li Gotti, Milano 1946; a cura di V. Pernicone, Firenze 1946; A. Chiari, *Alcune osservaz. nella composiz. dei « Sermoni evangelici » di F. S.*, in *Convivium*, 2 (1930), pp. 341-68; E. Li Gotti, V. Pirrotta, *Il S. e la tecnica musicale del Trecento ital.*, Firenze 1935; M. Apollonio, *Storia del teatro ital.*, I, ivi 1938, p. 129 sgg.; E. Li Gotti, *F. S. uomo « discolo e grosso »*, ivi 1940; L. Caretti, *Saggio sul S.*, Bari 1951. Mario Apollonio

SACCHETTI, GIULIO. - Cardinale, n. a Firenze nel 1587, m. a Roma il 26 giugno 1663.

Fu vicelegato a Bologna, vescovo di Gravina (1623) e nunzio in Spagna (1624). Cardinale il 19 genn. 1626 fu trasferito al vescovato di Fano (17 marzo) e nominato legato a Ferrara e poi a Bologna ove rimase tre anni. Due volte papabile (1644 e 1655), la Spagna si oppose alla sua elezione ritenendolo francofilo. Fece parte di varie commissioni e resse per 23 anni la Segnatura. Patrocinò, con il card. G. B. Pallotta, l'erezione della chiesa di S. Maria di Cibona o di Monte Urbano tra Tolfa e Allumiere, e dell'annesso convento ove presero stanza gli Eremiti del Monte Senario (Servi di Maria). Edificò una villa e un palazzo ad Ostia, e a Roma comprò con i fratelli il Palazzo di via Giulia, tuttora della famiglia. Furono pubblicate alcune sue lettere e relazioni ed un memoriale ad Alessandro VII che ebbe vasta risonanza.

BIBL.: G. Negri, *Istoria degli scritt. fiorentini*, Ferrara 1722, p. 312; Pastor, XIII-XIV, v. indici; G. Ceccarelli (Ceccarius), *I S.* (*Le grandi famiglie romane*, 5), Roma 1946, pp. 11-24. Renata Orazi Ausenda

SACCHETTI, GIUSEPPE. - Giornalista, n. ad Arlesega (Padova) il 21 maggio 1845, m. a Firenze il 20 ott. 1906.

Prese parte attiva al movimento cattolico intransigente; volontario nelle milizie pontificie (1869), polemista efficace e difensore convinto della formola « né eletti, né elettori », diresse successivamente alcuni periodici e quotidiani veneti (*Letture cattoliche, Codino, Veneto cattolico*, negli anni 1870-90), aderenti a tale corrente; a Milano: *La lega lombarda*; a Roma: *La voce della verità* (1889-93), e infine, per vari anni (1893-1906): *L'unità cattolica* di Firenze, insieme ad Enrico Mastracchi. Fu stimatissimo da Leone XIII e da Pio X, che lo ebbe amico personale.

BIBL.: anon., *Necrologio*, in *Civ. Catt.*, 1906, IV, pp. 362-63; F. Olgiati, *Storia dell'Azione Cattolica*, Milano 1921, pp. 77, nota 1, 189, 293. Enrico Lucatello

SACCHI, ANDREA. - Pittore, n. a Nettuno (Roma) il 30 nov. 1599, m. a Roma il 21 giugno 1661.

La sua grande opera pubblica è la pala d'altare con il *Miracolo di s. Gregorio*, dipinta per la Basilica Vaticana nella Cappella Clementina, ordinatagli dal card. Fr. Maria de' Monte nel 1625 e che, forse per accontentare il gusto di costui, è tra le opere del S. quella che più dimostra un certo, se pur lievissimo contatto con il mondo caravaggesco e con quello di Rubens. La pala che rappresenta il *Miracolo del Corporale* si trova ora nella sala capitolare del Vaticano, poiché nel '700 fu sostituita con una copia a musaico. Altre opere importanti di sicura attribuzione al S. sono le quattro pale d'altare eseguite per i quattro altari dei pilastri della basilica di S. Pietro: *S. Veronica*, la *Decapitazione di s. Longino*, *L'Invenzione della Croce* e il *S. Andrea*, che ora si trovano anche esse nella sala capitolare della Basilica Vaticana. L'opera riconosciuta quale capolavoro del S. è *S. Romualdo narrante la sua visione* della Pinacoteca Vaticana, dipinta nel 1640. L'ultima sua notevole pala d'altare raffigura il *Transito di s. Anna* (S. Carlo ai Catinari, Roma). Altri quadri riconosciutigli dalla critica sono: l'*Ebbrezza di Noè*, di cui esistono due esemplari, l'uno nella Galleria Sciarra in Roma (ora proprietà Chimirri a Catanzaro) e l'altro nel Kaiser Friedrich Museum di Berlino; *La festa dei Lupercali* (Museo del Prado, Madrid), già attribuito a Pietro da Cortona; la *Festa del Gesù*, in cui è dipinta con vivo realismo la scena della visita del papa Urbano VIII alla chiesa del Gesù in occasione del centenario dei Gesuiti (1630).

Il S., lento nel lavoro, con la sua pennellata larga e pastosa e le sue creazioni di una particolare grandiosità patetica piena di naturalezza, tra l'asciutta severità dei veri e propri caravaggeschi e l'abbondanza decorativa di un Lanfranco e di un Pietro da Cortona, segna un momento di sereno classicismo sia formale che cromatico, interessantissimo per gli ulteriori sviluppi della pittura romana del Seicento e del Settecento.

Figlio ed allievo fu GIUSEPPE, frate conventuale morto nel suo convento a Roma. Dipinse un quadro notevole per la chiesa dei SS. Apostoli a Roma. Una tavola a olio con s. Francesco che riceve le stimmate fu rimossa ed alienata con decreto della S. Congreg. dei Vescovi e Regolari del 7 sett. 1703. Una Sibilla a Varsavia, attribuita a Giuseppe Sacconi, potrebb'esser sua.

BIBL.: L. Pascoli, *Vite dei pittori*, I, Roma 1730, pp. 15-20; II, v. indice; G. B. Passeri, *Vite dei pittori*, Roma 1772, pp. 136-38; H. Voss, *Die Malerei des Barock in Rom*, Berlino 1924, pp. 529-33; H. Posse, s. v. in Thieme-Becker, XIX, pp. 289-92. Emilia Durini

SACCHINI, FRANCESCO. - Gesuita, storico e letterato, n. a Paciano (Perugia) il 10 nov. 1570, m. a Roma il 16 dic. 1625.

Dopo aver insegnato retorica a Firenze e al Collegio Romano, fu incaricato nel 1606 di continuare la storia dell'Ordine, iniziata dal p. Orlandini; durante questo lavoro fu anche per 17 anni segretario del generale Mercuriano. Pubblicò con lievi ritocchi il vol. I della *Historia Societatis Iesu*, lasciata dall'Orlandino (1614), indi seguirono: il vol. II, sul Laínez (Anversa 1620); il III sul Borgia (Roma 1649); il IV sul Mercuriano (ivi 1652), la prima parte del V sull'Acquaviva (ivi 1661). In quest'opera, l'amore vivo per la verità si esplica chiaramente nella valutazione delle fonti, nell'osservanza della cronologia e nella ricerca documentata dei particolari più minuti. Nel campo della pedagogia lasciò *De ratione libros cum profectu legendi deque vitanda moribus noxia* (Ingolstadt 1614); *Protrepticon ad magistros scholarum inferiorum* (Roma 1625); *Paraenesis ad magistros scholarum inferiorum* (ivi 1625); ricchi tutti di entusiasmo per l' arte

dell'insegnamento e di acute osservazioni sui caratteri degli alunni.

BIBL.: Sommervogel, VII, 362-68; *Cenni biografici* del p. P. Poussines nel proemio al vol. V della *Historia*; G. B. Gerini, *Gli scrittori pedagogici italiani del sec. XVII*, Torino 1900, pp. 41-56. Celestino Testore

SACCO, Giuseppe. - Orientalista, n. a Sciacca (Agrigento) il 5 nov. 1871, m. a Chianciano (Siena) il 5 maggio 1950.

Ordinato nel 1895, si perfezionò negli studi biblici e lingue orientali a S. Stefano di Gerusalemme, alla scuola del p. Lagrange (v.), e dal 1913 insegnò lingua ebraica e greco neotestamentario all'Ateneo Lateranense e poco dopo anche a quello di Propaganda Fide. Molto apprezzate nel campo della filologia biblica: *La Koinè del Nuovo Testamento e la trasmissione del S.mo Testo* (Roma 1928); *La Volgata Latina e il testo greco del Nuovo Testamento* (ivi 1935); *L'Epistola ai Romani nella versione della Volgata e in una versione dal greco* (ivi 1935). Notevole anche il volume: *Le credenze religiose di Maometto. Loro origini e rapporti con la tradizione giudaico-cristiana* (ivi 1922) e le *Conferenze al Laterano; Il Mare Morto* (Roma 1919), *Petra e i monumenti funerari dei Nabatei* (ivi 1920), *Il santuario della Natività* (ivi 1914). Ritiratosi nel 1938 in un ex-convento a Chianciano, passò gli ultimi anni nella meditazione delle lettere paoline.

BIBL.: F. Florit, *Mons. G. S.*, in *L'osserv. rom.*, 15 maggio 1950, p. 5, col. 4. Antonio Piolanti

SACCO, Vincenzo. - Giurista, n. a Bologna il 14 maggio 1681, m. ivi il 25 marzo 1744.

Nel 1709 si diede all'insegnamento del diritto civile e, successivamente, di quello canonico. Per il suo acume giuridico fu chiamato a far parte del Consiglio legale che pronunziò sentenza sui Capitoli nuziali relativi al matrimonio della granduchessa Margherita Luigia d'Orléans. Alternò la cattedra con incarichi politici e fu consigliere di Stato degli elettori palatini Giovanni Guglielmo e Carlo Filippo. L'imperatore Carlo VI lo nominò cavaliere del S. Romano Impero e conte palatino; il papa Clemente XII gli conferì il titolo di conte. Nella città natale fu magistrato degli Anziani, assessore delle Acque, giudice del Foro dei Mercanti e presidente del S. Monte di Pietà.

Scrisse: *Introductio ad studium utriusque iuris* (Bologna 1711); *Institutiones iuris canonici libri quatuor* (ivi 1713, 3ª ed. 1741); *In quatuor libros institutionum iuris civilis commentaria cum municipali Bononiae iure* (ivi 1716; 4ª ed., accresciuta a cura del figlio Filippo, Venezia 1760); *Observationes politico-legales ad statuta Bononiae* (ivi 1763).

BIBL.: G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologna 1769, pp. 249-53. Cosimo Petino

SACCONI, Antonio Maria. - Frate minore, vicario apostolico dello Shansi e Shensi, al secolo Vincenzo, n. ad Osimo il 23 marzo 1741 e m. a Taigun il 3 febbr. 1785.

Ordinato sacerdote il 24 febbr. 1764, nel 1771 partì per la Cina, giungendo a Macao il 13 ag. 1772. Destinato alla missione di Shantung vi arrivò il 1° maggio 1774 dopo aver superato parecchie difficoltà. Attese subito allo studio della lingua e nell'ott. del 1775 potè iniziare il suo apostolato, visitando frequentemente i fedeli minacciati dalle persecuzioni. Il 2 sett. 1778 fu nominato vicario apost. delle provincie di Shansi e Shensi, e il 4 dello stesso mese fu eletto vescovo di Domiziopoli. I brevi di nomina furono spediti per la Cina il 26 sett. 1778 e vi giunsero nell'apr. del 1780. Fu consacrato il 24 febbr. 1781, a Si-gan-fu. Le condizioni del vicariato di Shansi e Shensi sono simili a quelle dello Shantung. In quelle immense province alle quali si aggiungevano il Kansu e l'Hukwang lavoravano soltanto 11 missionari di cui 5 nello Shensi, 3 nello Shansi, 2 nell'Hukwang e 1 nel Kansu. Nel 1784 durante una nuova persecuzione mons. S. fu costretto a nascondersi nei dintorni di Taigun, ma per evitare rappresaglie ai cristiani si presentò alle autorità che lo imprigionarono e m. l'anno dopo in carcere.

BIBL.: G. Ricci, *Biogr. di mons. A. M. S. vesc. francesc., morto per la Fede nelle carceri di Pechino nel 1785*, Roma 1913; E. Zani, *A. S. vicario apost. dello Shansi e Shensi*, Roma 1952. Nicola Kowalsky

SACCONI, Giuseppe. - Architetto, n. a Montalto nelle Marche il 5 luglio 1854, m. a Collegigliato di Pistoia il 23 sett. 1905.

Scolaro nel 1874 dell'Accademia romana di Belle Arti, ove fu discepolo di Luigi Rosso, il S. fece le sue più interessanti esperienze romane presso il Carimini di cui fu collaboratore nei restauri della basilica di Loreto, ed i cui principi imitativi di un sobrio rinascimento il S. stesso seguì nella prima opera da lui compiuta: la collegiata di S. Francesco a Force cominciata a costruire nel 1880. In tale anno venne anche bandito il concorso per il monumento a Vittorio Emanuele II in Roma; dopo varie vicende il S. ne fu proclamato vincitore nel 1884.

Opera ammiratissima nei progetti originari, non poco modificata nel corso della esecuzione al cui compimento, morto il S., procedette una commissione formata dagli architetti G. Kock, M. Manfredi e P. Piacentini, quindi vilipesa oltre misura, oggi per essa può esprimersi un più sereno giudizio. Indubbiamento grandiosa di concezione e riflettente con estrema chiarezza il gusto della sua età, molto accurata e perfino elegante in alcuni particolari, nella grande mole sono da riconoscere due errori fondamentali. Il primo e più grave fu commesso dal S. in campo strettamente architettonico quando non seppe differenziare strutturalmente la grandissima base, nei fianchi enorme, liscia, levigata, piatta, dalle parti alte dell'edificio caratterizzato dal portico senza sfondo e dai due tempietti grecizzanti. Il monumento che doveva dare il senso di una acropoli – come era appunto nel progetto – per quella base non differenziata ora dà il senso di essere la traduzione in marmo ed in forme gigantesche della « alzata » di un mobile. L'altro errore è dato dalla inopportuna scelta del botticino per il rivestimento della mole. Al primo di tali errori si può obiettare che il S. trovò il terreno del Campidoglio inadatto alla erezione di una acropoli, al secondo che la scelta del marmo fu imposta da altri per ragioni extra artistiche. Completamente assorbito dai lavori del Vittoriano il S. ebbe scarse occasioni di operare altrove; tuttavia si ricorda l'altare della cappella degli Spagnoli e il coro di quella dei Tedeschi disegnati in stile gotico per la basilica di Loreto, di cui il S. diresse i lavori dal 1886 alla morte.

BIBL.: N. Tarchiani, *L'architettura ital. dell''800*, Firenze s. d.; F. Sapori, *Il Vittoriano*, Roma 1947. Emilio Lavagnino

SACCONI, Raniero. - Inquisitore domenicano, n. a Piacenza all'inizio del sec. XIII, m. il 21 luglio 1262.

Educato nell'eresia e capo di eretici, per opera di s. Pietro da Verona abiurò l'errore e vestì l'abito domenicano (1245). Da allora collaborò con s. Pietro per la repressione dei catari. Sfuggì per caso al complotto ordito contro di lui e Pietro da Verona, nel quale quest'ultimo cadde martire (6 apr. 1252). Da 1254 fu capo dell'Inquisizione di Lombardia. Nel 1259 fu costretto ad allontanarsi da Milano per l'opposizione del nuovo podestà Uberto Pallavicini. Il 21 luglio 1262 Urbano IV lo chiamò a Viterbo perché gli facesse una relazione della sua attività inquisitoriale in Lombardia.

Scrisse (nel 1250) una *Summa de Catharis et Leonistis seu de pauperibus de Lugduno* (ed. in E. Martène-A. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, Parigi 1717, coll. 1761-76; in Duplessis d'Argentré, *Collectio Judiciorum de novis erroribus*, I, ivi 1724, pp. 48-57; e in A. Dondaine, *Un Traité*, *cit.* in bibl., pp. 64-78). È un severo atto di accusa contro gli antichi correligionari; non è propriamente una confutazione degli errori ma un elenco di errori utile agli inquisitori. L'opera (divisa in due parti: la prima dedicata ai catari, la seconda, più breve, ai « poveri di Lione ») ha un grande interesse storico perché, oltre la dottrina comune, enumera le credenze proprie alle varie Chiese eretiche. È la migliore fonte per la conoscenza della dottrina di Giovanni di Lugio.

BIBL.: L. Giesceler, *De R. Summa commentatio critica*, Gottinga 1834; A. Dondaine, *Un Traité neo-manichéen du XIIIe siècle: le Liber de duobus principiis*, Roma 1939, pp. 57-63; id., *Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)*, in *Archivum Fratrum Praed.*, 17 (1947), pp. 170-74. Alfonso D'Amato

SACERDOTI DELLE SCUOLE DI CARITÀ. - Congregazione religiosa, nota anche sotto il nome di Istituto Cavanis, fondata a Venezia dai servi di Dio Antonangelo e Marcantonio Cavanis, il 2 maggio 1802, col titolo di « Congregazione dei chierici secolari delle scuole di carità ».

La prima scuola fu aperta il 2 genn. 1804 e il Patriarca di Venezia li approvò il 16 sett. 1819. Gregorio XVI diede il decreto di lode il 13 ag. 1831 e di approvazione il 21 giugno 1836. Ma l'Istituto non fu canonicamente eretto come istituzione religiosa che il 16 luglio 1838. Le sue Costituzioni furono approvate il 23 sett. 1839 e riapprovate con l'introduzione dei voti perpetui il 14 ag. 1891. Dopo la pubblicazione del codice furono rivedute e approvate il 23 maggio 1930 e il 18 giugno 1937.

Scopo dell'Istituto è l'educazione cristiana della gioventù mediante la scuola « gratuita » in tutte le sue forme (primaria, secondaria, d'arti e mestieri) e l'opera degli esercizi spirituali chiusi da svolgersi nelle case dell'Istituto. I religiosi sono divisi in due classi : ecclesiastici e laici, i quali tutti emettono i voti semplici, dapprima triennali e poi perpetui. Al presente i religiosi sono 118 e i novizi 10 con 9 case. Una ramificazione dell'Istituto collegata idealmente con lo spirito dei fondatori è l'*Istituto secolare delle Figlie del S. Nome* approvato come istituto secolare dall'arcivescovo di Lucca il 12 dic. 1948.

BIBL.: G. Della Santa, *Cenni st. sui Cavanis, segretari della Repubblica veneta*, Venezia 1902; C. Chierighin, *I rev. fratelli Antonangelo e Marcantonio nobili conti Cavanis, fond. dell'Ist. delle scuole di Carità in Venezia*, ivi 1902; F. S. Zanon, *I servi di Dio Anton Angelo e P. Marcantonio conti Cavanis. Storia documentata della loro vita*, ivi 1925. Agostino Pugliese

SACERDOTI DEL S.mo SACRAMENTO. - Congregazione religiosa detta comunemente dei Padri Sacramentini (S.S.S.), fondata a Parigi il 13 maggio 1856 dal b. Pietro Giuliano Eymard (v.), approvata dalla S. Sede l'8 maggio 1863 e poi definitivamente l'8 maggio 1895.

Si compone di sacerdoti e di fratelli conversi; il noviziato ha la durata di due anni, e dopo tre anni di voti temporanei annualmente rinnovati, viene emessa la professione perpetua. Lo scopo della Congregazione è l'adorazione perpetua del S.mo Sacramento e l'apostolato eucaristico. Non è soltanto contemplativa ma anche attiva, quantunque il suo apostolato esterno sia subordinato all'obbligo personale che ogni religioso si assume di partecipare all'adorazione perpetua del S.mo Sacramento solennemente esposto nelle loro chiese di giorno e di notte. La Congregazione che, vivente il fondatore, contava cinque case, attualmente (1952) conta 1331 membri distribuiti in 71 case e 13 province o vice-province sparse in Europa, Americhe, Australia e Africa.

Le principali opere della Congregazione sono : per il clero : i sacerdoti adoratori (con più di 100.000 iscritti) e la Lega per la Comunione frequente e quotidiana; per i fedeli : l'aggregazione del S.mo Sacramento nel suo triplice raggruppamento : semplice aggregazione e guardia d'onore, fraternità eucaristica, settimane eucaristiche.

Pubblica riviste eucaristiche destinate al clero e ai fedeli; predica sacri ritiri soprattutto ai sacerdoti e nei seminari, organizza l'adorazione notturna e diurna ed i congressi eucaristici.

BIBL.: E. Couet, *La part de notre Congrégation dans l'institution des Congrès eucarist. internat.*, Roma 1933; C. de Keiser, *Les Prêtres du Très St Sacrement*, Parigi 1939; F. Goyer, *Un Sauveur au vingtième siècle*, Montréal 1949; H. Evers, *L'aggrégation du Très St Sacrement*, ivi 1951. Giuseppe Missaglia

SACERDOTI DI SANTA MARIA DI TINCHEBRAY. - Furono fondati nel 1851 da p. Carlo Duguey allora vice-parroco di Tinchebray, diocesi di Séez in Francia.

Il p. Duguey prima aprì in Tinchebray il Collegio di S. Maria, con l'aiuto di alcuni sacerdoti, i quali emisero i voti di religione; dette vita ad una congregazione di fratelli simile a quella dell'istruzione cristiana di Ploermel.

Questa famiglia religiosa ebbe rapido incremento; ma nel 1880 si scisse : i fratelli, che impartivano l'istruzione cristiana in una ventina di parrocchie, si unirono all'Istituto di Ploermel e la congregazione dei sacerdoti prese il nome di S. di S. M. Nel 1898, il *Decretum laudis* ne fece un istituto di diritto pontificio che fu definitivamente approvato nel 1939. Nel 1902, quando in Francia divampò la lotta contro i religiosi, l'Istituto vide tutti i suoi collegi chiusi ed i padri dispersi. I più giovani tra i sacerdoti partirono per il Canada occidentale dove affluivano allora molti emigrati europei; rintracciarli, educarli, creare parrocchie, costruire chiese : tale fu la loro opera, prima nella diocesi di St-Albert, poi in quella di Prince Albert, dove esercitano tuttora il loro ministero. Nella diocesi di Montréal hanno inoltre la parrocchia di Charlemagne con annessa una casa di formazione.

I religiosi rimasti in patria reggono una scuola elementare nella diocesi di Quimper; a Tinchebray e nei dintorni hanno scuola di agricoltura per i giovani della campagna, mentre altri padri si dedicano all'opera delle missioni parrocchiali. Hanno anche assunto la parrocchia di s. Croce ad Ivry. Già fin dai primi tempi della loro fondazione, i S. di S. M. ebbero una devozione speciale verso l'Addolorata; nel 1908 ottennero dalla S. Sede l'erezione di una associazione di preghiere e di apostolato a favore dei moribondi sotto il titolo di « Associazione di Nostra Signora della Buona Morte ». L'opera ebbe meraviglioso incremento; in un decennio si sparse in tutto il mondo e oggi annovera parecchi milioni di aggregati.

L'Istituto conta attualmente (1952) 50 religiosi tra sacerdoti e laici. Gustavo Fournage

SACERDOTI OPERAI DIOCESANI. - Furono fondati da Manuel Domingo y Sol, sacerdote della diocesi di Tortosa, nel 1881, per la direzione dei collegi « S. José » da lui eretti in alcune città della Spagna e dei seminari diocesani.

I S. o. d. hanno lo spirito di una congregazione religiosa, senza perdere il carattere di sacerdoti secolari, per poter essere in perfetta armonia col clero che debbono formare. La novità di una tale concezione giuridica diede motivo ad alcune difficoltà, che il fondatore seppe superare con molta prudenza. Il 2 febbr. 1884 la « Hermandad » ebbe l'approvazione del vescovo di Tortosa e il 1° ag. 1887 Leone XIII diede il decreto di lode.

Il 1° ag. 1927 Pio XI approvò definitivamente l'Istituto e temporaneamente le costituzioni, le quali poi ricevettero l'approvazione definitiva il 23 marzo 1933. Su proposta del Capitolo generale del luglio 1951, la S. Sede con decreto dell'8 dic. successivo annoverò la « Hermandad » fra gli Istituti secolari a norma della cost. *Provida Mater*. Attualmente i S. o. d. sono 142 con una casa di formazione a Salamanca ed un aspirantato a Buenos Aires; dirigono 20 seminari in Spagna, Argentina, Uruguay e Perù e il Collegio spagnolo di Roma per la formazione ed istruzione dei chierici inviati dai vescovi spagnoli. Sono loro affidati inoltre i templi della Riparazione di Tortosa e Valenza, il Collegio universitario « Pio XII » di Valenza e il Collegio maggiore ispano-americano di Salamanca. Pubblicano le riviste *El Congregante de S. Luis* (Tortosa), *Sigueme* (Salamanca), *La Reparación* (ivi).

BIBL.: A. Torres, *Vida del siervo de Dios Manuel Domingo y Sol*, Tortosa 1934; A. Toledo, *Las vocaciones Sacerdotales*, ivi 1935; J. Ruiz de los Panos, *La idea de la Hermandad*, Toledo 1936; G. Martil, *Manuel Domingo y Sol, apostol del sacerdocio*, Madrid 1938; J. Garcia, *Fulgores de un sol*, Salamanca 1940. Giuseppe M. Javierre

SACERDOZIO. - Da *sacra dare*, « fornire, compiere l'azione sacra », è la carica e la funzione religioso-sociale che un individuo riveste in quanto intermediario ufficiale tra il gruppo umano e la divinità.

I. S. NELLE RELIGIONI NON CRISTIANE. - Nei nuclei primitivi le funzioni del sacerdote si fondono con quelle

(da J. Dahlmann, *Indische Fahrten*, Friburgo in Br. 1927, fig. 46)
SACERDOZIO - Sacerdoti brahmini a Giava, discendenti dai vecchi colonizzatori Indù.

del capo del gruppo (re-sacerdote, re-stregone) in quanto sono soprattutto i suoi poteri magici, la sua capacità di interpretare la volontà degli dèi, quelli che servono al gruppo cui preme assicurare una buona caccia, un buon raccolto, l'incolumità del bestiame, l'immunità da epidemie, la buona riuscita di una guerra. Le funzioni di re e di sacerdote cominciano a separarsi a mano a mano che, sviluppandosi la vita culturale del gruppo, se ne sviluppano le esigenze e il cerimoniale sacro, con una maggiore specificazione delle varie funzioni. Si hanno così nelle religioni naturali tre tipi fondamentali di sacerdoti : il sacrificatore, l'esorcista e l'indovino.

Al sacrificatore è demandata l'azione sacrificale che costituisce il centro del culto in ogni religione ; l'esorcista provvede alle purificazioni le quali possono essere dirette contro macchie e colpe di carattere morale (peccati), contro il contagio provocato da mali spiriti, malocchio, infezioni spiritiche varie; l'indovino sa predire il futuro leggendolo nei più vari elementi (volo di uccelli, fegato di vittime, corso degli astri, ecc.). Questi tre tipi, che possono essere riuniti in una sola persona nei gruppi sociali primitivi, si trovano separati nelle religioni naturali che hanno raggiunto lo stadio cittadino. Nella città antica di Grecia e di Roma, il sacerdote ha solo le funzioni tecniche di esperto del rituale, ma le funzioni religiose sono compiute dal capo dello Stato o da altri magistrati di ordine politico: rimangono prerogative del s., in quanto richiedono una scienza e una tecnica speciale, le mansioni divinatorie ed esorcistiche. Talvolta i sacerdoti sono riuniti in collegio.

Nelle religioni di mistero il sacerdote assume un carattere tutto diverso essendo esse di tipo supernazionale, non legato alla vita politica dello Stato. In esse il sacerdote non è più il consulente tecnico del magistrato, ma il direttore spirituale degli ascritti al mistero, che vive egli stesso e inculca ad essi la vita del dio fondatore o patrono del mistero; che è estraneo alla vita politica, talora anche celibatario, per maggior dedizione al suo culto e ai suoi fedeli.

Non si accede al s., anche se questo abbia regime di casta, senza una speciale iniziazione che ponga il candidato in possesso di quei poteri superiori che lo renderanno efficace intermediario tra gli uomini e la divinità. Ma per esservi ammessi si richiedono alcune condizioni, la mancanza delle quali rende il candidato, nell'estimazione del gruppo, inadatto a svolgere la sua funzione : esse sono l'immunità da difetti fisici, la nascita legittima, l'integrità corporale, la buona fama. Obbligo consecutivo all'investitura del s. è di mantenersi in stato di purità rituale, sì da essere idoneo a compiere in ogni momento la sua funzione di intermediario. Tale purità si ottiene : 1) osservando la castità rituale, cioè antecedente all'azione sacra da compiere; 2) fuggendo il contatto del sangue; 3) evitando il contatto del cadavere. In qualche religione tali prescrizioni sono perpetue (celibato ecclesiastico, vegetarianismo degli orfici, degli induisti e dei buddhisti).

Uno speciale rito di passaggio (iniziazione, ordinazione) si richiede per far passare il candidato al s. dallo stato profano a quello sacro. Tale rito può essere unico oppure può venir ripartito in tanti gradi che rendono progressivamente l'individuo idoneo alla sua funzione (gradi di iniziazione mitriaca; Ordini minori e maggiori, nel s. cristiano). Il carattere sacro si conferisce imponendo al candidato le vesti della sua funzione o facendogli toccare gli oggetti relativi, imponendogli sul capo le mani, ungendolo, ecc. Un rito speciale si richiede per togliere al consacrato l'investitura sacra di cui è stato insignito.

BIBL.: J. Lippert, *Allg. Gesch. des Priestertums*, Berlino 1888-94; R. Ch. Darwin, *Die Entwicklung Priestertums u. der Priesterreiche*, Lipsia 1929; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, pp. 173-316.

Nicola Turchi

II. S. NELLA S. SCRITTURA. – 1. *Nel Vecchio Testamento.* – Nella religione d'Israele l'importanza del s. era correlativa a quella dei sacrifici, base del culto. Ricalcando J. Wellhausen, i critici del Pentateuco attribuiscono al tempo di Esdra (sec. V a. C.) la distinzione dei sacrifici e le conseguenti funzioni sacerdotali (supposto «codice sacerdotale» *P*); ma i documenti di Ugarit (sec. XV a. C.) dimostrano che tutti i sacrifici descritti nel Pentateuco erano noti e praticati, nell'ambiente cananeo, almeno dieci secoli prima di Esdra. In Israele era di rigore l'unità del culto, riflesso dell'unità di Dio. Dapprima il culto legittimo si svolgeva nella tenda o tabernacolo (v.) detto «di riunione», ove si conservava l'arca (v.) dell'alleanza; ma prima della costruzione del Tempio (v.) a Gerusalemme (sec. X a. C.) erano frequenti le deroghe all'unità cultuale con l'erezione di altari in vari luoghi. Può ritenersi che, prima dell'unificazione, ad opera di David e Salomone, della vita nazionale e religiosa in Gerusalemme, si prestasse il culto sacrificale a Jahweh in vari luoghi, ove era stato eretto un altare o anche un modesto santuario.

L'originalità del s. d'Israele deriva dal monoteismo etico, cui si ispira il suo culto. Ne è escluso il s. femminile; in ebraico biblico manca un termine che significhi «sacerdotessa». Gli è totalmente estranea sia la divinazione, sia la magia o stregoneria, tipiche «abominazioni delle genti» (*Deut.* 18, 9-14). Unico termine designante il sacerdote legittimo nella Bibbia ebraica è *kōhēn* (Settanta ἱερεύς), che ricorre anche in fenicio, in aramaico-siriaco (*kāhēn*), in arabo (*kāhin*), in etiopico (*kāhĕn*). Dai più *kōhēn* è considerato una forma participiale di *kûn*, con il senso di «colui che sta in piedi»; infatti il sacerdote «sta in piedi (*'āmadh*) davanti a Jahweh per servirlo e per benedire in suo nome» (*Deut.* 10,8; 18,7). Benché *kōhēn* designi anche i sacerdoti dei falsi dèi, era usato per questi l'apposito termine spregiativo *kĕmārîm* (sempre al plurale). Il verbo denominativo *kihēn* (sempre al pi'el) significa (23 volte) «compiere i riti sacri spettanti al sacerdote», per lo più (14 volte) con la determinazione «a (per) Jahweh». Da *kōhēn* si è altresì formato l'astratto *kĕhunnāh* «s., servizio sacerdotale», usato 13 volte (Settanta ἱερατεία). Molto hanno speculato A. Kuenen, B. Stade, A. Bertholet ed altri sul fatto che l'arabo *kāhin* oggi significa «indovino»; ma questo senso non è originario : *kāhin* (= «sacerdote») fu dai cristiani preislamici chiamato il sacerdote idolatrico, che era considerato generalmente un «indovino», e questo senso rimase e si accentuò nell'Islām, che non ha s.; i cristiani di lingua araba dànno tuttora a *kāhin* il senso di «sacerdote».

Prima di Mosè e di Aronne, il s. era esercitato, tra i monoteisti discendenti da Sem e Abramo, in base ad

una tradizione che doveva risalire ai primordi dell'umanità. Il *ius sacerdotale* spettava, presso tutte le genti più antiche, ai capi del popolo e ai padri di famiglia. Una tradizione giudaica (*Zĕbhāḥîm*, XVI, 4) ritiene che prima di Mosè il culto era compiuto dai primogeniti; la riproducono s. Girolamo (*Quaest. Hebr. ad Gen.* 27,15 e 49, 3, ed *Ep.* 73 *ad Evang.*: PL 23,980 . 1056; 22,680) e s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, 103, 1 ad 3). Ogni capo famiglia offriva direttamente i suoi sacrifici (Caino ed Abele, Noè, Giobbe, Mosè); i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe compiono tutte le funzioni sacerdotali: « invocare il nome di Dio », sacrificare. Vi era qualche santuario, ove si interrogava l'oracolo (*Gen.* 25, 22) e al sacerdote del quale si pagavano le decime, come a Bethel (*ibid.* 28, 22). Vestigio dell'antica funzione sacerdotale del capofamiglia rimase l'immolazione dell'agnello (v.) pasquale (*Ex.* 12, 3-11. 21-27). Sembra esistessero veri sacerdoti in Israele prima della consacrazione di Aronne, poiché compaiono al Sinai (*Ex.* 19, 22-24; 24, 4-5). L'esistenza di una classe sacerdotale è affermata già dalla più antica raccolta di leggi, il « Libro dell'alleanza » (*Ex.* 20, 24; 21, 13; 22, 8: accenni a un santuario con sacrifici, asilo, oracolo). Ancorché fosse per lo più giovane (*Iudc.* 17, 5-18,20), il sacerdote era onorato del titolo di « padre » (*ibid.* 17, 10; 18, 19). Mosè « segregò » i figli di Levi, consacrati a Dio in sostituzione dei primogeniti d'Israele che spettavano a Dio (*Ex.* 22, 29; *Num.* 3, 13; 8, 18) per farne un corpo speciale di sacerdoti (*Ex.* 32, 26-29); tra i Leviti (v.) scelse Aronne (v.) e i suoi figli e li consacrò sacerdoti (*Ex.* 28-29. 39; *Lev.* 6-10. 21-22). La superiorità gerarchica del s. aronitico fu resa sensibile dal diritto sulle oblazioni e sulle vittime dei sacrifici; fu confermata da vari interventi miracolosi di Dio (*Num.* 16-18). I sacerdoti avevano sotto di sé, per i servizi ausiliari, i leviti semplici. Poiché il *Deuteronomio* e i profeti chiamano i sacerdoti « sacerdoti leviti », i « critici » affermano a torto che, secondo la legislazione del *Deuteronomio* (scritto, secondo loro, nel 622 a. C.), qualunque discendente di Levi era per ciò stesso sacerdote, adducendo passi (*Deut.* 10, 8; 18, 6-7; 31, 9) in cui le mansioni dei sacerdoti e dei leviti appaiono identiche; affermano che, dato che i sacerdoti sono detti « figli d'Aronne » nel « codice sacerdotale » (*P*: *Levitico*) e mai nel *Deuteronomio*, il s. « aronitico », distinto dal « levitico », fu un'innovazione postesilica.

Tutti i figli di Israele erano votati al culto divino; sono detti perciò « regno di sacerdoti (*mamlékheth kōhănîm*: *Ex.* 19, 6). Tra tutti Jahweh « scelse » la tribù di Levi e in questa la famiglia di Aronne (*Num.* 3, 10), cui assegnò il s. ereditario. Prerogativa dei sacerdoti era « l'accedere a Jahweh » (*Ex.* 19, 22); Dio li chiama « coloro che si avvicinano a me » (*qĕrōbhaj*: *Lev.* 10, 3; *qĕrōbhîm*: *Ez.* 42, 13); Dio li ha scelti per farli avvicinare a sé (*Num.* 16, 5; *Ez.* 44, 13) e ad essi consegna i leviti « donati a Jahweh, perché facciano il lavoro del tabernacolo di riunione » (*Num.* 18, 6). Era quindi gravissimo delitto arrogarsi le funzioni sacerdotali: « l'estraneo (*haz-zār*) che si avvicini (*haq-qārēbh*) morrà » (*Num.* 3, 10); terribile infatti fu il castigo del levita Core (v.) e dei suoi congiunti (*Num.* 16), del re di Giuda Azaria-Ozia (*II Par.* 26, 16-21). Poiché il s. era ereditario tra i « figli di Aronne », per essere cooptato tra i sacerdoti si richiedeva, oltre la legittimità dei natali, la discendenza da Aronne in linea retta ininterrotta, da dimostrarsi con le tavole genealogiche; non potendo produrre queste, varie famiglie furono escluse dal s. dopo l'esilio (*Esd.* 2, 61-63 = *Neh.* 7, 63-65); Fl. Giuseppe, invece, poteva esibire la sua genealogia sacerdotale (*Vita*, 1).

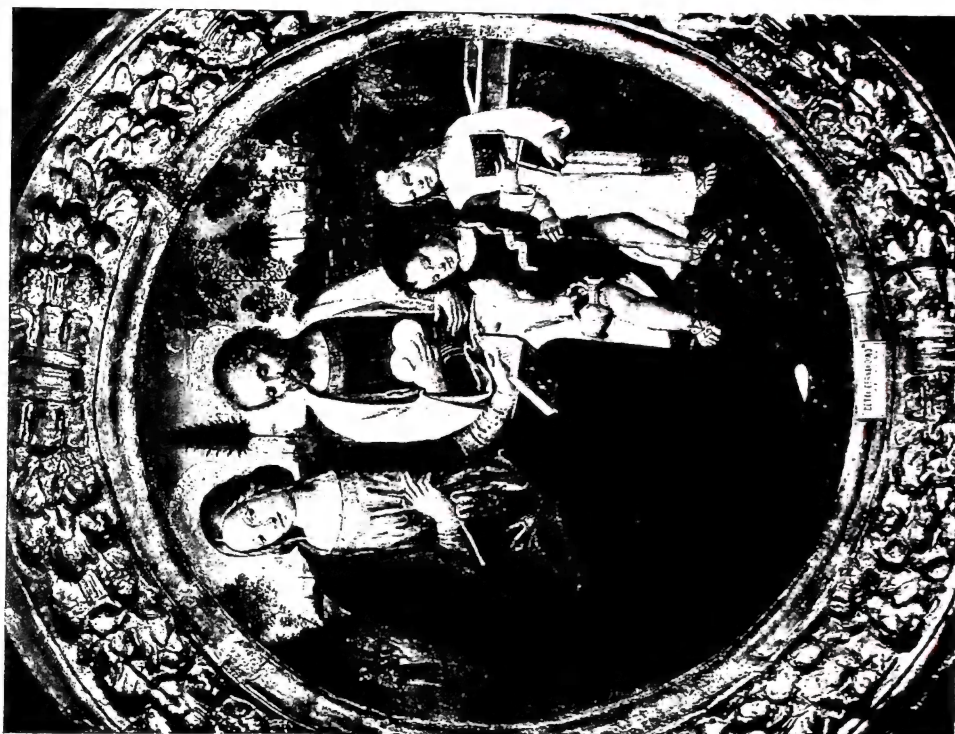
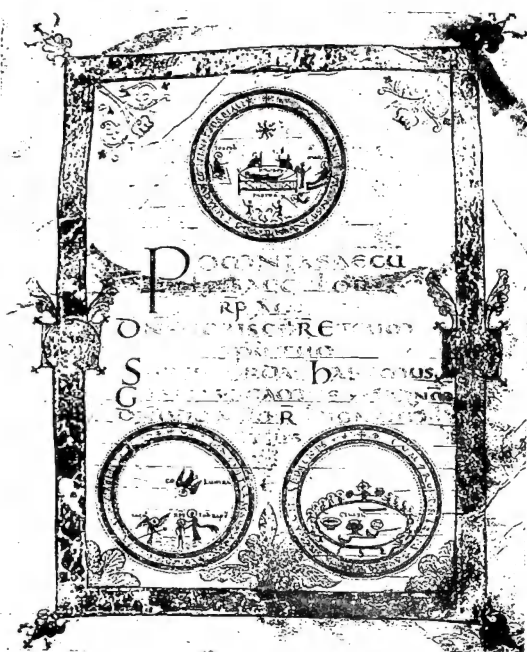
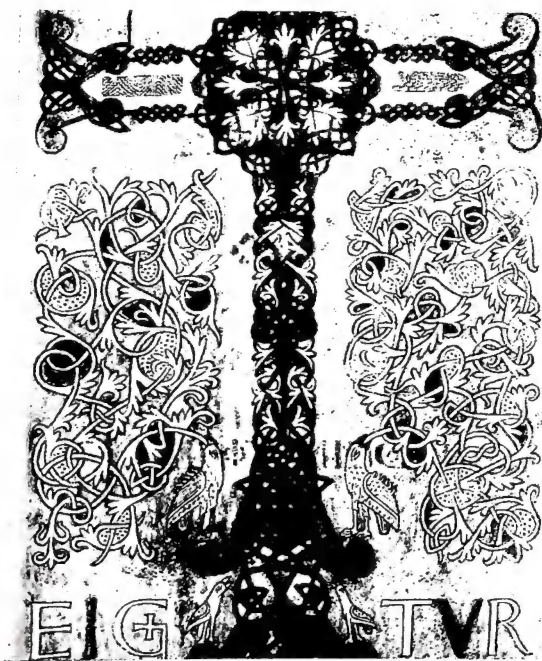
I sacerdoti erano i mediatori necessari tra il credente e Dio, pregando, offrendo, sacrificando, purificando per tutti. « Mettevano il nome di Jahweh sui figli di Israele » benedicendoli con il triplice auspicio di divina custodia, grazia, salvezza-pace (*Num.* 6, 23-27). « Segregati » da Dio dal popolo d'Israele, « segregato » da tutti i popoli (*Lev.* 20, 24. 26; *Deut.* 14, 2; 26, 18 sg.), erano i mediatori della « santità ». Ad essi, e mediante essi a tutto Israele, si rivolge il comando divino che riecheggia nella « Legge di santità » (*Lev.* 17-26): « Siate santi, perché sono santo, Io Jahweh, Dio vostro » (*ibid.* 19, 2; 20, 26; 21, 8); « Io sono Jahweh che vi (o li) santifica » (*ibid.* 20, 8; 21, 8; 22, 32; ecc.). La loro « vicinanza » a Dio impone ai sacerdoti una rigorosa « segregazione » da ogni contatto profano; per chi si avvicina a Dio la santità esige anche la perfezione del corpo (*ibid.* 21, 17-23; 22, 9. 16). Al ripristino e alla tutela della santità mirano anche la « Legge dei sacrifici » (*ibid.* 1-7) e la « Legge di purità » (*ibid.* 11-15). Uno degli uffici principali del sacerdote era di « distinguere il santo (*qōdheš*) dal profano (*ḥōl*), l'impuro (*ṭāmē'*) dal puro (*ṭāhôr*) e di insegnare ai figli d'Israele tutte le leggi loro ingiunte da Jahweh » (*ibid.* 10, 10-11). Le norme sulla santità dei sacerdoti (*ibid.* 21, 1-22, 16), che iniziano l'ultimo gruppo di leggi cultuali del *Levitico* (21-25), manifestano l'alto scopo: « saranno santi per il loro Dio » (21, 6). La Mišnāh (*Bĕkhōrôth*, VII) porterà a 142 le « irregolarità » che escludevano dalle funzioni sacerdotali. I sacerdoti, nel tempo in cui assolvevano il ministero sacro, dovevano astenersi dal « bere vino o bevanda inebbriante » (*Lev.* 10, 8-11) e dall'uso del matrimonio, che rendeva impuri i due coniugi fino alla sera (*ibid.* 15, 16-18).

Gli aroniti idonei all'esercizio del culto divino erano pubblicamente consacrati, prima di iniziare il servizio sacro, con la « santificazione » (descritta in *Ex.* 29, 1-37; 40, 12-15; *Lev.* 8, 1-36), che consisteva in un doppio rito, di purgazione (*Num.* 8, 6-7) e di oblazione. Dopo un bagno (*Lev.* 8, 6), indossavano le vesti sacre e ricevevano l'unzione con l'olio sacro: « l'unzione conferì loro il s. in perpetuo » (*Ex.* 40, 15). Il sommo sacerdote era « l'unto » (*ham-mašîaḥ*) per antonomasia (*Lev.* 4, 3. 5. 16; ecc.), e può darsi che gli altri sacerdoti fossero solo aspersi con l'olio misto a sangue (*Ex.* 29, 21; *Lev.* 8, 30). Poi i nuovi sacerdoti offrivano per sé i vari sacrifici: un giovenco « per il peccato », un ariete in olocausto, un ariete in speciale « salutare » o « pacifico » d'investitura (detto *millu'îm* « riempimento » [della mano]) con il cui sangue si spalmavano l'estremità dell'orecchio destro e i pollici della mano e piede destro del consacrato; dell'ariete del « riempimento » le parti più nobili (i grassi, la spalla destra), con un pane, una focaccia e un azimo, erano poste sulle mani del nuovo sacerdote che le « agitava », onde raffigurare l'invito a Dio di accettare e gradire, poi erano bruciate sull'altare, e il resto era mangiato con pani dai nuovi sacerdoti nel luogo sacro. Questo rito d'investitura, detto *millē' jādh* « riempire la mano » (cf. l'accadico *mullū qātā*), si ripeteva per 7 giorni; l'8° i nuovi sacerdoti benedicevano il popolo e iniziavano il loro ufficio (*Lev.* 9, 1-23). L'unzione sacerdotale conferiva una dignità perpetua, indelebile (*ibid.* 10, 7; 21, 12). Ma molti ritengono che per i semplici sacerdoti non vi sia stata altra consacrazione dopo quella conferita ai figli d'Aronne « con valore perpetuo » (cf. *Ex.* 40, 13) e che il novello sacerdote dovesse poi solo assumere l'abito sacro e presentare l'offerta prescritta in *Lev.* 6, 12-16. Può ritenersi, con i rabbini medievali (Levi ben Gerson, Isacco Abrabanel), che non fosse considerato obbligatorio il rito consacratorio per i singoli sacerdoti comuni, bensì solo per il sommo sacerdote.

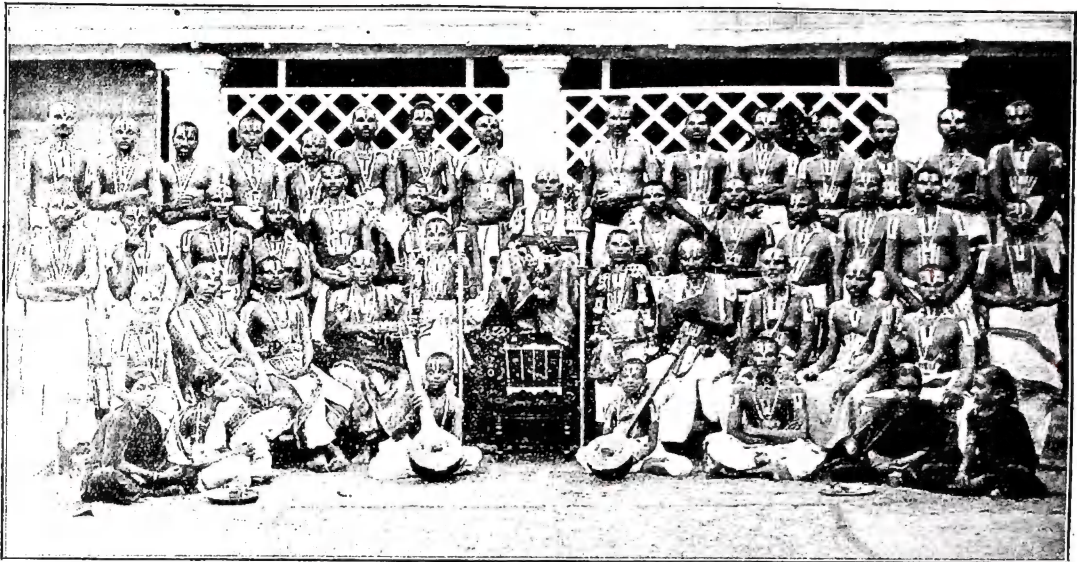
I discendenti dei due figli superstiti d'Aronne, Eleazar e Ithamar, divennero numerosi e furono divisi in turni corrispondenti a ogni famiglia (*bêth 'ăbhôth*). Al tempo di David, vi erano 16 capi famiglia tra i discendenti di Eleazar e 8 tra i discendenti di Ithamar; si stabilì con le sorti l'avvicendamento loro nel servizio cultuale (*I Par.* 24, 3-19; *II Par.* 8, 14); le varie classi (*maḥlĕqôth* « divisioni », o *mišmārôth* « custodie ») funzionavano nel santuario per una settimana: « entravano » e « uscivano » di servizio il sabato (*II Par.* 23, 4. 8). Al ritorno dall'esilio rimanevano solo 4 capifamiglia sacerdotali (*Neh.* 7, 39-42); essi ricostituirono le 24 classi con gli antichi nomi (cf. *Lc.* 3, 5: Abia). I sacerdoti, come tutti i leviti, vestivano di lino (la lana era esclusa). Quattro elementi obbligatori, di color bianco in prevalenza, costituivano le loro « vesti sacre », che non potevano indossare (eccetto le mutande) fuori del luogo sacro (*Ex.* 28, 43; *Ez.* 42, 14; 44, 19): le mutande, la tunica talare con maniche, la cintura di bisso policromo, la tiara o turbante costituito da una fascia

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

A sinistra: SACRA FAMIGLIA detta *Tondo Doni*. Dipinto di Michelangelo (ca. 1507) - Firenze, Galleria degli Uffizi.
A destra: SACRA FAMIGLIA. Dipinto del Pinturicchio (sec. xv) - Siena, Galleria dell'Accademia.

(da V. Leroquais, Les Sacramentaires et Missels mss. des bibl. publ. de France, IV, Parigi 1924, tav. 2)

(da DACL, I, coll. 3202-3208)

(da V. Leroquais, op. cit., tav. 25)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

In alto a sinistra: TE IGITUR CON CROCIFISSIONE. Miniatura del Sacramentario di Gellone (fine sec. VIII) - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 12048, f. 143v. *In alto a destra:* INIZIO DEL PREFAZIO DEL SACRAMENTARIO DELL'ABBAZIA DI MARMOUTIERS, f. 8 (sec. IX). Nei tondi la *Natività* e il *Battesimo di Cristo*, e l'*Ultima Cena*. *In basso a sinistra:* TE IGITUR. Miniatura del Sacramentario di Figeac, secondo l'uso di Moissac (sec. XI) - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 2293, f. 19v. *In basso a destra:* GESÙ CRISTO INCORONA ENRICO II. Miniatura del Sacramentario dell'imperatore Enrico II (1002-14) - Monaco, Biblioteca di Stato.

(da J. Dahlmann, *Indische Fahrten*, Friburgo in Br. 1927, fig. 136)
SACERDOZIO - Personale di un tempio brahminico: sacerdoti, suonatori e baiadere - Benares.

di bisso ravvolta. Compivano le sacre funzioni scalzi, per rispetto al luogo della presenza divina (cf. *Ex.* 3, 5; *Ios.* 5, 15). Insigni personalità ebbe il s., tra cui Esdra, Mattatia e i Maccabei, i profeti Geremia e Ezechiele.

Il sommo sacerdote (*hak-kōhēn hag-gādhōl*, Volg. *sacerdos magnus*), più spesso detto «il sacerdote» (*hak-kōhēn*) per antonomasia, al vertice della gerarchia dei ministri sacri impersonava l'unità del culto. Era a vita; aveva un vicario («il sacerdote secondo») che lo sostituiva quando era impedito. Ad Aronne successe nell'alto ufficio il terzo figlio Eleazar, e a questo suo figlio Phinees; ma Eli (sec. XI a. C.) discendeva da Ithamar, 4° figlio di Aronne. All'inizio del regno di David coesistevano due sommi sacerdoti: Sadoc (da Eleazar) e Abiathar (da Ithamar). Ma Salomone ripristinò l'unità destituendo Abiathar, e da Sadoc in poi il s. rimase nella stirpe di Eleazar sino al re siriano Antioco IV Epifane (175-164 a. C.), che cominciò a destituire il sommo sacerdote sostituendogli sue creature; da allora il sommo s. rimase alla discrezione del potere civile. Dopo la distruzione del primo Tempio (587 a. C.) era consacrato con la sola vestizione (così Gionata Maccabeo: *I Mach.* 10, 21) e con il sacrificio, non più con l'unzione, perché l'olio sacro dell'unzione era scomparso, né poteva essere confezionato di nuovo (*Ex.* 30, 33).

Oltre la direzione suprema del culto, la più importante funzione speciale del pontefice era l'annuale espiazione (v.) del *kippûr* (*Lev.* 16, 3-34): dopo aver sacrificato per sé un giovenco per il peccato, entrava «oltre il velo» e nel «santissimo» incensava e spalmava il «propiziatorio» sull'arca dell'alleanza con il sangue del giovenco e poi con il sangue di un capro espiatorio per il peccato del popolo; quindi, imponendo le due mani sulla testa del capro vivo (*'ăzā'zēl*), confessava «tutte le iniquità dei figli di Israele». «Uomo di presagio» (*Zach.* 3, 7), doveva inoltre consultare Jahweh, mediante gli *'ûrîm* (v.) e *tummîm* (perduti con l'esilio), nei dubbi intorno a decisioni che interessassero la vita nazionale. Somma era l'autorità del pontefice; Filone (*De virtutib.*; *De vita Mos.*, III) dimostra che il sommo s. trascende la dignità regale quanto la cura delle cose divine quella delle cose umane.

Il sommo sacerdote portava l'abito sacerdotale comune, con cui entrava nel «santissimo» il giorno della espiazione; al di sopra indossava sontuosi indumenti (*Ex.* 28, 3-39; 39, 1-31; *Lev.* 8, 7-9): 1) una speciale tunica (*mĕ'il*) senza maniche, ornata all'orlo inferiore di melograne ricamate alternate a campanellini d'oro; 2) lo *ephod* (v.) formato di due quadrati che coprivano il petto e la schiena; 3) sul davanti vi era sovrapposto il pettorale-oracolo (v. RAZIONALE), specie di borsa ornata di 12 gemme, sulle quali erano incisi i nomi delle 12 tribù d'Israele, che conteneva gli *'ûrîm* e *tummîm*; 4) la tiara, più alta di quella dei sacerdoti comuni, con sul davanti una lamina d'oro su cui era scritto *qādhôš lĕ-Jahweh* («santo a J.»). Le preziose vesti del pontefice erano conservate dagli Asmonei, poi dai Romani, nella fortezza «Baris» divenuta poi «Antonia»; nel 45 i Giudei ottennero da Claudio imperatore che tornassero nel Tempio.

Il simbolismo delle vesti sacre del sommo sacerdote è stato rilevato da giudei e cristiani. S. Girolamo afferma «vestes Aaronis et totum ordinem Levitarum caelestia sacramenta spirare» (PL 22, 545) e nelle singole vesti sacre vede le virtù che debbono risplendere nel pontefice (PL 25, 844 e 1557); così anche s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, 102, 5 ad 10). I Padri vi videro spesso allegorie cristologico-ecclesiologiche (Tertulliano: PL 2, 387; s. Girolamo: PL 25, 270 sgg.; s. Agostino: PL 34, 637 e 641; ecc.). Minuzioso e ardito è l'allegorismo cosmico (cf. *Sap.* 18, 24) esposto da Filone (*De vita Mos.*, III, ecc.), seguito da Fl. Giuseppe (*Antiq. Iud.*, III, 7), da Clemente Aless. (PG 9, 64) e Origene (PG 12, 391), sostenuto da s. Girolamo (PL 22, 619) e ben noto a s. Tommaso (*loc. cit.*).

2. *Nel Nuovo Testamento.* – Con la distruzione definitiva del Tempio di Gerusalemme, il s. d'Israele, già svuotato dal sacrificio del Cristo, fu soppresso anche di fatto; la religione giudaica rimase senza s., perché privata dei sacrifici che si offrivano nel suo unico tempio. Il Nuovo Testamento, il cui compito caratteristico è la spiritualizzazione del culto (*Io.* 4, 23; *Act.* 7, 48; *Rom.* 2, 29), traspone le istituzioni cultuali mosaiche nell'ambito messianico-celeste. I «ministri (διάκονοι) del Nuovo Testamento», affrancati dalla lettera che uccide, servono allo spirito che vivifica (*II Cor.* 3, 6). *Hebr.* e *Apoc.* descrivono come Gesù, crocifisso e risorto, è il supremo sacerdote, unico perché divino ed eterno; la sua croce è l'altare, la sua morte è il sacrificio, il cielo, sede della sua vita gloriosa, è

(da J. Braun, De vestitu sacerdotum Hebraeorum, Leida 1680, p. 823)
SACERDOZIO - Gran sacerdote con gli abiti sacerdotali - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

il tempio, poggiante sulla terra. Ma questo s. spirituale non esclude il culto esterno e sociale, anzi lo esige. La spiritualizzazione del culto nel Nuovo Testamento ha il suo fulcro nel s. di Gesù, realtà sovrumana di somma efficacia salvifica in cui si compendiano tutti i misteri del Cristo. Nel Cristo il s. raggiunge il fastigio e l'unità trascendente.

Gesù perpetuò la sua successione tra gli uomini conferendo ai suoi Apostoli « sino alla consumazione dei secoli» (*Mt.* 28, 20) la sua missione salvifica quale « s. visibile ed esterno » (Conc. Trid., sess. XXIII, 1: Denz-U, 957 e 961). « Ministri (ὑπερέται) di Cristo e dispensatori (οἰκονόμοι) dei misteri di Dio » (*I Cor.* 4, 1), rinnovano il sacrificio di Gesù (v. EUCARISTIA; *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 25 sg.); governano la Chiesa (*Mt.* 18, 18), rimettono i peccati, insegnano il Vangelo, mossi dallo Spirito Santo (*Io.* 20, 21-23; cf. 14, 16-26; 16, 12-15; *Mt.* 10, 19-20). Il loro è « il ministero della riconciliazione », identico a quello di Cristo (*II Cor.* 5, 17-21): il ministero degli apostoli e dei loro successori è, con il sacrificio di Cristo sacerdote, uno dei due aspetti della redenzione del mondo. Gli Apostoli trasmisero a loro volta a fedeli prescelti il loro s. con l'imposizione delle mani (*Act.* 13, 3; 14, 22), ed in seguito la successione nel s. fu assicurata con lo stesso rito (*I Tim.* 4, 14; 5, 22; *II Tim.* 1, 6). Ma, fino alla seconda metà del sec. II, il sacerdote non era designato con il titolo esplicito ἱερεύς, per evitare confusioni con il s. giudaico o pagano; ἱερεύς, come ἱεράτεια e ἱεράτευμα, negli scritti neotestamentari si riferisce sempre al s. israelitico (o pagano: *Act.* 14, 13); invece del tecnico ἱερεύς, al sacerdote « ministro di Cristo » è applicato il titolo πρεσβύτερος, lat. *presbyter*, onde « prete » (termine divenuto esclusivo in molte lingue moderne: *prêtre, priest, Priester*). Vi equivale spesso ἐπίσκοπος (*Act.* 20, 28; v. VESCOVO; cf. F. Puzo, *Los obispos presbíteros en el N. T.*, in *Estudios Bíblicos*, 5 [1946], pp. 41-71, con bibl. precedente). I presbiteri erano « segregati » (*Act.* 13, 2), come gli Apostoli (*Rom.* 1, 1; *Gal.* 1, 15), come il s. d'Israele; venivano stabiliti in ogni città (*Tit.* 1, 5); si identificano probabilmente con i « preposti » (προϊστάμενοι: *I Thess.* 5, 12; *Rom.* 12, 8; cf. *I Tim.* 5, 17) e i « superiori » (ἡγούμενοι: *Hebr.* 13, 7.17.24).

Per il s., quale sacramento, v.: PRESBITERO E PRESBITERATO.

BIBL.: W. v. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums untersucht*, Lipsia 1889; id., *Priests and Levites*, in *A Dictionary of the Bible*, IV (1902), pp. 67-97; A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels*, Vienna 1895; A. van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire*, Londra-Lovanio 1899; F. von Hummelauer, *Das vormosaische Priesterthum in Israel*, Friburgo in Br. 1899; O. Kluge, *Die Idee des Priestertums im Israel-Juda und im Urchristentum*, Lipsia 1906; H. Strunk, *Die hohepriesterliche Theorie im Alten Testamente*, Halle 1906; id., *Das alttestamentliche Oberpriestertum*, in *Studien und Kritiken*, 1908, pp. 1-26; E. F. Morison, *The relation of Priest and Prophet in the history of Israel before the exile*, in *Journal of theological studies*, 11 (1910), pp. 211-45; J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum*, Vienna 1933; H. Thiersch, *Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien*, Stoccarda 1936; A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel*, Londra 1936; H. Hoschander, *The Priests and Prophets*, Nuova York 1938; G. Schrenk, Ἱερεύς, Ἀρχιερεύς, in *Theolog. Wörterbuch zum N. T.* di G. Kittel, III (1938), pp. 257-84; A. Romeo, *Il s. nel V. T. Il s. nel N. T.*, in *Enciclopedia del s.* di G. Cacciatore, Firenze 1953, capp. 2-3.

Antonino Romeo

SACERDOZIO di CRISTO. - I. DOCUMENTI DELLA RIVELAZIONE. - Il rapporto religioso tra creature e Creatore non si esaurisce in una comunicazione interna esteriore e sociale, che si traduce in una mediazione. Il sacerdozio è appunto una mediazione tra Dio e gli uomini esercitata da un ministro scelto e spesso consacrato con rito particolare.

L'uomo, individualmente e socialmente, sente la necessità di un mediatore per i suoi rapporti con Dio. Questa necessità ha forse le sue radici nella coscienza del peccato, più profondamente nel sentimento del proprio nulla di fronte all'Infinito. A rispondere adeguatamente a tale sentimento non poteva bastare un uomo, sia pure aureolato di santità; occorreva un uomo sovrumano, che cioè trascendesse le condizioni del semplice uomo.

Qui s'innesta l'origine e la ragione d'essere del s. di C., che esaurisce e supera ogni altro sacerdozio, realizzando la perfetta mediazione tra l'uomo e Dio nell'opera di riconciliazione dell'uno con l'altro.

Che Cristo sia sacerdote è verità esplicitamente rivelata da Dio. Già nel Vecchio Testamento il futuro Messia è preannunciato Sacerdote con una formola solenne: « Iuravit Dominus et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech » (*Ps.* 110).

S. Paolo riprende e sviluppa il motivo di questo giuramento divino, dimostrandone l'attuazione in Gesù, di cui delinea la dignità e la funzione sacerdotale in quell'epistola *agli Ebrei* che può dirsi il codice del s. di C. redentore (v. EBREI, EPISTOLA agli).

La trama, abbastanza evidente, si svolge intorno a tre punti fondamentali: la trascendenza di Cristo come figlio di Dio riguardo agli angeli e ai profeti; il s. vero e proprio del Redentore; il suo sacrificio. Tre punti su cui domina il concetto di mediazione. Mediatori sono i profeti, mediatori gli angeli, mediatore classico è Mosè, ma Cristo li supera tutti come mediatore in virtù della sua condizione di Figlio, mentre gli altri sono servi e ministri. Anche nella sua umanità, che lo fa simile a noi e inferiore agli angeli, Cristo trascende tutto il creato perché quell'umanità è propria del Verbo « splendore della gloria (del Padre) e impronta della sua sostanza » (*Hebr.* 1, 3). Preesistente, come Dio, nel seno del Padre fin dall'eternità, già creatore del mondo, viene nel mondo per la rivelazione definitiva del Padre e si riveste di carne per poter assolvere la missione redentrice con il s., che è mediazione in atto tra cielo e terra. Nessun sacerdozio, nessun sacrificio era riuscito a placare la divina giustizia, a riconciliare l'uomo con Dio; per questo il figlio prende un corpo, per immolarlo in omaggio alla divina volontà (*ibid.* 10, 5 sgg.). Così Gesù Cristo nasce sacerdote, secondo l'eterno disegno di Dio, che lo manifesta suo figlio vero e sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech (*ibid.* 5). L'Apostolo dimostra la superiorità del sacerdozio di Melchisedech su quello di Aaron, per concludere che Cristo abolisce il sacerdozio giudaico, instaurando il suo che sarà eterno, tanto più grande dell'antico quanto più grande è il Nuovo Testamento di cui Cristo è il mediatore (*ibid.* 9). E la mediazione di Cristo è perfetta per l'intima comunione vitale di lui con il Padre, in forza della divinità, e con gli uomini, in forza dell'umanità. In terzo luogo, s. Paolo esalta il sacrificio cruento del Pontefice del Nuovo Testamento, mettendolo in contrasto coi sacrifici dell'Antico.

I Padri hanno sotto gli occhi una ricca messe per attingervi la dottrina del s. di C., che ritorna insistente e salda in tutta la Tradizione. Il Salvatore è chiamato « Pontefice eterno » (*sempiternus Pontifex*: s. Policarpo, *Phil.* 12, 2); « Sommo Pontefice » (s. Ignazio martire, *Ep. ad Philadelph.*, 9, 1); « Nostro Sacerdote e Dio » (s. Giustino, *Dial. cum Tryphone*, n. 115). S. Gregorio Nazianzeno (*Or.*, 38, 16) sottolinea la condizione singolare di Cristo sulla

Croce, sacerdote e vittima insieme: *ut agnum offerri et ut sacerdotem offerre*. Ma la questione del s. di C. è agitata e approfondita al tempo dell'eresia nestoriana (sec. v) e nelle altre lotte cristologiche che si trascinarono fino al sec. VII. Si veda, ad es., s. Giovanni Crisostomo, nel commento all'epistola *agli Ebrei*. Ma più di lui dovette occuparsi dell'argomento s. Cirillo Alessandrino in contrasto con Nestorio e altri antiocheni, i quali, dividendo Cristo Dio (Verbo) da Cristo Uomo, non volevano riconoscere alcuna funzione sacerdotale al primo, ma soltanto al secondo. S. Cirillo, in forza della profonda unità ipostatica e della conseguente comunicazione degli idiomi, rivendica il titolo di pontefice e di sacerdote allo stesso Verbo in quanto unito con la natura umana.

Cristo, secondo la divina Rivelazione, è certamente Sacerdote e Pontefice che accetta il Sacrificio come Dio e l'offre come uomo, essendo lui nello stesso tempo offerente e vittima: « Pro nobis sibi victor et victima et ideo victor quia victima; pro nobis sibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos quia sacrificium » (s. Agostino, *Confess.*, X, 43, 69; cf. id., *De Civ. Dei*, X, 20).

Le reazioni contro questa verità trasmessa nelle prime generazioni cristiane, derivano dagli errori intorno alla persona di Cristo. Il magistero della Chiesa adotta la dottrina di s. Cirillo Alessandrino, che nell'anatematismo mette in rapporto la mediazione con il sacerdozio e attribuisce l'una e l'altro al Verbo secondo la natura umana, richiamando la divina Rivelazione: « Mediator homo Christus Jesus (*I Tim.* 2, 5) Pontificem et Apostolum confessionis nostrae factum esse Christum divina Scriptura commemorat... ». Il Concilio di Trento riconferma la verità del s. di C. e la sviluppa nella sfera eucaristica (sess. XXII, cap. 1). Pio XI nell'encicl. *Quas primas* (AAS, 17 [1925], p. 598 sgg.) unisce in una stessa trattazione la Regalità e il s. del Redentore.

II. TEOLOGIA DEL S. DI C. – La teologia, in possesso di questa copiosa testimonianza della Rivelazione scritta e orale, fiorisce e si sviluppa, sulla traccia del pensiero dei Padri, nell'epoca scolastica. Il frutto di questa elaborazione teologica si trova in s. Tommaso (v. specialmente: *Sum. Theol.*, 3ª, q. 22).

1. *Perfezione e caratteri del s. di C.* – L'Angelico studia la natura e la perfezione del s. di C. alla luce del concetto di mediazione. Il vero sacerdote è il mediatore tra Dio e gli uomini (*ibid.*, q. 22, a. 1), in quanto il suo ufficio consiste nel comunicare le cose divine agli uomini e le cose umane a Dio. Atteso il peccato originale, la mediazione sacerdotale assume una funzione riparatrice, che si concentra nel Sacrificio espiatorio. Ora Cristo è perfetto mediatore, come è rivelato in s. Paolo (*I Tim.* 2, 5). Difatti il mediatore è veramente tale se secondo la linea dell'essere si trova fra due termini estremi (mediazione ontologica) e se è capace di congiungerli comunicandone i beni a vicenda (mediazione morale). Cristo come Uomo-Dio attua pienamente in sé queste condizioni: egli si distingue dal Padre e dallo Spirito Santo personalmente e secondo la natura umana assunta dista da Dio; inoltre si distingue e dista dagli uomini, perché la sua natura umana è unita ipostaticamente con il Verbo ed è piena di grazia e di santità incomparabile. D'altronde la consustanzialità lo unisce al Padre e allo Spirito Santo nell'unità di natura e la consustanzialità con noi ne fa un uomo della nostra natura specifica. Per questo doppio vincolo Cristo è nelle condizioni di assolvere la funzione conciliatrice tra Dio e gli uomini, che è il fine proprio dell'Incarnazione. Egli è dunque il mediatore perfetto, di cui i profeti e i sacerdoti del Vecchio Testamento non sono che immagini approssimative (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 26, aa. 1-2). Per logica conseguenza Cristo è costituito Sacerdote di una perfezione singolare, come è singolare l'unione ipostatica, su cui poggiano la sua mediazione e il suo s.

I caratteri essenziali di questo s. si possono ridurre a tre. *a*) *Cristo si costituisce sacerdote non per una vocazione additizia, ma in virtù dell'unione ipostatica.* Sicché Cristo non diventa, ma nasce sacerdote, quando il Verbo si fa carne. La funzione di mediazione e di sacerdozio certo non si addice al Verbo come tale, perché quella funzione importa necessariamente una certa inferiorità di fronte a Dio. Per questo s. Paolo ammonisce che Cristo è mediatore come Uomo (*I Tim.* 2, 5) e i Padri e i teologi, con s. Tommaso, dichiarano che il soggetto del s. di C. è la sua umanità (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 22, a. 3, ad 1). Ma è pur vero che quella umanità non può pensarsi né sussistere indipendentemente dal Verbo, che l'ha assunta. Già s. Agostino aveva prevenuto le difficoltà quando scriveva (*Serm.*, 12, 21): « Ecce mediator: divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix, sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi ». Più concisamente s. Tommaso (*loc. cit.*): « Licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit Sacerdos et Deus ». *b*) *Cristo è sacerdote e vittima insieme* (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 22, a. 2). Fine del s. e del sacrificio è quello di elevare l'anima e unirla con Dio. Il peccato aveva scavato un abisso fra le creature e il Creatore: abisso che nessun uomo avrebbe potuto colmare, perché il peccato, avendo in sé dell'infinito moralmente esigeva una riparazione infinita. La soluzione del problema è l'Incarnazione, per cui viene a costituirsi un mediatore capace di soffrire, per la sua umanità, e capace di soddisfare infinitamente con le sue sofferenze, perché Persona Divina sussistente in quella natura umana. Cristo mediatore e sacerdote offre l'unico Sacrificio degno di Dio, cioè la sua umanità immolata sulla Croce per la redenzione degli uomini. *c*) *Il s. di C. è eterno*, come afferma s. Paolo. Bisogna distinguere l'eternità di stato e l'eternità di funzione. Lo stato sacerdotale di Cristo, derivante dalla stessa unione ipostatica, che è indissolubile, evidentemente è eterno. Ma non è eterna la funzione sacerdotale, almeno nel suo atto principale, che è il sacrificio. Cristo si è immolato una volta per sempre e pertanto nella sua vita gloriosa non può più celebrare il sacrificio di sé.

2. *Gli atti sacerdotali di Gesù Cristo.* – Mediatore tra Dio e gli uomini, il sacerdote esercita la sua missione, come si è detto, offrendo le cose umane a Dio e le cose divine agli uomini. Due gesti: uno ascendente, l'altro discendente. Il primo si esprime specialmente col sacrificio accompagnato dalla preghiera; il secondo con la distribuzione dei doni divini (grazie). *a*) L'atto sacerdotale per eccellenza è il sacrificio (v.). È di fede che Gesù Cristo con la sua morte di Croce offrì al Padre un vero e perfetto sacrificio (Conc. Efesino, *anathem.*, 10; Conc. Trid., sess. XXII, cann. 3-4). Più di tutti s. Paolo insiste sul carattere sacrificale della morte del Salvatore: Cristo, nostra pasqua, si è immolato (ἐτύθη, termine tecnico proprio del linguaggio sacrificale: *I Cor.* 5, 7); Cristo si è dato per noi *oblationem et hostiam* (προσφορὰν καὶ θυσίαν = offerta e vittima cruenta; *Efes.*, 5, 2); Cristo è *victima pro peccato* (ἁμαρτία: *II Cor.* 5, 21). è vittima propiziatoria (ἱλαστήριον: *Rom.* 3, 24). Nella lettera *agli Ebrei* (9-10) il Sacrificio di Gesù viene esaltato al disopra di tutti i sacrifici del Vecchio Testamento. Anche s. Pietro (I, 1, 18-19) parla di Gesù agnello immacolato che ci ha redento col suo sangue prezioso. Unanime il pensiero dei Padri. Origene, *In Num.*, 24, 1: « In his omnibus hostiis unus est agnus, qui totius mundi potuit auferre peccatum et ideo cessaverunt ceterae hostiae, quia talis haec fuit hostia, ut una sola sufficeret pro totius mundi salute ». S. Agostino, *De Trin.*, 4, 13: « Morte sua quippe uno verissimo sacrificio oblato... ». S. Cirillo Alessandrino, *Adv. Nestor.*, 3, 1: « Seipsum Patri pro nobis tanquam odoratissimam victimam obtulit »; e nel X anatematismo: « Obtulit autem semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri ». S. Tommaso fa oggetto di profonda meditazione teologica la morte di Cristo (*Sum. Theol.*, 3ª, qq. 46-48). La libera obbedienza e soprattutto l'amore, con cui Cristo va incontro alla morte predefinita dal Padre, sono la ragione formale del Sacrificio della Croce. Il patibolo si trasforma in altare e la morte riveste un carattere sacrificale di valore infinito per l'amore con cui Cristo accompagna la sua immolazione (*ibid.*, q. 48, a. 13). Invano Fausto Socino nell'opera *De Jesu Cristo Salvatore*, II, e Augusto Sa-

batier nell'opera *La doctrine de l'expiation et son évolution historique* (Parigi 1903) hanno tentato di togliere alla morte di Cristo il valore sacrificale. La loro teoria, fondamentalmente eretica, resta confutata da quel che si è esposto sopra, intorno alla dottrina rivelata da Dio nel Vecchio e Nuovo Testamento e definita dal magistero infallibile della Chiesa.

Ma anche tra i cattolici la questione del sacrificio di Cristo è stata variamente agitata nell'età moderna. È specialmente la scuola francese dell'Oratorio (card. De Bérulle, Condren, Olier) che si occupa con fervore mistico del s. e del sacrificio di Cristo, parlando con insistenza d'un sacrificio celeste, eterno, di Cristo.

Con la migliore teologia, sotto la guida di s. Tommaso, si può concludere con questi punti fermi: *a*) Cristo Sacerdote non ha celebrato altro vero e proprio sacrificio che quello della Croce, di cui l'eucaristico è una anticipazione e una continuazione. Quel sacrificio è essenzialmente oblazione e immolazione. *b*) Cristo Sacerdote entra in cielo con la sua umanità glorificata e quindi impassibile, incapace di subire ulteriore trattamento sacrificale, anzi spogliata ormai definitivamente d'ogni carattere di vittima. *c*) Pertanto Cristo in cielo, pur permanendo nel suo essere sacerdotale, non continua formalmente il suo sacrificio né come oblazione né come immolazione, ma ne applica i frutti alle anime le quali in tal modo conseguono la vita eterna. Questa è la *consummatio sacrificii*, ammessa nel cielo anche da s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 22, a. 5), il quale spiega così l'eternità del Sacerdozio di Cristo in quanto «virtus illius hostiae (Christi crucifixi) semel oblatae permanet in aeternum» (*ibid.*, ad 2). *d*) La funzione sacerdotale di Cristo in cielo si esercita, secondo il testo di *Hebr.* 7, 25, per mezzo dell'*interpellatio*, che i teologi interpretano in vario senso. S. Tommaso, *In Ep. ad Hebr.* commenta così: « Interpellat pro nobis primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo, cum quo interpellat pro nobis ». Dunque l'applicazione dei frutti della Redenzione, che è funzione sacerdotale, ha luogo in cielo in virtù dell'umanità assunta dal Verbo e immolata sulla Croce per la redenzione degli uomini. Umanità che parla per se stessa, con le sue cicatrici gloriose e col desiderio ardente dell'anima per la nostra salvezza.

Per il Sacrificio eucaristico e la sua connessione con quello della Croce v. MESSA.

3. *Il secondo atto sacerdotale di Cristo è la preghiera.* – Il Vangelo attesta che Gesù pregava frequentemente in pubblico e in disparte; anzi ci fa sapere che spesso Gesù passava l'intera notte nella preghiera. A suggello di questa vita di colloquio intimo con il Padre s. Giovanni ha conservato, nel suo Vangelo, la sublime preghiera dell'Ultima Cena, preghiera sacerdotale e testamento d'amore. E s. Paolo nella *Hebr.* ricorda le fervide suppliche di Gesù Sacerdote al Padre: « Qui in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum, qui possit illum salvum facere a morte cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia » (*Hebr.* 5, 7). S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 21) tratta il delicato argomento con la sua abituale perspicacia. La preghiera, egli dice, è una manifestazione della volontà fatta a Dio allo scopo che sia adempita. Il che è possibile soltanto in una creatura, che non è capace di realizzare da sé tutto quel che vuole.

Cristo dunque prega in quanto è Uomo. Ma in virtù dell'unione ipostatica la preghiera dell'anima di Cristo è propria della Persona del Verbo e pertanto si deve dire che il Verbo prega secondo l'umanità assunta analogamente a quanto si è detto di Cristo mediatore e sacerdote.

Gesù Sacerdote in tutta la sua vita terrena ha pregato per noi uomini, ma l'efficacia della sua preghiera, come della sua opera redentrice, non salva tutti. La sua preghiera, sia pure efficacissima, è connessa con il mistero della predestinazione e della conciliazione della Grazia con il libero arbitrio.

4. *Il terzo atto sacerdotale di Cristo è la distribuzione della Grazia e della gloria.* – La mediazione in atto è nello stesso tempo la Redenzione e il s. di C. Ora la Redenzione è produzione di Grazia attraverso la soddisfazione e il merito di Cristo crocifisso, Grazia ordinata alla conquista della vita eterna.

Qui ritorna la questione della causalità della Grazia. Si sa che la causa principale della Grazia è soltanto Dio e quindi Cristo in quanto Figlio di Dio; ma la causa strumentale è l'umanità assunta come organo del Verbo. E siccome Cristo è Sacerdote secondo la sua natura umana, che offrì in Sacrificio cruento sulla croce, è evidente che la distribuzione della Grazia è atto proprio di Cristo Sacerdote. Ogni anima che si santifica e si salva passa per il Calvario ed entra nel cielo per i meriti e l'azione di Cristo Sacerdote e Vittima. I Sacramenti sono un prolungamento dell'umanità sacerdotale del Redentore; è Cristo che battezza, che assolve, che ripete il gesto della sua immolazione all'altare. Il carattere sacramentale è una configurazione del cristiano a Cristo sacerdote.

III. CONCLUSIONE. – A ragione s. Paolo riduce il cristianesimo a una soteriologia e concentra questa soteriologia nel mistero della Croce. Cristo Uomo-Dio, Mediatore, Sacerdote e Vittima per la redenzione del genere umano: ecco la religione cristiana.

Il Sacrificio di Cristo, Sacerdote, è un itinerario di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio, un itinerario che percorre il ciclo della creazione, con cui Dio, sotto l'impulso di un amore infinito, esce in certo modo da sé per ritornare in sé. Questo itinerario è Cristo stesso, che si è chiamato «la Via». Egli si stende tra il mondo e Dio per riconciliarli e unirli nell'amore col suo gesto sacerdotale.

BIBL.: 1. Nella S. Scrittura: B. Alth, *De sacerdotio Christi apud Ps. 109, 4: Hebr. 5, 6*, Heidelberg 1757; J. Rosadini, *De Christi sacerdotio in ep. ad Hebr.*, in *Gregorianum*, 2 (1921), pp. 285-90; A. Vitti, *Soteriologia*, Roma 1932, pp. 92-105 (*ad usum auditorum*); id., *Il S. di Gesù C.*, in *Confer. bibl.*, Roma 1934, pp. 141-64; V. Padolskis, *L'idée du Sacrifice de la Croix dans l'Epître aux Hébreux*, Vilkavis 1935. 2. Nella tradizione, E. J. Scheller, *Das Priestertum Christi*, Paderborn 1934; Ch. Bauer, *Chrysostomus de sacerdotio*, Paderborn 1926; D. Zähringer. *Das kirch. Priestertum nach dem hl. Augustinus*, ivi 1931; 3. Nella teologia: L. Thomassinus, *De Verbi Dei Incarnatione*, Parigi 1680, pp. 644-774 (*de Christo sacerdote*); F. Hettinger, *Das Priestertum der katholischen Kirche*, Ratisbona 1851; A. Michel, *Jésus-Christ*, in DThC, VIII, coll. 1335-42; R. Garrigou-Lagrange, *Le sacerdoce du Christ*, in *La Vie Spirituelle*, 14 (1926), pp. 469-90; E. Hugon, *De formali constitutivo sacerdotii Christi*, in *Angelicum*, 3 (1926), pp. 462-64; A. Janssens, *De sacerdotio, et Sacrificio Christi*, in *Divus Thomas Plac.*, 34 (1931), pp. 376-86; P. Pourrat, *Il S. secondo la dottrina della scuola francese*, trad. it., Brescia 1932, pp. 41-108 (il S. di C.); E. Hugon, *Il Mistero della Redenzione*, trad. it., Torino 1933, pp 94-110; J. Perinelle, *Le sacerdoce*, Parigi 1935; Ch.-V. Héris, *Il mistero di Cristo*, trad. it. di G. Montali, Brescia 1940; J. Grimal, *Il s. e il Sacrificio di N. S. Gesù Cristo*, trad. it., Milano 1940; M. J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, a cura di J. Gorlani, Brescia 1949, pp. 266-343 (mediazione e Sacrificio di Gesù Cristo); L. Soubigou, *Lumières sur le sacerdoce de Jésus-Christ*, Parigi 1949.

Pietro Parente

SACERDOZIO dei FEDELI. - È il potere di partecipare agli atti del culto cristiano comunicato ai fedeli nel Battesimo.

I. IL S. DEI F. NELLA RIVELAZIONE E NEL MAGISTERO. – Ai neofiti perseguitati s. Pietro ricorda due volte il loro s.: «Accostatevi a lui (Cristo), pietra viva; voi pure come pietre vive siete edificati (oppure: edificatevi) sopra di lui (per essere) una costruzione spirituale, un s. santo (ἱεράτευμα ἅγιον), per offrire vittime spirituali (πνευματικάς θυσίας) gradite a Dio per la mediazione di Gesù Cristo.... Ma voi (che credete) siete una stirpe eletta, un s. regale (βασίλειον ἱεράτευμα), una nazione santa, un popolo di riserbato possesso di Dio » (*I Pt.* 2, 4 - 5, 9). Tutto il passo è metaforico.

S. Pietro interpreta allegoricamente le massime realtà religiose del giudaismo: tempio, sacerdozio, sacrificio, prendendo lo spunto dal salmo 118,22 e da *Is.* 28, 16. La pietra di cui parlano i Profeti è Gesù Cristo, che è

considerato come la testata d'angolo dell'edificio spirituale della Chiesa (il nuovo tempio), in cui entrano a far parte tutti i battezzati, divenuti sacerdoti del nuovo culto, per offrire vittime spirituali. L'indole di tali vittime non è direttamente indicata da s. Pietro, ma dall'aggettivo « spirituali » e dai luoghi paralleli di s. Paolo risulta trattarsi di oblazioni impropriamente dette, che hanno per oggetto i *bona animae*, la preghiera (*Hebr.* 13, 15), la fede (*Phil.* 2,17); i *bona corporis* (*Rom.* 12,1); i *bona fortunae* (*Hebr.* 13, 16; *Phil.* 4, 18). Se l'indole di ogni s. si desume dalla natura delle vittime offerte, la prerogativa sacerdotale di cui sono insigniti i semplici fedeli è metaforica e impropria. Anzi, secondo il De Ambroggi, dal termine passivo usato (ἱεράτευμα) e dal contesto biblico cui allude, sembra che s. Pietro ritenga che i fedeli costituiscano un s. passivo, ossia una società governata da sacerdoti. Infatti la frase del v. 9 *regale sacerdotium* (βασίλειον ἱεράτευμα) presa da *Ex.* 19,6 (secondo i Settanta) va intesa nel senso di un regno appartenente ai sacerdoti, in cui i sacerdoti hanno potere di governo. Si tratta pertanto di una ierocrazia, in cui chi governa è consacrato, e chi è governato partecipa di questa consacrazione come « nazione santa ». I fedeli non sono essi stessi sacerdoti, ma oggetto delle cure e del governo dei sacerdoti. Come l'espressione « voi siete un regno » non significa « voi siete altrettanti re », ma sudditi dell'autorità regale, così l'espressione « voi siete un s. » non implica « voi siete altrettanti sacerdoti » ma sudditi dell'autorità sacerdotale. Alla stessa maniera vanno interpretati i passi analoghi alla lettera di s. Pietro, che si trovano in *Is.* 61, 6; 62, 12; *Apoc.* 1, 5-6; 20, 6 (P. De Ambroggi, *Il s. dei fedeli secondo la prima di Pietro*, in *La scuola catt.*, 75 [1947], pp. 52-57; cf. L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, in *Revue des sciences philos. et théol.*, 28 [1939], pp. 5-39). È innegabile però che questa passività non significa inerzia da parte dei fedeli che, uniti a Cristo sommo sacerdote e ai ministri del culto regolarmente stabiliti, offrono le vittime spirituali, di cui parlano i due Prìncipi degli Apostoli. Nell'offerta delle vittime spirituali si rileva una certa attività sacrificale dei fedeli, che fiancheggia il sacrificio vero e proprio, riservato al s. gerarchico. Anzi si potrebbe affermare che almeno implicitamente nelle vittime spirituali è incluso il Sacrificio eucaristico. È noto che l'Eucaristia, costituendo essenzialmente il culto in spirito e verità (*Io.* 4, 23) del Nuovo Testamento, è detta sacrificio spirituale e θυσία λογική (*hostia rationalis*), soprattutto in opposizione alla materialità e al formalismo dei sacrifici del Vecchio Testamento. Del resto questo orientamento eucaristico dell'attività oblativa dei fedeli è non solo intravveduto, ma molte volte apertamente affermato dalla Tradizione, pur lasciando impregiudicata la questione dell'intima natura di tale « potestas offerendi ». S. Giustino martire per primo affermò un esplicito rapporto tra il passo di s. Pietro e la profezia di Malachia riguardante la Messa : « Noi che come un sol uomo crediamo tutti in Dio creatore dell'universo.... siamo una stirpe sacerdotale (è notevole l'ampliamento del significato rispetto a *I Pt.* 2, 9), come Dio stesso attesta quando dice che gli saranno offerti sacrifici puri e graditi in ogni luogo tra le genti (*Mal.* 1,10). Ora Dio non accetta sacrifici da nessuno, se non dalle mani dei suoi sacerdoti » (*Dialogus cum Tryphone*, cap. 116: PG 6, 745). S. Ireneo attribuisce a tutti i giusti una dignità sacerdotale (*Adv. haeres.*, 4, 8, 3 : PG 7, 995) e afferma che tutta la Chiesa offre il sacrificio dell'Eucaristia (*ibid.*, 4,17,6: PG 7, 1024; cf. anche Origene, *Hom.*, 9,9 : PG 12, 521); Il Crisostomo, illustrando il valore speciale della Messa (*Hom. 18 in 2 Cor. 3* : PG 61, 527); s. Agostino (*De Civ. Dei*, 17,5 : PL 41, 535; *ibid.*, 20, 10 : PL 41, 676; *Quaest. Evang.*, 2, 40: PL 35, 1355) mostra l'attuazione di questo potere cultuale nell'offerta collettiva del Sacrificio eucaristico : « Cristo è sacerdote, lui l'offerente, lui l'offerto, della qual cosa costituì un segno quotidiano nel Sacrificio della Chiesa, la quale essendo il corpo di Cristo capo, impara a offrire se stessa per mezzo di lui » (« quae cum ipsius capitis corpus sit, seipsam per ipsum discit offerre »: *De Civ. Dei*, 10, 20 : PL 41, 298, cf. *ibid.*, 10,6: PL 41, 284).

Lo studio della liturgia ha rivelato un altro filone del primitivo insegnamento cristiano intorno alle relazioni dei fedeli con il Sacrificio della Messa. Tutte le liturgie, orientali e occidentali, sono permeate dall'idea che la Messa è il sacrificio offerto da tutta l'assemblea dei credenti nella maestà di Dio, per mezzo di Cristo.

Il recente insegnamento del magistero della Chiesa non è che una conferma e una chiarificazione del pensiero dei Padri e della liturgia. Già il Concilio di Trento rivendicando, contro i protestanti, il valore delle Messe dette private, aveva insegnato che il Sacrificio eucaristico è sempre pubblico, perché offerto dalla Chiesa per mezzo di un ministro legittimamente deputato (Denz-U. 944). Pio XI nell'encicl. *Miserentissimus Redemptor* (8 maggio 1928) avvicina il testo biblico del « regale sacerdotium » all'ufficio e all'obbligo che hanno tutti i fedeli di offrire la Messa in espiazione dei propri e altrui peccati. Pio XII, che già nell'encicl. *Mystici corporis* (29 giugno 1943) aveva usato l'inciso « Christifideles ipsimet immaculatum Agnum... per sacerdotis manus Aeterno Patri porrigunt », nella encicl. *Mediator Dei* (20 nov. 1947) è ritornato *ex professo* sull'argomento apportandovi chiarificazioni decisive, iniziando il suo insegnamento con la frase : « Si deve inoltre affermare che anche i fedeli offrono la vittima divina, sotto un diverso aspetto ».

II. Natura del s. dei f. – A questo riguardo si presentano subito due affermazioni estreme, che sfociano in un duplice errore.

1. *Errore per eccesso*. – È quello di equiparare, per una specie di democrazia liturgica, i fedeli al sacerdote vero e proprio. Tertulliano, che nel *De Baptismo*, cap. 7 (PL 1, 1206) aveva enunziato il principio cattolico, divenuto montanista fu il primo a formulare questo errore : (*De exhortatione castitatis*, cap. 7 : PL 2, 922). I valdesi ritenevano che la virtù e non l'ordinazione era la fonte della dignità sacerdotale. Secondo questo sistema ogni laico virtuoso poteva amministrare validamente tutti i Sacramenti, mentre un prete indegno lo si doveva considerare destituito di ogni potere (cf. Denz-U, 424 e F. Tocco, *L'eresia nel medioevo*, Firenze 1884, p. 179). Lutero nell'appello alla nobiltà cristiana della nazione tedesca (1520) affermò che tutti appartengono allo stesso stato e sono veramente sacerdoti, vescovi, papi (*An den christlichen Adel deutscher Nation*, ed. Erlangen, XXI, pp. 282-83; cf. G. Miegge, *Lutero*, I, Torre Pellice 1946, pp. 377-85). Queste idee furono condivise da tutti i « riformatori » del sec. XVI (cf. A. Michel, *Ordre*, in DThC, XI, coll. 1333-46). Il Concilio di Trento condannò l'errore protestante, nel cap. 4 della sess. XXIII (Denz-U, 960). Giacomo Spener (v.), l'iniziatore del pietismo (v.) luterano, contro l'esagerato monopolio dei pastori, rese popolare l'idea del « s. universale » dei credenti (cf. M. Bendiscioli, *Il luteranesimo*, Milano 1948, pp. 111-14). In occasione della controversia di Crema, che si agitò nel sec. XVIII sul diritto dei fedeli alla Comunione fatta con particole consacrate nella Messa cui hanno assistito, i difensori del Guerrieri e soprattutto i giansenisti svilupparono argomenti, che riecheggiano il pensiero luterano sul s. universale. Tale tendenza trionfò nel Sinodo di Pistoia, che fu subito condannato da Pio VI nella cost. *Auctorem Fidei* del 28 ag. 1794 (Denz-U, 1528; cf. B. Matteucci, *Controversia sulla Comunione liturgica e il giansenismo italiano*, in *Riv. del clero ital.*, 18 [1937], pp. 203-208; id., *Comunione liturgica*, in *Fides*, 40 [1940], pp. 515-22; A. Mercati, *Un biglietto inedito del Muratori in occasione della controversia di Crema*, in *Riv. della stor. della Chiesa in Italia*, 2 [1948], pp. 403-11; L. Paladini, *La controversia della Comunione nella Messa*, in *Misc. in honorem L. C. Mohlberg*, I, Roma 1948, pp. 347-71). Edwin Hatch, anglicano, con le sue conferenze di Oxford sull'organizzazione della Chiesa antica (1880) dice che all'inizio del cristianesimo appare una categoria di persone incaricate di compiere le funzioni liturgiche (battezzare, consacrare l'Eucaristia, ecc.) : queste costituiscono il clero. Ma tale distinzione tra clero e laici era fondata unicamente su necessità pratiche di buon ordine. Difatti tutti i fedeli si considerarono sacerdoti e all'occorrenza potevano predicare, battezzare, celebrare l'Eucaristia. Solamente nel sec.

IV sorse l'idea che il s. fosse un potere riservato e inalienabile. Un secolo dopo s. Agostino diede una base a questa teoria con la dottrina del carattere indelebile (E. Hatch, *The organization of the early christian Church*, 5ª ed., Londra 1895; cf. J. Tixeront, *L'Ordine e le ordinazioni*, trad. it., Brescia 1939, pp. 21-52; A. D'Alès, *Sacerdoce catholique*, in DFC, IV, col. 1039). Recentemente alcuni spiriti fautori del movimento liturgico hanno ricalcato le idee dello Hatch. J. A. Jungmann sostiene che l'antico nome di sacerdote spettava in prima linea a Cristo e che fu in un secondo tempo riconosciuto a tutta la comunità dei fedeli (cf. *I Pt.* 2, 9). Solamente in un terzo momento e dopo alcune generazioni questo nome fu dato anche alle persone rivestite dell'ufficio. Quindi la comunità dei fedeli è una società sacerdotale che compie la liturgia sotto la guida di ministri ufficiali (*Christus-Gemeinde-Priester*, in K. Borgmann, *Volksliturgie und Seelsorge*, Kolmar in Alsazia s. d., pp. 25-30). E. Walter ritiene che il comando del Signore « Fate questo in memoria di me » si riferisca essenzialmente a tutta la Chiesa e che solo *in actu secundo* si suddivida in funzioni gerarchiche. Il distacco e l'indipendenza dell'azione sacerdotale si attuò lentamente e solo in un tempo in cui la liturgia non era più, come in antico, opera del popolo, ma una rigida e fredda formola (*Weihe und Laienpriestertum, das eine Priestertum der Kirche*, in K. Borgmann, *op. cit.*, pp. 31-46). P. Parsch considera la Messa privata un « fenomeno indesiderabile » perché si avrebbe in essa una deviazione della forma primitiva del Sacrificio e l'abbandono di un principio essenziale nella liturgia, quello della partecipazione attiva dei fedeli. Aggiunge che è benemerito della Chiesa colui che si oppone alla Messa privata (*Messerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung*, Klosterneuburg 1935, p. 51; id., *Volksliturgie*, ivi 1940, p. 216; cf. F. Carpino, *Il giubileo sacerdotale di Pio XII alla luce della sua dottrina sul s.*, Roma 1949, pp. 25-29). Appunto quest'errore Pio XII ha respinto nell'encicl. *Mediator Dei* (AAS, 39 [1947], pp. 521-95).

2. *Errore per difetto.* – In reazione agli eccessi ricordati, alcuni negano qualunque vera e propria partecipazione attiva dei fedeli al Sacrificio della Messa. Questa posizione svuota del loro reale contenuto i documenti della tradizione, della liturgia e del magistero della Chiesa. Pur evitando questa cruda negazione, alcuni scrittori cattolici minimizzano forse troppo i dati della Rivelazione e del magistero (così, p. es., J. van der Meersch, *De cooblatione fidelium in sacrificio Missae*, Bruges 1942). Altri ancora, pur mantenendosi nell'ambito dell'ortodossia, fluttuano nell'incertezza (cf. S. Bordin, *La partecipazione dei fedeli al Sacrificio della Messa*, in *Riv. liturgica*, 34 [1947], pp. 182-85; 35 [1948], pp. 17-20).

3. *Dottrina più probabile.* – Le due posizioni estreme rimangono colpite alla radice dalle solenni definizioni della Chiesa, che respingono qualunque confusione tra s. e laicato, come qualunque separazione e opposizione. Nessuna confusione: s. e laicato non si confondono, perché mentre il laico è in senso gerarchico nella sponda più lontana, il sacerdote è nel punto equidistante tra i due estremi, tra Dio e l'uomo. Il livellamento di tutti i credenti davanti a Dio è una tendenza eterodossa, che la Rivelazione non tollera. Nessuna separazione, perché pur rimanendo in piani distinti, laici e sacerdoti tendono verso Dio; con attività diverse, ma convergenti, compiono l'atto sacrificale della riconciliazione.

Quanto alle opinioni fluttuanti, si elimina la causa d'incertezza, togliendo di mezzo la varietà delle sentenze sulla natura del Sacrificio della Messa. Pio XII sembra cancellarla con le incisive parole dell'encicl. *Mediator Dei*: « Etiam atque etiam animadvertendum est eucharisticum sacrificium suapte natura incruentam esse divinae victimae immolationem, quae quidem mystico modo ex sacrarum specierum separatione patet, ex earumque oblatione Aeterno Patri peracta » (AAS, 39 [1947], p. 563; cf. anche pp. 548-49). Con questo è aperta la via per giungere al centro del problema: *a*) l'immolazione, che risulta dalla duplice consacrazione, è opera esclusiva del sacerdote come strumento dell'onnipotenza divina (principio di distinzione tra sacerdoti e laici); *b*) l'oblazione, che implica un atto interiore di omaggio a Dio, è comune ai sacerdoti e ai laici (principio di unione tra sacerdoti e laici). Infatti sacerdoti e laici, come esseri intelligenti, sono deputati al culto cristiano per il carattere. Il carattere, anche quello battesimale, è una partecipazione al s. di Gesù Cristo (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 63, a. 3), che consacra e deputa tutti i fedeli al culto divino da esercitarsi attivamente secondo la forma stabilita da Gesù Cristo (*ibid.*, 3ª, q. 63, aa. 1 e 3). Poiché il carattere è diverso nel battezzato e nell'ordinato, anche l'oblazione comune assume una sfumatura speciale. In virtù del carattere dell'Ordine, il sacerdote, nell'atto stesso dell'immolazione, offre « ritualmente » la vittima a Dio; in virtù del carattere del Battesimo il semplice fedele offre « spiritualmente » la stessa vittima insieme al sacerdote. Non si può dire però che l'oblazione dei fedeli, essendo spirituale, rimanga extrasacrificale, perché il loro atto interiore si fonde con l'oblazione attuale interna di Gesù Cristo, che costituisce l'anima del Sacrificio eucaristico, la quale si incarna e diventa visibile nel rito esterno, che è il segno divinamente stabilito per la manifestazione dell'atto interiore.

D'altra parte l'oblazione rituale fatta dal sacerdote è in qualche maniera anche dei fedeli, per il carattere e per la solidarietà del Corpo mistico: *totum corpus agit in membro suo.* Come tutto l'uomo vede attraverso il suo occhio, così è tutta la Chiesa che offre il Sacrificio attraverso il *membrum electum*, che è il sacerdote (cf. G. De Broglie, *Du rôle de l'Eglise dans le Sacrifice eucharistique*, in *Nouvelle rev. théol.*, 70 [1949], pp. 449-60). Nell'antico e robusto tronco dell'immolazione mistica o sacramentale viene innestata la dottrina dell'oblazione dei fedeli; la immolazione, prodotta dal solo sacerdote, diventa il segno visibile dell'offerta interiore del Capo e delle membra, del *Christus totus*. Si può pertanto affermare con s. Agostino che per il rito esterno della Messa « tota redempta civitas, sacrificium universale (offert et) offertur Deo per sacerdotem magnum Jesum Christum » (*De Civ. Dei*, 10,6: PL 41, 284). Di qui appare che i fedeli concorrono « attivamente » all'offerta della Messa, vero Sacrificio del Corpo mistico. Questo loro concorso non li equipara al sacerdote gerarchico, ma li introduce nell'àmbito dell'attività cultuale e religiosa, che è una partecipazione, pur in grado minimo, di quel culto perfetto, che Gesù Cristo, come Sommo Sacerdote, ha sempre tributato a Dio. I fedeli quindi, per il carattere battesimale, sono divenuti *cultores Dei* non in un modo qualunque, ma *secundum ritum religionis christianae*, ossia nel Sacrificio eucaristico. In questo senso si può forse dire che tutti i battezzati partecipano, nei limiti che comporta la loro condizione di semplici membra del Corpo mistico, del s. di Gesù Cristo (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 63, a. 3).

III. I FEDELI COME VITTIME DEL LORO SACRIFICIO. – Cristo nella Messa non è solo sacerdote ma anche vittima; se il Salvatore si è reso presente, nella Consacrazione, lo ha fatto per essere offerto al Padre insieme con le sue mistiche membra. È il *Christus totus* la vittima di questo Sacrificio, come risulta da tutta la tradizione cattolica. S. Agostino, dopo aver affermato che Cristo « nos ipsos voluit esse sacrificium suum » (*Sermo* 227: PL 38, 1101), aggiunge che tale Sacrificio è « praeclarissimum atque optimum » (*De Civ. Dei*, 19. 23: PL 41, 655) perché la moltitudine dei redenti, ossia l'assemblea dei Santi, è presentata come vittima a Dio dal gran Sacerdote, che è Cristo (*ibid.*, 10, 6: PL 41, 284). Tutto ciò si verifica nel rito eucaristico, ove la Chiesa apprende a offrire se stessa nella vittima liturgica, che innalza verso Dio. Quest'idea fu accolta da tutta la teologia medievale. Attraverso Pascasio Radberto, Rabano Mauro, Guitmondo d'Aversa, Algero di Liegi, Ruperto di Deutz, Pietro Lombardo, Innocenzo III, le formole agostiniane giunsero agli scolastici del sec. XIII, tra i quali si distinse s. Alberto Magno che chiama Gesù « caput hostiae » quasi per indicare che una sola è la vittima, costituita di molti fedeli, che hanno un solo capo, Gesù Cristo (cf. i singoli passi in A. Piolanti, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in s. Alberto Magno*, Roma 1939, pp. 186-91). S. Tommaso esprime lo stesso concetto

(*Sum. Theol.*, 3ª, q. 83, a. 4), che fu largamente sviluppato dalla « scuola francese », soprattutto dal Thomassin, dal Bossuet e dal Bourdaloue (cf. M. Lepin, *Il sacrificio del Corpo mistico*, trad. it., Milano 1941, pp. 81-139). La liturgia conferma l'idea che tutti i fedeli sono come tanti « segmenta » della « catholica hostia » che è offerta nella Messa.

Il magistero della Chiesa ha interpretato autenticamente i dati della Rivelazione. Pio XII così si esprime: « Il Redentore divino non solo offre se stesso al Padre celeste (nella Messa) come capo della Chiesa, ma in se stesso offre tutte le sue mistiche membra, dal momento che tutte le porta, comprese le più deboli e le più inferme, nel suo amantissimo Cuore » (encicl. *Mystici Corporis*, 28 giugno 1943. Cf. anche Pio XI, encicl. *Miserentissimus Redemptor* del 28 maggio 1928; Pio XII, encicl. *Mediator Dei* del 20 nov. 1947: AAS, 39 [1947], pp. 521-95).

Non è difficile stabilire teologicamente la natura di questo « status victimae » inerente alla professione cristiana. Per il carattere battesimale tutti i fedeli, mentre ricevono una mistica e analogica partecipazione al s. di Gesù Cristo, sono anche costituiti vittime del loro s. unito a quello dell'eterno e sommo Sacerdote. Infatti nella presente economia divina in tanto uno è vittima in quanto è sacerdote: *sacerdos et hostia*. Come Cristo divenne nell'unione ipostatica « victima sui sacerdotii et sacerdos suae victimae » (s. Paolino di Nola, *Ep. IX ad Severum*: PL 61, 19), così tutti i cristiani diventano, nel Battesimo, vittime del loro s. unito a quello di Gesù: « corpus regenerati fit caro Crucifixi » (s. Leone Magno, *Sermo 63 de Passione Domini*: PL 54, 356), deputati ad offrire se stessi come frammenti dell'unica grande ostia, che è l'Agnello immolato per i peccati di tutti.

Come l'immolazione avvenga nel Sacrificio della Messa può esser chiarito analogicamente alla « mactatio mystica » di Gesù Cristo. Il corpo reale del Signore, presente sotto le specie eucaristiche, è il simbolo e la causa efficiente del Corpo Mistico; da tale principio si deduce che come Cristo nella Messa è immolato non fisicamente in se stesso, ma « sacramentalmente », in quanto è significato e contenuto sotto le specie separate del pane e del vino, così il Corpo mistico nel sacrificio eucaristico non è immolato fisicamente ma *in signo suo* (s. Alberto Magno, *De Sacrificio Missae*, tr. 3, cap. 1, n. 3). Infatti le specie separate del pane e del vino sono segni (*indices*) che direttamente rappresentano la separazione del corpo di Gesù dal suo sangue, indirettamente significano l'immolazione mistica della Chiesa. Così pure l'immolazione sacramentale del corpo vero di Gesù Cristo direttamente significa l'interiore atto di volontà, con cui il Redentore si offre in perfetta dedizione al Padre, indirettamente indica anche l'interna oblazione, con cui la Chiesa « tota redempta civitas » in Cristo e con Cristo si consacra a Dio.

BIBL.: 1. S. Scrittura: U. Holzmeister, *Commentarium in I Petri*, Parigi 1937, pp. 242-51; con criteri nuovi ha ripreso la questione L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, 28 (1939), pp. 5-39. 2. SS. Padri: B. Botte, *L'idée du sacerdoce des fidèles dans la Tradition*, in *Cours et confér. des Sem. liturg.*, XI, Lovanio 1933, pp. 21-28; E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, Paderborn 1936, pp. 18-50; J. Lécuyer, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, in *La Maison-Dieu*, fasc. 27 (1951), pp. 7-50. 3. Scolastici: M. Lepin, *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens des origines jusqu'à nos jours*, Parigi 1926, pp 1-182; P. Charlier, *L'idée du sacerdoce des fidèles: les grands docteurs scolastiques*, in *Cours et conf. des Sem. liturg.*, XI, Lovanio 1933, pp. 29-39 (minimizza); A Robeyns, *L'idée du sacerdoce des fidèles: le Concile de Trente et la théol. moderne, ibid.*, pp. 41-67; F. Mendoza (m. nel 1566), *De naturali cum Christo unitate libri quinque*, ed. A. Piolanti, Roma 1947, pp. 295-96; G. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters, Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit. Gesammelte Abhandlungen*, I, Münster 1948, pp. 213-82. 4. Liturgia: C. Panfoeder, *Die Kirche als liturg. Gemeinschaft*, Magonza 1924; Ph. Oppenheim, *Notiones liturgiae fundamentales*, Roma 1941, pp. 184-207 (largo sviluppo con ricca bibl.). 5. Teologi moderni: B. Durst, *De characteribus sacramentalibus*, in *Xenia Thomist.*, II, Roma 1924, pp. 541-81; E. Krebs, *Vom königl. Priestertum des Volkes Gottes*, Friburgo in Br. 1925; G. Gasque, *L'Eucharistie et le Corps mystique*, Parigi 1925; M. De La Taille, *Mysterium Fidei*, 3ª ed., ivi 1931, pp. 322-47 (ampio svolgimento); E. Mersch, *Tous prêtres dans l'unique prêtre*, in *Cours et conf. des Sem. liturg.*, XI, Lovanio 1933, pp. 95-117; B. Cappelle, *Synthèse et conclusions, ibid.*, pp. 69-74 (limpido e sicuro, ma in senso minimistico); E. Mura, *Le Corps mystique du Christ*, II, Parigi 1934, pp. 68-86, 314-60; R. Grosche, *Die Pfarrei als Pflanzstätte des Laienapostolates*, Friburgo in Br. 1935; W. A. Kavanagh, *Lay participation in Christ's priesthood*, Washington 1935; Ch. V. Héris, *Il mistero di Cristo*, trad. it., Brescia 1938, pp. 195-224; B. Cappelle, *Problèmes du « sacerdoce royal » des fidèles*, in *Les questions liturgiques et paroissiales*, 25 (1940), pp. 81-93, 141-50; id., *Du sens de la Messe, ibid.*, 27 (1942), pp. 1-25, 59-78 (esame delle più recenti opere intorno alla Messa sotto il punto di vista della partecipazione dei fedeli: solita tendenza al minimismo); S. Tromp, *Quo sensu in sacrificio Missae offerat Ecclesia, offerant fideles*, in *Per. de re morali et liturg.*, 30 (1941), pp. 265-73; J. Brinktrine, *Das Amtspriestertum und das allgem. Priestertum der Gläubigen*, in *Divus Thomas Frib.*, 22 (1944), pp. 291-303; E. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, II, Parigi-Bruxelles 1946, pp. 320-26; M. J. Congar - F. Varillon, *Sacerdoce et laicat dans l'Eglise*, Parigi 1947; J. E. Rea, *The common. priesthood of the members of the mystical Body*, Westminster (Maryland) 1947; R. Aubert, *De partibus fidelium in Ecclesia*, in *Collect. Mechlin.*, 34 (1949), pp. 40-47; P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Parigi 1950; Y.-M.-J. Congar, *Structure du sacerdoce chrétien*, in *La Maison-Dieu*, fasc. 27 (1951), pp. 51-85; A. Piolanti, *De Sacramentis*, 3ª ed., Roma 1951, pp. 266-76. Antonio Piolanti

SACHS, Hans. - Poeta tedesco, il più famoso dei « maestri cantori », n. a Norimberga il 5 nov. 1494, ivi m. il 19 genn. 1576, autore, tra canti di maestri, drammi, racconti, scherzi e rappresentazioni carnevalesche, di ca. 6000 composizioni, e iniziatore dell'arte drammatica in Germania.

Di professione calzolaio, ma di buona e varia cultura che gli diede modo di trovare gli argomenti nelle fonti più varie (antichità biblica e classica, leggenda medievale, novellistica romanza, specie il *Decamerone*), « poetò su tutto e non inventò nulla » (J. Grimm). Entusiasta della riforma di Lutero, H. S. sparse la propria opera di scherzi e motteggi contro la Chiesa cattolica, i suoi ministri e i suoi riti e di invettive per i presunti scandali della corte papale, con assai meno tolleranza che non gli riconoscano i suoi ammiratori protestanti, ma, in verità, senza mai raggiungere la violenza e la volgarità di altri scrittori del tempo. A differenza di questi egli si mantenne in una rigorosa linea morale, flagellando con energica sincerità il mal costume.

Portato alle stelle dai contemporanei, dimenticato e disprezzato in seguito, rimesso in onore alla fine del sec. XVIII ed esaltato anche dal Goethe, H. S. fu uno spirito dotato di singolari attitudini di rimatore e di narratore, le quali tuttavia non bastano a fare di lui un genio della poesia.

BIBL.: E. Geiger, *H. S. als Dichter in seinen Fastnachtsspielen*, Halle 1904; id., *H. S. als Dichter in seinen Fabeln und Schwänken*, Burgdorf 1908; J. Hartmann, *Das Verhältnis des H. S. zur sog. Steinhovelschen Decameronübersetzung*, Berlino 1912; M. Hermann, *Die Bühne des H. S.*, ivi 1932; F. H. Ellis, *H. S.-Studies*, Bloomington 1941. Bruno Vignola

SACRA CONVERSAZIONE. - Composizione in cui immagini di santi vengono raffigurate in atteggiamenti ed espressioni di colloquio, o tra loro o con la Vergine e il Bambino.

Ve ne sono accenni nel Trecento, ma il genere prende pieno sviluppo nei primi decenni del '400; l'animazione dei personaggi, la spontaneità degli affetti conducono ad una partecipazione alla vita reale, dovuta all'irrompere della concezione umanistica della vita nei nuovi canoni figurativi dell'arte.

Nella scuola toscana della metà del '400 per la prima volta appare il tema della S. C.: in un intimo colloquio sono radunati a due a due i ss. Cosma e Damiano, Francesco e Lorenzo, Antonio e Pietro martire attorno a Giovanni B. in una esedra marmorea rettangolare sullo sfondo di un giardino, nel quadro di Filippo Lippi del 1457-58 che è a Londra nella Galleria nazionale. Tuttavia questo tipo di S. C. non ha avuto seguito fra i pittori. Mentre in Toscana il tema della S. C. si esaurisce o assume diversa grandiosità nelle complesse pale d'altare, fin dalla fine del '400 esso viene principalmente trattato dai veneti. Si ha all'inizio una composizione in cui, in tre quarti d'altezza, sono rappresentati ai lati delle figure

(fot. Anderson)
SACRA CONVERSAZIONE - S. C. di Palma Vecchio (1ª metà sec. XVI) - Venezia, Galleria dell'Accademia.

mediane della Madonna e del Bambino uno o più santi rivolti al gruppo centrale, su sfondo di paese o su sfondo scuro: fu Giovanni Bellini ad iniziare questo schema compositivo nella *S. C.* del 1502 che è nella Galleria di Venezia, ripreso poco più tardi nella mirabile composizione del Lotto del 1508 che è alla Galleria Borghese di Roma. Autore di numerose *S. C.* all'aperto è Cima da Conegliano. Solo con Tiziano, che abolisce la composizione centrifuga, la S. C. si risolve in un vivo colloquio tra la Vergine e i santi, tra santo e santo, a tre quarti di figura sullo sfondo di una parete o di una tenda in due gruppi contrapposti, in modo che il centro non sia più dato da un gruppo dominante, ma dal rapporto che passa tra le varie figure attraverso la direzione dei loro sguardi e dei loro gesti: s. Brigida nella *S. C.* di Madrid alla Galleria del Prado porge un cestello di rose al Bambino che a sua volta sembra volerlo offrire alla Madonna, e s. Giovanni Battista nella *S. C.* di Dresda del 1515 aiuta egli stesso a sorreggere in piedi il Bambino Gesù prendendo intimamente parte al gruppo divino.

Accanto alla S. C. che si svolge in un ambiente chiuso e severo si ha contemporaneamente un pieno sviluppo della S. C. all'aperto, operato da Palma il Vecchio, che raggiunge nelle sue equilibrate composizioni un senso di idillio pastorale. In un largo paesaggio molti santi sono seduti o inginocchiati in un armonico disordine attorno alla Vergine e al Bambino, spesso accompagnati da s. Giuseppe, come in quella dell'Accademia di Venezia. A volte queste S. C. prendono motivo dalla presentazione alla s. Vergine da parte dei santi di uno o più donatori disposti su un piano inferiore a quello delle sacre immagini; così nella *S. C.* di Napoli del Palma del 1523-25 due donatori sono inginocchiati ai piedi del rialzo dove stanno Maria e i santi, e in loro favore s. Girolamo e s. Giovanni dirigono raccomandazioni alla Vergine, mentre il Bambino li guarda attento. Maria Laura De Nicola

SACRA FAMIGLIA. - I. LITURGIA. – Il culto liturgico della S. F. è recente.

Se ne trovano le prime manifestazioni soltanto nel sec. XVII, in Italia, in Francia, in Belgio. Dalla Francia passò nel Canadà, dove ebbe notevoli sviluppi, per merito soprattutto del ven. servo di Dio Francesco Montmorency de Laval, primo vescovo di Québec (m. nel 1708) e della b. Margherita Bourgeoys (m. nel 1700). La festa, col rito di 2ª classe, si celebrava la seconda domenica dopo Pasqua.

Intanto anche altrove si moltiplicarono le concessioni, alle date più disparate, come, p. es., 2ª, 3ª, 4ª domenica dopo Pasqua, ultima domenica di maggio e 3ª domenica di nov.

Ai tempi di Leone XIII, quando si trattava di concedere la solennità patronale all'Associazione mondiale della S. F., fondata nel 1861 a Lione dal gesuita P. Francoz, si propose per la festa titolare la domenica fra l'ottava di Epifania, per la vicinanza ideale fra le feste natalizie e la S. F. Ma Leone XIII, il 14 giugno 1893, fissò la festa alla 3ª domenica dopo l'Epifania, stabilendo inoltre che venisse concessa senz'altro « omnibus petentibus ». Lo stesso Leone XIII compose gli inni per l'Ufficio.

Il Congresso internazionale mariano di Saragozza (1908), si fece promotore della estensione della festa a tutta la Chiesa; il b. Pio X invece la fece togliere da quasi tutti i calendari particolari (1914), e dove fu conservata, fu fissata al 19 genn. Contemporaneamente però fu concesso di celebrare due Messe votive nella 3ª domenica dopo l'Epifania; ma in seguito a molte istanze, Benedetto XV la permise al sabato precedente la detta domenica (1920); però l'anno dopo (26 ott. 1921), mentre auspicava una diffusione sempre più ampia dell'Associazione della S. F. in mezzo al popolo cristiano, come esempio efficace cui conformarsi, estese la festa della S. F. a tutta la Chiesa, fissandola alla domenica fra l'Ottava della Epifania con il rito doppio maggiore. Come lezione del secondo Notturno, in luogo del sermone di s. Agostino *In psalmos*, fu messo un testo del breve di Leone XIII, del 14 giugno 1892, *Neminem fugit* sulla S. F.

BIBL.: J. Beringer-Hilgers, *Die Ablässe, ihr Wesen u. ihr Gebrauch*, II, 14ª ed., Paderborn 1916, p. 124 sgg.; K. Kastner, *Praktischer Breviarkommentar*, I, Breslavia 1923, pp. 172-75; F. G. Holweck, *Calend. liturg. festorum Dei et Dei Matris Mariae*, Filadelfia 1925. Giuseppe Löw

II. ARTE. – La più semplice immagine della S. F. raffigura solo tre persone: Maria, s. Giuseppe e Gesù Bambino; essa comprende tuttavia spesso anche il s. Giovannino in atto di giocare con il Bambino Gesù. Non di rado interviene pure s. Elisabetta. Così possono tro-

(fot. E. Richter)
SACRA FAMIGLIA - S. F., dipinta da Pompeo Batoni (ca. 1765). Roma, Pinacoteca Capitolina.

(fot. Pizzi)

TONDO RAFFIGURANTE LA SACRA FAMIGLIA, di L. Signorelli (1492)
Firenze, Uffizi.

(fot. Zacchetti e C., Milano)
SACRA FAMIGLIA - S. F. detta del Pajarito dipinta dal Murillo (sec. XVII). Madrid, Museo del Prado.

varsi nella raffigurazione della S. F. anche quattro, anzi cinque persone, oltre alle quali intervengono talora diversi santi ed angeli adoranti. Il concetto della rappresentazione mira ad evocare una quieta immagine di vita, di assoluta pace e purezza, nella casa di s. Giuseppe al tempo dell'infanzia di Nostro Signore, rispecchiando una intima felicità e una sublime beatitudine della mite aura familiare. Queste raffigurazioni sono un tardo tipo iconografico dell'arte sacra; esse appaiono non prima della Rinascita italiana.

Quale primizia può citarsi il tondo del Pinturicchio, databile al 1480 ca., della Galleria di Siena. Diverse S. F. a tre persone, dipinte su tondi, ci ha lasciato la pittura fiorentina del primo Cinquecento; tra esse, al primo posto, è da citare il tondo della Galleria degli Uffizi dipinto da Michelangelo nel 1504 per le nozze di Agnolo Doni con Maddalena Strozzi. Negli Uffizi si conservano pure tondi con la S. F.: uno del Signorelli ed un altro di Franciabigio. Il gabinetto delle Stampe degli Uffizi possiede un disegno delle S. F. di fra' Bartolomeo della Porta, pure in tondo.

Numerose sono anche le S. F. di Raffaello e della sua scuola. La più celebre è la pala dipinta dal maestro nel 1518 per il re di Francia Francesco I, ora conservata al Louvre. Questa pala, a cinque sacre persone e due angioli, diventò un vero prototipo per le numerose raffigurazioni manieristiche del tardo Cinquecento, tra le quali quella di Scipione Pulzone, della Galleria Borghese di Roma. Si osserva che in alcune S. F. di Raffaello, il s. Giuseppe è in secondo piano e di dimensioni minori della Madonna, di s. Elisabetta, del Bambino Gesù e di s. Giovannino. Così lo si vede nella S. F. detta *della Perla*, dipinta da Raffaello nel 1518 ed ora conservata al Prado di Madrid, e in quella del medesimo maestro del Museo nazionale di Napoli. Pure i seguaci di Raffaello accentuavano nelle diverse loro S. F. in modo minore la presenza di s. Giuseppe, come si vede nella *Madonna della Gatta* di Giulio Romano, della quale una replica si trova nel medesimo Museo nazionale di Napoli ed un'altra nella sacristia di S. Maria d'Aracoeli a Roma. Anche il noto pannello del Museo nazionale di Napoli, chiamato *Madonna del Passeggio*, opera di un immediato seguace di Raffaello, presenta s. Giuseppe nel fondo del quadro, in proporzioni minuscole. Fra le altre diverse numerose S. F., lasciateci dalla pittura italiana, del Rinascimento si cita fra le più notevoli quella di Bernardino Luini della Pinacoteca Ambrosiana a Milano e l'affresco sopraportale in forma di lunetta nel chiostro della S.ma Annunziata a Firenze, chiamato *Madonna del Sacco*, capolavoro di Andrea del Sarto, a cui si deve pure una bella S. F. nella Galleria Borghese a Roma. Anche il Sodoma dipinse alcune S. F. tra le quali la più importante è quella del Palazzo pubblico a Siena, dove il Bambino Gesù si vede adorato da s. Francesco, e il sereno pannello della Galleria Borghese a Roma. Si cita anche tra le opere rinascimentali la S. F. di Cesare da Sesto, di proprietà della Pinacoteca di Brera a Milano.

L'arte oltremontana del primo Cinquecento si dedicava pure a raffigurare la S. F.; lo può illustrare una ingenua silografia di Lucas Cranach il Vecchio, databile al 1508, dove si vede il sacro gruppo adorato da schiere di angioletti danzanti. Nel tardo Cinquecento nell'Europa settentrionale s'usava talvolta indicare s. Giuseppe solo in modo accessorio; così, p. es., una *S. F.* di Jan Bruegel detto *dei Velluti*, della Galleria Doria a Roma, ove la composizione si riduce ad una Madonna con il Bambino Gesù posta su un magnifico fondo di paese, in mezzo al quale si vede un piccolo s. Giuseppe.

Agli albori del Seicento venne a crearsi una speciale variante: la S. F. fu raffigurata nella sosta di riposo durante la fuga in Egitto. Questa variante appartiene al plurisecolare genere iconografico della *Fuga in Egitto*, di tradizione medievale, ora riformato e rimaneggiato secondo i nuovi concetti di intimità della S. F.

Come più noti esempi del *Riposo* si ricordano: *La Madonna delle Ciliege*, capolavoro del Barocci dipinto nel 1575, ora nella Pinacoteca Vaticana; il quadro del Caravaggio, databile al 1592, della Galleria Doria a Roma, e quello di Carlo Saraceni, di una quindicina d'anni posteriore, conservato nel convento dei Camaldolesi a Frascati. Nel *Riposo* la S. F. viene di regola rappresentata all'aperto, su un fondo di paese; accanto si vede quasi sempre dipinto un somarello. L'arte barocca del Seicento ha portato un copioso contributo al genere della S. F., sottilizzando in esso i più fini affetti dell'intimità familiare. Quale primo esempio seicentesco (del 1610 ca.) si ricorda la fiabesca *S. F.* di Orazio Borgianni, ora conservata nella Galleria Corsini a Roma. Diverse S. F. furono

(per cortesia di Orazio Amato)
SACRA FAMIGLIA - S. F. di ritorno dall'Egitto, dipinto ad olio di Orazio Amato (1950).

dipinte dal Rubens, tra le quali una, a tre persone, si trova nella Galleria reale a Torino ed un'altra, a cinque persone, nella Galleria Pitti a Firenze. Ancora più numerose sono le S. F. del van Dyck: tra esse le più notevoli sono quella a cinque persone di proprietà della Galleria reale a Torino e quella a tre persone della Pinacoteca vecchia di Monaco di Baviera. Esse sono una viva immagine di intima vita familiare, e tale carattere, comune a tutte le raffigurazioni seicentesche, viene esaltato in modo particolare sotto la forma di una soave scena di genere nella *S. F.* di B. E. Murillo, capolavoro di pittura spagnola, che si conserva nel Museo del Prado a Madrid. In genere però le S. F. dei pittori italiani del tardo Seicento mantengono un carattere di minor verismo. Così la tela del Sassoferrato della Galleria Doria a Roma e quella di Carlo Maratta, della Pinacoteca Capitolina di Roma.

Il gusto settecentesco ha ingentilito anche le raffigurazioni della S. F.; come tipica opera per la prima metà del secolo può valere la *S. F.* di Francesco Mancini, che si trova nella Pinacoteca Vaticana. Ma il Settecento ebbe il suo maggiore pittore di S. F. nella persona di Pompeo Batoni: in quella della Pinacoteca Capitolina, viene realizzata una creazione fra le più graziose dell'elegantissimo rococò. - Vedi tav. XCV.

Bibl.: K. Künstle, *Ikonogr. der christl. Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 370-75. Witold Wehr

«SACRA IAM SPLENDENT DECORATA LYCHNIS». - Inno del Mattutino nella festa della S. Famiglia, scritto da Leone XIII.

Dopo una breve introduzione, il poeta entra nella modesta casa di Nazareth e descrive in commoventi quadretti l'umile vita che vi conducono le tre persone straordinarie che la abitano dopo il ritorno dalla fuga in Egitto. Gesù vi trascorre la fanciullezza e la gioventù fino ai 30 anni aiutando s. Giuseppe nel suo faticoso lavoro, mentre Maria, madre e sposa affettuosa, guarda e sorride, pensando a quanto avviene intorno a lei.

Bibl.: V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, pp. 124-28; A. Moresi, *La S. Famiglia di Nazareth*, Milano 1934, p. 135; A. Mirra, *Gli inni del Breviario rom.*, Napoli 1947, p. 100. Silverio Mattei

SACRAMENTALI. - Sono cose o azioni, di cui la Chiesa, imitando in qualche modo i Sacramenti, si serve per raggiungere, in virtù della sua impetrazione, effetti soprattutto spirituali (CIC, can. 1144). Il termine, come sostantivo, non si trova nell'uso teologico prima del sec. XII. Fino allora, ciò che ora si designa come s., era indicato dal termine sacramento, usato per significare qualunque rito sensibile, che avesse rapporto con realtà spirituali e soprannaturali. Nel sec. XII gli scolastici incominciarono a distinguere fra *Sacramenta salutis* (Ugo di S. Vittore) o *necessitatis* (Algero di Liegi), o *maiora* (Abelardo), cioè quelli che oggi si chiamano Sacramenti in senso stretto, e i *sacramenta ministratoria, veneratoria, praeparatoria*; *sacramenta minora, sacramenta dignitatis*, cioè le semplici cerimonie e pratiche religiose compiute sia durante, sia fuori dell'amministrazione dei Sacramenti.

I. Natura dei s. - Come i Sacramenti, i s. consistono in qualche cosa di sensibile, sono dotati di una efficacia superiore a quella delle opere buone dei privati, e infine ottengono effetti spirituali. A differenza, però, dei Sacramenti, non sembra si richieda che il rito sensibile significhi l'effetto a cui è ordinato; sotto questo aspetto, perciò, nulla vieta che si pongano fra i s. l'invocazione del nome di Gesù e le opere di misericordia. Inoltre, l'efficacia dei Sacramenti è *ex opere operato*, derivante dai meriti di Gesù Cristo, mentre i s. ottengono i loro effetti per l'efficacia impetratoria della Chiesa. I Sacramenti inoltre producono la Grazia santificante, non così i s.; finalmente quelli sono d'istituzione divina, questi di istituzione ecclesiastica.

Dalla definizione del CIC risulta anche il rapporto che i s. hanno con le cerimonie in genere. Con queste si intendono tutte le azioni che si riferiscono al culto pubblico. Perciò, dal numero delle cerimonie vengono esclusi gli atti di culto privato, e in esse viene sottolineato il valore di omaggio reso a Dio, prescindendo dalla efficacia pratica in ordine agli effetti spirituali. Invece i s. sono cose o azioni, di uso pubblico o privato, che posseggono una efficacia pratica, in quanto la Chiesa vi ha annesso la sua impetrazione per ottenere particolari effetti.

II. Enumerazione dei s. - I teologi antichi li raggrupparono in sei classi, designate dal noto verso: « orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens ». *Orans*, allude alla orazione domenicale e alle altre preghiere della Chiesa, specialmente pubbliche; *tinctus*, indica l'aspersione con l'acqua benedetta e le unzioni sacre; *edens*, la manducazione dei cibi benedetti; *confessus*, la recita del *Confiteor* e altri atti di umiliazione; *dans*, l'elemosina e in genere le opere di misericordia; *benedicens*, le molteplici benedizioni impartite su persone e cose. Seguendo le indicazioni del CIC, gli autori moderni enumerano i s. secondo un altro criterio. Prima distinguono fra cose e azioni, poi dividono le *cose* in benedette, consacrate, esorcizzate, e le *azioni* in benedizioni, consacrazioni ed esorcismi. Va precisato (cf. E. Doronzo, *De Sacramentis in genere*, Milwaukee 1947, p. 544) che le benedizioni e le consacrazioni non verificano esattamente il concetto di s. fissato dal CIC quando implicano soltanto una separazione delle cose dall'uso profano e pertanto una certa santità legale, ma quando importano pure l'impetrazione di qualche effetto spirituale. Gli esorcismi rientrano nella definizione del CIC solo in quanto l'espulsione o la repressione del demonio è oggetto di impetrazione della Chiesa, non in quanto dalla Chiesa è operata con l'esercizio di quel potere di comando sui demoni che Cristo le conferì. Quelle stesse opere buone a cui la Chiesa ha annesso l'acquisto di indulgenze per i vivi, non verificano la definizione del CIC, per la ragione che il beneficio dell'indulgenza ai vivi non è effetto dell'impetrazione della Chiesa, ma dalla Chiesa è conferito con l'esercizio di quel potere di giurisdizione, per il quale fu costituita depositaria dei meriti e delle soddisfazioni di Cristo e dei santi.

Precisato questo, si può affermare che la divisione moderna è più scientifica, perché fondata sulle diverse specie di impetrazione, nota essenziale del s.; è inoltre esauriente, perché tutti i s. possono farsi rientrare nei vari membri della medesima; infatti, o l'impetrazione è legata all'uso di una cosa permanente (s.-cose) o consiste in un'azione transitoria (s.-azione). Inoltre, l'impetrazione o riguarda beni positivi (benedizioni o consacrazioni) o riguarda l'allontanamento dei mali (esorcismi). La differenza fra consacrazioni e benedizioni consiste nel fatto che le consacrazioni hanno sempre per effetto di separare in modo stabile un oggetto o una persona dall'uso profano (pertanto in esse le unzioni accompagnano le parole), nelle benedizioni, invece, si usano solo le parole, e soltanto le benedizioni costitutive, a differenza di quelle semplicemente invocative, comportano una separazione stabile dall'uso profano.

III. Efficacia dei s. - La questione presenta due aspetti: quale sia la natura di tale efficacia, ossia il modo secondo cui operano i s., e quali siano in particolare gli effetti ottenuti.

1) I s. si possono considerare anzitutto come cerimonie, e come tali posseggono, di loro natura, la virtù di suscitare nell'animo conoscenze e sentimenti religiosi. Inoltre, come atti buoni, hanno un valore meritorio per chi li compie. Finalmente, sono dotati di una speciale efficacia in quanto informati dalla impetrazione della Chiesa. È appunto questa l'efficacia propria dei s., la cui natura è precisata dai seguenti rilievi: *a*) i s. non sono strumenti di cui Dio si serva per santificare le anime, ma azioni con le quali la Chiesa sollecita da Dio il conferimento di Grazie; *b*) l'efficacia dei s., in quanto deriva dall'impetrazione della Chiesa, non dipende, come da causa, dalle disposizioni morali del ministro o del soggetto. Pertanto si dice che i s. non agiscono « ex opere operantis ministri vel subiecti », e in ciò convengono con

i Sacramenti; da essi però differiscono perché l'efficacia di questi è « ex opere operato ». Si può porre la questione se, oltre a questa efficacia, fondata sull'intercessione della Chiesa, i s. non ne posseggano un'altra « ex opere operato ». Il CIC non ne fa menzione. Parecchi autori (p. es., Michel) l'affermano a proposito di quei s. che hanno per effetto di dedicare cose o persone al servizio divino; infatti, il rito esterno, obiettivamente preso e compiuto secondo le norme prescritte, quando il soggetto non oppone impedimento, produce l'effetto di consacrare la cosa o la persona al servizio divino. Altrettanto si può affermare di quei s. a cui la Chiesa ha annesso una qualche indulgenza. Questi effetti non sono dovuti alla intercessione e ai meriti né del ministro o del soggetto, né della Chiesa, ma alla semplice posizione del rito esterno, il quale, tuttavia, possiede tale virtù per istituzione della Chiesa. Si può pertanto ritenere che alcuni s. producono l'effetto della deputazione al culto divino o della remissione della pena temporale « ex opere operato, vi institutionis ipsius Ecclesiae ». Però non si deve dimenticare che, stando alla definizione del CIC, la deputazione al culto divino e l'indulgenza concessa ai viventi non rientrano negli effetti specifici dei s., perché non si conseguono per impetrazione della Chiesa; *c*) va osservato, infine, che posto il rito, secondo le norme prescritte, ne consegue infallibilmente l'impetrazione della Chiesa, ma il conseguimento degli effetti impetrati è condizionato a tutti i requisiti da cui dipende l'efficacia della preghiera in genere. Nel caso, trattandosi di una impetrazione fatta dalla Chiesa, sposa di Cristo, le condizioni da parte del soggetto che prega si verificano sempre; ma potrebbero mancare i requisiti da parte della cosa impetrata o della persona, per la quale si prega.

2) Il CIC parla in genere di effetti specialmente spirituali. La maggior parte degli autori li distribuisce nelle seguenti categorie: *a*) grazie attuali che eccitano a compiere atti di fede, di speranza, di carità, di penitenza, ecc.; *b*) allontanamento o repressione del demonio; *c*) beni temporali, come la salute, il tempo buono, ecc. sempre però nella misura in cui conducono alla salvezza eterna e rientrano nel piano della Provvidenza ordinaria di Dio.

Incertezze e divergenze esistono fra gli autori riguardo alla questione se ed in qual senso l'efficacia dei s. si estenda alla Grazia santificante, alla remissione dei peccati veniali e della pena temporale. Sembra evidente che la questione proposta si debba risolvere nei termini seguenti: *a*) come ogni preghiera, così anche quella ecclesiastica incorporata nei s., può avere per oggetto qualunque beneficio, quindi anche la conversione dei peccatori, il conferimento o la conservazione della Grazia santificante, il perdono dei peccati mortali e veniali, la remissione della pena temporale; *b*) qualora si chieda se questi benefici, dalla Chiesa intesi, possano essere direttamente conferiti da Dio, in modo che il conferimento consegua immediatamente nell'ordine della realtà l'impetrazione della Chiesa, si deve rispondere che, secondo il comune parere dei teologi, l'infusione della Grazia santificante e quindi anche il perdono dei peccati mortali non si possono conseguire che per la via dei Sacramenti « ex opere operato » e per quella della carità perfetta o delle opere meritorie « ex opere operantis... ». Quando, perciò, si chiede al Signore la santificazione delle anime, direttamente si ottengono solo le Grazie attuali che dispongono l'individuo all'uso dei Sacramenti o al compimento di quelle opere buone a cui Dio ha connesso la santificazione. Pertanto, l'infusione della Grazia santificante e il perdono dei peccati mortali non possono costituire un effetto immediato dei s. Riguardo ai peccati veniali, per la loro analogia con le colpe gravi, si deve pensare che i s. non ottengono immediatamente il perdono di essi, ma che direttamente ottengono solo quelle Grazie che sono particolarmente indicate a suscitare sentimenti di penitenza, con cui vengono cancellati i peccati veniali.

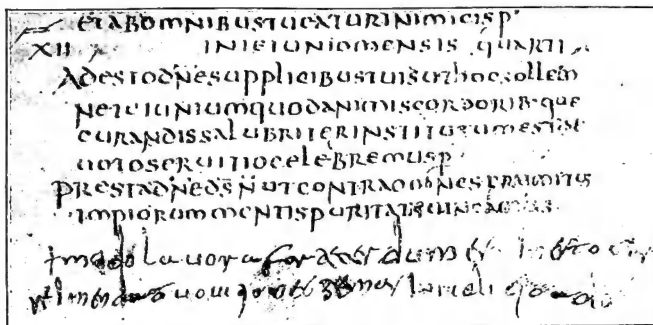
La questione intorno alla remissione della pena temporale, può riassumersi in tre punti: *a*) la Chiesa ha il potere di istituire s. che abbiano l'efficacia di condonare immediatamente la pena temporale; *b*) anzi, un simile s. esiste di fatto, a vantaggio delle anime purganti, ed è tutta la liturgia dei defunti. Pertanto, se le preghiere della Chiesa possono ottenere immediatamente la remissione della pena temporale per i defunti, non si vede perché non la possano ottenere anche per i viventi; *c*) ma è probabile che non esista nessun s. ordinato a questo scopo specifico riguardo ai viventi.

IV. L'istituzione dei s. – Che la Chiesa, ed essa sola, abbia il potere di istituire i s., risulta dalla sua prassi costante, dalla decisione del CIC (can. 1145) e dalla natura stessa delle cose. È evidente, infatti, che il potere sacerdotale di santificazione di cui essa è dotata comporta anche il diritto e il dovere, come di regolare il culto in genere così anche di istituire riti e cerimonie con valore impetratorio. È altrettanto evidente che un rito avente il valore di esprimere i voti e le aspirazioni della Chiesa non possa provenire che da essa. Nella tradizione ecclesiastica, mentre si trova inculcato, con insistenza, il principio che la Chiesa non può mutare la sostanza dei Sacramenti perché di origine divina, si è sempre riconosciuto, e dal Concilio di Trento definito, che la Chiesa può mutare a piacimento le cerimonie del culto; il CIC esplicitamente attribuisce alla S. Sede il diritto di istituire nuovi s. e di mutare, abrogare, autenticamente interpretare quelli vecchi (can. 1145); ciò equivale ad ammettere che tutti i s. sono d'istituzione ecclesiastica.

V. Amministrazione dei s. – 1) *Il rito esterno.* – Ci si deve attenere scrupolosamente alle norme liturgiche (can. 1148 § 1); le benedizioni e le consacrazioni sono invalide se non si usa la formola prescritta (*ibid.* § 2). In genere i s. vanno trattati con riverenza; in particolare, poi, le cose consacrate o benedette, con benedizione costitutiva, non possono essere volte ad uso profano o diverso dal loro, nemmeno se si trovano in possesso di persone private (can. 1150); così, p. es., non è lecito servirsi dell'acqua benedetta per dissetarsi. 2) *Il ministro.* – Fissato il principio generale che legittimo ministro è soltanto il chierico, il quale ne abbia ricevuto il potere e non sia impedito di esercitarlo dalla competente autorità (can. 1146), il CIC scende ai casi particolari. Per le consacrazioni, ministro valido è solo il vescovo e chi ne ha l'autorizzazione per diritto (come i cardinali) o per indulto apostolico (can. 1147 § 1). Le benedizioni che non siano riservate al romano pontefice, o ai vescovi, o ad altri possono essere date da qualunque sacerdote (*ibid.* § 2); ma anche le benedizioni riservate, quando sono impartite da un semplice sacerdote senza la necessaria autorizzazione, restano valide sebbene illecite, a meno che la S. Sede, promulgandone la riserva, non abbia deciso diversamente (*ibid.* § 3). I diaconi e i lettori possono dare validamente e lecitamente soltanto le benedizioni che a loro sono espressamente concesse dal diritto (*ibid.* § 4). Per gli esorcismi v. la voce relativa. 3) *Il soggetto.* – Le benedizioni devono essere impartite dapprima ai cattolici, per ottenere loro il lume della fede o, con esso, la salute del corpo (can. 1149). Gli esorcismi possono essere fatti anche sui non cattolici e sugli scomunicati (can. 1152).

Bibl.: oltre ai trattati di teologia sacramentaria, cf. F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christ. Jahrh.*, Tubinga 1872; F. Schmid, *Die Sakramentalien der kathol. Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet*, Bressanone 1896; G. Arendt, *De sacramental. disquisitio schol.-dogm.*, Roma 1900; A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter*, 2 voll., Friburgo in Br. 1909; I. L. Poschang, *The Sacramentals according to the CIC*, Washington 1925; A. C. Gasquet, *Sacramentalien*, S. Paolo (Minnesota) 1928; A. Michel, *Sacramentaux*, in DThC, XIV, coll. 465-82; G. Lefebvre, *Liturgie*, 5ª ed., Parigi-Roma 1936, pp. 81-90; A. D. Sertillanges, *La Chiesa*, II, trad. it., Alba 1949, pp. 7-15.

Antonio Gaboardi

SACRAMENTARIO. - Nome che nell'alto medioevo indicò il libro che conteneva le formole usate dal vescovo o dal sacerdote nella celebrazione eucaristica e nell'amministrazione dei Sacramenti: colletta, *oratio super oblata* (segreta), prefazio, canone, *oratio ad complendum* (postcommunio), *oratio super populum*.

(da E. A. Lowe, *Codices latini antiquiores, IV, Italy, Perugia-Verona*, Oxford 1947, p. 32)

SACRAMENTARIO - Il cosiddetto *S. leoniano*; «explicit» del «postcommunio» della 3ª messa di Pentecoste e le due prime orazioni delle Tempora di Pentecoste (ed. C. L. Feltoe, Cambridge 1896, pp. 27-28) - Verona, Biblioteca capitolare, cod. LXXXIV, f. 21r (seconda metà sec. VI).

SOMMARIO: I. Origini. - II. Il cosiddetto S. leoniano. - III. S. gelasiano. - IV. S. gregoriano.

I. ORIGINI. – 1. *Nomenclatura.* – Il termine deriva da *sacramentum*, che nel latino cristiano antico ha parecchi significati, ma direttamente designa il Sacramento per eccellenza, l'Eucaristia. Con lo stesso significato di *sacramentum* si usa talora *mysterium* e ciò spiega perché si trovi alle volte *liber mysteriorum* per *liber sacramentorum*. Da *sacramentum* si è fatto *sacramentarium* e *liber sacramentorum*. Il primo titolo è il più comune; il secondo è usato da papa Adriano a Carlomagno (Jaffé-Wattenbach, I, p. 303). Questi termini in sé generici, corrispondevano perfettamente al contenuto del volume.

2. *Le prime raccolte eucologiche.* – Nelle primitive assemblee cristiane non c'erano libri di sorta, tranne il Vecchio Testamento, cioè salmi, legge, profeti. Più tardi si aggiunsero le *Lettere* di s. Paolo, i *Vangeli*, gli *Atti* e gli altri libri del Nuovo Testamento. Le sinassi incominciavano con una lettura, prima continua, poi scelta secondo le circostanze o le ricorrenze. Ad un certo punto la lettura veniva interrotta da chi presiedeva, il quale, sotto la spinta dell'ispirazione, formulava una preghiera di lode e di ringraziamento a Dio, raccogliendo i voti dei presenti (*I Cor.* 14, 16; Giustino, *I Apol.*, cap. 67). Lo schema iniziale di questa *oratio* dovette essere molto semplice. Derivava direttamente dalla tradizione apostolica, che a sua volta ne aveva desunto gli elementi fondamentali dall'ambiente giudaico. Tali elementi arricchiti del pensiero cristiano, si svilupparono man mano secondo il talento, la sensibilità e il temperamento del celebrante.

Accanto alla S. Scrittura s'incominciò così a fissare le formole eucologiche più frequenti e più belle, tra le quali in primo luogo le dossologie: la lettera di s. Clemente (m. nel 101 [?]; S. Colombo, *SS. Patrum Apostolicorum opera*, Roma 1938, pp. 135-41) ha certamente una ispirazione eucaristica; la preghiera di s. Policarpo (m. nel 156; *ibid.*, pp. 452-53) riflette probabilmente l'improvvisazione liturgica dell'epoca. Le opere dei Padri e degli scrittori ecclesiastici dei primi secoli (Origene [m. nel 255], Novaziano [m. nel 258 ?], s. Cirillo di Gerusalemme [m. nel 386], s. Giovanni Crisostomo [m. nel 407], s. Agostino [m. nel 430]) gli scritti gnostici, gli *Atti degli Apostoli* apocrifi, le stesse epigrafi funerarie contengono numerose formole eucaristiche liturgiche, con ogni probabilità usate o composte per le ordinarie sinassi (v. LIBRI LITURGICI).

Il principio dell'unicità di formulario, redatto per tutte le Chiese secondo uno schema comune e tradizionale, era stato nei primi tre secoli legge inderogabile. Al sec. IV si verificò in tutto l'Occidente un fenomeno singolare: quasi improvvisamente venne abbandonato il principio dell'unicità ed ogni messa del Temporale e del Santorale fu dotata d'un formulario proprio.

C'è chi ha visto in questo movimento una naturale evoluzione. Intorno all'anafora invariabile si sarebbero cristallizzate a poco a poco un certo numero di parti variabili a carattere impreciso. Col tempo alcune sarebbero decadute, altre spostate e si sarebbe formato lo schema della messa romana del sec. V (cf. A. Paredi, *I Prefazi ambrosiani*, Milano 1937, pp. 7-8). Altri autori, invece, ritengono che si tratti di una vera e propria rivoluzione liturgica compiutasi a Roma tra il 380 e il 420, ma presumibilmente ad opera di papa Damaso (366-384; Bourque, *op. cit.* in bibl., p. 37), il quale con l'assegnare le formole variabili alle messe avrebbe completato l'opera di restaurazione e di abbellimento dei cimiteri cristiani e del culto dei martiri. Le generazioni posteriori avrebbero conservato un vago ricordo della riforma damasiana, dimenticandone l'oggetto preciso. A questo si riferirebbe l'attività liturgica che le fonti del sec. VI-VII gli attribuiscono (MGH, *Gesta Pontificum Romanorum*, I, pp. 83-84).

3. *I «libelli missarum».* — Il s. è un libro composto di vari *libelli missarum*, di cui ogni Chiesa era provvista per il normale svolgimento del culto. Caratteristico è l'episodio di Sidonio Apollinare, il quale, invitato a celebrare in occasione di una grande festa, ed essendogli stato portato via il proprio *libellus*, improvvisò con tanta eloquenza che i fedeli credettero di sentire un angelo (s. Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, II, 22).

L'episodio dice che il *libellus* era usato comunemente anche per le messe solenni, e non solo per la celebrazione privata, come ha sostenuto qualche studioso (A. Ebner, *Iter Italicum*, Friburgo in Br. 1896, p. 359). Dapprincipio il *libellus* tiene il posto di ogni altro libro liturgico, riunendo i formulari necessari ad una data Chiesa. Più tardi, in pieno periodo di s., i *libelli* sostituiscono i s. per i sacerdoti missionari o itineranti, e contengono l'ordinario, un certo numero di messe votive e comuni, e il rituale di taluni Sacramenti.

La prima specie di *libelli* dovette fiorire particolarmente a Roma. La storia liturgica della Città eterna, fino alla seconda metà del sec. IV, mostra che nei *tituli* si celebrava solo quello che oggi si direbbe il Temporale, per altro assai ridotto. Il culto dei santi è esclusivamente locale, e si svolge intorno alle tombe dei martiri. Per questo la *depositio martyrum* e la *depositio episcoporum* aggiungono ad ogni festa l'indicazione topografica. Al di fuori di queste feste, i due documenti non ricordano che il *Natale Domini*, festa comune a tutti i *tituli*, e il *Natale Petri de cathedra*, che per i contemporanei non aveva bisogno di altra precisazione. Infine ogni *titulus* celebrava la *Dedicatio*. Da ciò si può facilmente ricostruire quel che poteva contenere il *libellus missarum* di un *titulus*: un temporale embrionale, una o due messe del Santorale e alcune *benedictiones*. Il *libellus* di una chiesa cimiteriale comprendeva le messe dei martiri ivi onorati.

L'eccezione finì per diventare regola durante il sec. V. I *sermones* di s. Leone mostrano un forte sviluppo nel culto liturgico con la partecipazione sempre più frequente del pontefice. Si generalizzò l'uso che uno stesso santo fosse celebrato contemporaneamente in tutti i *tituli*. Un libro con i formulari delle messe eguale per tutti divenne necessario. Si giunge così alla fine del sec. V, epoca delle prime grandi raccolte note sotto il nome di s., che soppiantarono i *libelli*.

BIBL.: H. Leclercq, *Sacramentaire*, in DACL, XV, coll. 242-85 (con qualche aggiornam. bibliogr. fino al 1949); E. Bishop *Liturgica histor.*, Oxford 1918, pp. 39-61; V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels mss. des bibl. de France*, I, Parigi 1924, pp. VII-XVII; M. Andrieu, *Les messes des jeudis de carême et les anciens sacramentaires*, in *Rev. des sc. relig.*, 9 (1929), pp. 346-51; id., *Quelques remarques sur le classement des s.*, in *Jahrbuch f. Liturgiewissensch.*, 11 (1931), pp. 46-66; E. Bourque, *Etude sur les s. romains*, I, *Les textes primitifs*, Roma 1948 (fondamentale, bibl. aggiornata fino al 1938); M. Righetti, *Man. di stor. litur.*, I, Milano 1950, pp. 225-43. I repertori con descrizione dei codici sono segnalati nella bibl. della v. MESSALE.

II. IL COSIDDETTO S. LEONIANO. – 1. *Il manoscritto.* – Il manoscritto conservato tuttora alla Capitolare di Ve-

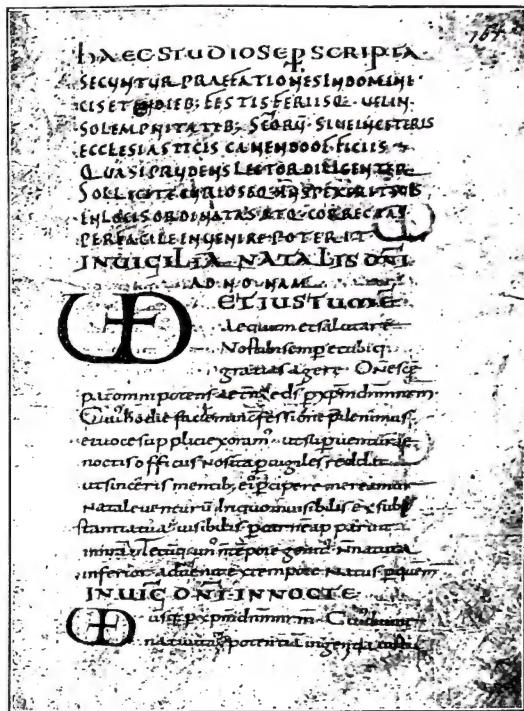
rona è in lettere onciali e si compone di 138 fogli. La maggior parte degli studiosi (Delisle, Thompson, Duchesne, Feltoe) lo ritengono del principio del sec. VII. E. A. Lowe precisa: seconda metà del sec. VI (cf. *Codices latini antiquiores*, IV. *Italy: Perugia-Verona*, Oxford 1947, p. 32). Solo quest'ultimo autore lo dice eseguito alla scuola di Verona: altri (Beer, Traube, Bishop, Cabrol) propendono per la Spagna, l'Africa, Bobbio e Luxeuil.

2. *Contenuto*. – Il *Leoniano* è una raccolta di un migliaio di formole eucologiche composte per le varie esigenze del culto liturgico. Alcune elegantissime nel concetto e nella forma, altre scadenti e povere di pensiero. Tutte sono caratteristiche per il tecnico *cursus*. Su 1030 finali sono state rilevate 927 cadenze metriche. Particolarità artistica che tende a scomparire in s. posteriori. Formole leoniane si ritrovano negli altri s.: così il *Gelasiano* ne ha 107, il *Gregoriano* 118, il *Missale Romanum* 35.

Le formole sono raggruppate secondo le varie occorrenze liturgiche, ma non senza confusioni. Ogni gruppo (sezione) consta di collette, segrete, postcommuni, orazioni *super populum*; inoltre uno o due prefazi; caratteristica del *Leoniano*, che ne conta 167. Le sezioni sono precedute da un titolo, che sembra riferirsi alla circostanza eortologica; oppure sono introdotte dalla semplice parola *item alia* (*missa*?). Sono sistemate secondo l'ordine dell'anno civile, cioè per mesi, cosa affatto originale, giacché gli altri s. hanno la tradizionale disposizione dell'anno ecclesiastico.

Nei mesi più poveri di ricorrenze eortologiche si direbbe che il compilatore abbia riempito i vuoti, inserendovi gruppi di messe per circostanze varie, ma in modo arbitrario. Così si spiega perché in apr. si trovino formole per il comune dei martiri, per il tempo pasquale e la dedicazione delle chiese; in luglio orazioni e preci diurne, mattutine e vespertine; a sett. preghiere per la consacrazione di vescovi, diaconi, presbiteri, vergini. Vi sono poi orazioni e prefazi di carattere assai polemico, p. es., contro i falsi *confessores* mescolati ai veri, contro avversari (*subdoli operarii*) dai quali bisogna guardarsi come da lupi.

(per cortesia di d. C. Mohlberg, O.S.B.)

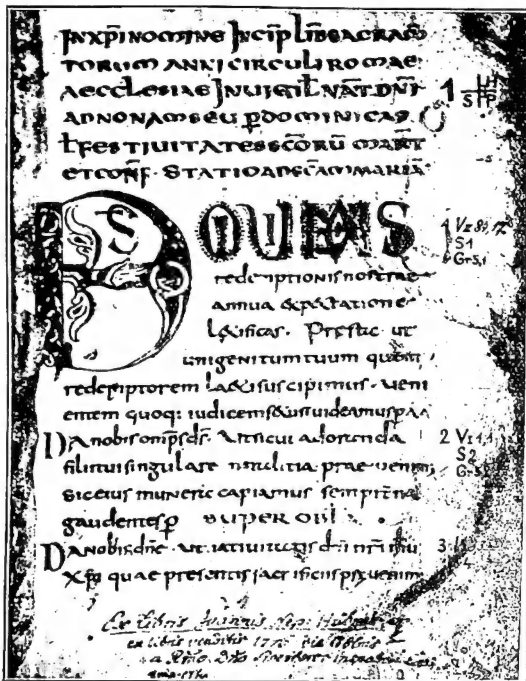
SACRAMENTARIO - *S. gregoriano*. Codice Padovano (metà sec. IX). Messa in onore di s. Clemente, mutuata poi dal prototipo (sec. IX) del *Messale glagolitico* di Kiew (sec. XI) - Padova, Biblioteca capitolare, cod. D. 47.

(fot. Enc. Catt.)

SACRAMENTARIO - *S. gregoriano adrianeo* con la raccolta Alcuiniana delle *Praefationes* - Biblioteca Vaticana, cod. Ottob. lat. 313, f. 167r (sec. IX).

Un notevole disordine appare nelle preghiere delle feste. Così in apr., nel comune dei martiri si trova una preghiera a s. Tiburzio, la cui festa cade in ag., due feste *de confessoribus*, una segreta per s. Lorenzo, festeggiato pure in ag. ed un formulario *de apostolis*. A maggio, nelle messe di Pentecoste, l'*Hanc igitur* precede la colletta, invece di seguirla; in nov. due formulari *de natali s. Andreae* sono messi prima della sua vigilia.

Ma questo disordine secondo A. Chavasse (*op. cit.* in bibl.), è solo apparente, e nasconderebbe un ordine reale, la cui percezione illuminerebbe singolarmente la composizione e l'origine dell'intera compilazione. Cioè il fatto che i diversi *libelli* non siano stati smembrati secondo il contenuto, ma siano rimasti intatti e giustapposti, costituisce un ottimo mezzo oggi per individuarli, datarli e assegnarne la paternità ai vari autori.

3. *Autore e data*. – Le particolarità accennate fanno chiaramente vedere che il *Leoniano* non è un libro liturgico ufficiale. Certamente non ha mai servito all'altare. È una compilazione privata, fatta da un privato, a scopo privato. Una raccolta di materiali di diversa provenienza e di diverse epoche. Sull'autore e la data di composizione sono state avanzate innumerevoli ipotesi. Ecco le principali: *a*) autore s. Leone Magno (440-61). Così pensarono i primi editori, seguiti dal Quesnel, dal Tomasi e in parte dal Probst. Certo non mancano espressioni che risentono dello stile e del frasario di s. Leone (C. Callewaert, *St-Léon le Grand et les textes du Léonien*, in *Sacris erudiri*, 1 [1948], pp. 35-122). *b*) Composizione dopo Simplicio (468-83) e prima di Gelasio (492-96). Così gli autori (Muratori in particolare) che vedono una dipendenza del *Gelasiano* dal *Leoniano*. *c*) M. Rule pensa che il *Leoniano* abbia avuto tre redazioni differenti: una sotto s. Leone (440-61), la seconda sotto Ilaro (461-68), la terza sotto Simplicio (468-83). *d*) F. Probst lo fisserebbe tra il 483 e il 492, con gruppi di formole anteriori (s. Leone e s. Damaso). Per alcune orazioni ammette che l'autore

(per cortesia di dom L. Eizenhöfer, O.S.B.)

SACRAMENTARIO - S. di Praga. Le fonti gelasiane e gregoriane sono fuse con un sistema diverso da quello seguito dal compilatore del *Gelasiano del sec. VIII*. I numeri marginali sono stati aggiunti sulla fot. da d. A. Dold - Praga, Biblioteca capitolare, cod. O. 83 (sec. VIII-IX).

abbia trascritto *libelli* separati. *e*) B. Capelle e C. Coebergh (*cit.* in bibl.) vedono in più punti la mano di papa Gelasio. *f*) R. Buckwald ne fa autore s. Gregorio di Tours (sec. VI) e ritiene il *Leoniano* il canovaccio del *Gelasiano*. *g*) A. Chavasse (*cit.* in bibl.) assegna un buon numero di formulari a papa Vigilio. *h*) Tra il 537 e il 590 lo pone L. Duchesne, basandosi principalmente su alcuni avvenimenti politici di quel periodo. *i*) C. L. Feltoe, e dopo di lui E. Bourque, con verosimiglianza, ritengono che il manoscritto di Verona sia l'archetipo e l'unico esemplare che sia mai esistito. Le conclusioni del Bourque, oggi in genere ammesse, sono: 1) la raccolta leoniana contiene formulari che vanno dal 440 al 560, salvo qualche formulario forse più antico. 2) Il manoscritto di Verona è l'archetipo: la fisionomia della raccolta, il disordine, le divisioni false, le trasposizioni, le note marginali e testuali denotano una redazione di primo getto; una copia avrebbe di certo eliminato gli errori più grossolani. 3) Il *Leoniano* sembra un *unicum*, anche se alcune formole isolate (mai una serie intera) si ritrovano in altri s. Le formole identiche si spiegano con il fatto che i *libelli* usati a Roma non erano ignoti agli stranieri (pellegrini) e finirono per essere inserite nei libri liturgici. 4) Primo scopo del compilatore è stato quello di fare una raccolta ridotta, selezionata, scegliendo tra i santi venerati a Roma solo quelli più rappresentativi. Qualcosa di mezzo, dunque, tra i *libelli missarum* e i s. propriamente detti. Secondo scopo sarebbe stato quello di fare della raccolta una fonte dove attingere in seguito. Una prova si ha nell'uso delle sigle e nelle note tironiane del manoscritto. 5) I materiali usati sono di origine puramente romana (la congettura che il *Leoniano* sia di origine ravennate, già avanzata da qualche studioso e recentemente riproposta con ricchezza di particolari da G. Lucchesi, *Nuove note agiografiche ravennati*, Ravenna 1943, p. 71 sgg., non ha incontrato favore). L'anonimo compilatore che li ha messi insieme aveva una grande venerazione per la liturgia romana. Non si potrebbe pensare ad uno dei quei pellegrini dei quali restano altri lavori come le sillogi epigrafiche? 6) Il *Leoniano* non è né un s. né un pre-s., perché composto dopo il 560 quando già a Roma esisteva un s. Ma con tutti i suoi difetti ha un valore immenso perché ha conservato veri gioielli dell'antica liturgia romana e costituisce il termine di passaggio tra i *libelli* e i s.

BIBL.: 1. *Edizioni*: Nel 1713 Scipione Maffei scoprì nella Bibliot. capit. di Verona un ms. contrassegnato LXXXV (già 80), mutilo al principio, contenente formole liturgiche antichissime. L'anno dopo Fr. Bianchini (1662-1729) lo ricopiò, e il nipote Gius. Bianchini (1704-64) lo pubblicò nel 1735 nel t. IV delle *Vitae Romanorum pontificum*. Ritenendolo opera di s. Leone I (440-61) lo chiamò *Sacramentarium Leonianum*. Denominazione doppiamente impropria, non essendo né un s. né opera di s. Leone. L'ediz. bianchiniana fu ripresa, senza cambiamenti, da L. A. Muratori (*Liturgia Romana vetus*, I, Venezia 1748, pp. 293-484), che ci vide una compilazione del tempo di Felice III (483-92), e da G. A. Assemani (*Codex liturgicus Ecclesiae universae*, t. IV, Roma 1754, pp. 1-180). Pochi anni dopo i fratelli Ballerini fecero una revisione del testo e la inserirono nelle opere di s. Leone (*S. Leonis Magni Romani Pontificis opera*, II, Venezia 1756, pp. 1-160), riprodotta in PL 55, 22-156. Nel 1896 C. L. Feltoe ne diede una accurata ed. critica (Cambridge), rimasta finora l'ultima. 2. *Studi*: F. Cabrol, *Léonien (Sacramentaire)*, in DACL, VIII (1929), 2552-73; C. Mohlberg, *Nuove consideraz. sul cosiddetto S. Leonianum*, in *Ephem. lit.*, 47 (1933), pp. 3-12; B. Capelle, *Messes du Pape st Gélase dans le S. léonien*, in *Rev. bénéd.*, 56 (1945-46), pp. 12-41; id., *Retouches gélasiennes dans le S. léonien*, *ibid.*, 61 (1951), pp. 3-14; P. Bruylants, *Concordance verbale du S. léonien*, in *Arch. latinit. medii aevi*, 18-19, Bruxelles 1945-48; L. Brou, *Un passage de st Augustin dans une oraison du S. léonien*, in *Downside Rev.*, 1946, pp. 39-42; E. Bourque (citato sopra), pp. 63-170; C. Callewaert, *St Léon le Grand et les textes du Léonien* in *Sacris erudiri*, 1 (1948), pp. 35-122; A. Stuiber, *Libelli sacramentorum Romani*, Bonn 1950 (cf. *Ephem. lit.*, 64 [1950], pp. 83-87 = C. Mohlberg); A. Chavasse, *Messes du Pape Vigile (537-55) dans le S. léonien*, in *Ephem. lit.*, 64 (1950), pp. 161-213 (prova liturgica e storica); 56 (1952), pp. 145-219 (prova letteraria); C. Coebergh, *St Gélase Ier auteur principal du soi-disant S. léonien*, in *Ephem. lit.*, 64 (1950), pp. 214-37; 65 (1951), pp. 171-81; id., *Le pape st Gélase Ier auteur de plusieurs messes et préfaces du soi-disant S. léonien*, in *Sacris erudiri*, 4 (1952), pp. 46-102.

III. S. GELASIANO. – 1. *Contenuto*. – Il *Gelasiano* è un libro ufficiale, il primo s. romano; il Reg. 316 ne è il manoscritto più cospicuo (v. illustr. alle voci CORBIE e MEROVINGICA SCRITTURA). È diviso in 3 ll. Il I contiene il Temporale, cioè le messe dalla vigilia di Natale all'ottava di Pentecoste, i riti delle Ordinazioni, del catecumenato, della benedizione degli olii, del fonte e della consacrazione delle vergini. Il II raccoglie le messe del Santorale da s. Felice confessore (15 genn.) a s. Tommaso (21 dic.), otto schemi di messe in *natal. plurimorum sanctorum*, e 5 *de adventum* (!) *Domini*. Nel III si trovano 16 *orationes et preces cum canone per dominicis diebus*, il Canone, una raccolta di *benedictiones super populum post communionem*, messe votive, benedizioni varie (*aquae spargendae in domo*, *aquae exorcizatae ad fulgura*, *pomorum*, *arboris*) e diversi schemi di orazioni per i defunti.

2. *Autore e data*. – Spogliato di tutte le sovrastrutture, per lo più gallicane, dei secc. VI-VIII nel Reg. 316 si ritrova sostanzialmente il s. originale composto alla fine del sec. V. Ciò è chiaro dai dati storici, dalle peculiarità lessicali e dal contenuto. Talune espressioni come *consignatio*, per indicare la confermazione, la formola speciale della Comunione, gli *Hanc igitur* senza *diesque nostros*, la mancanza di un numero determinato di domeniche dopo l'Epifania e la Pentecoste, espressioni parallele e analogie tra il *Gelasiano* e la Regola di s. Benedetto (scritta probabilmente tra il 535 e il 547) sono indizi d'una liturgia pregregoriana. Inoltre la liturgia del *Gelasiano* antico corrisponde perfettamente all'organizzazione, alla disciplina e alle istituzioni in vigore a Roma nel sec. VI. Così le messe degli scrutini di Quaresima, le tre messe del Giovedì Santo, la messa *in reconciliatione poenitentis*, la *missa chrismatis* e la *missa ad vesperum*, ridotte ad una sola al tempo di s. Gregorio, le due orazioni prima della *secreta* (la prima soppressa nel sec. VI), le cinque messe dell'Avvento introdotte nella seconda metà del sec. VI.

Le aggiunte o variazioni fatte al *Gelasiano* antico

sono : nel l. I, la prequaresima, alcuni ritocchi dei riti penitenziali, la *denuntiatio pro scrutinio* al lunedì della III settimana di quaresima, qualche ritocco all'*ordo baptismi* della vigilia di Pentecoste, nel rito delle ordinazioni, dove c'è tutta una serie di rubriche gallicane, infine ritocchi alla *missa chrismalis* del Giovedì Santo, l'*ordo* per la benedizione del cero pasquale e il rito della *dedicatio ecclesiae*. Nel l. II, che è la parte restata più pura, il santorale è quasi intatto : vi sono state aggiunte soltanto le quattro feste della Vergine e le due feste della s. Croce. Nel l. III è stato inserito il Canone, che è quello riformato da s. Gregorio, e qualche formola di benedizione.

Queste interpolazioni hanno tutte un carattere gallicano e sono state fatte a più riprese. Una prima revisione si può porre verso il 550, cioè dopo l'arrivo in Gallia del s. Sono di quell'epoca le messe dell'Avvento e i riti degli Ordini minori. Una seconda revisione deve aver avuto luogo dopo s. Gregorio (590-604) e prima di papa Sergio (687-701), quando furono introdotti il Canone e le feste mariane e della Croce. Terza revisione verso il 700, appena un mezzo secolo prima che fosse scritto il Reg. 316.

Il *Gelasiano* è un s. papale. Un esame attento del contenuto e delle fonti ne portano la composizione alla fine del sec. VI. Dal *Liber Pontificalis* (scritto verso il 530) si sa che Gelasio (492-96) *fecit... sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone* (*Lib. Pont.*, I, p. 255). Si tratta con molta probabilità della collezione sistematica di formole liturgiche, che papa Gelasio ha compilato sulla scorta dei numerosi *libelli missarum* dei santuari romani e delle collezioni lateranensi, alla quale la tradizione e la storia liturgica ha conservato senza mentire il nome del suo autore.

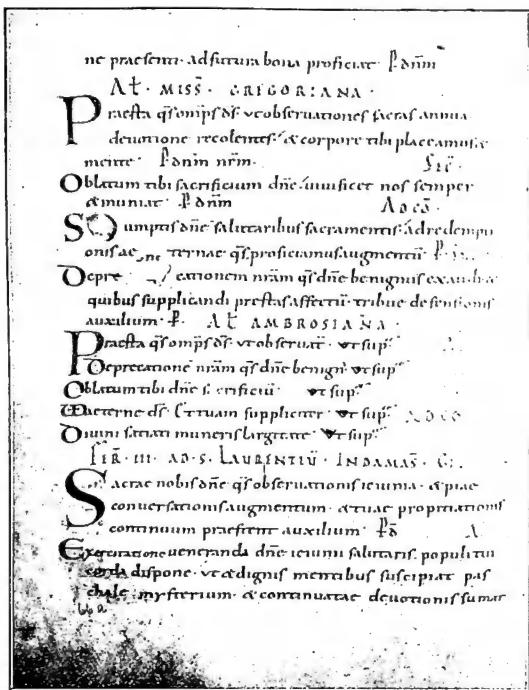
3. *I « Gelasiani del sec. VIII »*. – Entrato in Gallia poco prima della metà del sec. VI (Bourque, *cit.* in bibl. p. 199), il *S. gelasiano* vi ebbe una grande diffusione, soppiantando i libri del vecchio rito gallicano. Però il testo genuino romano dovette subire adattamenti per le Chiese francesi. Verso il 750, probabilmente per impulso del re Pipino, fu redatto un s. sincretista, che tenne per base il *Gelasiano*, ma con aggiunta di elementi tratti dal *Gregoriano*, già penetrato in Francia e da altri s. locali. A questo tipo composito di s. i liturgisti dànno di solito, dopo il Bishop, il nome di « Gelasiani del sec. VIII », altri preferiscono la denominazione « vecchi Gelasiani » per quelli antichi e « tardi Gelasiani » per questo nuovo tipo che continuò a restare e riprodursi anche dopo il sec. VIII.

Al tipo gelasiano si riconnette il *Missale Francorum* (cod. Reg. Vat. 257), scritto presso Liegi alla fine del sec. VII, edito dal Tomasi (*Opera*, VI, pp. 341-68) e dal Muratori (*Lit. Rom. vet.*, II, pp. 661-758). Il Wilmart lo ritiene dell'inizio del sec. VIII. Inizialmente (sec. VI) era un pontificale col rito delle ordinazioni, più tardi furono aggiunti alcuni formulari di messe e il Canone pregregoriano. Non mancano neppure elementi gallicani.

BIBL.: 1. *Edizioni* del *Gelasiano* antico. Fu individuato un secolo prima del *Leoniano*. Nel 1651 l'oratoriano Giov. Morin inseriva nell'appendice del suo *De poenitentia* (pp. 51-52) un estratto d'un antico manoscritto trovato a Parigi nella Bibliot. dell'avv. Alessandro Petau, acquistato l'anno prima dalla regina Cristina di Svezia. Anche il card. Bona (*Opera omnia*, ed. Sala, Torino 1753, III, p. 99) aveva studiato quel manosc. nella Bibl. del Petau. Questi studiosi vi riconobbero il s., che la tradizione *ab antiquo* aveva attribuito a papa Gelasio (492-96). Il manosc. onciale della metà del sec. VIII, proveniente dall'ambiente di Corbie e appartenuto, come sembra, all'abbazia di St-Denis, passò poi con tutta la collez. della regina Cristina alla Bibliot. Vatic., da cui la designaz. di Cod. Vat. Reginensis 316. Il card. Tomasi lo pubblicò, per primo, nell'opera *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores*, Roma 1680, pp. 1-262, sotto il titolo *Libri tres sacramentorum Romanae ecclesiae* (nuova ed. di A. F. Vezzosi, nelle *Opera* del Tomasi, ivi 1751, t. VI, pp. 1-229). Il nome di *S. Gelasianum* gli fu dato da L. A. Muratori, che lo incluse nella sua *Liturgia Romana vetus* (Venezia 1748), e l'edizione muratoriana, ristampata nel 1760 e nel 1772, passò nel Migne, PL 74, 1055-1244. Questa stessa edizione si ritrova nel *Codex liturgicus Ecclesiae universae* di G. A. Assemani, IV, parte 2ª, Roma 1751, pp. 1-216, che lo chiama *Missale Romanum vetus*. Finalmente H. A. Wilson (*The Gelasian sacramentary*, Oxford 1894) ne ha dato un'ediz. critica con larga introd. e note. 2. *Manoscritti e alcune edizioni del Gelasiano del sec. VIII*. 1) Gellone, Parigi, Bibliot. naz. ms. lat. 12048, composto nel 770-80, inedito. Studio comparativo di P. de Puniet in *Ephem. lit.* 1934-38. 2) Angoulême, Bibliot. naz., ms. lat. 816, fine sec. VIII o inizio IX, ed. P. Cagin, Angoulême 1920; indice anal. di F. Combaluzier, in *Ephem. lit.*, suppl. al fasc. III, 1952. 3) S. Gallo, ms. 348, verso 800-20, ed. C. Mohlberg, Münster in V. 1939. 4) Rheinau Bibliot. di Zurigo, ms. 30, iniz. sec. IX, utilizzato da Gerbert, *Monum. vet. lit. alem.*, I, Sankt Blasien 1779, pp. 362-99. 5) Fuldense, sec. X, ed. G. Richter-A. Schönfelder, Fulda 1912. 6) Rossianum, Bibl. Vat., Ross. lat. 204, sec. XI, ed. G. Brinktrine, Friburgo in Br. 1930. 7) *S. triplex* (*Gelasiano, Gregoriano, Ambrosiano*) (Bibliot. di Zurigo C. 43), ed. Gerbert, *op. cit.*, I, pp. 1-240; analisi e storia in DACL, VIII, 233 sgg. 8) S. di Berlino 125 (Phill. 1667), fine sec. VIII o iniz. IX, inedito, studio di P. de Puniet in *Ephem. lit.*, 43 (1929), pp. 91-1909, 280-303; 46 (1932), pp. 379-95. 9) S. palinsesto (Roma, Bibliot. Angelica), sec. VIII, descriz. C. Mohlberg, Roma 1925. 10) Echternach, Parigi, Bibliot. naz., ms. lat. 9433, fine sec. IX. 11) Montecassino, ms. 271, datato 760-70. 12) Praga, Bibliot. cap. O. LXXXIII, sec. VIII-IX, ed. A. Dold-L. Eizenhöfer, Beuron 1949. 3. *Studi* : E. Bourque (cit. sopra), pp. 171-298; DACL, VI, coll. 747-77; C. Mohlberg, *Note liturgiche. Elementi per precisare l'origine del S. Gel. del sec. VIII*, in *Rend. Pont. Ac. Rom. Arch.*, 7 (1931), pp. 19-33; id., *Note su alcuni S.*, *ibid.*, 14 (1940), pp. 131-79; B. Capelle, *Le pape Gélase et la Messe romaine*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 40 (1939), 22-34; A. Chavasse, *Les Messes quadragésimales du Gélasien*, in *Ephem. lit.*, 63 (1949), pp. 257-75.

(per cortesia di d. C. Mohlberg, O.S.B.)

SACRAMENTARIO - *S. gelasiano del sec. VIII*. « Incipit » del S. contenuto nel ms. 348 di S. Gallo (sec. IX).

IV. S. GREGORIANO. – 1. *Contenuto*. – Varia secondo i diversi manoscritti, ma sostanzialmente ha questa disposizione : temporale e santorale sono fusi insieme e incominciano con la vigilia di Natale. Seguono le feste di s. Stefano, s. Giovanni, i ss. Innocenti, l'Epifania, la Purificazione (2 febbr.), l'Annunciazione (25 marzo), le domeniche della prequaresima, quelle di Quaresima, Settimana Santa con alcune benedizioni per i catecumeni, sei lezioni al Sabato Santo e la benedizione del fonte, l'ottava di Pasqua, le litanie maggiori al 25 apr., l'Ascensione, la Pentecoste con l'ottava, le quattro tempora del quarto mese, la festa di s. Giovanni Battista, dei ss. Pie-

(per cortesia di d. L. Molhberg, O.S.B.)

SACRAMENTARIO - *Sacramentarium triplex.* Messe delle ferie II e III della 4ª settimana di Quaresima, con formole provenienti dai *S. gregoriano, ambrosiano* e *gelasiano* - Zurigo, Biblioteca della città, C. 43 (1020-30).

tro e Paolo, di s. Lorenzo, l'Assunzione, Natività della Vergine l' 8 sett., le quattro tempora del settimo mese, le quattro domeniche d'Avvento con le quattro tempora del decimo mese, preghiere di dedicazione, d'ordinazione, d'anniversari, preghiere e benedizioni varie.

2. *Autore e data.* – Dal sec. IX la tradizione è costante nel ritenere il *Gregoriano* opera di s. Gregorio (590-604). Questa paternità è oggi ammessa universalmente, dopo che le tesi contrarie di A. Gevaert e di G. Eckhart sono state respinte.

La testimonianza più antica risale alla fine del sec. VII. S. Adelmo (m. nel 709) vescovo di Sherbourne, che visse dal 687 al 701 a Roma, riferisce che s. Gregorio ha posto nel Canone vicini i nomi di s. Agata e s. Lucia (*De laud. virg.*, 42 : PL 39, 142). L'arcivescovo di York, Egberto, è ancora più esplicito quando in uno scritto del 735-36 attribuisce a s. Gregorio la composizione d'un antifonario e d'un messale (PL 89, 441), da lui visti a S. Pietro. Abbondanti sono le testimonianze dei secoli successivi.

La critica interna conferma questi dati ormai acquisiti alla storia. La data di Pasqua al 3 apr. e della Pentecoste al 22 maggio e la disposizione generale dell'anno del calendario nel *Gregoriano*, assicurano che il S. è stato composto per il 595. In quell'anno Gregorio riunì in sinodo 23 vescovi e 35 presbiteri dei *tituli* urbani nei quali erano state compiute importanti riforme liturgiche.

3. *Carattere.* – Un semplice raffronto tra il *Gelasiano* e il *Gregoriano* mostra che la riforma, pur restando in una linea perfettamente romana, è profonda e completa. Non s'è limitata alla parte formale del messale, ma si è spinta fino agli schemi dei formulari e alla sostanza dei formulari stessi. Probabilmente, come Gelasio, il Papa si fece raccogliere i *libelli missarum* dei vari *tituli* e su questi lavorò. Una delle preoccupazioni principali fu di abbreviare e fare una cosa pratica. Per questo inserì il santorale nel temporale, ridusse sensibilmente il numero dei prefazi (267 nel *Leoniano*, 54 nel *Gelasiano*, 25 nel *Paduensis*, 10 nell'*Hadrianum*), e degli embolismi festivi del Canone. S. Gregorio non esitò a derogare pure alla tradizione, quando lo scopo che voleva raggiungere col suo ordinamento lo richiedeva. Così nella serie dei *communio* di Quaresima, sostituì cinque antifone prese dai salmi con altrettante prese dal Vangelo del giorno, per sottolineare l'idea battesimale.

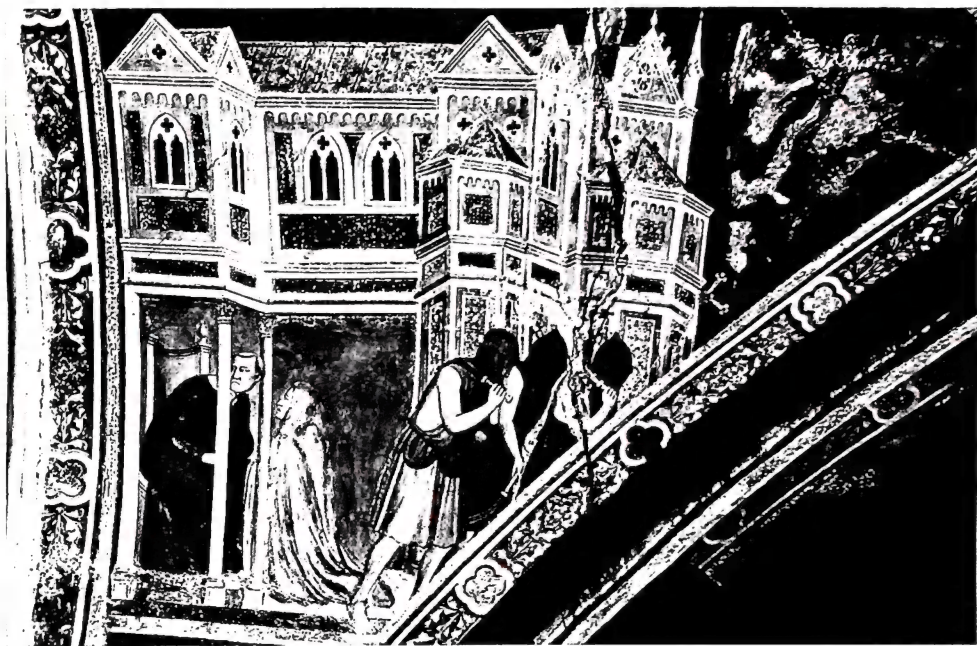
Alle orazioni *super populum* diede la forma di collette ordinarie, modificando il carattere originario di benedizione.

Le feste comuni al *Gelasiano* e al *Gregoriano* sono 35, quelle proprie del *Gregoriano* 28, delle quali una diecina sono gli eponimi dei *tituli* romani; 15 feste del *Gelasiano* non si ritrovano nel *Gregoriano*.

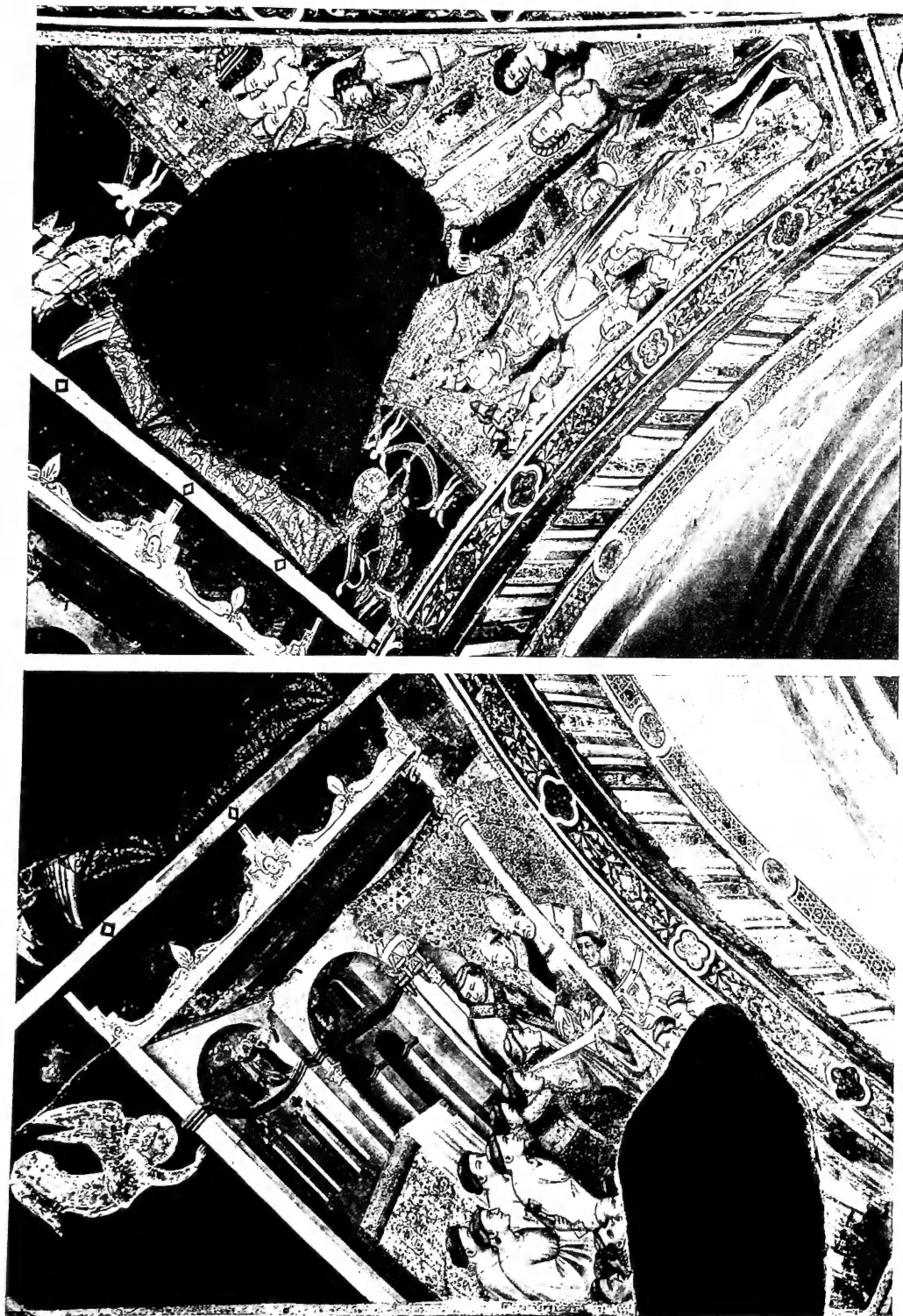
Il lavoro di s. Gregorio non fu dunque una pura compilazione. Ma le idee e lo stile del grande riformatore si ritrovano in tutto l'insieme come anche in taluni formulari, ad es. nella messa di s. Agata, del venerdì di Passione, nel prefazio di Natale, nel *communicantes* dell'Ascensione e dell'Epifania.

4. *L'Adrianeo.* – Nei sec. VII-VIII il *Gregoriano* originale (A) subì aggiunte, accorciamenti e rimanipolazioni. Verso la fine del sec. VIII Carlomagno (v.), nell'intento di introdurre in tutto l'Impero la liturgia romana chiese a papa Adriano (771-95) un s. che servisse di norma. Il Papa, tra il 784 e il 791, gli mandò il *Liber sacramentorum a sancto dispositus praedecessore nostro deifluo Gregorio papa.* Il codice rimase come esemplare tipico nella Biblioteca imperiale di Aquisgrana e ne furono fatte numerose copie (B). Il nuovo *S. adrianeo-gregoriano*, o più semplicemente franco, s'introdusse nelle Gallie, sostituendo a poco a poco i s. gelasiani e gregoriani preesistenti. Ma il nuovo arrivato non corrispondeva appieno alle esigenze gallicane. Perciò il consigliere imperiale Alcuino (m. nell'804) dai s. usati fino allora estrasse alcuni formulari, formandone un supplemento, che aggiunse al manoscritto venuto da Roma. Al supplemento premise un prologo (la « praefatiuncula »: *Hucusque*) nel quale Alcuino espose i criteri usati nella compilazione. Il s. franco munito del supplemento alcuiniano si diffuse rapidamente (C); però alcune Chiese per maggior comodità composero propri supplementi (D), mentre altre, per rendere il libro ancora più pratico, incominciarono a scrivere i formulari in margine o ad inserirli nel testo (E) finché nel sec. X l'inserzione fu completa, e il s. col supplemento formarono un tutto organico (F).

A questo punto (sporadicamente era apparso già dal sec. VII) va affermandosi quest'ultimo tipo. Alle formole ad uso del celebrante si aggiungono le letture e i canti, formando un libro composito che abbina la completezza alla praticità. Esso segna il declino, poi il tramonto definitivo del s., per lasciare passo libero, nel sec. XII, al messale plenario, antesignano del nostro *Missale romanum* (v. MESSALE). - Vedi tav. XCVI.

BIBL.: 1. *Edizioni* : Fu pubblicato nel sec. XVI da G. Pamelio e A. Rocca su manosc. tardi (sec. XI-XII). Ugo Ménard ne fece un'altra ed., (*Divi Gregorii Papae I Liber sacramentorum*, Parigi 1642), servendosi del manosc. di St-Eloi (ivi, Bibliot. naz., ms. 12051), mentre G. M. Tomasi aveva incominciato un'eccellente ediz., rimasta incompiuta, sulla base dei mss. Reg. 337 e Ottob. 313. La sua idea fu ripresa da L. A. Muratori (*Liturgia Romana vetus*, II, Venezia 1748, pp. 2-390). Su un piano scientificamente più sicuro si mise L. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, Parigi 1889, pp. 115-16) quando designò i mss. gregoriano-carolingi col qualificativo di « s. d'Adriano », cioè s. rappresentanti lo stato della liturgia romana al tempo di papa Adriano (772-95). E. Bishop nel 1895 scoprì esemplari dell'*Hadrianum* copiati direttamente sul prototipo mandato da Roma. Nel 1915 H. A. Wilson pubblicava il s. di Adriano col supplemento di Alcuino. Sei anni dopo (1921) H. Lietzmann faceva conoscere un s. gregoriano senza il supplemento di Alcuino secondo l' « ex authentico » di Aquisgrana. Infine, nel 1927, C. Mohlberg dava l'edizione del *Gregoriano* puro, quale era uscito dalle mani di s. Gregorio, con la pubblicaz. del Cod. pad. D. 47 della Bibliot. capitolare di Padova, scritto a metà del sec. IX per una chiesa della regione di Liegi e trasmigrato a Padova nel sec. X. 2. *Principali mss. dei vari tipi con le relative ediz.*: A) *Gregoriano preadrianeo* : Padova, Biblioteca capitolare, D. 47 (sec. IX), ed. C. Mohlberg (Münster in V. 1928). Dal *Paduensis* dipende direttamente il *Messale glagolitico* di Kiev (sec. IX), ed. C. Mohlberg (Roma 1928). I frammenti di Salzburg (sec. VIII-IX) e Reichenau (sec. IX), ed. A. Dold, Beuron 1922, 1934, 1936). B)

(*fot. Anderson*)

(*fot. Anderson*)

PENITENZA ED EUCARESTIA. Affreschi di P. da Oderisio (sec. XIV) - Napoli, chiesa dell'Incoronata.

(fot. Anderson)

ORDINE E MATRIMONIO. Affresco di P. da Oderisio (sec. XIV) - Napoli, chiesa dell'Incoronata.

Adrianeo senza supplem. : Cambrai, ms. 164 (sec. IX), ed. H. Lietzmann (Münster in V. 1928). C) *Adrianeo* con suppl. regolare; Vat. Ottob. 313, Reg. 337 (sec. IX), hanno servito di base all'ed. del Muratori e del Wilson; Parigi, Bibliot. naz. 12050 (sec. IX), ed. U. Ménard, Parigi 1641, riprodotto in PL 78, 26-240. Colonia, Bibliot. capitolare 137 (sec. XI), ed. G. Pamelius, Colonia 1571. D) *Adrianeo* con suppl. irregolare : Magonza, Bibliot. del Seminario (sec. IX), ed. A. Dold, Beuron 1919. Verona, Bibliot. capitolare, cod. LXXXVI (81) e XCI (86) (sec. IX). E) *Adrianeo* con fusione incipiente; Firenze, Bibliot. naz. XXXVI, 13 (sec. X). Ivrea, Bibliot. capitolare, 86 (*S. di Varmondo*, fine sec. X), cf. L. Magnani, *Le miniature del s. d'Ivrea*, Città del Vaticano 1934. Bibliot. Vatic. 3806 (sec. X), ed. A. Rocca, 1596. F) *Adrianeo* a fusione completa : Bibliot. Vatic. 4770 (sec. X-XI). Montecassino, cod. 339 (sec. XI). Bibliot. Vatic. 3548 (sec. XI), apparentato col *S. Fuldense* (sec. X). Milano, Bibliot. Ambros. D. 84 (sec. X); è un messale plenario. 3. *Studi*. Bourque (citato sopra), pp. 299-394; F. Cabrol, *Grégorien* (*Sacramentaire*), in DACL, VI, coll. 1776-96 (con ampia bibl. fino al 1925); H. Lietzmann, *Auf dem Wege zum Urgregorianum*, in *Jahrb. für Liturgiewissensch.*, 9 (1929), pp. 132-38; H. Schmidt, *De lectionibus variantibus in formulis identicis Sacramentariorum Leoniani, Gelasiani et Gregoriani*, in *Sacris erudiri*, 4 (1952), pp. 103-73.

Annibale Bugnini

SACRAMENTI. - Nel Nuovo Testamento sono segni sensibili produttivi della Grazia, istituiti da Gesù Cristo.

La parola *sacramentum* (che in parte corrisponde al termine greco μυστήριον : v. MISTERI; MISTERO) presso gli autori profani indicava tanto il denaro deposto nell'*aerarium* e consacrato alla divinità per la parte che soccombeva nei processi (*sacramentum pecuniae*) quanto il giuramento militare (*sacramentum militiae*). Tertulliano per primo applicò, con significato nuovo, il termine al Battesimo, alla Cresima e all'Eucaristia (*De praescr.*, 40; *De resurr. carnis*, 8-9; *De Baptismo*, 3; *Adv. Judaeos*, 10; *Adv. Marcionem*, 1, 14, ecc.), imitato dai principali Padri latini (s. Cipriano, s. Ilario, s. Ambrogio, s. Agostino) finché, acquistando un senso sempre più preciso, nel sec. XII si giunse alla definizione sopra riportata (cf. J. De Ghellinck, E. de Backer, J. Poukens, G. Lebecqz, *Pour l'hist. du mot « Sacramentum »*, I : *Les anténicéens*, Lovanio 1924; A. Michel, *Sacrements*, in DThC, XIV, coll. 485-94).

I. TEOLOGIA DOGMATICA.

I. ESSENZA DEI S. DELLA NUOVA LEGGE. – Il S., per il suo rito esterno, è il simbolo, la rappresentazione di una realtà non raggiungibile dai sensi; ad es., nel Battesimo il segno esterno (acqua e parole pronunziate dal ministro) simboleggia e rappresenta una realtà interiore e invisibile : la rinnovazione e purificazione dell'anima. Ma il S. per di più è causa della realtà significata, poiché in virtù dell'azione latente di Dio, la produce : è un segno che realizza ciò che rappresenta, un segno efficace. Sono pertanto due gli elementi che concorrono a costituire intrinsecamente i S. della Chiesa; il simbolismo e la causalità (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 62, a. 1, ad 1).

1. *Gli elementi costitutivi dei S. considerati sinteticamente.* – La classica definizione « Il S. è un segno efficace della Grazia » è frutto di molti secoli di riflessione sugli elementi concreti della Rivelazione. Infatti i S. sono presentati dalla Scrittura in forma concreta in occasione della loro istituzione o del loro uso nella Chiesa nascente. Però da un'analisi dei testi biblici si possono distinguere i due elementi fondamentali : il segno e la causa. Nel Battesimo, p. es., s. Paolo (*Rom.* 6, 3-11) afferma che l'immersione e l'emersione, mentre riproduce la morte e la risurrezione fisica di Gesù, rappresenta la morte e risurrezione mistica del fedele (il segno), e simultaneamente produce ciò che significa, poiché nell'immersione il catecumeno muore al peccato e nell'emersione risorge alla vita nuova della Grazia (la causa).

Le prime generazioni cristiane fecero dei S. il centro pratico della loro vita prima di costruirne la teoria; pertanto i più antichi documenti della Tradizione accennano all'uso dei S. esaltandone con termini biblici gli effetti prodotti dal rito sensibile (cf. Tertulliano, *De resurrect. carnis*, 8 : PL 2, 852; s. Cirillo di Gerusalemme, *Catech.*

(fot. Anderson)

SACRAMENTI - Battesimo. Affresco di R. de Oderisio (sec. XIV). Napoli, chiesa dell'Incoronata.

Myst., 2, 5: PG 33, 1082; s. Ambrogio, *De Sacramentis*, 2, 7 : PL 16, 449; s. Giovanni Crisostomo, *In Io. Hom.*, 25, 2 : PG 59, 151). S. Agostino fu il primo che, sulla scorta di Origene (*In Io.*, 6, 17 : PG 14, 257), abbozzò una metafisica del « signum » facendone larga applicazione al S., che definì « Sacrum signum » (*De Civitate Dei*, 10, 5 : PL 41, 282). Sebbene in teoria trascurasse l'efficienza (che in pratica affermò con espressioni divenute celebri « unde tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat? », *In Io.*, tr. 80, 10, 3 : PL 35, 1840), tuttavia fece il primo passo verso la concezione astratta del S. perfezionata in sistema dagli scolastici e definita dal Concilio di Trento (cf. A. D'Alès, *Baptême et Confirmation*, Parigi 1928, p. 10). Gli scolastici, infatti, in possesso del concetto aristotelico di causa, l'applicarono al S., portando a maturità la definizione di s. Agostino. L'opera cominciata nel sec. XII dall'autore della *Summa Sententiarum* (tr. 4, c. 1 : PL 176, 117) e da Pietro Lombardo (*IV Sent.*, d. 1, c. 4: II, Quaracchi 1916, p. 746) fu condotta a termine da s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 60, aa. 6-8), il quale scrisse « Il S. è ordinato alla nostra santificazione, della quale si può considerare la causa, che è la Passione di Cristo, la forma, che consiste nella Grazia e nelle virtù concomitanti, il fine, che è la Gloria. Queste tre realtà sono significate nel S., onde si dice segno "rememorativo" di ciò che precedette, ossia della Passione del Signore, segno "dimostrativo" di ciò che viene in noi prodotto (*efficitur*) per i meriti della Passione, cioè la Grazia, e segno "prognostico" della gloria futura» (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 60, a. 3).

Il pacifico possesso di questa dottrina fu turbato nel sec. XVI dai protestanti, che partendo da un falso concetto del peccato originale (v.) e pertanto costretti a svisare la genuina idea della giustificazione (v.) colpirono direttamente la dottrina sacramentaria della Chiesa. Secondo Lutero la « fides fiducialis », che sola giustifica, non giunge al cuore che per le vie dei sensi; ma Dio suole provocarla con la predicazione della parola rivelata, che meglio incide nell'animo degli uditori, quando è confermata da qualche segno divino, sia straordinario, come il miracolo, sia ordinario, come il S. Il S. quindi-

(fot. Anderson)

SACRAMENTI - Estrema Unzione. Affresco di P. de Oderisio (sec. XIV). Napoli, chiesa dell'Incoronata.

è come l'impronta sensibile, il sigillo apposto alla lettera del Nuovo Testamento, per meglio assicurare il fedele che le promesse contenute nel Vangelo sono divine: in breve, il S. è un segno esterno che avviva la fede giustificante (*Confessio Augustana*, a. 13; *Apologia Confessionis Augustanae*, a. 13; ed. Müller, Gütersloh 1929, pp. 41-43, 202). Per Calvino invece la fede viene immediatamente prodotta dallo Spirito Santo nell'anima, però, quasi per armonia prestabilita, sempre in concomitanza con la predicazione esterna della parola di Dio. Alla parola rivelata Dio ha aggiunto, *ad instar appendicis*, riti sensibili, come il Battesimo e l'Eucaristia, per accertare i fedeli della realtà della sua eterna benevolenza (predestinazione). I S. pertanto non sono segni in rapporto con la giustificazione interiormente prodotta, ma attestati di una benevolenza antecedentemente accordata, per l'eterno decreto della predestinazione. Poiché tale decreto («horribile, fateor decretum»: *Institutio relig. christ.*, III, 21) esclude i reprobi, che in questa vita non si distinguono dagli eletti, Calvino affermò che in concomitanza con il rito esterno lo Spirito Santo avviva la fede soltanto negli eletti, cioè quando e come vuole (*Institutio relig. christ.*, l. IV, c. 14). Per Zuinglio (v.) Dio produce direttamente la fede senza alcuna dipendenza (contro Lutero) e senza alcun sincronismo (contro Calvino) con la predicazione della parola divina e l'amministrazione dei S. Questi pertanto si possono considerare come tessere di riconoscimento rilasciate a coloro che, entrando nella Chiesa, si iscrivono alla milizia di Cristo (cf. Ch. L'Ebraly, *La doctrine sacramentaire de Ulrich Zuingli*, Clermont-Ferrand 1939, pp. 29-34). Carlostadio (v.) e i sociniani ritennero che i S. sono semplici segni per cui i fedeli si distinguono dagli infedeli (cf. R. Bellarmino, *De Sacramentis*, l. I, c. 15). I protestanti del sec. XVI furono d'accordo nel riconoscere il valore simbolico del S., ma nello stesso tempo tutti si diedero cura di svuotarne il contenuto.

Il Concilio di Trento ribatté punto per punto l'errore protestante sia nelle idee fondamentali, sia nelle sue sfumature, seguendone lo sviluppo logico (peccato originale: sess. 5ª; giustificazione: sess. 6ª; S. in genere: sess. 7ª; S. in specie: sess. 13-14; 21-24). Nei cann. 6 e 8 della sess. 7ª (celebrata nel 1547) si definì che i S. contengono e producono «ex opere operato» la Grazia da essi significata (Denz-U, 849, 851). Contro questa salda costruzione dogmatica, i modernisti ripeterono sostanzialmente l'errore protestante (Denz-U, 2089).

2. *Analisi dei singoli elementi. – a) La struttura del segno sensibile.* – Quando la S. Scrittura parla di un S., lo presenta come un rito composto di cose (*res*) e di parole (*verba*): p. es., per il Battesimo: «Andate e insegnate a tutte le genti battezzandole (*res*) nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (*verba*)» (*Mt.* 28, 19); per l'Eucaristia: «Prese Gesù del pane (*res*) e disse: questo è il mio Corpo (*verba*): e prendendo in mano il calice (*res*) disse: questo è il mio Sangue (*verba*)» (*Mt.* 26, 26-28), ecc. La Scrittura però α) non assegna importanza maggiore alle parole in confronto alle cose, β) non unisce il rito sensibile con il suo significato: p. es., mentre in *Mt.* 28, 19 indica che il rito battesimale è costituito di un lavacro e di una formola trinitaria, in *Rom.* 6, 3-11 afferma che il medesimo rito significa la morte e la risurrezione mistica; γ) non enunzia in astratto che i S. sono costituiti di un gesto e di parole, ma li presenta nella loro concreta realtà. Queste tre indeterminazioni furono eliminate man mano che i Padri e i teologi si inoltrarono nell'analisi del composto sacramentale. Nei primi quattro secoli i Padri attribuirono maggiore importanza alle parole che agli elementi materiali del rito; infatti affermarono che le parole hanno la virtù di completare e di santificare l'acqua, l'olio, il pane e il vino (Tertulliano, *De Baptismo*, 4: PL 1, 1304; s. Ambrogio, *De mysteriis*, 3, 8: PL 16, 391; s. Gregorio Nisseno, *Oratio in Baptismum Christi*: PG 46, 581; cf. B. Neunheuser, *De benedictione aquae baptismalis*, Roma 1931). Al sec. V s. Agostino mostrò come con l'unione della cosa con le parole, si ottenga subito il significato sacramentale: «Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum» (*In Io.*, tr. 80, 10, 3: PL 35, 1840) cioè il rito sensibile diventa «signum rei sacrae». Nei secc. XII e XIII gli scolastici, avendo determinato esattamente il numero settenario, poterono facilmente enunziare, in forma astratta, che tutti i S., considerati nel loro segno esteriore, risultano composti, almeno in senso largo, di cose (*res*) e di parole (*verba*). Cercarono inoltre di illustrarne il modo, adattando al mondo sacramentale la teoria ilemorfica: nel composto fisico l'elemento indeterminato e potenziale è detto materia e quello determinante forma, così nel composto sacramentale l'elemento indeterminato si chiama materia e quello determinante forma (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 50, a. 6).

Alcuni autori acattolici (Harnack, Turmel) hanno criticato come illegittima quest'applicazione dell'aristotelismo alla teologia. La ragione indicata mostra l'opportunità della terminologia ilemorfistica; del resto è proprio della teologia illustrare il dogma «ex eorum, quae naturaliter cognoscuntur, analogia» (Conc. Vatic., sess. III, cap. 4; Denz-U, 1796). D'altra parte la Chiesa, a cui Cristo diede il potere di custodire e spiegare il contenuto della Rivelazione, da secoli ha adottato questa terminologia (Denz-U, 672, 695, 914, 1963). È pertanto legittimo l'uso di una formola che, oltre ad essere consacrata dall'autorità della Chiesa, aiuta a chiarire alcuni punti della dottrina sacramentaria.

b) L'indole della causalità sacramentale. – Dottrina definita. – α) I S. tanto nelle espressioni della Scrittura che nelle opere dei Padri sono presentati come strumenti che mossi da Dio producono la Grazia, indipendentemente dai meriti del ministro e del soggetto, supposte però alcune disposizioni morali nel soggetto, come condizioni improrogabilmente richieste perché possa essere introdotto l'effetto sacramentale. β) I S. sono strumenti nelle mani di Dio a produrre la Grazia: il Padre Celeste ci ha fatto salvi «per lavacrum regenerationis et renovationis» (*Tit.* 3, 5); Cristo ha purificato la sua Chiesa «lavacro aquae in verbo» (*Eph.* 5, 26); lo Spirito Santo rigenera per mezzo dell'acqua «ex aqua» (*Io.* 5, 3). È Dio che salva, purifica, rigenera per mezzo del Battesimo come per uno strumento di santificazione. I Padri fecero eco alle parole bibliche: s. Efrem afferma che lo Spirito Santo penetra nelle acque «ut eas ad expiationem elevet» (*Adv. scrutatores*, sermo 40; ed. Assemani, III, Roma

1743, p. 72); s. Cirillo d'Alessandria, che Dio infonde la sua virtù nell'acqua del Battesimo, affinché da questa trasformata, possa produrre gli effetti di santificazione (*In Io.* 3, 5 : PG 73, 243). γ) I S. producono il loro effetto per la posizione del rito indipendentemente dai meriti del ministro e del soggetto. Infatti la Rivelazione attribuisce la virtù di produrre la Grazia al rito stesso (sotto l'influsso di Dio). I primi cristiani ricevevano lo Spirito Santo « per impositionem manus Apostolorum » (*Act.* 8, 17; 19, 6); Cristo afferma che la sua carne (eucaristica) è principio di vita e soprannaturale, come il pane è causa della vita materiale « qui manducat me et ipse vivet propter me » (*Io.* 6, 57); questi e altri testi enunciano l'obiettiva efficacia del rito sensibile (imposizione delle mani, manducazione eucaristica) a produrre la Grazia. I Padri tradussero la dottrina biblica in affermazioni e analogie diverse (cf. s. Agostino, *In Io.*, tr. 80, 10, 3 : PL 35, 1840; s. Cirillo di Gerusalemme, *Catech. myst.*, 2, 4 : PG 33, 1079; s. Leone I, *Sermo* 25, 5 : PL 54, 211, ecc.). La Rivelazione d'altra parte esclude la dipendenza di tale efficacia dai meriti del ministro e del soggetto. Classiche le parole di s. Agostino : « Il Battesimo non vale per i meriti di chi l'amministra e neppure per quelli di chi lo riceve *sed propria sanctitate atque veritate*, comunicatagli da Colui, che l'ha istituito » (*Contra Cresconium*, 4, 19 : PL 43, 559). Insegnamento confermato dalla pratica costante di ritenere come valido il Battesimo degli eretici e dalla consuetudine apostolica di battezzare i bambini prima dell'uso della ragione (v. BATTESIMO; CIPRIANO; DONATISTI). δ) I S. suppongono nel soggetto disposizioni morali, come prerequisiti insostituibili affinché possano introdurre nell'anima il loro effetto. Dall'esortazione di s. Pietro rivolta ai primi convertiti : « Fate penitenza e si battezzi ciascuno di voi per ottenere la remissione dei peccati » (*Act.* 2, 38, 41), fino alle calde esortazioni dei Padri ai catecumeni e ai penitenti, le fonti della Rivelazione inculcano, con insistenza, la necessità della fede e del pentimento, indicandone anche la funzione dispositiva in rapporto alla giustificazione prodotta dai S.

È in armonia con la sua giustizia e santità che Dio ha disposto che l'uomo porti il suo contributo all'opera della giustificazione (v.). Avendo l'uomo con il peccato lasciato la Bontà infinita per volgersi a un bene effimero, occorre che per essere riammesso a godere di Dio, l'uomo abbandoni completamente la creatura e si rivolga a lui con l'umile atteggiamento del colpevole. Il Concilio di Trento, p. es., ha descritto gli atti che si susseguono nell'anima del penitente, tracciando una psicologia della conversione : « La fede è la guida del peccatore, perché gli addita in Dio il fine supremo e la giustizia infinita. Ma nello stesso tempo che crede, il peccatore, rendendosi conto del castigo che la sua grave colpa merita, concepisce un timore salutare che è inizio di resipiscenza, e rivolgendosi alla considerazione della misericordia divina si anima di speranza e fidando che Dio gli sia propizio per i meriti di Gesù Cristo, comincia ad amarlo come fonte di giustizia e riflettendo sul male arrecato alla propria anima e all'ingiuria inflitta a Dio si pente e formula il sincero proposito di non ricadere più nel peccato » (sess. VI, cap. 7; Denz-U, 798). La fede, il timore, la speranza, l'amore iniziale, il pentimento e il fermo proposito sono i sei atti che segnano le tappe dell'itinerario dell'anima che ritorna a Dio. Posti sotto l'influsso della Grazia attuale, questi atti offrono il punto d'innesto psicologico alla Grazia santificante, prodotta dal rito sensibile. Dio, infatti, pur servendosi di un rito esterno agisce nel più profondo dell'essere umano, nelle regioni che sfuggono ad ogni forza creata, prima con un movimento della sua Grazia attuale, che spinge l'anima verso il divino rendendola capace di sopportarne « l'immenso peso », poi con uno sprigionamento di corrente soprannaturale, la Grazia abituale, che galvanizza tutto l'essere umano, dalle profonde radici dell'anima alle operanti ramificazioni della medesima, nell'intelletto e nella volontà. Questa dottrina mentre evita da una parte il soggettivismo esagerato del protestantesimo, che scorge nel S. soltanto una virtù « excitans et nutriens fidem », e dall'altra l'oggettivismo spinto, che sconfina nella magia, nell'incantesimo, nel meccanicismo, mostra anche come l'insegnamento della Chiesa cattolica si equilibri e brillantemente superi ogni estremo, in una sintesi che unisce e fonde l'oggettivo operare del S. e le soggettive disposizioni del fedele (cf. encicl. *Mediator Dei* del 20 nov. 1947, in AAS, 39 [1947], pp. 530-37). A conferma giova ricordare che la Chiesa ha sempre insegnato che la Grazia infusa dai S. è proporzionata alle disposizioni del fedele perché Dio « tanto si dà quanto trova d'ardore » (Dante, *Purg.*, XV, 70). Il penitente che riceve il S. con più intenso dolore, il fedele che s'accosta all'altare con maggior fervore ricevono in più grande abbondanza i doni di Dio. Sebbene gli atti soggettivi non siano la causa efficiente dell'infusione della Grazia, ne sono però la « causa materialis », ossia la condizione previa indispensabile e nello stesso tempo « amplificativa della recettività » dell'anima. L'apertura della finestra non è la causa dell'illuminazione della stanza, tuttavia la stanza è tanto più illuminata quanto più ampia è la finestra.

Tutti gli elementi di questa dottrina sulla causalità dei S. furono definiti nel Concilio di Trento : « Sacramenta Novae Legis [ut causae instrumentales] continent et conferunt gratiam ex opere operato non ponentibus obicem » (sess. VI, cap. 7; Denz-U, 799; sess. VII, cann. 6 e 8; Denz-U, 849, 851).

c) Controversia teologica. – La causalità « strumentale » dei S. presta il fianco ad ulteriori discussioni, che esulano dal campo del dogma : in che preciso senso i S. siano cause strumentali della Grazia. Il quesito costituisce un vero problema, perché è difficile concepire come elementi materiali possano produrre un effetto totalmente spirituale e soprannaturale : la Grazia. Le risposte furono molte e varie, ma le principali si riducono a cinque : α) Guglielmo di Auxerre (A. Van Hove, *Doctrina Gulielmi Altissiodorensis de causalitate Sacramentorum*, in *Divus Thomas Plac.*, 3ª serie, 7 [1930], pp. 305-24) e Durando affermarono che i S. sono segni in occasione dei quali, quasi per armonia prestabilita, Dio infallibilmente conferisce la Grazia (causalità occasionale). Il sistema, poco seguito, fu abbandonato dopo il Concilio di Trento, perché quest'occasionalismo non sembra verificare la ragione di vera causa assegnata dal Concilio, come nota distintiva dei S. della Nuova Legge. β) Il Billot (*De Sacramentis*, I, Roma 1927, pp. 102-41) seguito da pochi discepoli, propone una teoria nuova, secondo la quale il S. è una causa strumentale di indole intenzionale ordinata a produrre un titolo esigitivo della Grazia (causalità intenzionale). Ma si osserva che i documenti della fede presentano come effetto immediato del S. la Grazia e non un titolo esigitivo della medesima. γ) Molti teologi dei secc. XVI e XVII (Vitoria, Cano, Vasquez, Lugo; cf. F. Feliziani, *La causalità dei S. in Domenico Soto*, Roma 1939) e nel sec. XIX il card. Franzelin (*De Sacramentis*, 5ª ed., Roma 1911, pp. 106-25), si persuasero di potere spiegare la causalità dei S. ritenendoli riti moralmente e intrinsecamente significati dal Sangue di Cristo, *cuius intuitu* Dio sarebbe mosso a conferire la Grazia (causalità morale). Questa opinione sembra a molti in contrasto con la Tradizione e il Concilio di Trento, che costantemente asseriscono che i riti sensibili sono vere cause efficienti strumentali della giustificazione. δ) Alessandro di Hales (*Sum. Theol.*, pars 4, q. 5, a. 5) seguito da s. Alberto Magno, il Capreolo e il Ferrariense affermarono che i S. sono cause strumentali che sotto l'influsso di Dio producono fisicamente un effetto spirituale, diverso però dalla Grazia santificante, ma a quella dispositivo, che individuarono sia nel carattere o in un « ornatus animae », sia nella Grazia sacramentale (causalità fisica dispositiva). Tale dottrina, fondata sulla falsa opinione che i S. non possano strumentalmente concorrere alla produzione della Grazia santificante, perché questa era ritenuta effetto di un atto creativo (nella creazione, infatti, non si dànno strumenti), cadde al cessare dell'opinione sulla quale era basata. Del resto la teoria non sembra armonizzare perfettamente con i documenti della Rivelazione, secondo i quali i S. attingono direttamente la Grazia, e non un effetto previo.

ε) S. Tommaso insegnò (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 62, aa. 1. 3-5) che i S. sono cause efficienti strumentali che mosse da Dio producono fisicamente (realmente) la Grazia (causalità fisica perfettiva). Il Concilio di Trento dichiara che i S. sono veri strumenti della giustificazione (sess. VI, cap. 7; Denz-U, 799); ora è proprio dell'azione dello strumento, di qualunque ordine, modificare la virtù della causa principale, che così raggiunge il suo effetto quasi colorata dalle particolari capacità attive dei singoli strumenti. Nell'ordine sacramentale, Dio stesso, causa prima e principale, tocca l'anima e vi suscita la Grazia, ma la virtù divina provocando e investendo nello stesso tempo l'azione dello strumento sensibile ne riceve una « taleitas » e così giunge all'anima « particulata » dello strumento, che in tale modo realmente concorre all'effetto della causa principale nell'infusione della Grazia.

II. Effetti dei S. – Se tre S. soltanto (Battesimo, Cresima, Ordine) imprimono il carattere (v.), tutti infondono « ex opere operato » la Grazia (v.) santificante. Oltre questo effetto comune, i S. ne producono un altro, la Grazia sacramentale, propria di ciascuno. Infatti, i S., essendo causa di ciò che significano (*id efficiunt quod significant*), devono necessariamente produrre sette diversi effetti, poiché realmente li significano (cf. Conc. di Trento, sess. VII, can. 6; Denz-U, 849). Pertanto è dottrina comune che la Grazia sacramentale è una realtà soprannaturale aggiunta dai singoli S. alla Grazia santificante. La concordia però s'incrina quando i teologi tentano illustrarne l'intima natura. Alcuni (il Paludano, il Capreolo, il Ferrariense) sostennero che la Grazia sacramentale sia un « habitus » soprannaturale realmente distinto dalla Grazia santificante, rigenerativo nel Battesimo, confermativo nella Cresima, nutritivo nell'Eucaristia, ecc. Altri (il Gaetano, Soto, Suárez e Lugo) la considerarono un puro diritto ad avere, nel momento opportuno, aiuti speciali della Grazia attuale. La maggioranza dei teologi (con Giovanni da s. Tommaso, i Salmanticensi e il Billuart) ritiene che sia una modificazione accidentale e un rinvigorimento, per il quale la Grazia abituale è resa capace di produrre quei determinati effetti soprannaturali, a cui sono ordinati i singoli S. (per la storia delle varie opinioni cf. B. Brazzarola, *La natura della Grazia sacramentale nella dottrina di s. Tommaso*, Grottaferrata 1941).

Accettando e completando gli elementi buoni delle varie sentenze, si può ritenere che la Grazia sacramentale è un orientamento stabile di tutto l'organismo soprannaturale verso il fine di ciascun S. L'organismo soprannaturale è costituito dalla Grazia abituale (al posto dell'anima), dalle virtù infuse e dai doni dello Spirito Santo (che rispondono alle potenze dell'anima; l'intelletto e la volontà) e dagli impulsi della Grazia attuale (rispondenti alle mozioni naturali). La Grazia sacramentale investe le singole parti dell'organismo e le orienta al fine particolare di ciascun S., modifica e rinvigorisce la Grazia santificante rendendola atta a sostenere lo sviluppo nuovo di una vita accresciuta, aumenta e perfeziona le virtù e i doni che sono in armonia con il fine particolare del S., come la fede nel Battesimo e la carità nell'Eucaristia, getta infine le basi di un diritto costante ad ottenere nel momento giusto tutti gli aiuti della Grazia attuale, che accompagnano e conducono a termine gli atti soprannaturali, con la ripetizione abituale dei quali il fedele raggiunge il fine prossimo del S. e il fine ultimo della salvezza (cf. s. Tommaso, *II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 6, ed 5; *IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2, qc. 2; *Sum. Theol.*, 3ª, q. 69, a. 5). Per l'applicazione ai singoli S. v. alle singole voci.

III. Origine dei S. – I S. esistono nella Chiesa da venti secoli per la diretta istituzione di Gesù Cristo (origine remota). In concreto il piano stabilito dal Redentore si realizza per i singoli fedeli con la valida amministrazione dei vari riti nelle particolari circostanze di tempo e di luogo (origine prossima).

1. *Istituzione dei S.* – Perché la Redenzione (v.) venisse applicata ai singoli uomini, Gesù Cristo stabilì un piano che in qualche modo continuasse la serie dei gesti compiuti nell'opera della salvezza. A rinnovare l'atto di culto supremo con cui placò il Padre sulla Croce, stabilì il Sacrificio della Messa (v.) da ripetere quotidianamente fino al termine del mondo « donec veniat » (*I Cor.* 11, 26); per distribuire i doni soprannaturali acquistati nella sua Passione, istituì i sette S. Egli era libero di trasmettere la Grazia immediatamente o per mezzo di riti sensibili. La Rivelazione attesta che egli, pur conservando il potere di influire sulle anime in modi straordinari e corrispondenti alla sua sapienza, « non enim alligavit Gratiam suam Sacramentis », scelse la seconda via. Infatti la Scrittura e la Tradizione riferiscono l'intervento diretto di Cristo per istituire nella Chiesa l'uso di riti comunicatori della Grazia (v. i singoli S.).

Le testimonianze del Vangelo fiancheggiate dalle affermazioni dei più antichi scrittori non solo dimostrano ingiustificata l'eliminazione di cinque S. tentata dai novatori del sec. XVI, ma anche l'inconsistenza del giudizio dato dai protestanti liberali sull'attuale economia sacramentale : « Non c'è per noi spettacolo più triste di questa trasformazione della religione cristiana, che da ciò che era in origine, ossia l'adorazione di Dio in spirito e verità, diviene il culto dei segni. Per distruggere questa forma di religione Gesù Cristo si fece crocifiggere ed eccola risuscitata sotto l'ammanto del suo nome e della sua autorità » (A. Harnack, *Essenza del cristianesimo*, trad. it., Torino 1903, pp. 238-239). La Chiesa ha solennemente definito nel Concilio di Trento che Cristo istituì i sette S. « neque plura neque pauciora » (Denz-U, 844). La definizione non solo è diretta ad affermare l'istituzione ma anche a stabilire il numero settenario, contro il quale Lutero aveva diretto i suoi più impetuosi attacchi. Abbracciando in un sol canone dogmatico le due verità dell'istituzione e del numero settenario, la Chiesa volle forse accennare all'unità del fondamento rivelato su cui si basano : infatti gli stessi testi biblici e patristici che attestano il fatto della istituzione, ne fissano concretamente il numero di sette. Si concede che né la Scrittura né i Padri enunziano mai in forma astratta ed esclusiva il numero settenario e che occorre discendere al sec. XII per trovare l'enumerazione globale dei sette S. Ciò significa soltanto che pur ammettendo ed usando i sette riti non ebbero né occasione, né modo di tesserne l'elenco, sia perché la mancanza di errori non provocò approfondimenti dottrinali, sia perché la stessa indole pratica di tali riti induceva più ad inculcarne il retto uso che a farne la teoria. Così, Tertulliano, s. Cirillo di Gerusalemme, s. Ambrogio, dovendo istruire i catecumeni, elencarono tre S. soltanto : Battesimo, Cresima, Eucaristia, perché a questi dovevano accostarsi, alla fine del catecumenato, i loro uditori (S. dell'iniziazione). Il Crisostomo invece, per scopi pastorali, parlò dell'Eucaristia, della Penitenza e della dignità sacerdotale. S. Agostino, al contrario, polemizzando con i donatisti trattò a preferenza i S. che imprimono il carattere e, per le esigenze della controversia manichea e pelagiana, il Matrimonio. Si sapeva, inoltre, che il Battesimo, la Cresima, l'Eucaristia, ecc. sono costituiti di un rito simbolico, al quale per virtù divina è unita l'efficacia di produrre ciò che significano, ma era una conoscenza concreta e quando Origene e s. Agostino cominciarono il processo di astrazione, trovarono facile applicare ai riti la nozione di segno, ma non ebbero nessun incitamento a illustrarne il concetto di causa. Emerse dalla speculazione agostiniana il concetto astratto di S. come di un « segno sacro »; così vago, da permettere di collocare nello stesso quadro tutti i simboli, di cui era particolarmente ricca la liturgia. Difatti s. Agostino ed i suoi discepoli ponevano, astrattamente, nella stessa linea di paragone il « Sacramentum Baptismi » con il « Sacramentum salis » (*Sermo* 228, 3 : PL 38, 1102). Solamente quando gli scolastici dei secc. XII e XIII aggiunsero all'idea di segno, come nota distintiva, quella di causa, fu facile riservare il nome di S. a quei segni sacri, che sono simultaneamente causa di ciò che significano, e raggruppare sotto la medesima definizione i sette riti produttivi della Grazia.

D'altra parte il fatto che l'elenco dei sette S. appena redatto dal *Magister* Simon, ca. il 1145 (cf. H. Weis-

weiler, *Maître Simon et son groupe « De Sacramentis »*, Lovanio 1937, pp. XLVI-LXII), fu accolto da tutti i teologi e canonisti, si diffuse rapidamente in tutto il mondo cattolico fino ad essere inserito nei documenti ufficiali del magistero, dimostra che non era una novità ma che rispondeva a quanto fino allora la Chiesa aveva praticato e implicitamente insegnato. Questo è suffragato efficacemente dalle antiche Chiese orientali (nestoriani, monofisiti, Greco-Russi, Armeni, ecc.), che sebbene distaccate dalla Chiesa cattolica, in parte, fin dal sec. V, professano il settenario sacramentale. Se fosse stato possibile un dubbio sull'origine divina di un tale insegnamento, l'animosità contro Roma avrebbe certamente fatto abbandonare questa cifra, per creare tra le due Chiese una separazione più profonda (per la Chiesa greco-russa cf. *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, ed. Malvy-Viller, Parigi 1927, pp. XXII-XLIII).

2. *Amministrazione dei S.* – Gesù Cristo non volle soltanto assistere allo svolgersi dell'opera sua nel corso dei secoli, ma rimase al centro della sua economia sacramentale, invisibile ma sempre operante. Egli infatti offre il sacrificio : « Oblatio eadem est, quisquis offerat, quia non homines hanc sanctificant sed ipse Christus » (s. Giovanni Crisostomo, *Hom. 2 in 2 Tim.*, n. 4 : PG 62, 612). Egli amministra i S.: « Petrus baptizat ministerio, Christus baptizat potestate » (s. Agostino, *In Io.*, tr. 5, 18 : PL 35, 1424). Però avendo stabilito un piano di salvezza in cui l'invisibile si deve manifestare nel visibile, l'armonia esigeva che la sua attività velata sotto il rito sacrificale e sotto i simboli sacramentali venisse in qualche maniera resa sensibile nel ministero umano. Perciò ministri visibili si scelse Gesù tra i suoi discepoli (cf. *Lc.* 22, 19; *Io.* 20, 23; *I Cor.* 1, 4; *II Cor.* 5, 18-20), ai quali trasmise una reale partecipazione del suo potere di santificare (cf. ORDINE), ma sempre subalternata alla sua azione di causa principale, onde i ministri non sono che una irradiazione del sacerdozio di Gesù, un'estrinsecazione della sua attività di Pontefice Eterno, quasi la « longa manus » attraverso cui opera.

In questa loro qualità di strumenti liberi è individuata la ragione ultima perché, mentre le loro qualità morali (fede e stato di Grazia) non sono necessarie per la validità dei S., è invece richiesta l'intenzione (v. INTENZIONE, VI. *L'i. nel ministro dei S.*), almeno virtuale, di agire come ministri di Cristo, di fare cioè quello che intendono Cristo e la Chiesa.

Per la questione della reviviscenza dei S., v. REVIVISCENZA DEI SACRAMENTI.

BIBL. : oltre le opere classiche del Bellarmino, Suárez, Drouven, Gonet, Billuart, Franzelin, Hurter, Sasse, Billot, Hugon, e i moderni trattati di teologia sacramentaria, v. in particolare : 1. Definizione : E. Hocedez, *La Conception augustinienne du Sacrem. dans le tract. 80 in Io.*, in *Rech. de sc. rel.*, 9 (1919), pp. 1-29; C. Spallanzani, *La nozione di S. in s. Agostino*, in *La Scuola catt.*, 1927, pp. 175-88; 258-68; J. De Ghellinck, *Un chapitre dans l'hist. de la définition des Sacrements au XII^e siècle*, in *Mél. Mandonnet*, II, Parigi 1930, pp. 79-96; H.-M. Féret, « *Sacramentum-res* » *dans la langue de st Augustin*, in *Rev. de sc. philos. et théol.*, 29 (1940), pp. 218-43; H. F. Dondaine, *La définition des Sacrem. dans la Somme Théol.*, *ibid.*, 31 (1947), pp. 213-28; F. van der Meer, *Sacramentum chez st Augustin*, in *La Maison Dieu*, fasc. 13 (1948), pp. 50-64; D. van den Eynde, *Les définitions des Sacrem. pendant la première période de la théol. scolast.*, Roma-Lovanio 1950. 2. Materia e forma : P. P. Pourrat, *Sacrements*, in DFC, IV coll. 1069-71; A. Michel, *Matière et forme*, in DThC, coll. 335-55; H. Dondaine, *Substantia Sacram.*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, 29 (1940), pp. 328-30. 3. Causalità : E. Hugon, *La causalité instrument. en théol.*, Parigi 1907; W. Lampen, *De causalitate Sacram. iuxta scholam francisc.*, Bonn 1930; M. Gierens, *De causal. Sacram. Textus scholasticor. principal.*, Roma 1935 (a pp. 10-12 ampia bibl.); H. Simonin - G. Meersseman, *De Sacram. efficientia apud theol. O. P.*, ivi 1936; A. Maltha, *De causal. intentionali sacram. animadvers. quaedam*, in *Angelicum*, 15 (1938), pp. 337-66; D. Bertetto, *Le causal. dei S. secondo s. Tommaso e i suoi interpreti*, in *Salesianum*, 10 (1948), pp. 543-68; id., *La causal. fisica perfettiva dei S. della Nuova Legge*, *ibid.*, 11 (1949), pp. 185-205; H. D. Dondaine, *De la causal. dispositive à la causal. instrumentale*, in *Rev. Thom.*, 51 (1951), pp. 441-53. 4. Grazia sacramentale : Th. Pègues, *Comment. français littéral de la Somme Théologique*, XVII, Parigi

(fot. Alinari)

SACRAMENTI - L'Eucaristia. Miniatura di Liberale da Verona (sec. XV). Corale della Libreria Piccolomini - Siena.

1930, pp. 89-94; P. Gounin, *Sur la Grâce sacramentelle*, in *Rev. apolog.*, 54-55 (1932), pp. 129 sgg., 259 sgg. ; Ch. B. Crawley, *A defense of the common thomistic teaching on Sacramental Grace*, Roma 1947; D. Bertetto, *La Grazia sacrament.*, in *Salesianum*, 11 (1949), pp. 397-413. 5. Istituzione : H. Lennerz, *Salva eorum substantia*, in *Gregorianum*, 3 (1922), pp. 385-419, 524-47; J. Bittremieux, *L'instit. des Sacrem. d'après st Bonaventure*, in *Etudes francisc.*, 35 (1923), pp. 129-32, 225-40, 337-55 ; A. D'Alès, *Salva eorum substantia*, in *Eph. theol. Lov.*, 1 (1924), pp 496-504; E. Guillaume, *De instit. Sacram. iuxta A. Halensem*, in *Antonianum*, 2 (1927), p. 437 sgg. 6. Numero settenario : J. De Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des Sacrem. au XII^e siècle*, in *Rech. de sc. rel.*, 1 (1910), p. 494 sgg.; M. Jugie, *Theol. dogm. christian. Orient.*, III, Parigi 1930, pp. 15-25; E. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des Sacrem.*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 26 (1930), pp. 574-608, 916-50; 27 (1931), pp. 5-26. Antonio Piolanti

II. TEOLOGIA MORALE.

I. REQUISITI NELLA MATERIA E NELLA FORMA. – In materia sacramentale, è necessario attendere alla volontà del Divino Istitutore che ha voluto che alcune cose sensibili (*res*, materia) fossero chiamate, insieme a determinate formole (*verba*, forma), a costituire il segno sensibile, produttore della Grazia, e, perché si abbia l'unità del segno sensibile è necessario che i due elementi (*res et verba*, materia e forma) siano convenientemente uniti tra loro e che siano certi, integri.

1) Per quanto riguarda la *certezza*, fuori del caso di urgente necessità o di notevole utilità spirituale, è grave peccato usare la materia non moralmente certa nella confezione dei S. Ciò lo esige tanto la riverenza dovuta al S., che potrebbe venir esposto al pericolo di nullità, quanto il bene di colui che lo riceve, il quale potrebbe essere così privato dell'utilità del S. stesso. La certezza che qui si esige è una certezza morale : il dubbio che si vuole escludere è il dubbio di fatto, per il quale cioè si rimane esitanti se questa o quella materia sia stata destinata da Cristo come materia valida dei S. Perciò nei S. non si può assolutamente usare il probabilismo, la cui teoria e pratica verte circa il dubbio di diritto (cf.

la proposizione condannata da Innocenzo XI: Denz-U, 1151). Si ammettono soltanto due eccezioni: il caso di necessità o di notevole utilità. Circa il primo, tutti gli autori convengono che in caso di necessità sia lecito amministrare i S. anche con materia dubbia, perché i S. sono fatti per gli uomini e quindi quando in caso di necessità si adopera la materia dubbia, non si lede la riverenza dovuta al S., poiché lo si adopera per lo stesso fine voluto da Cristo, nostro Signore. Né si nuoce al bene di chi riceve il S. così amministrato; ché anzi, quanto si fa è diretto al di lui vantaggio, per favorirne in tutti i modi possibili la salvezza. In caso di estrema necessità quindi non solo è ammesso, ma è obbligatorio agire così, trattandosi del momento decisivo della salvezza di un'anima. È il caso del bambino gravemente ammalato, non ancora battezzato, cui si conferisce il Battesimo con acqua dubbiamente valida, non essendovene altra. È il caso in cui si imparte l'assoluzione, sotto condizione, al moribondo dubbiamente disposto. Quanto ora si è detto per il caso di necessità, può a giudizio dei più ripetersi per il caso di grave utilità, per quanto non manchi qualche autorevole contraddittore.

2) Quanto all'*integrità della materia e della forma*, occorre distinguere tra mutazione sostanziale (che rende nullo il S.) e mutazione accidentale (che consente la validità del S., pur essendo peccaminosa per chi la introduce, a meno che costui non sia spinto da motivi di necessità o da altri motivi scusanti). Si ha *mutazione sostanziale della materia*, quando il cambiamento o la separazione delle parole è tale da doversi considerare non più quella materia, ma un'altra. Come criterio valutativo di simili alterazioni della materia non si ricorre alle formole e al linguaggio scientifico, ma alla maniera comune di pensare e di agire. I S. infatti sono alla portata di tutti, istituiti per tutti ed anche la valutazione dei loro elementi deve essere fatta in base a un criterio accessibile a tutti e non riservato ad una *élite* di persone. Si ha poi *mutazione accidentale*, quando, nonostante il cambiamento attuato, la materia, a giudizio comune, resta la stessa, sia pure che si contravvenga al rispetto dovuto ai S., a motivi di convenienza o a prescrizioni del diritto canonico. In concreto si ha simile mutazione: *a*) se le parole sono cambiate solo materialmente, perché se ne adoperano altre che hanno lo stesso significato; *b*) se il ministro aggiunge qualche altra parola complementare; *c*) se si cambia una o più voci, o si omettono, senza che però venga trasformato il significato della frase; *d*) se il ministro per fretta o balbuzie omette o cambia lettere di parole (soprattutto finali). In questi casi, se anche il significato rimanesse ambiguo, può essere determinato dall'intenzione manifesta del ministro.

Le mutazioni sostanziali della materia e della forma che rendono invalido il S., sono gravemente peccaminose, eccetto il caso di lecita simulazione (v.). Il peccato è contro la virtù della religione e alle volte contro la carità e la giustizia. La mutazione accidentale, invece, che non rende nullo il S., se è fatta senza motivo, in proporzione alla misura delle alterazioni introdotte e delle altre circostanze, sarà grave o leggera.

3) *L'unione della materia e della forma nella confezione dei S.* deve essere tanta, quanta è necessaria nei singoli S. perché le parole si suppongano dirette a quella determinata cosa e tali da formare con essa un unico segno sacramentale. In particolare: *a*) la simultaneità fisica è richiesta nella sola Eucaristia, perché non avrebbero qui senso le parole della forma: « Questo è il mio corpo », se la materia non fosse dinanzi al sacerdote nel momento in cui incomincia a pronunciare la forma. *b*) La simultaneità morale, strettamente intesa (in modo cioè che moralmente insieme siano proferite le parole della forma ed applicata la materia), è richiesta nel Battesimo, nella Cresima, nell'Estrema Unzione e nell'Ordine Sacro. Perciò questi S. sono certamente validi, se l'applicazione della materia è fatta prima che sia proferita l'ultima parola della forma e viceversa. Sono ugualmente validi, se le parole sono iniziate appena si è ultimata l'applicazione della materia. Probabilmente sono ancora validi, se tra la materia e la forma vi sia un brevissimo intervallo. *c*) Nel S. della Penitenza, essendo la Penitenza ordinata a mo' di processo giudiziario, per sé, fra l'istruzione del processo e la sentenza, può intercorrere quello intervallo, che si ha fra la cognizione del giudizio e la sentenza, cioè un intervallo anche piuttosto lungo. Ma poiché il S. della Penitenza è un giudizio singolare, nel quale il penitente deve portare alcune disposizioni (l'attrizione o la contrizione), che non si esigono ed ordinariamente non si hanno nei rei comuni, l'intervallo per l'unione tra materia e forma può essere di necessità abbreviato per la mancanza di perseveranza di dette disposizioni. *d*) Nel Matrimonio, che si celebra a modo di contratto, e la materia e la forma sono contenute nel consenso scambievole, è sufficente che il consenso di uno sopraggiunga, quando ancora persista il consenso dell'altro, perché il S. sia valido.

4) *Applicazione della materia e della forma.* – *a*) Nei S. in cui la materia e la forma debbono essere applicate al soggetto, ciò deve essere eseguito dallo stesso ministro: così è dimostrato dalla prassi comune della Chiesa, dalla comune opinione dei teologi; e, per l'Estrema Unzione, anche dalle note parole di s. Giacomo (5, 14-15). Del resto, siccome l'amministrazione dei S. deve essere una azione che è composta di due elementi, vale a dire della applicazione della forma alla materia, se uno applicasse la forma e l'altro la materia, si avrebbero piuttosto due azioni e non una soltanto. Inoltre spesso non si verificherebbe il significato della forma, se l'uno applicasse la materia remota e l'altro pronunciasse la forma, p. es. nel Battesimo. A questo ragionamento altri, come il Gaetano, rispondono che l'unità è data dal fatto che i ministri agiscono in nome di Cristo; di là scaturisce l'unità. Data la probabilità di questa opinione, per cui l'identità del ministro secondario nell'applicazione della materia e della forma non sarebbe indispensabile, in caso di estrema necessità, non è illecito conferire i S. nei modi sopra descritti. *b*) Nei S. invece, in cui il ministro proferisce la forma ed il soggetto fornisce la materia, è di regola che uno ponga la materia e l'altro la forma. Così nei S. della Penitenza e del Matrimonio.

II. Requisiti nel ministro dei S. – Ministro dei S. (si parla qui del ministro secondario) è solo l'uomo viatore consacrato o almeno legittimamente deputato.

Si distingue il ministro *consacrato* e *non-consacrato*, a seconda che abbia ricevuto o meno una speciale consacrazione. È richiesto il ministro consacrato in cinque S.: nella Cresima, nell'Eucaristia, nella Penitenza, nella Estrema Unzione e nell'Ordine Sacro; è invece sufficiente il ministro non consacrato nel Battesimo, ed è richiesto per la Chiesa latina nel Matrimonio.

Si distingue anche il ministro ordinario e quello straordinario. È *ordinario* quel ministro, a cui per ufficio incombe amministrare questi S.; è detto *straordinario* invece quello, che solo in caso di necessità o per delega particolare può amministrare i S.

Suol distinguersi infine il ministro *pubblico* e il ministro *privato*. Il primo è quello che amministra solennemente, usando tutte le cerimonie prescritte dal Rituale; il secondo invece è colui che applica soltanto la materia e la forma, omesse tutte le altre cerimonie.

1) *I requisiti nel ministro per la valida amministrazione dei S. sono i seguenti: a*) la *debita potestà*, poiché non tutti possono amministrare ogni S., ma solo coloro a cui Gesù Cristo ha conferito tale potere; l'uomo nella amministrazione dei S. è un mandatario; *b*) la *debita intenzione*, di fare cioè ciò che fa la Chiesa (v. sopra) e che questa intenzione sia almeno virtuale nel ministro (v. INTENZIONE, VI. *L'i. nel ministro dei Sacramenti*); *c*) la *retta applicazione della forma alla materia.*

2) *I requisiti nel ministro per la lecita amministrazione dei S. sono: a*) lo *stato di grazia* (v.); *b*) l'*immunità da censure e da irregolarità*, immunità che nella Penitenza può riguardare la stessa validità del S.; *c*) si richiede, inoltre, che il ministro, nella sua azione, agisca con la *dovuta riverenza.* Questo rispetto esige alle volte che si usi la forma condizionata, anziché quella assoluta, nell'amministrazione dei S. È forma condizionata quella con cui il ministro, mediante una condizione (espressa a

parole o soltanto mentale), intende di amministrare il S., solo se insieme esistano tutti i requisiti alla sua validità. Questa forma si deve adoperare sempre nella ripetizione del S.: e quando è richiesta espressamente dal Rituale anche nel primo conferimento, come nel Battesimo e nell'Estrema Unzione. Negli altri casi si deve usare la condizione, tutte le volte che il S., conferito assolutamente, potrebbe essere esposto al pericolo di nullità, o, negato assolutamente, priverebbe l'uomo di un grande bene e lo metterebbe in grave pericolo di perdersi. Perciò non è quasi mai lecito apporre una condizione *de futuro*; anzi tutti i S., così conferiti, eccetto il Matrimonio, sono nulli, perché manca la coesistenza morale degli elementi. Nel Matrimonio la condizione *de futuro* (sospensiva, non risolutiva) è alle volte anche lecita (v. CONDIZIONE). Il S. conferito sotto condizione *de praesenti* o *de praeterito* vale se la condizione si verifica o si è già verificata; altrimenti è nullo. Ma il rispetto richiede anche che sia allontanata dall'amministrazione dei S. ogni sorta di simulazione (v.). La dissimulazione dei S. è invece lecita per un motivo grave. Essa consiste nel porre un'azione non sacramentale, in circostanze tali da far credere che venga amministrato un S.; *d*) si richiede ancora che si abbia la dovuta attenzione, cioè l'*attenzione interna*, che escluda qualsiasi distrazione; *e*) una prudente sollecitudine del valore del S. e quindi una diligente inchiesta sulla materia e sulla forma non deve mai mancare da parte del ministro. Se per difetto di qualche elemento essenziale, l'amministrazione precedente del S. sia stata certamente invalida, il S. si deve ripetere in forma assoluta. Se invece vi è solo un prudente dubbio sul valore del S., questo si deve reiterare condizionatamente. Se poi non vi è alcun dubbio ragionevole sul valore del S., anche la ripetizione condizionata è illecita. La malizia della reiterazione in questo caso è per sé grave, per l'uso irriverente del segno sacramentale; tuttavia per le circostanze (speciali condizioni psicologiche, p. es., scrupoli o cattiva abitudine) raramente si ha il peccato grave. È da condannarsi il ripetere una o più parole della forma; *f*) l'osservanza dei riti prescritti è pure richiesta da parte del ministro, assieme alla necessaria autorizzazione ad amministrare il S. (licenza); *g*) l'amministrazione dei S. infine deve essere gratuita. Il can. 736 sancisce: « Per l'amministrazione dei S. il ministro, per qualsiasi motivo, od occasione, direttamente o indirettamente, nulla esiga o richieda, eccetto le offerte di cui nel can. 1507 § 1 » (le tasse imposte nei Concili provinciali e nelle adunanze dei vescovi). Non può quindi richiedere od esigere, ma non è vietata l'offerta fatta spontaneamente; *h*) è illecito amministrare i S. ad un soggetto incapace. Ciò, implicando un pessimo abuso di cosa sacra, è atto intrinsecamente cattivo sia da parte del ministro, sia da parte del soggetto, a cui è amministrato il S. È pure grave l'obbligo di negare i S. agli indegni, se l'azione non è scusata da un motivo proporzionatamente grave (v. INDEGNI).

3. *Obbligo di amministrare i S. da parte del ministro.* – Per giudicare della natura e gravità dell'obbligo, occorre attendere agli oneri di cui è gravato il ministro ed alla condizione dei fedeli che richiedono i S.

a) I fedeli, che richiedono, possono trovarsi in estrema, grave e comune necessità. α) *In estrema necessità*, si trova colui che versa in pericolo di eterna dannazione e che non può superare da sé questo pericolo o lo può così difficilmente da doversi ritenere lo sforzo moralmente impossibile. β) *In grave necessità* si trova colui che, assolutamente parlando, potrebbe provvedere alla propria salvezza, ma con grande difficoltà, tanto che, senza l'aiuto di altri, il pericolo di dannazione è per lui probabile. γ) *In comune necessità* si trova ogni fedele, che abbia commesso il peccato grave o lo sia per commettere, se non venga aiutato da altri.

b) Quanto ai ministri dei S., alcuni sono tenuti ad amministrarli per carità, altri per giustizia. α) Sono tenuti per giustizia o per dovere d'ufficio coloro che sono nel ministero pastorale, e questi sono tenuti *sub gravi* ad amministrare i S. ai propri sudditi, quando ragionevolmente li richiedono (espressamente o tacitamente); vi sono tenuti anche con grave incomodo proprio, e, alle volte, anche con il pericolo della vita.

(fot. Alinari)
SACRAMENTI - La Penitenza. Miniatura di Liberale da Verona (sec. XV). Corale della Libreria Piccolomini - Siena.

I fedeli chiedono ragionevolmente l'amministrazione dei S. non solo quando sono tenuti a riceverli per precetto o per necessità di provvedere alla propria anima (peccato grave commesso, grave tentazione), ma anche quando li richiedono per pura devozione o profitto spirituale. I pastori di anime sono tenuti *ex iustitia*, all'amministrazione dei S. perché nell'assumere l'ufficio pastorale implicitamente, si sono obbligati ad adempiere i vari doveri e perciò ad amministrare i S. ai propri sudditi per se stessi o per mezzo di altri (can. 892). Sono costituiti nel ministero pastorale i vescovi, i parroci ed i loro vicari per i fedeli in genere; per i religiosi in specie la cura d'anime è affidata ai Superiori.

A questo ministero, per sé, si è tenuti *sub gravi*, perché l'obbligo è per giustizia e la materia è grave (si tratta della salvezza eterna, della giustificazione, e dell'aumento della grazia).

Nell'estrema necessità dei sudditi i S. necessari si debbono per la salvezza eterna amministrare anche con evidente pericolo della vita. E perché l'obbligo sussista, si richiedono tre condizioni: che ci sia la certezza morale che il suddito versi in estrema necessità; che ci sia la certezza morale o almeno la speranza ben fondata del successo; che si tratti di S. necessari. Sono S. necessari: il Battesimo, la Penitenza, e per coloro che non sono stati assolti, o sono *sensibus destituti*, l'Estrema Unzione. È controverso se debba classificarsi tra i S. necessari il Viatico (v.). Nella necessità grave i S. si devono amministrare anche con grave e probabile pericolo della propria salute. Lo stesso non si può dire in caso di necessità comune; in tal caso si deve essere disposti a sopportare qualche incomodo, ma non si esige di più, perché si suppone che il pastore di anime non si sia voluto obbligare con grave incomodo. β) *Ex charitate* sono tenuti tutti gli altri ministri, che non esplicano cura pastorale e l'obbligo è più o meno grave, secondo l'ordine della virtù della carità. L'obbligo può divenire più grave per la necessità di evitare uno scandalo, che in tali occasioni

può sorgere facilmente. In particolare: ai fedeli che si trovano in estrema necessità spirituale si deve venir incontro anche con grave incomodo ed anche con un certo pericolo di vita, purché consti della vera necessità e ci sia una certa speranza di poter salvare il prossimo. Alla estrema necessità si assimila la necessità grave comune, che si ha in tempo di malattie contagiose. Ai fedeli che stanno in grave necessità spirituale, tutti i ministri sono tenuti ad amministrare i S. *sub gravi*, se lo possono senza notevole incomodo.

Ai fedeli che ragionevolmente chiedono l'amministrazione dei S. fuori del caso di necessità, i ministri sono tenuti, generalmente parlando, *sub gravi* ad amministrarli.

III. REQUISITI NEL SOGGETTO DEI S. – Eccetto l'Eucaristia, tutti gli altri S. si attuano con l'applicazione al soggetto.

1) *Per ricevere validamente i S.* si richiede: *a*) la *capacità del soggetto*. Ogni uomo *viatore*, e solo lui, è soggetto capace dei S. I S. furono istituiti da Cristo per conferire la prima o seconda Grazia. *b*) Per ricevere altri S. fuori del Battesimo, si richiede il *Battesimo valido di acqua*. La stessa recezione dell'Eucaristia, senza il Battesimo, sarebbe solo una recezione materiale. *c*) Per ricevere l'Ordine Sacro si esige il sesso maschile. *d*) Per il S. della Penitenza si richiede l'uso della ragione. Così pure per la valida recezione del S. del Matrimonio (contratto). *e*) Per l'Estrema Unzione si richiede, oltre l'uso di ragione, un'infermità grave o la vecchiaia (can. 940). *f*) Per il S. del Matrimonio si richiede, oltre l'uso di ragione, l'immunità da altro vincolo e la capacità fisica, almeno radicale. Per la valida recezione dei S. non è invece richiesta: *a*) né la fede né la probità nel soggetto, non entrando questi elementi nella costituzione del S. (cf. S. Congr. del S. Uffizio, 19 sett. 1677). Si eccettua la Penitenza perché alla sua validità si richiede la contrizione perfetta o almeno imperfetta (attrizione) e questa entra nella stessa costituzione del S. Ora la contrizione suppone la fede; *b*) né alcuna attenzione del soggetto, né interna né esterna; ma è richiesta l'intenzione (ordinariamente abituale implicita). Ma nei fanciulli e nei pazzi abituali, per la valida recezione dei S., di cui sono capaci, come il Battesimo, le Cresima, ecc., non si richiede alcuna intenzione personale (v. INTENZIONE, VII. *I. nel soggetto dei Sacramenti*).

2) *Per la lecita recezione dei S.*, genericamente parlando, si richiedono due condizioni: che il ricevente sia dotato delle *dovute disposizioni*; che richieda i S. *da un ministro degno*. *a*) Chi consapevolmente, senza le dovute disposizioni riceve il S., commette grave peccato di sacrilegio, perché rende inutile il rito istituito da Cristo come segno efficace della Grazia. In particolare per ricevere i S. dei vivi è richiesto lo stato di Grazia. Perciò, mancando la Grazia, si commette sacrilegio, ricevendo i S. dei vivi (v. SACRILEGIO; STATO DI GRAZIA). Accostarsi ai S. dei vivi con il peccato veniale abituale, non costituisce peccato; accostarsi con l'affetto al peccato veniale sarà peccato veniale. Non vi è affatto peccato, se si cerca nel S. il rimedio contro questo affetto al peccato veniale. Per i S. dei morti (Penitenza e Battesimo nel peccatore adulto) la dovuta disposizione è l'attrizione soprannaturale. *b*) È illecito chiedere e ricevere S. da un ministro certamente indegno, che è cioè peccatore consuetudinario o che versa nell'occasione prossima di peccato o è legato da censura. Ma poiché la richiesta del S. non è una cosa in sé cattiva, è permesso chiedere e ricevere S. da un ministro peccatore, non legato da censura, se vi è una causa grave e proporzionata. Infatti è lecito, per giusta causa, cooperare al peccato di un altro, materialmente, trattandosi non di cosa in sé cattiva e potendo il ministro riacquistare lo stato di Grazia con la contrizione perfetta.

Alcuni autori sostengono che è lecito ricevere i S. da un peccatore occulto, sebbene con certezza si conosca l'indegnità del ministro. Se invece si tratta di ministro colpito da censura, i fedeli possono per qualsiasi motivo giusto chiedere i S. ed i sacramentali dal medesimo, purché non si tratti di scomunicato « vitando », o di censura comminata per mezzo di sentenza declaratoria o condannatoria (cann. 2261 § 2, 2275, 2284). Dallo scomunicato « vitando » o da colui che è sospeso o interdetto, dopo sentenza condannatoria o declaratoria, i fedeli possono in pericolo di morte chiedere l'assoluzione sacramentale, anche se siano presenti altri ministri degni. Se questi mancano, si possono chiedere dal medesimo anche gli altri S. (cann. 2261, 2275 § 2, 2284). Secondo alcuni autori al pericolo di morte è da equipararsi un gravissimo danno da evitare, come lo scandalo, l'infamia ed una grave iattura. Lo stesso deve dirsi del ministro che non è legato da censura, ma da una pena vendicativa, come la sospensione in perpetuo o temporanea. È lecito allora chiedere i S., quando vi è un giusto motivo (can. 2298). Se poi si tratta di un deposto o degradato, con sentenza condannatoria o declaratoria, è lecito solo in pericolo di morte. Se si tratta di un ministro pubblicamente apostata, eretico o scismatico, solo in pericolo di morte è lecito chiedergli i S. Qui si deve tener conto anche dello scandalo e del pericolo di perversione (S. Congr. S. Uffizio, 7 luglio 1864). - Vedi tavv. XCVII-XCVIII.

BIBL.: i vari trattati giuridico-morali *De Sacramentis*; inoltre: G. L. Murphy, *Delinquencies and penalties in the administration and reception of the Sacram.*, Washington 1923; I. I. King, *The administration of the Sacram. to doing non catholics*, ivi 1924; anon., *Administration of the Sacram. to schismatic children*, in *The eccles. rev.*, 73 (1925), p. 196 sgg.; W. Th. Cavanaugh, *The reservation of blessed Sacram.*, Washington 1927; A. Vermeersch, *Quo iure haereticis et schismaticis Sacramenta sint deneganda*, in *Per. de re mor. can. lit.*, 18 (1929), pp. 97-148; P. C., *Peut-on donner les Sacrem. aux schismatiques en danger de mort?*, in *Rev. eccl. de Metz*, 37 (1930), pp. 68-72; F. Böhm, *Taufe und Absolution von der Häresie bei Konversion*, in *Theol. prakt. Quartalschr.*, 86 (1933), pp. 781-90; H. De Mesmaecker, *De gradu intentionis in ministro et in subiecto ad valorem Sacramentorum requisito*, in *Coll. Mechl.*, 21 (1938), pp. 142 sgg., 253 sgg., 364 sgg.; R. Baccari, *La volontà nei S.*, Milano 1941; A. Mancini, *S. agli scemi*, in *Palestra del clero*, 21 (1942), p. 140 sgg.; F. Lodos, *Administración de Sacram. a un decapitado*, in *Sal terrae*, 30 (1942), pp. 621 sgg.; Pio XII, *Esortaz. ai parroci e quaresimalisti di Roma*, in *Civ. Catt.*, 1945, I, pp. 320-25; Pl. De Meerster, *Studi sui S. amministrati secondo il rito bizantino*, Roma 1947; I. B. Umberg, *Sacramenta acath. nonnisi condicionate conferenda*, in *Period. de re mor. can. lit.*, 37 (1948), pp. 97-102; J. Thomas, *Sacrements et vie chrét.*, in *Rev. dioc. de Tournai*, 4 (1949), pp. 43-50.

Pietro Palazzini

SACRAMENTI, SACRA CONGREGAZIONE dei: v. CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE, II. *Le singole C. in particolare*.

SACRAMENTINE. - Fondate a Bergamo nel 1881 da Gertrude Comensoli e dal sacerdote Francesco Spinelli per l'adorazione continua del S.mo Sacramento e per l'educazione delle fanciulle orfane ed abbandonate.

Sul principio del 1889 l'Istituto fu travolto da un disastro finanziario, con conseguente grave crisi e scissione. Passato il periodo di turbamento, la casa di Bergamo continuò sotto la guida della Comensoli, si consolidò ed aprì nuove case in altre diocesi d'Italia. L'Istituto si diffuse anche in luoghi di missione e nelle Americhe. Al presente sono oltre 1000 suore in 115 case.

BIBL.: S. Congr. dei Riti, *Inquisizione della Sezione storica* (P. Paschini) *sulla origine delle S.*, Città del Vaticano 1941.

Silverio Mattei

SACRAMENTINE DI MARIA AUSILIATRICE. - Fondate a Dunkerque nel 1849 da Matilde Maria de Sticker (madre Maria Giuseppe di Gesù).

Approvate lo stesso anno dal card. Régnier, arcivescovo di Parigi, ebbero da Pio IX nel 1857 il decreto di lode. L'approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni è del 1887. Consacrate all'adorazione della S.ma Eucaristia in costante rendimento di grazie, le suore si dedicano anche alla preparazione di giovanetti alla prima Comunione e ai ritiri per signore. L'Istituto conta 4 case, una in Italia, una nella Svizzera e due in Francia, con 40 religiose.

BIBL.: *L'Institut des Sacramentines de Marie Auxiliatrice*, Roma 1928.

Silverio Mattei

SACRAMENTO, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di California (U.S.A.); suffraganea di S. Francisco.

Copre un territorio di 53.400 mq. con una popolazione totale di 778.625 ab., dei quali 202.475 sono cattolici, 158 sacerdoti dei quali 19 religiosi di 7 diverse congregazioni esercitano il sacro ministero delle 70 parrocchie, 21 cappelle e 72 missioni. Vi sono inoltre 13 congregazioni femminili con 274 suore, 50 seminaristi, 3 orfanotrofi, 5 ospedali. La diocesi di S. fu formata dal vicariato apostolico di Marysville. Il vicariato apostolico di Marysville fu eretto nel 1861 con soltanto 4 sacerdoti. I primi cattolici si stabilirono nelle regioni minerarie. Il primo vicario apostolico fu mons. Eugenio O'Connell, originario d'Irlanda, e consacrato vescovo di Flaviopolis a Dublino il 3 febbr. 1861. Grazie al suo lavoro, nel 1866 il vicariato apostolico contava 17 sacerdoti e 35 chiese.

Il 20 marzo 1868, Pio IX elevava il vicariato a diocesi sotto il nome di Grass Valley; Leone XIII ne cambiava i confini il 16 maggio 1886 e la sede veniva trasferita a S.

Bibl.: J. H. Ellis, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 294-95; J. G. Shea, *History of the Catholic Church in the United States*, IV, Nuova York 1866-93, p. 713 sg.; *The Official catholic directory*, ivi 1950, pp. 510-13. Gastone Carrière

SACRA RAPPRESENTAZIONE : v. teatro.

SACRARIO (*piscina, lavacrum*). - Piccola cisterna sotterranea coperta da una pietra mobile, collocata in un angolo di un luogo sacro o della sacristia o dietro l'altare, che comunica all'esterno con un tubo di scarico o termina in una buca non cementata per l'assorbimento dell'acqua.

Serve per ricevere l'acqua delle abluzioni, l'acqua battesimale dopo l'amministrazione del Sacramento, l'acqua in cui si sono lavati i purificatori e i corporali, le sacre ceneri provenienti da cose sacre bruciate (p. es., dalla bambagia usata nelle sacre unzioni). Tutto questo per la riverenza delle cose una volta benedette o consacrate (Durando, *Rat.*, l. IV, cap. 55). Per l'Oriente si ha in proposito una testimonianza del sec. vi nella seguente risoluzione canonica, data da Giovanni Bar Cursos, vescovo di Tell-Mahrē (519-38): « Aquae ablutionis rerum sacrarum in locum decentem, in fossam profundam proiciantur et occultentur » (testo riportato da Hanssens, *op. cit.* in bibl., III, p. 533).

Nelle chiese medievali a fianco dell'altare, al lato dell'Epistola, si trovava spessissimo nel muro una nicchia detta piscina, artisticamente fatta con un bacino munito alla base di orifizio per il libero scolo dell'acqua, serviva per l'abluzione delle mani del sacerdote dopo la S. Comunione (cominciando dal sec. xiv s'usa bere l'abluzione); essa è prescritta, p. es., dal Sinodo di Würzburg del 1298, can. 3 e dal Capitolo generale cistercense del 1601.

Con la voce s., nel medioevo, si designò anche la chiesa, il presbiterio, l'armadio a muro, o il luogo per conservare la pisside contenente la S. Eucaristia, la sacrestia o i « pastophoria » del rito orientale (cf. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II, 57, 3; VIII, 13, 17) e talvolta il libro detto *Ordinarius*.

Bibl.: J. M. Hanssens, *Instit. liturg. de ritibus oriental.*, III, Roma 1932, pp. 532-33; J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, II, Vienna 1949, pp. 506-509; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, Milano 1950, p. 398. Pietro Siffrin

SACRARIO : v. presbiterio.

SACRE TEMPORA : v. astinenza; digiuno; quattro tempora.

SACRIFICATI : v. lapsi.

SACRIFICIO. - Da *sacra facere* « compiere l'azione sacra », il s. nella sua accezione più generale è quell'atto religioso mediante il quale l'offerente, attraverso l'offerta o la vittima, entra in comunicazione mistica con l'Essere a cui il s. è diretto. Perché si abbia il s. si richiede dunque : 1) un offerente che può essere diverso da chi compie l'azione sacra; 2) un oggetto animato o inanimato da offrire; 3) l'intenzione di entrare mediante l'azione sacrificale in comunicazione con l'Essere a cui è diretta.

I. Il s. nelle religioni non cristiane. – Il s. può essere incruento (oblazione, libazione, offerta), come si verifica presso i gruppi economicamente e culturalmente più primitivi, e cruento quando, sviluppandosi le occupazioni, anche elementarissime, della vita agricola e pastorale, si offrono animali domestici la cui uccisione serve a rendere effettiva l'offerta sottraendo l'animale all'uso profano e togliendogli quella vita che si vuole offrire alla divinità, in una concezione più profonda e integrale del s. medesimo.

Verso il s. cruento, pertanto, tutti i popoli, in cammino verso condizioni di cultura più complesse e progredite, e fissatisi nelle grandi società politiche ed etniche del mondo antico, si sono orientati; s. inteso non solo come omaggio alla divinità, ma anche come mezzo per entrare con essa in più intima comunione attraverso la vittima appositamente scelta e preconsacrata, il cui sangue, veicolo di vita, serve appunto a stabilire un contatto mistico tra l'offerente e la divinità stessa.

Durante l'epoca imperiale romana, conforme alle tendenze spirituali del tempo, si credeva che il sangue di certi animali sacrificati avesse il potere di divinizzare le anime degli offerenti sottraendole al fato mortale. La credenza della divinizzazione delle anime che Arnobio (II, 62) e Servio (*ad Aen.*, III, 68) attribuiscono ai Libri Acherontici degli Etruschi era però in sostanza già nota (*Lares, Manes, Deus parens*) alla Roma antichissima (Ribezzo).

1. *Teorie sull'origine del s.* – L'etnologia moderna ha presentato tre diverse ipotesi sull'origine del s. Secondo l'animismo di E. B. Tylor il s. è in sostanza un dono che l'uomo fa alla divinità per ottenerne in ricambio sia l'uso dei frutti della terra, sia altri favori di cui abbia bisogno : egli concepisce queste divinità come dotate delle stesse abitudini, affetti e desideri degli uomini. Secondo la teoria totemistica, oggi tramontata come spiegazione integrale del fatto religioso, il s. sarebbe in origine una comunione : in quanto il gruppo umano, che si ritiene discendente da un animale divino, in certe solenni occasioni, per rinnovare il legame di parentela con il dio e purificare il proprio sangue mediante un'ingestione di sangue divino uccide l'animale sacro (che altrimenti viene sempre rispettato e mai ucciso) e se ne ciba ritualmente. W. Robertson Smith ha teorizzato in maniera seducente, ma non convincente, questa opinione, seguito da F. B. Jevons, S. Reinach, E. Durkheim. Secondo la scuola storico-culturale del p. W. Schmidt infine (ma già il p. Lagrange aveva, basandosi su elementi offerti dalle genti semitiche, sostenuto la medesima tesi) il s. originalmente è il dono di un oggetto che abbia in sé la vita e serva come sostentamento di vita (primizie), offerto dal primitivo alla divinità tutte le volte che debba far uso dei frutti della terra. Questa teoria, integrata con gli elementi offerti dalle religioni superiori a orientamento mistico, spiega meglio i fatti che si riscontrano nel s. presso i gruppi umani primitivi e presso le grandi religioni etniche (Egitto, Assiria, Israele, India, Grecia, Roma, Cina).

Con l'evolversi dello spirito religioso parallelo al progresso della civiltà nell'economia, nella politica e nel pensiero, che portano l'individuo a dar maggior valore alla sua vita interiore di fronte al principio autoritario della religione di Stato, nascono le religioni supernazionali (universali) o dovute all'opera di un riformatore religioso nato e vissuto nella piena luce della storia (Buddha, Maometto) oppure sublimazione religiosa di un primitivo culto, in genere agrario, e riannodate a un fondatore mitico, di natura divina (Diòniso, Osiride, Attis, Mithra). Son queste le religioni dette di mistero perché suppongono un'iniziazione segreta e una serie di riti nei quali l'iniziando (che vi può accedere, senza tener conto di vincoli di razza, di casta o di nazione) si assimila al dio, nella fiducia di averne beneficio spirituale in vita e di assicurarsi dopo la morte una beata immortalità. In queste religioni il s. assume il suo valore più alto perché esso riproduce e commemora il s. del dio e considera questo s. come un segno di salvezza per quanti ne vorranno lucrare il beneficio.

2. *Prassi del s.* – Il s. si svolge secondo tre tempi o momenti : la preparazione, l'azione, l'uscita.

a) *La preparazione.* – Essendo l'atto religioso per eccellenza, il s. deve compiersi in ambiente che già sia

sacro o che almeno venga reso tale per l'occasione con cerimonie preliminari di consacrazione. Quanto alla forma, bisogna distinguere colui a vantaggio del quale si offre il s. (offerente), che può essere o un singolo individuo o tutto un gruppo sociale, da colui che come esperto compie l'atto sacrificale (sacrificatore, sacerdote, ministro). Tanto l'uno quanto l'altro debbono trovarsi in stato di santità rituale (astensione da contatto venereo, bagno, vesti nuove o bianche, digiuno, emblemi o tatuaggi speciali), e mantenersi in questo stato di separazione dal mondo profano fino a che il s. non sia compiuto.

La vittima poi o è già un animale sacro (totem) o bisogna renderlo sacro mediante riti e cerimonie speciali. Innanzi tutto deve essere senza nessun difetto fisico; poi, scelta e lavata, ornata, incoronata, viene invitata a procedere spontanea verso il luogo del sacrifizio, talora anche lodata per esaltare il valore, ravvicinarla alla divinità e renderla così più acconcio veicolo di partecipazione di vita tra l'offerente e la divinità. Questa consacrazione della vittima è conchiusa da una cerimonia speciale: spalmatura di burro (India), di olio (Israele) o da una cospersione di farro e sale (*mola salsa*, Roma) o di orzo (οὐλαί, Grecia).

b) L'azione. – Consacrata la vittima, si procede all'uccisione, la quale libera il principio di vita chiuso nell'animale che diviene così, mediante il suo sangue, efficace mezzo di comunione. Essa viene avvicinata all'ara, orientata sia verso taluno dei punti cardinali sia verso la presunta dimora degli dèi, e in mezzo a un silenzio profondo, rotto solo dal suono di uno strumento rituale o dal mormorio di formole sacre, viene abbattuta, o iugulata o soffocata, secondo i vari rituali e la specie dell'animale. Una volta a terra viene squartata, se ne estraggono i visceri o l'omento che sono la porzione riservata agli dèi, mentre il resto viene desecrato e gustato dall'offerente e da quelli che hanno partecipato al s.

c) L'uscita. – Compiuta l'azione sacrificale, i partecipanti prima di rientrare nella vita comune, si debbono scaricare della sacralità accumulata su loro dal s., mediante abluzioni, la deposizione delle vesti sacre e la « purificazione» ossia desecrazione degli utensili che hanno servito al s.

3. *Varie specie di s.* – Conforme alla classificazione adottata a proposito delle varie specie di riti (v.), i s. sono o connessi con i riti di passaggio, o s. di oblazione, o s. di propiziazione.

a) S. nei riti di passaggio. – Rientrano in questa categoria i s. che si hanno nelle più importanti circostanze del culto domestico, nascita, nome, morte; i s. dell'iniziazione (v.) puberale, i s. connessi con l'iniziazione ai culti di mistero (v.), i s. della soglia, del confine, dell'ospitalità, i s. funerari.

b) S. di oblazione. – Sono i più numerosi perché offerti per mantenere la pace con gli dèi, riconoscere il dominio e ringraziarli dei benefici ricevuti. Le grandi civiltà del mondo antico hanno praticato soprattutto questa forma di s.

c) S. di propiziazione. – Si suddividono in tre categorie principali: s. agrari, s. espiatori, s. di fondazione.

Il *s. agrario* parte dal postulato, proprio della mentalità « mistica » del primitivo, che l'uomo deve contribuire con la sua azione al ritmo delle stagioni affinché la terra produca il suo frutto. Esso suppone anche la credenza animistica che il campo coltivato abbia un proprio principio di vita, sintetizzato in uno spirito (spirito della vegetazione) che può essere incorporato in un essere inanimato (pietra, fantoccio), in un animale (volpe, cane, gallo) o in un uomo. A questo spirito bisogna offrire una parte del raccolto che è suo, per poter usare impunemente del raccolto stesso. Questo spirito, che si spegnerebbe dopo il raccolto, bisogna incorporarlo in qualche oggetto o animale e mantenerlo vivo mediante l'azione sacrificale. Il s. agrario, pertanto, consta di due momenti: *a)* espulsione del vecchio spirito della vegetazione sotto le spoglie di un uomo o di un animale; *b)* introduzione di un nuovo principio di vita.

Dal s. agrario è facile il passaggio al s. del dio quando la vittima umana si sostituisce, come spirito della vegetazione, all'offerta vegetale, perché perdendo il contatto con l'elemento vegetale lo spirito di vegetazione perde la sua autonomia a favore della individualità umana e ne assume il nome, la personalità morale e infine anche la leggenda. Creata questa leggenda mitica, è fissata anche la figura del dio e il s. agrario periodico diviene la ripetizione salutare della vicenda sacrificale avvenuta al dio in origine e la cui iterazione serve ad assicurare agli uomini i benefici (che non sono più agrari, ma religiosi) di quella immolazione primordiale. In talune religioni di mistero (misteri di Attis, Adone, Osiride) è possibile riconoscere la sublimazione di un antico rito agrario (v. MISTERI).

Il *s. espiatorio* muove dal concetto sacro-magico che si possa trasferire il male (fisico o morale) da un oggetto sopra un altro che poi viene allontanato o ucciso. Tipico caso di s. espiatorio era, in Israele, quello del capro sul quale il sommo sacerdote, vestito di lino e dopo opportune lustrazioni, accumulava, posandogli ambe le mani sul capo, tutti i peccati del popolo e che poi faceva subito condurre via da un uomo che doveva abbandonarlo in un luogo deserto. La vittima di un s. espiatorio poteva anche essere umana, come avveniva nell'antichità: a Marsiglia in caso di pestilenza (Serv., *Ad. Aen.*, III, 57) e annualmente in Atene nella festa delle Targhelie (v.). Ai s. espiatori appartengono anche quelli lustratori (v. LUSTRAZIONE).

Il *s. di fondazione* partecipa dell'elemento consacratorio e di quello espiatorio e parte dal concetto di porre lo spirito dell'animale (o dell'uomo) sacrificato a protettore dell'edifizio da costruire. Così i Batak di Sumatra pongono i cadaveri sulle travi angolari delle loro abitazioni, i beduini del paese di Moab uccidono l'animale nel punto dove piantano il piuolo principale della tenda, nell'antico Canaan lo scavo ha dato numerosi resti di s. di fondazione; in Roma sotto l'abside della basilica di Porta Maggiore sono stati trovati i resti di ossa di un cane e di un porco.

4. *Il simbolismo sacrificale.* – Il s. è un'azione, come risulta dalla terminologia cultuale (*sacra facere*, o semplicemente *facere* presso i Latini; ποιεῖν, ῥέζειν, δρᾶν, presso i Greci; *'āśāh*, presso gli Ebrei) ed è un'azione rappresentativa che intende effettuare quello che riproduce. Questo risulta evidentissimo nei riti agrari dove lo spirito della vegetazione è inteso come un essere vivente (animale o umano) che muore e risorge. Quest'azione rappresentativa acquista maggior valore perché conserva e intensifica il legame sociale, in quanto il gruppo umano che compie il s. sa di compierlo ad imitazione degli antenati e ubbidendo alla tradizione che essi hanno fondato e tutti i predecessori del gruppo hanno ripetuto. Questo senso sociale, quando i motivi di simbolismo magico tramontano in seguito allo sviluppo culturale, resta appunto come rappresentativo della vita collettiva, che grazie ad esso si è mantenuta e accresciuta, ma sublima il suo significato in senso altamente morale.

BIBL.: P. Kleinert, *Religionsgeschichtl. Studien zur Theorie des Opfers*, in *Theolog. Studien und Kritiken*, 1874; W. Robertson-Smith, *The religion of the Semites*, Londra 1889; E. B. Tylor, *Primitive culture*, ivi 1891; J. B. Jevons, *Introduction to the history of religion*, ivi 1896; S. Reinach, *La théorie du sacrifice*, in *Cultes, mythes, religion*, I, Parigi 1905, p. 96 sgg.; H. Hubert - M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in *Année sociologique*, 2 (1899), ristampato in *Mélanges d'hist. des religions*, Parigi 1909; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ivi 1912; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, VI, *Mythus und Religion*, parte 3ª, Lipsia 1915, p. 459 sgg.; G. van der Leeuw, *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 20 (1920-21), p. 241 sgg.; A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Parigi 1920; A. Lods, *Examen de quelques hypothèses modernes sur les origines du sacrifice*, in *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1921, p. 483 sgg.; W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologisch. Opfertheorien*, S. Gabriel-Mödling 1922; id., *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels*, in *Sémaine d'ethnologie religieuse*, 3ª sess., Tilburg 1923; R. Will, *Le culte*, I, Strasburgo 1925; M. Mauss, *Essai sur le don*, in *Année sociologique*, nuova serie, 1 (1925); Fr. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn 1930; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, p. 327 sgg.; A. Bertholet, *Der Sinn des kultischen Opfers*, in *Abhandl. preuss. Akad. Wiss., Phil. Hist. Kl.*, 1942, II, p. 47 sgg.; F. Ribezzo, *I s. di sangue e le parole-chiavi della colonna X del testo etrusco della mummia*, in *Rend. Acc. Lincei*, 6ª serie, VI (1952), fasc. XI-XII, pp. 557-72. Nicola Turchi

II. Il s. presso i popoli primitivi. – 1. *Il s. delle primizie nelle culture originarie.* – È una caratteristica spiccata delle culture originarie e consiste nell'offrire all'Essere Supremo le primizie dei mezzi di sussistenza che l'uomo ricava dalla caccia e la donna dalla raccolta. L'offerta è fatta prima che il resto sia consumato. I Pigmei offrono una piccola parte, scelta generalmente tra le migliori e più vitali (cuore, fegato, polmoni, stomaco, grasso). Il s. delle primizie è praticato da quasi tutte le popolazioni veramente pigmee, da parecchie Pigmoidi, dai Boscimani e dai Vedda. Nella cultura artica americana è fatto solo dalle popolazioni eschimesi che appartengono allo strato più arcaico della cultura artica, dagli Algonchini, da alcune popolazioni molto primitive della California, e dai Selknam, i quali sono i meno primitivi fra le tre popolazioni della Terra del Fuoco. Manca in tutta la cultura primitiva meridionale (Australia sud-orientale e Tasmania).

La diffusione del s. delle primizie nelle culture originarie indica che esso è sorto probabilmente in condizioni che si trovano di più tra i Pigmei che nella cultura artica americana. Ciò è confermato anche dalla varietà delle offerte che fanno i Pigmei e i Negriti : selvaggina, uccelli, pesci, termiti, bruchi commestibili, frutta, miele ecc. I Pigmei di Gabun sacrificano anche un animale che deve essere preso vivo a caccia. Un'altra variante fra i Pigmei di Gabun consiste nell'offerta della parte destra della testa dell'animale (ossia della parte più pregiata). I Pigmei Baghielli offrono solo vegetali e bevande. Nelle culture artiche invece sono frequenti le offerte di carne ma manca quasi completamente il s. delle primizie vegetali. Questa mancanza è spiegabile con il clima e con l'economia delle popolazioni artiche le quali si nutrono prevalentemente di carne.

Ci sono ancora altre caratteristiche che differenziano il s. dei Pigmei da quello delle popolazioni artiche americane : i Pigmei offrono generalmente le parti interne della selvaggina; i popoli artici americani offrono invece la testa non aperta oppure le ossa lunghe, anch'esse non aperte. Perciò la materia offerta è il cervello o il midollo : la testa e le ossa sono piuttosto il recipiente che contiene l'offerta. Varia anche il modo di presentare l'offerta. I Pigmei gettano le primizie vegetali nella foresta; solo i Baghielli le buttano nel fuoco. L'offerta della carne varia nei diversi gruppi dei Pigmei : alcuni la buttano a terra, altri nel fuoco, altri ancora, per preservarla dalle termiti e dai bruchi, l'avvolgono in una foglia e la mettono cerimonialmente nella cavità di un albero. Talvolta, per avvolgere l'offerta, scelgono una foglia che non sia stata ancora toccata, quasi per intensificare la primizia del s.

Nella cultura artica americana le poche offerte di vegetali sono gettate nel fuoco o posate per terra. Una delle forme più caratteristiche del s. delle primizie di questa cultura consiste nell'ammucchiare sopra un altare le teste e le ossa lunghe offerte. Così facevano anche i cacciatori del Paleolitico inferiore, come ha rivelato l'esplorazione di varie grotte della Baviera e della Svizzera.

Il s. delle primizie è sorto dalle concezioni economiche, sociali e religiose delle culture originarie ed esprime un omaggio, un ringraziamento e una domanda all'Essere Supremo. In queste culture l'uomo non produce ancora i mezzi necessari al suo sostentamento, ma si limita a prenderli dalla natura. L'Essere Supremo è considerato l'elargitore della vita non solo in antico, ma continuamente, perché dà i mezzi di sussistenza, animali e piante, li fa crescere e ne concede l'uso a condizione che non siano distrutti inutilmente e negati a coloro che non possono procurarseli. Perciò il sostentamento dei vecchi, degl'infermi e dei bambini ha pure un valore religioso e come tale è inculcato anche nelle iniziazioni (v.) dei giovani. La mitologia di questi popoli attribuisce la creazione del mondo all'Essere Supremo, il quale è considerato anche il primo proprietario. Questi motivi sono chiari nella mitologia dei Pigmei, degli Indiani della California centrale e della Terra del Fuoco e si mantengono ancora vivi tra popolazioni appartenenti a culture più recenti.

Il s. delle primizie riconosce anzitutto la creazione, la conservazione, il potere e la proprietà dell'Essere Supremo sulle cose del mondo ed esprime tali sentimenti rendendogli sotto forma di offerta una piccola parte dei beni ricevuti. « Nel s. delle primizie l'offerente non vuole tanto dare, quanto dire, esprimere qualche cosa » (Schmidt), ossia la sua sudditanza, la sua dipendenza dall'Essere Supremo. Può darsi che voglia esprimere anche altri sentimenti : domandargli perdono di aver ucciso animali o distrutto piante da lui create, invitarlo al pasto per entrare con lui in un'unione più stretta (idea molto probabile data la liberalità con cui nelle culture originarie è uso invitarsi a vicenda a consumare insieme il bottino della caccia e il frutto della raccolta), ringraziarlo dei beni avuti e chiedergli che continui la sua protezione, ma il pensiero centrale è l'espressione del sentimento di dipendenza che la creatura sente di fronte al Creatore (Schmidt). Che la quantità offerta sia spesso molto piccola, indica che il sacrificante non intende dare all'Essere Supremo qualche cosa di cui egli abbia realmente bisogno e meno ancora voglia offrirgli cibo perché mangi. Un'offerta così concepita sarebbe in opposizione con il concetto di spirito che diverse popolazioni attribuiscono all'Essere Supremo. Un'offerta, scelta dalle parti migliori del bottino, ha un valore simbolico. Anche le formole che l'accompagnano esprimono questi sentimenti : « Ecco la tua parte affinché tu sia generoso con me quando vado in cerca di selvaggina la quale è sotto la tua protezione ».

2. *Il s. espiatorio nelle culture originarie.* – Quando i Pigmei di Gabun ritengono che il continuo insuccesso a caccia sia da attribuirsi a qualche colpa, fanno un s. espiatorio. Un s. analogo praticano anche i Semang. In tutti e due i casi l'offerente si fa una ferita in un braccio o in una gamba (Pigmei di Gabun) o vicino al ginocchio (Semang), mescola per lo più il sangue che ne esce con acqua ed offre il tutto in espiazione. È probabile che questo s. intenda sostituire l'offerta della vita. Indizi di un s. espiatorio del proprio sangue si trovano anche in altre popolazioni pigmee. Il concetto della colpa morale che l'Essere Supremo può punire, sia colpendo direttamente con la morte il colpevole, sia negandogli i mezzi di sussistenza, è una caratteristica delle culture originarie. Altrettanto vivo è il sentimento del pentimento e dell'espiazione verso la divinità offesa. Perciò è probabile che anche il s. espiatorio appartenga a queste culture. Ricerche recenti confermano questa tesi.

Alcune popolazioni pigmee e algonchine fanno anche s. con offerte ai defunti, le quali sono il risultato di influenze di culture matriarcali. Nessuna popolazione appartenente alle culture originarie pratica il s. umano.

3. *Il s. delle primizie nei popoli nomadi pastori dell'Asia.* – Il s. caratteristico di questo ciclo culturale è il grande s. annuale del cavallo in ringraziamento a Dio il quale dà, sia agli uomini sia agli animali, il potere di riprodursi.

Perciò il s. è fatto in primavera, quando nascono i puledri e i vitelli. Tutte le famiglie che compongono una parentela si riuniscono e ciascuna porta uno o più animali. Offrono di preferenza un cavallo. Questo s. ha una solennità particolare anche per il modo con cui è fatto : fra l'altro il cavallo è ornato e messo in posizione come se dovesse saltare verso il cielo. Segue una specie di pasto sacro accompagnato da varie offerte. Nel s. primiziale dei popoli pastori sono espressi ancora di più che in quello delle culture originarie il riconoscimento dell'autorità suprema del Cielo sul bestiame e il ringraziamento al Cielo che ha concesso gli armenti. Il concetto religioso di questi popoli è molto elevato come dimostra anche il fatto che i s. di domanda hanno un'importanza assai secondaria.

Un'altra caratteristica di questa cultura è il s. del latte, elemento importante per la nutrizione di quei popoli. I nomadi pastori dell'Asia centrale non hanno s. espiatori.

4. *Il s. espiatorio.* – Varie popolazioni pastorali del-

l'Africa e altre appartenenti al gruppo nilotico fanno s. espiatori, che rivelano un senso religioso elevato e un chiaro concetto della colpa morale e della necessità dell'espiazione. Nella religione dei Galla, *Waka*, che significa « Cielo », è il Creatore, il Signore assoluto di tutto il mondo e il centro regolatore della vita individuale e sociale. La religione dei Galla è viva e ricchissima di preghiere, canti religiosi, s., feste e cerimonie per tutte le circostanze della vita umana. Celebrano con particolare solennità una festa chiamata *Wadagià*, per ottenere da Dio le benedizione sulle famiglie, sui villaggi e sul territorio.

Durante questa cerimonia, la quale è diretta da un capo sacerdote e da due « diaconi », i convenuti fanno un s. che ha carattere di domanda e di espiazione, come risulta dalle invocazioni che lo accompagnano. Quando tutto è pronto, il capo sacerdote pronuncia le invocazioni (« Oh Waka abbi pietà di noi ! » ecc.) alle quali rispondono tutti in coro : « Sì, abbi pietà di noi », ecc.

Ancora i Galla offrono un toro o un montone sulla tomba di un defunto. Ma questo s. è rivolto a Dio per impetrare la felicità e il perdono delle colpe del defunto.

Gli Acioli dell'Uganda temono in modo particolare l'anima di uno « morto con ira », perché questa torna a fare le sue vendette. Quest'anima si chiama *lacèn* (= che ritorna) : può diventare *lacèn* chiunque sia stato ucciso volontariamente o involontariamente (p. es., a caccia), se non si paga l'indennità dovuta e non si fa il s. espiatorio. Ma nessuna anima può tornare come *lacèn* se non le fu fatto del male. Sono particolarmente temute : l'anima del figlio al quale il padre ha negato la dote per il matrimonio, quella dello schiavo ucciso per futili motivi, quella del padre o di un vecchio o di un ammalato della famiglia a cui fu negato il pane, quella di chi fu lasciato morire di fame sulla porta della capanna anche se di un'altra tribù, quella della madre alla quale il figlio ha impedito di risposarsi dopo la morte del padre o alla quale il figlio ha negato la carne, quella di chi fu ucciso in casa altrui senza che il padrone di casa si sia curato di vendicarlo, quella di chi è stato vittima di una grave vendetta che non ha meritato o ha avuto una punizione superiore alla colpa o anche una punizione meritata ma grave, quella della moglie uccisa mentre fuggiva per rifugiarsi da un altro uomo perché il marito la batteva. Anche l'anima del cane, ucciso in determinate circostanze, torna come *lacèn*. Quando il *lacèn* viene per uccidere e comincia a rendere malato qualcuno della famiglia o a comparirgli in sogno e a renderlo vagabondo, si chiama lo stregone, il quale ha il compito di mandarlo via con una cerimonia speciale, essenzialmente espiatoria, rivolta all'Essere Supremo, durante la quale si sacrifica una pecora. A questa cerimonia sono uniti anche elementi accessori di carattere magico. Non sempre però lo stregone riesce nel suo intento: talvolta il *lacèn* è così adirato che uccide non solo la persona che gli ha fatto del male, ma tutta la parentela, anche la madre, il padre o il figlio e talvolta persino lo stregone che è venuto per mandarlo via. Ciò avviene perché *Lubanga* (l'Essere Supremo) è dolente se fu ucciso qualcuno, perché questi era uno dei suoi, generato da lui e quindi acconsente che l'anima del morto venga e uccida chi lo ha ucciso. Anche certe bestie feroci possono venire come *lacèn*: esse sono i cani di *Lubanga*.

S. espiatori hanno anche i Baria dell'Eritrea e altre popolazioni camitiche, nilotiche e affini. È pure praticato il s. espiatorio collettivo di un animale preso vivo a caccia.

5. *Il s. del sangue nella cultura matriarcale e il s. umano.* – Le concezioni spirituali proprie di questo ciclo culturale, molto diffuso, sono : la mitologia lunare, la figura di una divinità femminile, concepita come divinità terrestre (dea madre), la quale si sostituisce gradatamente al culto dell'Essere Supremo. Un altro elemento caratteristico è il culto del sangue, concepito come la sede della forza vitale e in stretta relazione con l'origine stessa della vita perché quando la donna concepisce cessano le mestruazioni.

In questo ciclo culturale il s. delle primizie è fatto alla dea madre o ai defunti. Ma soprattutto si sviluppa il s. cruento prima di animali, poi anche di uomini. Appartiene ancora alla cultura matriarcale tutto un complesso di miti sul potere vitale del sangue, onde il sangue delle vittime è usato per ungere i malati e sparso sulle piante e nei campi. Ma soprattutto al sangue umano ancora caldo è attribuito il potere di rinforzare le forze vitali che si affievoliscono. L'animismo, che popola il mondo di spiriti raramente benèfici e molto più spesso malèfici, i quali possono essere propiziati o placati solo con il sangue, aumenta ancora il numero dei s. Nel matriarcato si sviluppano molto la rievocazione e il culto dei morti e la magia. I defunti ricevono offerte per il viaggio nell'altro mondo : cibo, bevande e anche armi e utensili. Numerose popolazioni fanno una commemorazione periodica dei defunti (per lo più annuale) associata a s. ed offerte.

Gli spiriti che popolano la natura ed i defunti dicono per bocca dello stregone (che è originariamente una donna : infatti spesso lo stregone si camuffa da donna e ne imita la voce) perché hanno mandato una malattia, un'epidemia, la carestia, la sconfitta in guerra e altre disgrazie e chiedono determinati s. Quando sono molto irritati o si tratta di un pericolo pubblico, possono chiedere anche s. umani ed esigere che la vittima sia sottoposta a una morte molto lenta e straziante. Però il s. umano si è sviluppato nelle culture secondarie, ossia dove il matriarcato si era già fuso con altre culture. La sua origine non è ancora chiara; probabilmente vi ha contribuito molto la credenza che nel sangue risiede la forza vitale. I primi s. umani sono stati fatti ai defunti con l'uccisione di schiavi e di donne affinché accompagnino l'anima del morto nell'altra vita (più tardi si offrirono vittime umane anche agli spiriti che popolano la natura). Talvolta le vittime sono sepolte vive.

Usanze ancora più barbare, perché esigevano un numero maggiore di vittime, si rilevano nell'Africa occidentale, nelle culture del Pacifico, nella religione degli antichi Messicani e in altre parti del mondo.

Il s. umano era frequente a Benin. Nel febbr. del del 1897 una missione commerciale inglese fu massacrata dalle truppe del re di Benin. L'ammiraglio inglese Rawson organizzò una spedizione punitiva la quale il 17 febbr. prese d'assalto la capitale di Benin. Quando i vincitori entrarono nella città videro il terreno dinanzi agli altari degli idoli tutto intriso di sangue umano ancora fresco e dovunque giacevano ammucchiate a centinaia le vittime dei s.

Nell'antico Messico i s. umani erano così frequenti che le vittime si contavano a migliaia ogni anno; si sacrificavano schiavi fuggitivi, prigionieri di guerra, bambini, bambine e donne. Le vittime erano spesso torturate in modo orrendo : scuoiate vive, oppure buttate vive in un rogo donde erano estratte moribonde e condotte alla pietra del s. Altre erano sacrificate con lo svisceramento del cuore (fatto con un coltello di ossidiana), che era poi bruciato o mangiato dai sacerdoti, altre affogate nel lago, altre rinchiuse in una caverna e quivi lasciate perire di fame. Alle donne generalmente si apriva il petto. I Peruviani erano meno feroci: tuttavia offrivano al Sole fanciulli e fanciulle e seppellivano con il sovrano alcune sue mogli e alcuni suoi servi, usanza osservata pure coi grandi signori alla loro morte.

Il s. umano è stato soltanto nocivo alla religione : ha distrutto il concetto della paternità di Dio sostituendogli quello di divinità feroci e avide solo di sangue, ha rafforzato il cannibalismo (il quale però è anteriore al s. umano) perché spesso i s. con vittime umane finiscono con un pasto cannibalesco, ha contribuito alla perdita completa della libertà e del valore della persona umana delle vittime destinate al s. (prigionieri di guerra, schiavi, mogli e talvolta persino figli). L'abbrutimento di queste società (si noti che alcune delle più feroci avevano raggiunto un grande sviluppo tecnico ed artistico, come a Benin, nel Messico e in certe regioni del Pacifico) è ancora più evidente per il fatto che spesso le vittime trovavano naturale la loro condizione miseranda.

La credenza che nel sangue risieda il principio vitale, associata alla magia, ha fatto sorgere riti magici uniti spesso a pratiche oscene o ad atti di ferocia terrificante. La caccia alle teste, associata spesso all'antropofagia (Nuova Guinea e Isole Salomone) ha anche lo scopo di offrire s. agli spiriti. Gli Aztechi facevano di tanto in tanto guerre « fiorite » o « sacre » con il solo fine di procacciarsi vittime per i s. (v. anche TOTEMISMO).

Bibl.: oltre le opere di carattere generale ricordate alla voce ETNOLOGIA, cf. per il s. nella preistoria: O. Menghin, *Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum*, in *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, 13 (1926), p. 14 sgg.; id., *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienna 1931; E. Bächler, *Das Alpine Paläolithikum der Schweiz im Wildkirchl., Drachenloch und Wildenmannlisloch*, Basilea 1940 (v. la diffusa relazione di W. Schmidt, in *Anthropos*, 35-36 [1940-41], p. 426 sgg.). H. Bachler ha esposto in forma più succinta i risultati di suo padre nel vol. *Die ersten Bewohner der Schweiz*, Berna 1947; W. Schmidt, *Völkerkunde und Urgeschichte in gemeinsamer Arbeit an der Aufhellung ältester Menschheitsgeschichte*, in *Mitteilungen der Naturforschenden Gesellschaft*, Berna 1941 (1942), p. 27 sg. V. altra bibl. in R. Boccassino, *Introduzione bibliografica a La religione dei primitivi*, in *Storia delle religioni*, diretta da P. Tacchi Venturi, I, 3ª ed., Torino 1949, pp. 45-46, e le note a pp. 119-20. Renato Boccassino

III. IL S. NEL VECCHIO TESTAMENTO. – I primi esempi di s. nel Vecchio Testamento (*Gen.* 4, 3 sg.; 8, 20) dànno chiaramente a vedere che esso è antico quanto il genere umano. Il suo significato originario secondo la concezione biblica non è l'offerta dei cibi per la divinità, cosa che sarebbe in aperto contrasto con la spiritualità di Jahweh; neppure è la comunità di mensa con Dio, poiché i primi s. biblici (*ibid.* 4, 3 sg.; 8, 20; 22, 13) sono immolazione totale senza banchetto sacrificale. Il s. nella Bibbia è essenzialmente espressione di adorazione e rendimento di grazie al Signore, a cui si associa facilmente l'intenzione imperativa di altri doni o aiuti e, nel caso di coscienza della colpa, il desiderio di espiazione per propiziare la divinità. Di fatto però il significato espiatorio del s. non è attestato nella Bibbia prima di Mosè. Fino a quel tempo il s. in Israele fu un atto di culto privato e volontario; ma quando Israele fu prescelto per essere il popolo sacerdotale e santo del vero Dio (*Ex.* 19, 6), divenne l'atto perenne ed essenziale del culto ufficiale, e come tale ebbe le sue norme rituali nella legislazione sinaitica. Per mezzo del s., Jahweh suggellò il patto d'alleanza con il suo popolo (*ibid.* 24, 4-8), ed in segno di gradimento fece discendere un fuoco dal cielo sul primo s. di Aronne, consumandolo (*Lev.* 9, 24).

Le varie specie di s., in particolare l'olocausto, ricorrono quasi con gli stessi nomi nelle tavolette ugaritiche (Rās Šamrah), anteriori di qualche secolo a Mosè. Nella stessa Bibbia si fa menzione di vari s. fuori del popolo eletto (il madianita Iethro suocero di Mosè, *Ex.* 18, 20; Balaam, *Num.* 23, 1. 13; Giobbe, *Iob* 1, 7; 42, 8) senza parlare dei s. in uso presso i popoli cananei (*Lev.* 18, 21; 20, 25). Pertanto Mosè regolò e consacrò al culto del vero Dio un cerimoniale già praticato, epurandolo dalle forme superstiziose. D'altra parte non tutte e singole le minuziose prescrizioni relative ai s. devono necessariamente attribuirsi a Mosè: l'elaborazione del rituale poté essere soggetta, come si ammette anche da esegeti cattolici, ad un periodo di evoluzione, che però sfugge al nostro controllo per la scarsità delle fonti. Ma senza dubbio sono d'origine mosaica le prescrizioni essenziali, come pure la differenziazione dei vari s., compreso quello di espiazione (v.).

I s. si distinguono secondo la materia in cruenti, con spargimento di sangue (ebr. *zĕbhaḥ*, gr. θυσία), e incruenti, consistenti nell'« offerta » di alimenti o profumi (ebr. *minḥāh* « dono », da *mānāḥ* « donare »). Quelli cruenti, che erano i s. per antonomasia, si suddividevano, secondo lo scopo ed il rito, in olocausti, pacifici ed espiatori. Erano pubblici o privati, a seconda che venivano offerti per l'intera comunità (come i s. prescritti nei vari tempi liturgici) oppure per devozione o dovere dei singoli israeliti (i s. che venivano offerti per il sommo sacerdote e per gli altri sacerdoti erano virtualmente pubblici).

(*fot. Grassi*)

SACRIFICIO - Il s. di Isacco, tipo del s. di Gesù Cristo. Tavoletta della Biccherna, dipinta da Bernardino Fungai (1485) - Siena, Archivio di Stato.

L'olocausto importava la combustione totale della vittima ed era il s. latreutico per eccellenza. Il s. pacifico o salutare (*zĕbhaḥ šĕlāmîm*, o brevemente *šĕlāmîm*, plur. intensivo) veniva offerto in rendimento di grazie o per impetrazione o anche per adempimento di voto: in tale s. la vittima veniva parzialmente bruciata (solo le parti adipose); un'altra parte (il petto e la coscia, la quale prima doveva essere « agitata » tra l'altare ed il santuario) toccava al sacerdote; il rimanente della carne apparteneva all'offerente, il quale se ne cibava nel recinto sacro e invitava al banchetto i parenti e altre persone, specialmente i poveri (cf. *Deut.* 12, 12. 18; 16, 11 sgg.; *I Sam.* 1, 4 sgg.; *Ps.* 21, 26 sgg.): per la partecipazione al banchetto sacrificale era necessaria la purità legale. Nel s. espiatorio (*kipper*, probabilmente da radice accadica che significa « levare via ») l'idea fondamentale era l'espiazione esterna o soddisfazione per qualche colpa o infrazione esterna della legge, o anche per qualche macchia e impurità legale più grave (p. es. la lebbra); si distingueva il s. per il peccato (*ḥaṭā'āh* « peccato ») e il s. per il delitto (*'āšām* « delitto »); per l'uno e per l'altro vi era diversità di riti e di vittime (il motivo della distinzione è da trovarsi nella minore o maggiore gravità della trasgressione ai sensi della legge); i s. espiatori erano per lo più di carattere privato, e nei singoli casi era prescritta la qualità della vittima; la parte che non era bruciata sull'altare veniva consumata dai sacerdoti; ma se il s. d'espiazione era per il gran sacerdote, per i sacerdoti o per la comunità (come quelli pubblici da offrirsi in occasione del novilunio, Pasqua, Pentecoste, in ciascun giorno della solennità dei Tabernacoli, e soprattutto nel giorno dell'Espiazione), la carne veniva bruciata fuori del santuario. All'epoca dei Maccabei è attestato il s. espiatorio

per i morti (*II Mach.* 12, 43); ma si presume che sia più antico. Ai s. cruenti si accompagnavano spesso, con funzione integrativa, i s. incruenti: ma questi potevano essere atti di culto indipendenti (come l'incensazione quotidiana, l'olio per le lampade, i pani di proposizione e quelli per la Pentecoste, le spighe per la Pasqua, il s. detto di gelosia, quello per il peccato offerto dai poveri, ecc.). Si distinguevano, oltre quello per l'incenso (per la data dell'introduzione dell'incenso cf. *Rev. bibl.*, 23 [1914], pp. 161-87), due specie di s. incruenti: offerte di cibi (prop. *minḥāh*) e di bevande (*nèsekh*, gr. σπονδή « libazione »). Servivano allo scopo: fior di farina di frumento (quella d'orzo solo nel s. di gelosia [*Num.* 5, 15]), grano tostato, focacce e pane azimo (*Lev.* 2), le spighe per la Pasqua e le primizie dei pani per la Pentecoste; tra i liquidi il vino e l'olio. A tutte le oblate si aggiungeva sale e olio, e ad alcune anche l'incenso, che a sua volta, massime nel s. quotidiano, veniva cosparso di altre sostanze aromatiche (cf. M. Löhr, *Das Rauchopfer im Alten Testament*, Halle 1927). I s. incruenti sono antichi quanto quelli cruenti, come ne fa fede l'esempio di Caino e di Melchisedech (*Gen.* 4, 3; 14, 18).

Le vittime del s. erano soltanto animali mondi e domestici, i soli degni di Dio e anche i più preziosi e propri, nominatamente i bovini, ovini e caprini, nonché le tortore e le colombe; dovevano essere esenti da ogni macchia o difetto (erano specificate 23 imperfezioni) e di giovane età (tori generalmente di tre anni, vitelli e agnelli di non oltre un anno, arieti e capri da uno a due anni); solo i maschi per i s. pasquali, olocausti ed espiatori « per il delitto » (per i s. pacifici ed espiatori « per il peccato » erano ammessi animali dei due sessi; negli uccelli non era considerata, secondo i talmudisti, la diversità di sesso).

I s. di vite umane, largamente praticati dagli antichi popoli (Sumeri, Egiziani, Greci, Romani, Germani) sono severamente proibiti nella Bibbia, che li considera come un'empietà propria dei Cananei (*Lev.* 18, 21; 20, 1-5; *Deut.* 12, 31; 18, 9 sgg.). A torto viene addotto dai razionalisti l'esempio di Abramo: se Dio ordinò al patriarca di sacrificargli il proprio figlio Isacco (v.), fu soltanto per mettere alla prova la sua fede e obbedienza, come è detto espressamente (*tentavit*); difatti al momento opportuno gl'impedì di portare a termine il s. e lo fece sostituire da quello di un ariete (*Gen.* 22). L'esempio di Iephte (v.), il quale sacrificò sua figlia credendosi in dovere di adempiere un voto inconsulto (*Iudc.* 11, 30 sgg.), dimostra soltanto che quel giudice non aveva la nozione esatta del vero culto dovuto a Jahweh: circa la moralità di quell'atto la Bibbia non si pronunzia. Il riscatto dei primogeniti (*Ex.* 13, 13), anziché provare il contrario, conferma la proibizione divina del s. di vite umane: non potendosi immolare i primogeniti (v.) dell'uomo (come era prescritto per i primi nati degli animali, ad eccezione dell'asino), dovevano essere riscattati mediante un'offerta. Purtroppo l'esempio dei Cananei e altri popoli vicini trascinò qualche volta gli Israeliti a quell'abbominevole uso, come si rileva dal fatto che Hiel, nella ricostruzione di Gerico, immolò due dei suoi figli (*I Reg.* 16, 34; cf. *Ios.* 6, 26, ove il misfatto è oggetto d'esecrazione); parimenti alcuni empi prìncipi sacrificarono vite umane a Moloch nella stessa Gerusalemme, ossia nella valle di Ben-Hinnom o Geenna (cf. *II Reg.* 16, 3; 21, 6). Soprattutto nel regno settentrionale furono frequenti i s. dei bambini (*ibid.* 17, 17: in quel delitto è ravvisata una delle cause della fine del Regno d'Israele). La Bibbia e i profeti hanno severe parole di condanna contro questi misfatti (cf. *Ps.* 105, 37 sgg.; *Mich.* 6, 7; *Ier.* 7, 31; 19, 5; 32, 35; *Ez.* 16, 20 sgg.; 20, 26).

Il rito era essenzialmente eguale per tutte le immolazioni cruente: adduzione della vittima al luogo del s., nell'atrio interno del Tempio avanti all'altare degli olocausti; imposizione delle mani, in segno di donazione a Jahweh ed anche di rappresentanza vicaria (l'idea di traslazione della colpa poté esserci solo nei s. espiatori); mattazione (che d'ordinario era fatta da un esperto levita o anche dallo stesso offerente; il sangue veniva raccolto dal sacerdote in una conca di bronzo: l'atto poteva essere viziato da 5 difetti); aspersione del sangue, che era la parte più sacra, ritenuta dagli antichi come la sede della vita (cf. *Lev.* 17, 11 sgg.: il rito dell'aspersione variava secondo la qualità dei s.); combustione della vittima (totale o parziale secondo i vari s.). L'atto sacrificale vero e proprio consisteva nell'effusione ed aspersione del sangue, che insieme con la combustione significava che la vita sacrificata era offerta immediatamente a Dio.

Il luogo dei s., durante la dimora dei 40 anni nel deserto, era l'atrio che circondava il tabernacolo. La centralizzazione (cf. *Lev.* 17, 1-9; *Deut.* 12, 5-14) si mantenne anche in seguito intorno all'Arca; quando poi fu costruito il Tempio in Gerusalemme, esso fu riconosciuto come l'unico luogo legittimo per sacrificare (salvo casi eccezionali di s. offerti dai profeti o in luoghi consacrati da una speciale visione divina: cf. *Iudc.* 6, 20-28; 13, 8-23; *II Sam.* 24, 16-25; *I Reg.* 18, 29-38; altri casi sono da ritenersi abusivi). Perciò nel tempo dell'esilio babilonese, e definitivamente dopo la distruzione di Gerusalemme, il culto sacrificale cessò in Israele.

Nei s. del Vecchio Testamento devesi distinguere un duplice valore: proprio e simbolico. Il primo, che potrebbe chiamarsi quasi sacramentale, perché insito al rito in quanto tale, consisteva nella virtù di eliminare le contaminazioni indotte da qualche trasgressione o difetto, e restituire la giustizia rituale o levitica (*emundatio carnis: Hebr.* 9, 13), abilitando la persona a partecipare legittimamente agli atti del culto. L'altro, simbolico, era inerente all'atto in quanto espressione degli atti interni di fede, adorazione, gratitudine, compunzione, dai quali derivava la sua efficacia spirituale.

Purtroppo quest'elemento d'interiorità fu spesso trascurato, illudendosi il popolo di propiziare Jahweh con la sola offerta esterna di opimi s.; i profeti protestarono energicamente contro questo formalismo. E se nella lotta contro le errate ideologie si espressero talvolta con veemenza (cf. *Am.* 5, 21-25; *Os.* 6, 6; *Is.* 1, 11-14; *Mich.* 6, 6-8; *Ier.* 6, 20; 7, 21 sg.; *Ps.* 49, 7-15), con ciò non intesero riprovare i s. in quanti tali, da Dio stesso voluti e ordinati, ma riportare il culto esteriore al suo significato religioso e morale, non potendo Dio accettare l'offerta di s. e l'osservanza di riti esteriori, ove manchi il tributo interno dello spirito e la compunzione del cuore: ciò che Dio domanda con il s., anzi preferisce a qualunque atto esterno del culto, è la pratica della giustizia e l'osservanza della sua legge, in cui è riposta l'essenza del vero culto.

Inoltre si riconosce ai s. del Vecchio Testamento un valore tipico, ossia prefigurativo in ordine al s. perfetto riservato al Nuovo Testamento, che è il s. consumato dall'Uomo-Dio sulla Croce per i peccati di tutti i tempi, per le colpe dell'intera umanità (cf. *Hebr.* 9, 28; 10, 12). In vista e per virtù di questo futuro s., Dio nella sua misericordia accettò gli antichi s. imperfetti, operando per essi nell'uomo, ove vi fossero le necessarie disposizioni, anche una giustificazione con la remissione dei peccati ed il conferimento della grazia. Con il s. di Cristo cessarono giuridicamente, come preannunziato dai profeti (cf. *Dan.* 9, 27; *Mal.* 1, 11), gli antichi s. e tutta l'economia rituale, imperfetta e transitoria, del Vecchio Testamento (cf. *Hebr.* 9, 11-10, 14).

Il più nobile tra i s. del Vecchio Testamento era l'olocausto (gr. ὁλοκαύτωμα, o ὁλοκαύτωσις, da ὅλος e καυτός « interamente bruciato », *Volg. holocaustum, holocautoma*), ebr. *'ōlāh* (da *'ālāh* « salire », nel senso, secondo alcuni, che la vittima è « portata » sull'altare, o, piuttosto, che la vittima « sale » al cielo con il profumo sacrificale); detto anche *kālîl* (presso i Fenici *selem kalil*) e nella letteratura rabbinica *gĕmārā'* « offerta completa ». Era essenziale la combustione totale della vittima (ad eccezione della pelle, sempre esclusa dai s.; secondo la tradizione giudaica era escluso anche il nervo sciatico, per il ricordo di Giacobbe [cf. *Gen.* 32, 32]; *Ḥullîn*, 7, 1).

Il rito è accuratamente descritto in *Lev.* 1, 1-17 e *Num.* 15, 3-9. Le vittime maggiori venivano prima squartate, tagliate a pezzi e lavate; quindi poste a bruciare sull'altare « in olocausto, combustione di soave odore a Jahweh » (*Lev.* 1, 9: espressione antropomorfica da in-

tendersi ovviamente, come in altre parti della Bibbia, in senso figurato, che cioè il s. era offerto in omaggio d'adorazione a Jahweh). Con il sangue della vittima il sacerdote aspergeva i lati dell'altare, mentre il fuoco sacro finiva di consumarsi e le ceneri erano asportate al mattino in un luogo decente fuori del recinto sacro (*Ex.* 29, 38. 42; *Lev.* 6, 8-13). Secondo Flavio Giuseppe le parti della vittima, prima di essere arse, venivano cosparse di sale (*Antiq. Iud.*, III, 9, 1). L'olocausto era ordinariamente accompagnato da oblazioni incruente (libazione di vino, offerta di farina intrisa con olio, *Num.* 15, 4-11). Spesso insieme con l'olocausto veniva offerto un s. pacifico : rito di festosa intimità che seguiva l'atto di pura adorazione a Jahweh (cf. *Ex.* 18, 12; 24, 5; *Ios.* 8, 31; *Iudc.* 20, 26; 21, 4; *I Sam.* 6, 14 sgg., ecc.).

Per il suo rito essenziale e specifico, l'olocausto era un solennissimo atto di omaggio e di adorazione a Dio, ed esprimeva meglio che qualsiasi altro rito o s. l'assoluta dipendenza e la dedizione perfetta dell'uomo al Creatore, nel riconoscimento del proprio nulla e del supremo dominio di lui (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 102, a. 3, ad 8). Perciò era l'espressione perfetta del culto esteriore, l'atto latreutico per eccellenza.

L'olocausto nel Vecchio Testamento non poteva mancare in alcuna festa e nelle più solenni manifestazioni religiose. Gli olocausti erano pubblici o privati; e questi, obbligatori o volontari. Tra i pubblici e solenni il più importante era il s. perpetuo d'un agnello (v.) o capretto (due nel sabato) ad offrirsi ogni giorno, mattina e sera (*Ex.* 29, 38 sgg.; *Num.* 28, 1-10), indipendentemente da qualunque altro s. per particolari ricorrenze o circostanze. Per le principali solennità religiose erano prescritti i seguenti olocausti (cf. *ibid.* 28-29) : neomenia o novilunio 2 vitelli, 1 ariete, 7 agnelli; Pasqua, come nel novilunio, ma per sette giorni continui; Pentecoste, 1 vitello, 2 arieti, 7 agnelli; Espiazione, 1 ariete per il sommo sacerdote e un altro per il popolo, inoltre 1 vitello e 7 agnelli; Tabernacoli, numerosi olocausti in ciascuno degli 8 giorni della solennità (*ibid.* 29, 13-38). Speciali olocausti si offrirono in circostanze eccezionali : famosi per il numero delle vittime, p. es., quelli offerti da re David per la proclamazione di suo figlio Salomone alla successione (1000 tori e altrettanti agnelli e arieti: *I Par.* 29, 21) e da Salomone quando ascese al trono (*II Par.* 1, 6) e quando dedicò il Tempio (*ibid.* 7, 1-7).

Tra gli olocausti privati, alcuni erano obbligatori (tali erano quelli prescritti per la consacrazione dei leviti, dei sacerdoti e del sommo sacerdote [*Lev.* 8]; per la purificazione dopo il parto [*ibid.* 12, 6-8]; per l'iniziazione dei nazarei [*Num.* 6, 14-16] e per la loro purificazione da contatto di cadavere [*ibid.* 6, 10 sgg.]; per la purificazione dalla lebbra [*Lev.* 14, 19 sgg.]; e per le varie purificazioni legali); altri volontari o di devozione privata (per ringraziare Dio di un beneficio segnalato, per impetrare qualche grazia, ecc., cf. *Num.* 15, 3. 8). L'olocausto poteva offrirsi, a differenza degli altri s. cruenti, anche per i non-Israeliti. - Vedi tav. XCIX.

Bibl.: H. Lesêtre, *Holocauste*, in DB, III, coll. 729-34; id., *Sacrifice, ibid.*, V, coll. 1311-37; M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2ª ed., Parigi 1905, cf. pp. 247-74; R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, ivi 1914; id., *Les origines cananéennes du sacrifice israélitique*, ivi 1921; F. X. Kortleitner, *Archaeologia Biblica*, Innsbruck 1917, pp. 291-354; id., *Formae cultus Mosaici cum ceteris religionibus Orientis antiqui comparatae*, Innsbruck 1933; A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Roma 1924, pp. 38-45; id., *De sacrificii Israëlitici origine et fine*, in *Verbum Domini*, 6 (1926), pp. 214-19, 238-44, 266-73; G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925; T. Newberry, *The Tabernacle, the Temple and the offerings: their types and spiritual significance* Kilmarnock 1927; D. Schotz, *Schuld- und Sündopfer im Alten Testament* (*Bresl. Studien zur histor. Theol.*, 18), Breslavia 1930; F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Roma 1932; W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in ancient Israel*, Londra 1937; A. Gaudel, *Sacrifice*, in DThC, XIV (1939), coll. 662-92; A. Bertholet, *Der Sinn des kultischen Opfers* (*cit.* sopra a col. 1588); J. Coleran, *The prophets and sacrifice*, in *Theol. studies*, 5 (1944), pp. 411-38; P. Heinisch, *La teologia del Vecchio Testamento*, trad. it., Torino 1950, pp. 241-51.

Gaetano Stano

SACRIFICIO DELLA CROCE : v. REDENZIONE.

SACRIFICIO DELLA MESSA : v. MESSA.

SACRILEGIO. - È il trattamento irriverente o la profanazione di una cosa sacra.

I. Nozioni. – Già presso i pagani e i popoli primitivi esisteva una nozione sufficientemente precisa del s.; riconobbero essi, ad es., un vero s. almeno nel furto di cose sacre. In senso largo oggi si chiama s. qualunque peccato contro la religione; in senso stretto si intende esclusivamente ogni irriverenza contro la particolare santità della cosa destinata al culto divino o consacrata a Dio.

Nella definizione data, si intende per « cosa sacra » non solo quanto di materiale viene messo in relazione con Dio, come oggetti e luoghi, ma anche le stesse persone consacrate a Dio. La consacrazione al culto divino, indispensabile perché si possa parlare di s., deve essere pubblica, ossia proveniente da pubblica autorità, legittimamente esercitata dai competenti ministri secondo le norme emanate dalla Chiesa, oppure provenire direttamente da Dio. È noto infatti che Gesù Cristo stesso rese sacre alcune cose, quali, ad es., i Sacramenti e i ministri dell'altare; altre invece le rese sacre la Chiesa. È evidente che il carattere sacro è più intrinseco nelle prime che nelle seconde. È essenziale però che la consacrazione avvenga, come si è detto, per pubblica autorità; poiché una persona o una cosa o un luogo non sono detti sacri solo perché uno o più fedeli di propria iniziativa, senza l'osservanza delle norme relative, li hanno riservati al Signore o al suo culto : l'esempio tipico di assenza di santità capace di indurre il s. è l'emissione di voti privati che la persona fa in onore di Dio, o anche la deputazione privata di un determinato luogo ad oratorio. Pertanto le cose sacre, oggetto materiale del s., sono quelle consacrate al culto divino o per diritto divino stesso o per volontà della Chiesa, mediante consacrazione o benedizione costitutiva vera e propria, come, ad es., avviene nella consacrazione o benedizione di chiese, oratòri pubblici e semipubblici, cimiteri, calici e vasi destinati al culto, oppure sono quelle legittimamente destinate al culto per determinazione tassativa della stessa Chiesa, anche senza alcun rito, come, ad es., avviene per i beni ecclesiastici mobili e immobili strettamente detti e per le reliquie di santi. Perché si abbia il s. infine si richiede la *profanazione*, intesa non solo secondo quanto di irriverente l'entità oggettiva del fatto comporta di per se stessa, ad es., l'uccisione di persona sacra, la profanazione delle sacre Specie eucaristiche, ma anche secondo quanto la Chiesa determina per i casi che costituiscono una profanazione quale essa intende.

Il s. è peccato *ex genere suo*, grave. Esso ha una propria e intrinseca malizia distinta dalla malizia di ogni altro peccato e pertanto chi, ad es., ruba oggetti sacri commette un doppio peccato, ossia di furto e di s.; parimenti chi uccide una persona consacrata commette un omicidio e un s. Il s. stesso però ammette tre forme specificamente distinte secondo l'oggetto diverso a cui si dirige la profanazione : s. personale, s. locale e s. reale.

II. S. personale. – Consiste nella profanazione o indegno trattamento di persona sacra. Ciò può accadere : *a*) per violazione della castità da parte delle persone astrette da obbligo ecclesiastico, cioè dei chierici ordinati *in sacris* nella Chiesa latina (suddiaconi, diaconi, sacerdoti, vescovi) a norma di quanto espressamente dice il can. 132 § 1 del CIC; e nei religiosi di ambedue i sessi dopo emessa la professione anche se semplice e temporanea (cann. 592 e 132 § 1). Il s. personale contro la castità non si commette solo da coloro che vi sono obbligati, ma anche dai loro complici; *b*) per ingiuria reale contro un chierico ancorché minorista (cann. 119 e 108 § 1); o contro un religioso o una religiosa anche se laico o novizio (cann. 614 e 119); o contro membri, anche laici, di società legittimamente erette dalla Chiesa, non però religiose, ma con vita comune (cann. 673 § 1; 680 e 119). Per ingiuria reale va intesa esclusivamente quella che ha effetti diretti sul corpo della persona sacra, o limita di fatto la sua li-

bertà, o ne avvilisce la dignità (maltrattamenti, sputi, lacerazioni di vesti, carcere e simili); *c*) per violazione di immunità ecclesiastica (qualche isolato scrittore non ritiene questa violazione come un vero e proprio s.) cioè: α) col tradurre come reo un chierico davanti a un tribunale non ecclesiastico anche se per cause esclusivamente contenziose senza la richiesta licenza (can. 120); β) obbligando i chierici al servizio militare o costringendoli ad accettare incombenze o uffici pubblici incompatibili con lo stato clericale (can. 121).

III. S. LOCALE. – Si ha per la profanazione di luoghi sacri strettamente detti ossia di chiese, oratòri pubblici, oratòri semipubblici solennemente benedetti e cimiteri. Non si ha s. se la profanazione avviene nei locali attigui anche comunicanti immediatamente con i precedenti (come le sagrestie, i portici, i narteci). Anche il s. locale si verifica in vari modi: *a*) con la violazione dei luoghi sacri nelle forme tassativamente contemplate nel CIC al can. 1172 § 1. Gli atti che comportano detta violazione (purché certi, notori e perpetrati nel luogo sacro, esclusi dal novero di questi ultimi gli oratòri semipubblici) sono i seguenti: α) l'omicidio, ossia la deliberata e ingiusta uccisione, e il suicidio; β) l'ingiusto e grave spargimento di sangue prodotto da ferita; γ) la destinazione a usi empi o sudici, quali, ad es., a sala da teatro, da ballo, da cinema, a riunione di sètte condannate dalla Chiesa; δ) la sepoltura di infedele, di scomunicato per sentenza condannatoria o dichiaratoria; *b*) con gli atti con i quali viene violentemente menomata l'incolumità o la dignità di un edificio sacro, ad es., l'incendio di un altare, lo sfondamento violento della porta della chiesa, la distruzione anche parziale di un luogo sacro; *c*) con ogni atto col quale si viola l'immunità della chiesa o di altro luogo sacro; *d*) con la violazione del diritto di asilo, ossia con l'estrazione coatta di chi vi si rifugiò dopo di aver commesso un determinato delitto, salvo casi urgenti o l'esistenza della legittima licenza dell' Ordinario o del rettore della chiesa.

IV. S. REALE. – Si ha per profanazione di cose sacre diverse dalle persone e dai luoghi. La gravità dei vari s. reali ha molte gradazioni: altro è una grave profanazione dell'Eucaristia, altro il ridurre a uso profano di breve durata una veste benedetta, ad es., un manipolo. I modi principali con i quali si commette s. reale sono l'indegna amministrazione dei Sacramenti, l'indegno accostarsi ad essi, la profanazione delle reliquie o immagini di santi, l'indegno trattamento dei vasi o strumenti sacri, il furto o la lesione di cose destinate al culto o appartenenti alla Chiesa, la profanazione dei testi della S. Scrittura, l'incuria nella conservazione e decoro della suppellettile sacra.

V. PENE CONTRO I SACRILEGHI. – Gravissime sono le pene comminate nel CIC contro coloro che commettono s. Incorre la scomunica specialissimamente riservata alla S. Sede chi profana le sacre Specie (can. 2320); chi percuote il sommo pontefice (can. 2343 § 1, n. 1); chi assolve o finge di assolvere anche in caso di pericolo di morte illecitamente il complice in peccato turpe (can. 2367 § 1-2); chi viola direttamente il sigillo sacramentale (can. 2369 § 1). La scomunica riservata in modo speciale è stabilita nei cann. 2322 n. 1, 2341, 2343 § 2 n. 1 e § 3, 2345; quella semplicemente riservata, nei cann. 2341, 2346, 2388 § 2; mentre quella non riservata è comminata nei cann. 2339, 2347 n. 3. La pena della degradazione è stabilita nei casi dei quali ai cann. 2343 § 1 n. 3, 2368 § 1, 2388 § 1. Quella della deposizione ai cann. 2320, 2322 n. 1. Inoltre sono inflitte pene di sospensioni varie nei cann. 2366, 2368, 2341, 2347 n. 2; l'infamia di diritto è stabilita ai cann. 2343 § 1 n. 2, e § 2 n. 2; l'interdetto al can. 2329. Infine il CIC ricorda che è diritto e dovere dell'Ordinario di punire proporzionatamente i sacrileghi oltre quanto lo stesso Codice determina (can. 2325).

BIBL.: cf. i vari trattati di teologia morale (*de religione*), di diritto canonico (*de delictis*) e inoltre: A. Gougnard, *De poenis in profanatores S. Eucharistiae*, in *Collect. Mechlinien.*, 17 (1928), pp. 575-81; I. Teodori, *Profanatio sacrarum Specierum*, in *Apollinaris*, 4 (1931), pp. 307-10; N. Jung, *Sacrilège*, in DThC, XIV, coll. 693-703. V. anche CELIBATO; CHIESA: LUOGHI SANTI; PRIVILEGI DEI CHIERICI. Lorenzo Simeone

«SACRIS SOLEMNIIS IUNCTA SINT GAUDIA». - Inno del Mattutino nella festa del *Corpus Domini*, composto da s. Tommaso d'Aquino. È un inno ritmico e il verso non segue le regole della prosodia latina, ma l'accentuazione propria della poesia volgare.

Narra la istituzione del Sacramento fatta da Gesù nella notte dell'Ultima cena, quando sta per esser consegnato ai suoi nemici. Egli è la vittima che si immola per la salute del mondo e lascia ai suoi discepoli di tutti i tempi e di tutti i luoghi se stesso sotto le specie del pane e del vino, in perpetua redenzione e pegno di eterno amore.

BIBL.: G. S. Pimont, *Les hymnes du Brév. romain*, III, Parigi 1884, pp. 177-88; E. Dumoutet, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement*, ivi 1926, pp. 60-62; A. Mirra, *Gli inni del Brev. rom.*, Napoli 1947, pp. 131-33. Silverio Mattei

SACRISTA (*Praefectus Sacrarii Apostolici*). - È un vescovo titolare (per tradizione di Porfirione) che ha cura del Sacrario Apostolico, e la custodia di tutte le suppellettili, arredi, utensili, vasi, paramenti della cappella pontificia, e dei preziosi ornamenti del S. Padre, comprese le mitre, il triregno, nonché la Rosa d'oro (v.), lo stocco e il berrettone (v. BERRETTA) benedetti. È assistente al Soglio Pontificio, prelato ufficiale della S. Congr. dei Riti, con abitazione in Vaticano.

Fino al sec. XV questa carica era unita ad altre del Palazzo Apostolico; il s. era anche confessore e penitenziere del papa. Nel 1316 infatti Giovanni XXII assegnò l'ufficio di confessore del papa, insieme a quello di s. e di bibliotecario.

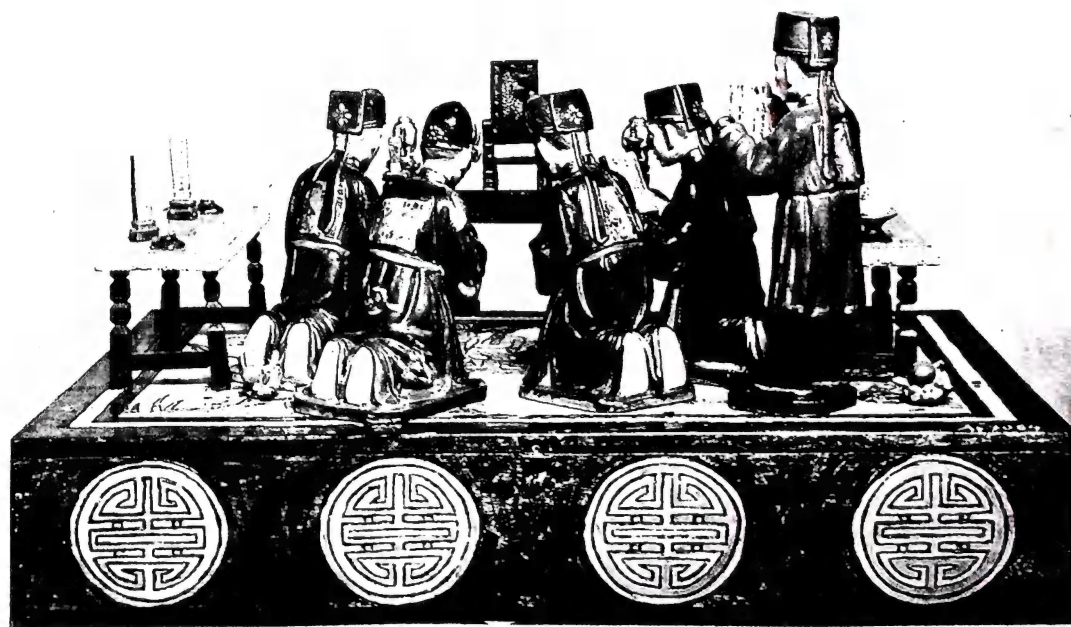
Dal 1352, per consuetudine, sia pure con qualche eccezione durante la seconda metà del sec. XV, il s. ed il sottosacrista (*sub-praefectus sacrarii apostolici*) che coadiuvava il primo nell'esercizio della prefettura della sacrestia pontificia, furono quasi sempre scelti tra gli Eremitani di S. Agostino, finché Alessandro VI ne confermò loro il privilegio esclusivo. Alla carica di s. era unita la dignità di abate della chiesa di S. Sebastiano fuori le mura, per la qual dignità nella coronazione del papa *episcopos omnes praecedit*.

Quando i papi usavano farsi precedere dalla S. Eucaristia nei loro viaggi, la chiave della piccola cassa, che la conteneva, era affidata alla custodia del s., che seguiva a cavallo, portando in mano il bastone bianco in segno di giurisdizione: ciò avvenne in qualche solenne cavalcata di Roma, specialmente in quelle del possesso (v.).

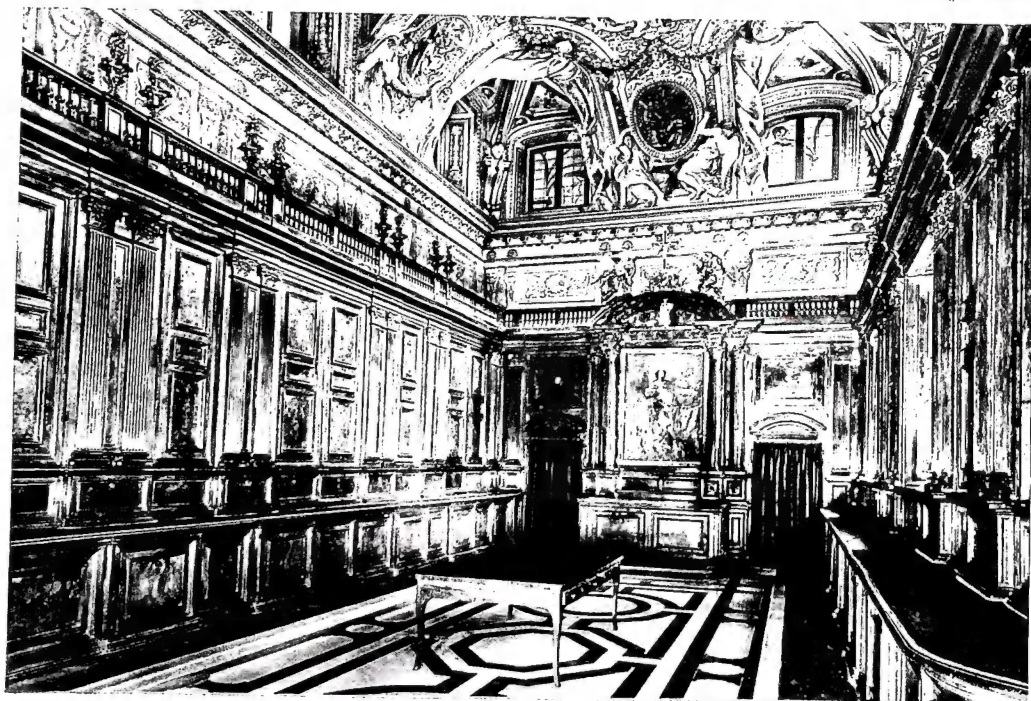
Clemente VIII elevò il s. alla dignità di vescovo e Leone XII (1824) stabilì che fosse parroco dei Palazzi Apostolici. Pio XI con la cost. *Ex Lateranensi pacto* del 30 maggio 1929 (AAS, 21 [1929], p. 309) stabilì che il s. fosse suo vicario perpetuo nello Stato della Città del Vaticano (dove unica parrocchia è S. Anna, tenuta dagli Agostiniani), con giurisdizione estesa anche al Palazzo Laterano, alla villa Cybo ed alla villa Barberini di Castelgandolfo, rimanendone esenti la basilica e canonica di S. Pietro ed il Collegio Etiopico, sito nella Città del Vaticano. Il s., essendo cameriere segreto partecipante di S. Santità, appartiene alla famiglia (v.) ed alla Cappella Pontificia (v.), accompagna, quindi, spesso il S. Padre nelle udienze ed è presente nelle funzioni papali. Quando assiste alla Messa del papa pregusta l'Ostia ed il vino, secondo il rito pontificale: gli somministra la candela e gli mostra tutto quello che si deve dire.

Come parroco palatino, porta al S. Padre morente il Viatico e gli somministra anche l'Estrema Unzione. In tempo di sede vacante entra in conclave (cfr. n. 48 della cost. *Vacantis Apostolicae Sedis* di Pio XII dell'8 dic. 1945: AAS 38 [1946] p. 65), ove, ogni mattina, dinanzi al S. Collegio recita l'inno *Veni Creator* con l'orazione dello Spirito Santo (cf. n. 65 cost. cit.).

BIBL.: A. Rocca, *Opera omnia*, I, Roma 1712, p. 323; F. A. Zaccaria, *Relazione della corte di Roma*, ivi 1774, p. 231;

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

In alto: SACRIFICIO all'Essere Supremo presso gli Ainu (Giappone) - Roma, Pontificio Museo etnologico miss. lateranense. *In basso:* SACRIFICIO agli antenati (Indocina) - Roma, Pontificio Museo etnologico miss. lateranense.

(fot. Alinari)

(fot. Enc. Catt.)

In alto: SACRISTIA DELLA CHIESA DI S. GIOVANNI A CARBONARA, già cappella Di Somma, eretta su disegno di G. D. d'Auria e A. Caccavello (1553-66) - Napoli. *In basso:* INTERNO DELLA SACRISTIA della chiesa di S. Andrea al Quirinale (sec. XVII) - Roma.

F. G. Cancellieri, *De secretariis Basilicae Vaticanae*, I, ivi 1788, pp. 333-550; Moroni, XVI, p. 115; LX, p. 173; T. Ortolan, *Cour Romaine*, in DTHC, III, col. 1960. Guglielmo Felici

SACRISTIA (*secretarium*, *sacrarium*, *salutatorium*). - Sala annessa alla chiesa, dove i ministri sacri si preparano e si vestono per le sacre funzioni e dove si conservano le suppellettili del culto.

Contiene locali o compartimenti distinti : nelle chiese cattedrali, oltre la s. ordinaria e comune, c'è quella propria dei canonici, nelle chiese piccole almeno una distinta per i chierichetti. Nella s. si trova in posto cospicuo la croce o una sacra icone, l'armadio o la mensa dove i sacerdoti assumono le sacre vesti; vicino, un armadio per i calici e la biancheria necessaria per la celebrazione della Messa, per le scatole delle ostie grandi e piccole. Non debbono mancare armadi di ampiezza e di numero sufficienti per contenere i paramenti sacri, per le vesti dei chierichetti, il messale, i libri liturgici e gli arredi sacri. È prescritto un lavabo con asciugamani, uno ad uso esclusivo dei sacri ministri, prima e dopo la S. Messa; l'altro ad uso delle altre persone. Deve anche trovarvisi un inginocchiatoio con la tabella delle preghiere per la preparazione e il ringraziamento alla Messa ed un confessionale per uomini e persone minorate. Così la s. è una parte necessaria e integrante della chie a.

La storia della s. si inizia con la costruzione della chiesa stessa, come luogo necessario per conservare le suppellettili del culto. Nell'Oriente e nella liturgia siriaca e greca vi erano e vi sono accanto all'abside le due camere dette *pastophoria* (cf. *Didasc. Apost.*, II, 57, 3) : la *protesi* o προσκομιδή, a sinistra, con il lavabo (τὸ χωνευτήριον) e il *diaconicon*, a destra, con appositi armadi per i vasi sacri e i libri liturgici; in uno dei *pastophoria* si trasportava l'Eucaristia che si conservava per gli ammalati (cf. *Const. Apost.*, VIII, 13, 17), come anche nell'Occidente si conservava l'Eucaristia nella s. durante il medioevo fin verso il sec. XIV. Le grandi basiliche dell'Occidente avevano il *secretarium* fuori della chiesa (a Roma a sinistra dell'atrio), dove si recavano i vescovi per essere salutati dal clero (s. Agostino, *De civ. Dei*, XXII, 8) per udienze o per prepararsi alle sacre funzioni (cf. *Ord. Rom.*, II, 23, 29 : ed. M. Andrieu, *Les Ordres Romains du haut moyen âge*, Lovanio 1948, pp. 74, 76).

Questi *secretaria* erano così ampi da potervi tenere sinodi, come a Ippona nella « Basilica Pacis » nel 393, o a Cartagine nella « Basilica Fausti » nel 418. Ma di regola, fuori di queste grandi basiliche, la s. venne eretta meno organicamente al nord o al sud del coro, spesso dietro l'abside. Nelle piccole chiese invece si custodiva la modesta suppellettile in armadi posti dietro o a fianco dell'altare; i sacerdoti indossavano e deponevano i paramenti all'altare stesso, non in mezzo come i vescovi e i prelati, ma su un lato. Nella s. per la sua particolare funzione si deve osservare il silenzio.

BIBL.: le *Istruzioni* di s. Carlo Borromeo; L. Liesenberger, *Der Einfluss der Liturgie auf die frühchristl. Basilika*, Neustadt 1928, p. 46 sgg. e passim; J. Sauer, *Sakristei*, in LThK, IX, col. 99 sgg.; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, Milano 1950, pp. 397-98. Pietro Siffrin

ARTE. – Nelle basiliche costantiniane si trova il *secretarium* in prossimità del nartece (v.), dove il papa indossava i paramenti pontificali per la celebrazione delle Messe solenni; lo stesso si osserva nelle basiliche minori, mentre nelle chiese bizantine esso era situato presso l'abside principale, ed in quelle siriache esistevano per questa destinazione due ambienti (*pastophoria*) fiancheggianti l'abside stessa. Al *secretarium* era spesso unito il *salutarium* dove il vescovo riceveva i fedeli ed ascoltava le loro suppliche : esempi di queste disposizioni si hanno tuttora a Roma (S. Maria in Cosmedin), a Ravenna (S. Giovanni Evangelista), a Costantinopoli (SS. Apostoli). Nelle epoche successive la s. viene collocata per lo più a tergo della chiesa, adiacente o prossima al presbiterio; forma un unico vano a pianta quadrata o rettangolare, eccezionalmente trapezoidale (duomo di Siena); le vòlte si ricoprono di affreschi ed i singoli arredi, specialmente lavabi e armadi, assumono espressione artistica.

Particolare importanza nella struttura architettonica

(fot. Garcia Garrabella)

SACRISTIA - Porta della s. - Burgos, monastero di Las Huelgas (sec. XIII).

e negli elementi decorativi presenta talvolta la s. nel Rinascimento (S. Lorenzo di Firenze, del Brunellesco; S. Marco di Venezia, di G. Spavento; S. Biagio di Montepulciano, di A. da Sangallo il Vecchio). Incomincia allora a diffondersi nelle chiese maggiori l'uso di due s., una per le funzioni quotidiane, e l'altra riservata al Capitolo o ai canonici, nella quale sono custodite le reliquie e il Tesoro (S. Ambrogio di Milano, la Certosa di Pavia, le cattedrali di Asti, Chieri, Parma e Torino, la basilica di S. Francesco in Assisi; per S. Lorenzo di Firenze è improprio il nome di « S. nuova » dato alla costruzione michelangiolesca, ch'è invece una cappella sepolcrale). Talvolta le s. sono tre (cattedrale di Perugia, ove esistono accanto alla principale quella dei canonici e quella dell'arciprete); la Basilica di Loreto rappresenta un esempio forse unico, con le due s. principali e le quattro minori intitolate agli Evangelisti, famose per gli affreschi del Signorelli e di Melozzo.

Il movimento della Riforma cattolica determina anche per la s. nuove tendenze più rispondenti alle esigenze del culto ed alle prescrizioni liturgiche (v. le *Istruzioni* precise e particolareggiate di s. Carlo Borromeo). A cominciare dagli ultimi decenni del '500 la s. viene infatti disposta secondo criteri più funzionali in relazione agli altri ambienti. A Roma in S. Maria in Vallicella ed a S. Maria dei Monti è separata dalla navata mediante un vestibolo comunicante direttamente con l'esterno e corrispondente all'intera lunghezza della chiesa; nel Gesù, pur trovandosi adiacente ad essa, non vi comunica direttamente, ma attraverso ambienti intermedi; anche nelle chiese a pianta centrale (come S. Agnese in Agone), si notano disposizioni intese ad assicurare facilità di disimpegni e comodità di accessi, mentre le dimensioni aumentano sino a sembrare talora eccessive (S. Andrea al Quirinale). Si manifesta anche nelle s. la ricchezza decorativa

del barocco, specialmente nell'Italia meridionale (S. Domenico Maggiore e S. Paolo Maggiore di Napoli; Gesù di Palermo; abbazia di Montecassino); caratteristica nel '700 la s. della Maddalena a Roma, dove l'architettura, la decorazione e il mobilio, sono concepiti con piena unità sì da farne un magnifico esempio di rococò. Ma il '700 si attiene in genere a forme meno fastose e più razionali, riconnettendo la disposizione planimetrica allo schema generale dell'edificio, come nella s. di S. Agostino, eretta dal Vanvitelli con la collaborazione di C. Murena, preceduta da antisacrestia, e notevole per eleganza di proporzioni e chiarezza di linea architettonica. Al periodo che immediatamente precede il neoclassicismo appartiene la grandiosa s. della Basilica Vaticana, massimo esempio del suo genere, concepito come edificio a sé stante, in cui gli ambienti minori si raggruppano intorno all'ottagono centrale, opera di C. Marchionni. - Vedi tav. C.

BIBL.: Rohault de Fleury, *La Messe*, III, Parigi 1883, p. 135 sgg.; G. Astorri, *Architett. sacra generale*, Roma 1935, passim; A. Cassi Ramelli, *Edifici per il culto*, Milano 1948, pp. 90-92. Mario Zocca

SACRO. - Antico latino *sakros*, recente *sacer*, da *sancire*, per religione o per legge, è ciò che è ritenuto inviolabile e perciò interdetto all'uso profano. Detta interdizione può dipendere da un motivo sacrale non scritto, ma tramandato per tradizione nel seno del gruppo sociale che non può violarla senza danno.

Il s. è ambivalente, in quanto può nuocere a chi gli si appressa senza le dovute cautele lustratorie che debbono usarsi tutte le volte che il s. e il profano si incontrano; mentre invece è fonte di benessere per chi si presenta ad esso in condizioni di santità o perché egli stesso ne è rivestito (re, sacerdote) o perché vi si è preparato con le prescritte purificazioni. È noto dalla Bibbia l'episodio di Oza (*II Sam.* 6, 6-8) che cadde esanime per aver sostenuto con la mano l'Arca santa pericolante a causa di un passo falso dei buoi che la trascinavano. È pure noto dall'insegnamento catechistico che chi si accosta a ricevere un Sacramento dei vivi senza possedere lo stato di Grazia, ne riceve morte spirituale anziché aumento di vita.

Santo invece è ciò che è riconosciuto tale in seguito a una sanzione del gruppo o di chi lo rappresenta. In Roma antica, il tribuno della plebe godeva di una autorità sacrosanta, perché la sacralità ossia inviolabilità della sua persona gli era garantita dal giuramento collettivo emesso dalla plebe in suo favore e la santità era una conseguenza del riconoscimento ufficiale che, sia pure a malincuore, lo Stato dovette farne. Che questo riconoscimento rivestisse una forma religiosa si deduce da Livio (III, 55) il quale dopo aver narrato la fine del decemvirato, afferma che i nuovi tribuni furono confermati con cerimonie religiose « quum religione inviolatos eos, tum lege etiam fecerunt ».

BIBL.: R. Otto, *Das Heilige*, Breslavia 1920; M. Eliade, *Traité d'hist. des religions*, Parigi 1949, pp. 15-45. Nicola Turchi

SACRO ROMANO IMPERO. - I. IMPERO CAROLINGIO. – Fu fondato da Carlomagno re dei Franchi, dei Longobardi e patrizio di Roma assumendo la corona imperiale per mano di papa Leone III la notte di Natale dell'800 nella basilica di S. Pietro in Roma. Era la conclusione di tutta l'opera militare di Carlo : con la sottomissione dei Longobardi e dei Sassoni egli aveva portato a termine quello che era stato il programma della monarchia merovingica : la unificazione di tutte le tribù germaniche sotto l'egemonia franca.

Questo immenso Stato barbarico, il cui re imponeva a tutti la fede cristiana, appariva agli occhi delle persone colte come provvidenziale : difesa della cristianità, propagazione della fede. Carlo era considerato come il capo del popolo cristiano ed il rinnovatore dell'I. Alcuino e gli altri letterati della Corte franca insistono molto sul carattere virtualmente imperiale del Regno di Carlo; affermano che la prosperità di Carlomagno è indispensabile all'I. della cristianità, augurano che egli rimanga a lungo al governo dell'I. Carlo aveva del resto assunto da molti anni atteggiamenti più simili a quelli degli imperatori bizantini che a quelli dei suoi predecessori merovingi : si occupava di questioni religiose, dalla liturgia e dal culto alla organizzazione chiesastica, al dogma; come Costantino e Giustiniano egli appariva già come *rex et sacerdos*.

La cerimonia dell'incoronazione avvenne secondo il rituale bizantino : incoronazione da parte del Papa, l'adorazione e l'acclamazione da parte dello stesso, della nobiltà romana, del popolo di Roma. Carlo aveva per l'occasione indossato le vesti imperiali romane; nelle bolle dei suoi diplomi si scrisse : *Renovatio Romani Imperii*, nel protocollo dei diplomi usò la formola *Augustus... Romanorum imperium gubernans*; nelle monete comparve con il diadema in capo ed il manto romano sulle spalle. Negli ambienti romani e franchi si disse ora che era stato rinnovato l'I. romano.

L'elemento romano nella costruzione imperiale di Carlo rimase vago e completamente esteriore. Carlo, dopo un soggiorno di pochi mesi, abbandonò Roma e non tornò più in Italia. La sua autorità politica fu sempre legata alla qualità di re dei Franchi e dei Longobardi; egli considerò l'I. come una specie di alta magistratura di natura morale e religiosa che dominasse su tutto il mondo cristiano e vi imponesse la pace e l'ordine. Tale concezione è affermata solennemente nel grande Capitolare dell'802 : la giustizia doveva essere il programma di governo e tutti i funzionari dello Stato franco dovevano inspirarsi a tale ideale. Sostanzialmente non si può dire che Carlo abbia adottato idee nuove in politica interna dopo l'800, ma certo ora tale missione religiosa e morale venne ad essere resa più autorevole, più solenne, perché collegata con la tradizione romana imperiale e cristiana.

L'incoronazione romana provocò vive contestazioni da parte del governo di Costantinopoli. Carlo cercò di parare le accuse trattando con Irene un matrimonio : caduta l'Imperatrice riprese le trattative con l'imperatore Niceforo, fallite le quali si venne a guerra aperta, sul confine orientale (specie nell'Adriatico). Solo nell'812 si venne ad un'intesa : Carlo fu riconosciuto come imperatore dall'Imperatore bizantino : ora tra i due vi fu *societas* (alleanza) ed *amicitia* (cordialità). Risolta la questione, Carlo poté provvedere alla successione; nell'806 aveva spartito tra i figli i Regni, nell'813 incoronò egli stesso imperatore, collega, il figlio Ludovico nella basilica di Aquisgrana (2 sett.).

Ludovico il Pio successe al padre (28 genn. 814) nella stessa posizione di re dei Franchi e dei Langobardi e di imperatore romano. Nell'816 acconsentì a che venisse ripetuta l'incoronazione dal papa Stefano V appositamente recatosi a Reims, e fu allora introdotto il rito dell'unzione con gli oli sacri : il Papa affermava che il suo intervento era necessario per dare perfezione alla cerimonia dell'incoronazione. Ludovico assunse il titolo *divina ordinante providentia imperator augustus* senza accennare a Roma. Era forse una clausola dell'accordo francobizantino? La politica imperiale di Ludovico è quella stessa del padre. Ma ora si discuteva già dei rapporti tra Regno franco ed I.: come accordare l'indivisibilità del potere imperiale con la divisibilità dei domini franchi? Il problema fu risolto dall'*Ordinatio Imperii* di Ludovico il Pio del luglio 817 : successore nell'I. sarebbe stato il figlio primogenito Lotario con la maggior parte dei territori, i figli cadetti avrebbero avuto un regno ciascuno, ma in dipendenza dal maggiore. L'*Ordinatio* fu approvata alle Diete di Nimega e di Thionville (821). Lotario fu incoronato dal padre ad Aquisgrana già nell'817; nell'823, disceso in Italia, fu incoronato a Roma dal Papa che riaffermò così la necessità del suo intervento per il perfezionamento della incoronazione. Nell'825 Lotario fu associato dal padre nel governo. Tale concezione unitaria dell'I., che acquistava valore territoriale, era stata proposta dal ministro di Ludovico, Wala, l'abate di Corbie.

Nelle lotte civili determinate dalla necessità di asse-

gnare un dominio a Carlo il Calvo, figlio delle seconde nozze di Ludovico, e poi in quelle scoppiate dopo la morte di Ludovico tra i suoi figli, scompare la concezione unitaria ludoviciana con il primato del maggiore dei prìncipi. Dopo il Trattato di Verdun (843) si stabilì tra i principi carolingi con la spartizione dell'I. il regime della *fraternitas*, alleanza permanente basata sulla fratellanza, allo scopo di conservare la pace.

Lotario I conservava solo una preminenza onorifica, grazie al titolo imperiale. Nell'850 fece incoronare e consacrare imperatore dal Papa il figlio Ludovico II, con il quale però la dignità imperiale venne ad essere solo un vano titolo senza contenuto. Dopo la morte di Ludovico (873) il Papa intervenne attivamente nella vicenda del titolo imperiale; successivamente furono incoronati Carlo il Calvo, Carlomanno di Germania, Carlo il Grosso che nell'884 riunì, per la morte di tutti i Carolingi, nelle sue mani tutto l'I. di Carlomagno. Ma ora la centralizzazione era un sogno: Francia, Germania, Italia vivevano una vita autonoma e con la morte di Carlo il Grosso (13 genn. 888) avvenne lo sgretolamento definitivo del grande I., fallito per il suo ondeggiare tra la semplice unità spirituale e la realtà territoriale. Dopo l'888 avvennero ancora in Italia tentativi di ricreare l'I.: Guido di Spoleto, Arnolfo di Germania, Ludovico di Provenza, Berengario I si fecero incoronare in Roma dal Papa, ma il loro era oramai un inutile titolo; troppo debole era la base politica per riaffermare il principio imperiale.

BIBL.: J. Bryce, *The Holy Roman Empire*, Londra 1864, trad. it., 3ª ed., Milano 1904: opera invecchiata, ma fondamentale. Su Carlomagno v. A. Kleinclausz, *Charlemagne*, Parigi 1934; L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, ivi 1947; sulla incoronazione dell'800, fondamentale, K. Heldmann, *Das Kaisertum Karl der Grosses, Theorie und Wirchlichkeit*, Weimar 1928; sull'evoluzione dell'I. v. A. Kleinclausz, *L'Empire carolingien. Ses origines et ses transformations*, Parigi 1902; sulle teorie dell'età carolingia v. H. Lilienfein, *Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger*, Heidelberg 1902.

II. IMPERO TEDESCO. – Si indica con tale nome l'I. medievale cristiano creato da Ottone I re di Germania con l'incoronazione imperiale avvenuta in S. Pietro a Roma, il 2 febbr. 962, per mano di papa Giovanni XII, e sciolto dall'imperatore Francesco II di Lorena con la dichiarazione del 6 ag. 1806. Ideologicamente l'I. ottoniano si collegava con quello carolingio di cui non era scomparso il ricordo nostalgico nella classe ecclesiastica e colta, ma la base territoriale ora fu solo il complesso Germania-Italia a cui poi si aggiunse la Borgogna per l'annessione avvenuta sotto Corrado II nel 1032. L'espressione « S. I. » compare già nell'età di Federico Barbarossa (1152-1190); l'espressione « S. R. I. della nazione tedesca » compare sotto Massimiliano I (1493-1519). Nelle sue origini l'I. romano tedesco è una supreme dignità civile semireligiosa, distinta dalle istituzioni monarchiche dei tre Regni: l'incoronazione romana ne stabilisce il legame con la tradizione; la consacrazione ne afferma il carattere spirituale; la germanicità risulta dell'essere la dignità imperiale trasmissibile soltanto a prìncipi eletti re di Germania.

L'elezione a re di Germania e futuro imperatore avviene nella Dieta dell'I. a cui intervengono tutti i feudatari laici ed ecclesiastici di Germania. Alla fine del sec. XII emergono tra i feudatari i prìncipi, cioè i signori feudali che dipendono direttamente dalla corona; gli altri intervengono, non più per decidere ma per aderire. Nel sec. XIII il diritto esclusivo di elezione si restringe ai pochi prìncipi che tengono le alte cariche della corte. Nell'età dell'interregno (1254-72) si precisa la teoria degli elettori: si parla dei vescovi di Magonza, Colonia e Treviri, i cancellieri cioè dei tre Regni, del conte palatino del Reno, senescallo, del duca di Sassonia, maresciallo, del margravio di Brandeburgo, ciambellano; si discute del re di Boemia, coppiere, ma non tedesco. Sul numero degli elettori e sui diritti elettorali delle varie dinastie si discute sino alla « Bolla d'oro » di Carlo IV (1356) che stabilisce le norme: l'elezione avvenga a Francoforte, a maggioranza, gli elettori siano i tre prìncipi ecclesiastici, e quattro laici, il duca di Baviera, il duca di Sassonia, il re di Boemia, il margravio di Brandeburgo. Nel 1648 nel Trattato di Vestfalia fu riconosciuto come ottavo elettore il conte palatino del Reno; nel 1692 fu dichiarato nono elettore il principe di Brunswick-Lüneburg.

L'I. fu dunque riconosciuto tradizionalmente di diritto elettivo sebbene in pratica l'ereditarietà venisse imposta dalle case predominanti che lasciavano agli elettori solo il diritto di acconsentire. Così gli imperatori appartengono a poche dinastie: la sassone (942-1003), la francone (1024-1125), la sveva (1137-1254), la lussemburgese (1347-1437), l'asburgica (1437-1740), la lorenese (1745-1806). Alla ereditarietà si ribellarono i prìncipi solo alla morte di Enrico VI (1197); il principio di elezione fu riaffermato nell'elezione di Enrico II (1004), di Lotario III (1125), di Ottone IV (1198), di Arrigo VII (1308). Gli elettori si divisero tra diversi pretendenti: nel 1125 tra Lotario III e Federico, nel 1198 tra Ottone IV e Filippo di Svevia, nel 1256 tra Alfonso di Castiglia e Riccardo di Cornovaglia; nel 1314 tra Ludovico il Bavaro e Federico d'Asburgo. Dal principio del sec. XII si usò designare con il titolo di re dei Romani il re di Germania già incoronato in Aquisgrana e designato per l'elezione imperiale; Federico Barbarossa introdusse l'uso di far designare il futuro successore nel Regno e nell'I. pure con il titolo di re dei Romani e dal sec. XIII tale titolo finì per sostituire nell'uso il titolo di re di Germania. Alcuni imperatori non incoronati a Roma conservarono per tutta la vita il titolo di re dei Romani, così Filippo di Svevia (1198-1207), Enrico Raspe (1246-47), Guglielmo d'Olanda (1247-56), Alfonso di Castiglia (1256-84) ed il suo rivale Riccardo di Cornovaglia (1256-72). Così i re della fine del sec. XIII, Rodolfo d'Asburgo, Adolfo di Nassau ed Alberto d'Asburgo (1272-1308), poi Roberto conte Palatino (1400-10) ed Alberto II (1437-39). Massimiliano d'Asburgo ottenne da Giulio II di chiamarsi *Imperator electus* (*Erwählter Kaiser*).

Di solito le incoronazioni erano tre: ad Aquisgrana, come re di Germania, a Milano (od a Monza), come re d'Italia, a Roma come imperatore. Qualcuno si recò anche in Borgogna per farvisi incoronare re. L'ultimo Imperatore incoronato re d'Italia a Milano fu Carlo IV (1356); Federico III fu l'ultimo Imperatore incoronato a Roma (1452); Carlo V fu l'ultimo Imperatore incoronato dal Papa in Italia, a Bologna, in S. Petronio (1530). Dopo, a partire da Ferdinando d'Asburgo, si usò una incoronazione unica a Francoforte, perché I. e Regno germanico erano ormai una sola cosa.

L'incoronazione imperiale aveva un significato mistico ed un valore giuridico ed era necessaria per dare perfezionamento all'assunzione al trono. Poiché la tradizione ottoniana stabiliva che essa avvenisse per opera del Papa, questi pretese il diritto di approvare l'elezione *regia* avvenuta in Germania e quindi il diritto di scelta in caso di elezione contestata tra due pretendenti. Questo diritto fu sostenuto energicamente da Innocenzo III contro i prìncipi tedeschi e da Giovanni XXII contro Ludovico di Baviera. L'incoronazione comprende la prestazione del giuramento di fedeltà al Papa, l'unzione con i sacri oli, la consegna della spada, dello scettro, dell'anello, poi dal sec. XIII anche del globo; ordinato suddiacono, il neoimperatore assiste il Papa nella celebrazione della Messa, partecipa come persona sacra alla Comunione sotto le due Specie (non più però nel sec. XV), è accolto come canonico dai Capitoli di S. Pietro in Vaticano e di S. Giovanni in Laterano.

L'I. r. germanico ereditò le concezioni politico-religiose carolinge. E cioè la difesa della Chiesa e della ortodossia, la conservazione della pace, il propugnare la giustizia e la fede contro i nemici interni (eretici) ed esterni (infedeli). Da questa concezione religiosa scaturisce una concezione politica: tutta la cristianità è *de*

iure soggetta all'I.; l'imperatore è il capo morale del popolo cristiano e la fonte del diritto, organo universale di giustizia. Queste concezioni sono svolte dai politici imperialisti e dai giuristi, da Pietro Crasso a Dante (*De monarchia, Divina Commedia*), a Bartolo di Sassoferrato.

Tali concetti inevitabilmente dovevano essere il punto di partenza di un sistema concettuale cesaropapista. Mentre in teoria dominava la dottrina gelasiana della distinzione con prevalenza della Chiesa per il suo ufficio carismatico, Ottone I pretese eleggere papi e vescovi senza distinguere elemento spirituale ed elemento temporale. Uscì da questa tradizione Ottone III disegnando un I. cristiano-romano in cui Chiesa ed I. si identificavano; anch'egli però in pratica non si allontanò da cesaropapismo. Sotto gli imperatori del sec. XI queste tendenze si affermano più energicamente: Enrico II ha un concetto quasi sacerdotale dell'ufficio imperiale: presiede concili, favorisce la riforma morale della Chiesa; il cesaropapismo si presenta nell'aspetto più religioso.

Con Corrado II il problema è visto politicamente: si mira alla sottomissione di tutti i poteri laici ed ecclesiastici all'imperatore. Enrico III raccoglie i motivi fondamentali della politica religiosa dei predecessori, ma l'attività riformatrice svolta dall'I. con durezza determina la reazione della gerarchia ecclesiastica che nel *Dictatus Papae* gregoriano trova il programma ierocratico e l'affermazione della superiorità dell'autorità religiosa su quella civile.

Tra le due opposte tendenze il contrasto appare nella questione delle investiture: la Chiesa vuole affermare la sua autonomia morale e libertà religiosa, liberandosi dai legami che con la feudalizzazione l'hanno subordinata all'autorità civile. Gli imperialisti sostengono i diritti dell'I. quali sono additati dalla tradizione storica: concordia della Chiesa e dello Stato, protezione e controllo del Papato da parte dell'I. L'inconciliabilità delle due tesi porta a discutere di una separazione netta dello spirituale dal temporale, ma da nessuna parte si è disposti a correre il rischio di una soluzione antitradizionalista: la Chiesa non può fare senza l'elemento civile, l'I. deve appoggiarsi alla Chiesa. Il Concordato di Worms (1122) è una transazione provvisoria tra Callisto II ed Enrico V, i successori spesso la violarono. Così la lotta riprende tra Federico Barbarossa ed Alessandro III: I. e Papato si oppongono come due monarchie universali che si contendono il dominio del mondo; vi sono vertenze d'ordine territoriale, i beni matildini, i territori dell'Italia centrale, poi appare quella gravissima della conquista del Regno di Sicilia da parte dell'I. che coinvolge il pericolo per il Papato di essere accerchiato e colpito nell'indipendenza politica e religiosa. Ma si discute anche su questioni teoriche: se l'I. sia un beneficio papale, se il papa possa pretendere di sindacare l'elezione ed il comportamento dell'imperatore.

Nello scisma imperiale tra Ottone IV e Filippo, il papa Innocenzo III afferma la sua superiorità per la traslazione (*principaliter*) e per l'incoronazione (*finaliter*), poi afferma i diritti *ratione peccati*. Federico II, ai Papi che sostengono avere il *Christus rex et sacerdos de ordine Melchisedech* trasmesso all'apostolo Pietro il potere spirituale da esercitare direttamente ed il potere temporale da esercitare per mezzo dei prìncipi, contrappone la teoria gelasiana della distinzione: il potere imperiale viene da Dio direttamente; al principe il diritto ed il dovere di proteggere la cristianità e la Chiesa. Innocenzo IV risponde scomunicando l'Imperatore, lo depone, proscioglie i sudditi dal giuramento di fedeltà, invita i prìncipi ad eleggere un altro imperatore.

Il contrasto si attenua durante l'interregno: i prìncipi rivali si rivolgono al Papa come all'arbitro, Rodolfo d'Asburgo rinuncia alle pretese territoriali tradizionali, ma poi si ravviva sotto Bonifacio VIII che impone ad Alberto d'Asburgo la sua superiorità; Clemente V prima favorisce Arrigo VII nel suo viaggio dell'incoronazione, ma poi nell'azione dell'Imperatore contro il Re di Napoli intravvede un nuovo pericolo per l'indipendenza papale e riafferma l'antica superiorità. Così Giovanni XXII pretende il governo dell'I. durante la nuova lotta civile di Germania, ne affida il vicariato al Re di Napoli. Ludovico il Bavaro si oppone energicamente alle scomuniche papali; sfruttando le concezioni democratiche di Marsilio di Padova organizza in Roma la propria incoronazione per parte del popolo romano, depone Giovanni XXII e lo sostituisce con un antipapa. I prìncipi elettori riunitisi a Rense (16 luglio 1338) giurano di difendere le libertà, i diritti, i costumi dell'I., proclamano che la dignità imperiale proviene direttamente da Dio, dichiarano ingiustificate le sentenze papali contro l'Imperatore. Nella « Bolla d'oro » del 1356 non si fa più ricordo del diritto papale. Ora la lotta tra Papato ed I. langue e se ne occupano solo i canonisti ed i giuristi; le incoronazioni imperiali del sec. XV non sollevano più discussioni e contrasti: sono semplici cerimonie.

L'I. conserva nella politica europea grande importanza perché continua ad essere il simbolo dell'unità morale europea, poi il primato dell'imperatore si attenua e diventa solo un diritto di precedenza nel cerimoniale, non sempre però riconosciuto e rispettato.

Le relazioni dell'I. con l'Italia mutano nei secoli. Nel sec. X il Regno d'Italia è compreso nell'I. r. come una conquista del re tedesco. Gli imperatori dal sec. X al sec. XII mirano ad integrare la conquista della penisola combattendo Arabi, Bizantini, Normanni. Il problema è risolto con la conquista di Enrico VI. L'organizzazione dell'Italia nel sec. X è affidata alle grandi marche; nel sec. XI il loro feudalizzarsi determina la reazione imperiale. Ora gli imperatori favoriscono la piccola feudalità e le città, ma poi le tendenze autonomiste delle città provocano l'opposizione di Federico Barbarossa che tende a sottoporre le città direttamente alla *potestas* imperiale. Il Trattato di Costanza (1183) riconosce l'organizzazione cittadina consolare da cui si sviluppa tutto un sistema di governo cittadino indipendente. Federico II dopo la battaglia di Cortenuova progetta l'organizzazione dell'Italia con vicariati imperiali generali, regionali e comunali; svanisce tutto dopo la sua morte. Arrigo VII riprende il piano, ma ora il sistema dei vicariati si concilia con il sistema delle signorie a base democratica sorte nei Comuni; più tardi nel sec. XV la signoria-vicariato con l'adozione dei titoli feudali entra nel sistema gerarchico imperiale feudale. L'I. conserva nella tradizione giuridica diritti speciali (*reservata iura*) e su diversi Stati italiani ancora nei secc. XVII-XVIII afferma diritti fiscali e giurisdizionali.

L'organizzazione dell'I. fu sempre rudimentale, di tipo feudale. Ottone II pensò fugacemente ad una organizzazione romana, creando una capitale definitiva in Roma, con una corte di tipo bizantino. Tentativi di organizzazione feudale centralizzata si ebbero con Federico Barbarossa ed Enrico VI. Sotto Federico II prevalgono già in Germania le tendenze eccentriche per opera della città libera e dei prìncipi territoriali. L'anarchia dell'interregno fa sensibile il bisogno di un principe che rappresenti la pace e l'ordine, ma le elezioni di Rodolfo, di Arrigo VII portano al trono prìncipi preoccupati solo di creare uno Stato proprio. La « Bolla d'oro » del 1356 fu il riconoscimento dell'autonomia dei prìncipi di riorganizzare l'I., creando un sistema politico che concili l'autorità imperiale, la potenza dei prìncipi e le autonomie delle città. Le discussioni sono più vive sotto Massimiliano (Dieta d'Augusta del 1500). La politica riorganizzatrice pare diventare l'ideale di Carlo V, ma i prìncipi mascherano le loro tendenze separatiste con la protezione del luteranesimo. Alle Diete cesariste di Spira (1529) e di Augusta (1530) risponde la Lega di Smalkalda. La lotta tra la centralizzazione ed il separatismo portò alla Pace di Augusta del 1555; la libertà religiosa concessa ai prìncipi è il riconoscimento che l'I. è diviso nel *Corpus evangelicum* e nel *Corpus catholicum*; l'I. perde la sua unità; l'indipendenza dei prìncipi è rafforzata. La guerra dei Trent'anni è l'ultimo tentativo per salvare l'I.; fallisce per gli interventisti antiasburgici di Svevia e di Francia. La Pace di Vestfalia (1648) conferma a tutti i prìncipi tedeschi l'indipendenza assoluta concedendo loro diritto di fare pace e guerra, di trattare alleanze con

altri prìncipi. L'I. diventò solamente una confederazione di prìncipi e città (ca. 350) con un capo nominale nell'Imperatore, assistito da una dieta senza autorità; la potenza imperiale era data dal complesso degli Stati asburgici: Austria, Ungheria, Boemia. Così visse l'I. sino all'età napoleonica.

Durante il sec. XIX molto si discusse in Germania circa il valore e l'utilità dell'I. medievale dal punto di vista nazionale. Il Sybel rappresentò la tendenza negativa, considerando l'I. e tutta la sua politica romana come uno sperpero di energie che determinò il sopravvento delle forze eccentriche. Il Ficker affermò invece che la politica imperiale è parte essenziale della vita del popolo tedesco e della sua civiltà. Tale problema si può vedere anche dal punto di vista italiano, se l'unione cioè dell'Italia alla Germania abbia significato il prevalere delle forze particolariste sulla tradizione monarchica centralizzatrice che durò da Alboino a Berengario II; ma non è dubbio che appunto il particolarismo italiano favorito dall'unione all'I. contribuì potentemente a creare la civiltà dei Comuni e delle Signorie, cioè, complessivamente, del Rinascimento.

BIBL.: I. Bryce, *The Holy Roman Empire*, Londra 1864, trad. it., *Il S. R. I.*, 3ª ed., Milano 1904; H. Fischer, *The medieval Empire*, Londra 1898, di carattere costituzionale; A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Monaco 1929, trad. it. Milano 1933, di carattere filosofico. Per gli Ottoni v. E. Schramm, *Kaiser, Rom u. Renovatio*, Lipsia 1929. Per l'epoca enriciana v. E. Voosen, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Gembloux 1927 e C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Lipsia 1894. Per gli Svevi: M. Krammer, *Der Reichsgedanke des staufischen Kaiserhauses*, Breslavia 1908. Per l'Italia: G. Below, *Die italienische Kaiserpolitik des deutschen Mittelalters*, Monaco 1929; per le polemiche circa la politica imperiale: F. Schneider, *Neuere Anschauungen der deutschen Historiker zur Beurteilung der deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters*, Weimar 1938; sul Tirolo: K. Zeumer, *Heiliges römischen Reich deutscher Nation*, ivi 1910; sulla « Bolla d'oro »: id., *Die Goldene Bulle*, ivi 1908; sulla incoronazione: E. Eichmann, *Die Kaiserkrönung im Abendland*, Würzburg 1942; F. Heer, *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jh.*, Vienna-Zurigo 1949; id., *Die Tragödie des heiligen Reiches*, Stoccarda 1952. Francesco Cognasso

SACY, ISAAC LOUIS LE MAISTRE de: v. LE MAISTRE, ISAAC LOUIS, detto DE SACY.

SADDUCEI. - Membri di un partito giudaico politico-religioso dei tempi di Cristo. Il nome Σαδδουκαῖοι sembra derivi dal nome proprio Sadoc ([v.]; ebr. *Ṣādhôq*), trascritto dai Settanta Σαδδούκ (dieci volte). Attribuendosi questo titolo i s. si vantavano, sembra, di discendere dal sommo sacerdote Sadoc; secondo altri, da un omonimo capo-partito.

Secondo s. Epifanio (*Haer.*, 14: PG 41, 240) e s. Girolamo (*In Mt.*, 3, 23: PL 26, 163) il nome deriverebbe dall'ebr. *ṣaddîq* « giusto ». Negli scritti rabbinici i s. (*ṣaddûqîm*) sono talora chiamati boethosei, da Boethos (v.), capostipite di una famiglia sacerdotale. Quantunque Flavio Giuseppe attribuisca ai s., ai farisei (v.) ed agli esseni (v.) origini molto antiche (*Antiq. Iud.*, XVIII, 1, 2) e sebbene i « figli di Sadoc » (Σαδδούκ) siano ricordati già in *Ez.* 40, 46; 44, 15; 48, 11 come sacerdoti nel nuovo Tempio (cf. *Eccli.* ebr. 51, 12), i s. entrano nella storia come partito, o setta, soltanto al tempo dei Maccabei (v.), in contrasto con i farisei, e scompaiono con la caduta di Gerusalemme (70 d. C.). Tra le cause che avrebbero favorito il sorgere e lo svilupparsi del partito, si elencano l'amore per l'ellenismo (J. Klausner), l'opposizione all'usurpazione farisaica del magistero religioso spettante ai sacerdoti (J. Bonsirven), l'insofferenza del predominio politico dei farisei al tempo di Giovanni Ircano (M.-J. Lagrange).

Pochi di numero, ma potenti, specialmente nel campo politico, in quanto costituivano la ricca aristocrazia sacerdotale della nazione, i s. favorirono gli asmonei Giovanni Ircano (135-104 a. C., dopo che questi passò alla loro setta), Alessandro Ianneo (103-176), Aristobulo II (67-63). Al tempo di Cristo e degli Apostoli occupavano i primi posti tra i « sommi sacerdoti » del sinedrio.

La dottrina dei s. prende risalto dal contrasto con quella dei farisei. Non si posseggono però scritti di s., dai quali sia possibile attingerla direttamente. I s. accettavano solo la S. Scrittura (secondo alcuni solo il Pentateuco), ripudiavano « le tradizioni dei padri » accentuate dai farisei. Non ammettevano « né la resurrezione (cf. *Mc.* 12, 28; *Lc.* 20, 27), né angelo, né spiriti » (*Act.* 23, 8) all'infuori di Dio. Secondo Flavio Giuseppe negavano anche « la sopravvivenza dell'anima, come pure la punizione e i premi laggiù nell'Ade » (*Bell. Iud.*, II, 8, 14). Anche dal « caso » della donna che aveva sposato successivamente sette mariti, sottoposto dai s. a Gesù (*Mt.* 22, 29-33 e paralleli), sembra che negassero non solo la risurrezione dei corpi, ma anche l'immortalità delle anime. Mentre gli esseni erano fatalisti e i farisei seguivano la via di mezzo nel conciliare l'azione divina con la libertà umana, i s. « negano in tronco il destino (εἱμαρμένη) ed escludono che Dio faccia o guardi alcunché di male » (Fl. Giuseppe, *ibid.*, II, 8, 14). Nel diritto criminale i s., che applicavano rigidamente la Legge mosaica, erano più severi dei farisei, specialmente nell'infliggere la pena del taglione (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII, 10, 6). Nella liturgia i s. divergevano dai farisei in molti punti, tra cui sul giorno in cui si doveva offrire al Tempio il primo manipolo, che secondo *Lev.* 23, 11 e i s. doveva essere la feria prima (domenica) successiva al sabato dell'ottava pasquale, mentre i farisei intendevano per quel sabato la stessa festa della Pasqua ebraica (15 *nisān*), ed offrivano il manipolo al 16 *nisān*, qualunque fosse il giorno della settimana; la differenza si ripercuoteva anche nella data della Pentecoste (v.), da celebrarsi nel 50° giorno dalla presentazione del manipolo: questa per i s. capitava sempre il 1° giorno della settimana, mentre per i farisei poteva capitare in qualsiasi giorno tra il 5 e il 7 del mese *sīwān*. Queste divergenze di calendario inducevano talora i diversi partiti a modificare di un giorno l'inizio dei mesi lunari (specialmente del *nisān*); sembra che per questo motivo gli accusatori di Gesù (s.) non avessero ancora mangiato l'agnello pasquale, già consumato la sera precedente da Gesù e dai farisei (cf. *Io.* 18, 28). Altre differenze liturgiche riguardavano i riti da compiersi nella festa dell'espiazione, l'ora dell'immolazione dell'agnello pasquale, che secondo *Ex.* 12, 6 e i s. doveva essere « tra i due vesperi », ossia dopo il tramonto, durante il crepuscolo, mentre i farisei l'anticipavano alla ora 9ª (ca. le attuali ore 15).

Giovanni Battista stigmatizzava farisei e s. « come razza di vipere » (*Mt.* 3, 7). La parabola del ricco epulone (*Lc.* 16, 19-31) presenta il tipo dei s. Nemici tra loro, farisei e s. gareggiavano nel sottoporre a Gesù domande capziose (*Mt.* 16, 1, e cf. 23, 29-33), si accordavano nel volerne la morte. Quanto i Vangeli e gli *Atti degli Apostoli* raccontano dei processi di Gesù e degli Apostoli (Pietro, Giovanni, Paolo) e del diacono Stefano dinanzi al sinedrio, riguarda specialmente i s., che avevano in esso le più alte cariche.

Il cosiddetto « documento ṣādhôqita » non riguarda i s., ma una frazione di farisei.

BIBL.: E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr.*, II, 4ª ed., Lipsia 1907, pp. 475-89; H. Lesêtre, *Sadducéens*, in DB, V (1912), coll. 1337-45; G. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Test.*, II, trad. it., Torino 1913, pp. 132-37 e passim; S. Israel, *Intorno all'origine della setta dei s.*, Roma 1920; P. Billerbeck, *Komm. zum. N. Test. aus Talmud*, IV, Monaco 1928, pp. 334-52; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme av. J. Chr.*, Parigi 1931, pp. 301-306; U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Test.*, trad. it., Torino 1950, pp. 172-86. Pietro de Ambroggi

SADOC (ebr. *Ṣādhôq* « giusto »). - Pontefice vissuto al tempo di David (v.), ca. il 1000 a. C. Discendeva da Aronne per la linea d'Eleazaro, cui toccava per diritto il sommo sacerdozio (*Num.* 20, 28). Ma

al tempo di S. già da qualche generazione, non si sa per qual motivo, il sommo pontificato era nella linea aaronide di Ithamar, nella persona di Abiathar (v.). Ora, mentre Abiathar seguiva David sin dalla persecuzione di Saul (*I Sam.* 22, 20-23), S. con i suoi serviva il veneratissimo santuario di Gabaon (v.), ove si custodivano il tabernacolo e l'altare degli olocausti costruiti da Mosè (cf. *I Par.* 16, 39 sg.; *II Par.* 1, 3. 5. 13).

Ambedue le famiglie sacerdotali furono presenti quando David compì felicemente il secondo tentativo di introdurre l'Arca nella capitale (*I Par.* 15, 11 sgg.). Abiathar rimase poi a Gerusalemme e S. ritornò a Gabaon (*ibid.* 16, 39 sg.), ma furono di nuovo ambedue con David nel momento critico della rivolta d'Absalom. David non volle però che lo seguissero nell'esilio; li lasciò in Gerusalemme a custodire l'Arca, così l'avrebbero tenuto informato degli eventi (*II Sam.* 15, 24-29; 17, 15 sgg.). Morto Absalom, s'adoprarono perché il popolo richiamasse David (*ibid.* 19, 11-15).

La strana situazione di due pontefici simultanei si risolse all'avvento di Salomone. Abiathar fu destituito, avendo parteggiato per Adonia (v.), e S. rimase solo nel pontificato (*I Reg.* 1,5-8; 2, 26 sg.), che i suoi detennero sino al Nuovo Testamento. Ciò era stato predetto ad Eli da un « uomo di Dio » (*I Sam.* 2, 30-36).

A questo S., tramite un testo d'Ezechiele (44, 15) interpretato arbitrariamente, professavano di collegarsi i seguaci della « Nuova alleanza » di Damasco (sec. II a. C.), cui probabilmente si devono alcuni dei documenti scoperti (1947) nel deserto di Giuda. Gino Bressan

SADOLETO, Giacomo. - Cardinale, n. a Modena da Giovanni e Francesca Machiavelli il 12 luglio 1477; attese allo studio del latino e del greco a Ferrara sotto Niccolò Leoniceno; nel 1503 era a Roma alla corte del card. Oliviero Carafa che gli ottenne un canonicato a S. Lorenzo in Damaso; per cultura e dolcezza di carattere fu amico del Bembo, del Fregoso e di Filippo Beroaldo il Giovane.

Nel 1513 Leone X lo volle suo segretario insieme con il Bembo ed il 24 apr. 1517 gli diede il vescovato di Carpentras. Non lasciò Roma che durante il pontificato di Adriano VI; ma riprese l'ufficio di segretario con Clemente VII. Nel 1527, poco prima del sacco di Roma, si portò al suo vescovato, donde lo richiamò Paolo III, per occuparlo nella progettata riforma della Chiesa nell'ott. 1536, ed il 22 dic. lo creò cardinale insieme con il Carafa, Rodolfo di Carpi, il Polo, l'Aleandro, ed ebbe parte con loro nella commissione che redasse il celebre *consilium* di riforma e fu chiamata a preparare il Concilio di Trento. Nel 1538 accompagnò Paolo III nei suoi viaggi e ritornò a Carpentras. Richiamato a Roma nel 1542, fu inviato in Francia come legato per la pace di quel Re con Carlo V; era di nuovo a Roma nel 1545, donde più non si mosse e morì il 18 ott. 1547.

La sua attività letteraria è molteplice : fu ammirato per i suoi poemetti (il più notevole quello sul Laocoonte) e le sue orazioni latine e fu uno dei più convinti ciceroniani dell'età sua come si può vedere dal suo copioso epistolario (*Epistolarum libri XVI*, 7 voll., Roma 1559-67; oltre le altre lettere pubblicate in seguito). Nel 1533 pubblicò a Venezia l'opera *De liberis recte instituendis*, che gli dà un posto insigne fra i pedagogisti di quell'età. In un armonico quadro di educazione umanistica famigliare, fa convergere lo studio delle arti tecniche e liberali verso la formazione morale che si attua nelle virtù dell'autodominio e del giusto mezzo e nell'indirizzo di tutte le facoltà intellettuali verso la filosofia, sola guida alla scoperta della dignità dell'uomo e della sua somiglianza con Dio e quindi alla felicità. Con lo stesso intento umanistico è composto il *De laudibus philosophiae* (Lione 1538). Il S. fu oltre che umanista notevole teologo. Scrisse un'interpretazione del salmo 50 (Roma 1525) ed un'altra del salmo 93 (Lione 1530); quindi a proposito delle controversie del tempo un *Commentarius in Pauli epistolam ad Romanos* (ivi 1535), dove, seguendo gli indirizzi di Erasmo, nella questione della Grazia, inclina ad una specie di semipelagianismo; per questo fu ripreso dal Badia, maestro del S. Palazzo; scrisse un'apologia e corresse l'opera sua in una nuova edizione del 1536. Una operetta, *De peccato originali*, fu pubblicata dal Ritter solo nel 1912.

(da XII Cardinalium etc. imagines et elogia, Anversa 1598, tav. 5)
Sadoleto, Giacomo - Ritratto. Incisione di Teodoro Galleo (sec. XVI).

Bibl.: opere : un'ed. *Opera omnia* si ebbe a Magonza nel 1607 e poi a Verona nel 1737; le epistole furono ordinate e pubblicate da V. A. Costanzi in *Epistolae pontificiae*, Roma 1759 e *Epistolae familiares*, 3 voll., ivi 1760-64; *Epistolarum appendix*, ivi 1767; inoltre : A. Ronchini, *Lettere del card. J. S. e di Paolo S. suo nipote*, Modena 1872; il proemio del *De extructione Cath. Eccl.* fu pubbl. da A. Mai, in *Spicilegium Romanum*, II, Roma 1839, p. 101 sg.; il *De republ. christ.* a cura di P. Lazzeri, Roma 1754; l'orazione per il card. O. Carafa, da A. Altamura in *Rassegna stor. napol.*, nuova serie, 1 (1940), pp. 317-38. Ne scrissero la vita : G. Tiraboschi, *Bibl. modenese*, IV, Modena 1783, p. 424 sgg.; A. Ferrajoli, *Il ruolo della corte di Leone X*, in *Arch. Soc. rom. di st. patria*, 28 (1915), pp. 215-81, 425-52. V. anche A. Joly, *Etude sur J. S.*, Caen 1857; W. Friedensburg, *Giov. Morone und der Brief Sadolets an Melanchtom vom 17. 6. 1537*, in *Arch. für Reformationsgesch.*, 1 (1904), pp. 74-82; G. Schulthess-Rechberg, *Der Kard. J. S.*, in *Beiträge zur Gesch. d. Humanismus*, Zurigo 1909; S. Ritter, *Un umanista teologo : J. S.*, Roma 1912; W. H. Woodword, *La pedagogia del Rinascimento*, trad. it., Firenze 1923, p. 167 sg.; G. Toffanin, prefaz. all'ed. dell'*Elogio della sapienza* (*De Laud. Phil.*), a cura di A. Altamura, Napoli 1950.
Fernando Gagliuolo

SAFFI, Aurelio. - N. a Forlì il 13 ott. 1819, m. a S. Verano il 10 apr. 1890.

Fu uno dei triumviri della Repubblica romana del 1849, insieme con il Mazzini e l'Armellini; si occupò prevalentemente dell'amministrazione e della legislazione, continuando l'attività esplicata in qualità di ministro dell'Interno prima di assurgere al supremo magistrato, attività volta in modo particolare, sebbene senza troppo successo, al mantenimento dell'ordine pubblico.

Esule per molti anni in Svizzera e in Inghilterra, fu uno dei più attivi collaboratori del Mazzini nel diffondere l'idea repubblicana e destare agitazioni politiche in Italia e specialmente nello Stato Pontificio; nel tempo stesso professò letteratura italiana all'Università di Oxford e collaborò alle maggiori riviste britanniche di parte liberale.

Rimpatriato nel 1860, raggiunse Garibaldi in Sicilia, opponendosi all'annessione delle province meridionali. Deputato di Acerenza nel 1861, si dimise dopo Aspromonte e tornò per un quadriennio a Londra. Nel 1867, stabilitosi definitivamente in Romagna, si occupò di amministrazione locale, di politica sociale e di studi storici e giuridici, che gli valsero la cattedra di diritto pubblico nell'Ateneo bolognese. Arrestato a causa dei torbidi del 1874, patì breve prigionia, la quale destò qualche commozione nell'opinione pubblica.

BIBL.: A. Saffi, *Ricordi e scritti*, in 17 voll., Firenze 1892-1905; P. Rebora, *A. S. cattedratico*, in *Studi urbinati*, 14 (1942), pp. 3-20; G. Quagliotti, *A. S.*, Roma 1944. Renzo U. Montini

SAFFIRA : v. ANANIA E SAFFIRA.

ŠĀFI'ITA, RITO. - Una delle quattro grandi scuole, o riti o sistemi giuridici dell'islamismo ortodosso, fondata nel sec. IX dall'*imām* Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi'ī, n. a Gaza in Palestina nel 767, vissuto nel 'Irāq e in Egitto, m. quivi nell'820 d. C.

Caratteristica del suo sistema è una posizione intermedia o eclettica fra l'atteggiamento positivo e tradizionalistico del sistema mālikita, poi esasperato dal ḥanbalismo, e il metodo indipendente, facente larga parte al giudizio personale (*ra'j*) del sistema ḥanafita. L'uso del *ra'j* o criterio personale, applicabile soprattutto nella deduzione analogica (*qijās*), è infatti ammesso e praticato dallo šāfi'ismo, benché in misura minore dello ḥanafismo, i cui seguaci sono per eccellenza *ahl ar-ra'j* (seguaci del criterio individuale) contrapposti all'*ahl al-ḥadīṯ* (mālikiti e ḥanbaliti). Le dottrine di aš-Šāfi'i son conosciute da suoi scritti originali, conservatisi nella raccolta del *Kitāb al-umm*, e in quelli di suoi discepoli più o meno diretti, come al-Muzanī, al-Ḥumajdī, Ibn Ḥanbal stesso, Abū Ṭawr, ecc. Centri principali di diffusione furono Bagdad ed il Cairo, ove il maestro insegnò, e donde il sistema conquistò nell'alto medioevo buona parte del mondo musulmano. Attualmente il blocco maggiore di seguaci della scuola šāfi'ita è tra i musulmani dell'Indonesia (ca. 50 milioni): esso domina inoltre nel Basso Egitto, nell'Africa orientale (salvo l'Eritrea), in Palestina, nella Arabia occidentale e meridionale, nelle zone costiere dell'India. In totale, esso si può considerare al secondo posto per numero di seguaci fra i quattro riti musulmani, con ca. 75 milioni di aderenti di fronte a 110 milioni di ḥanafiti. In passato, lo šāfi'ismo dominava inoltre in paesi donde attualmente è stato scalzato, come nella Turchia (sopraffatto nel sec. XVI dallo ḥanafismo) e nella Persia (passata nella stessa epoca all'eresia šī'ita).

Francesco Gabrieli

SAGARI, santo, martire. - Vescovo di Laodicea, m. verso il 175, durante la persecuzione di Marco Aurelio.

Adone lo introdusse nel Martirologio desumendone la notizia da Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 26 e V, 24) il quale, a sua volta, inserì nella sua *Historia* quanto aveva lasciato scritto Melitone di Sardi nel suo opuscolo *Sulla Pasqua*. Ma Adone sull'indicazione eusebiana « Sub Sergio Paulo proconsule Asiae » credette di riconoscervi il proconsole Sergio Paolo di cui parlano gli *Act.* 13, 7-12, senza pensare all'anacronismo del sec. I con il II sec. Melitone aveva ricordato che al tempo del martire S. a Laodicea era sorta la grande questione sulla Pasqua. Nel *Martyrologium Romanum* la memoria di S. è registrata al 6 ott.

BIBL.: M. Lequien, *Oriens christianus*, I, Parigi 1740, p. 793; *Acta SS. Octobris*, III, Anversa 1770, pp. 261-62; *Martyr. Romanum*, pp. 437-38. Martiniano Roncaglia

SAGGIO, NICOLA, beato. - Religioso minimo, n. a Longobardi (Cosenza) il 6 genn. 1650, m. a Roma il 3 febbr. 1709. Figlio di contadini, entrò tra i Minimi a Paola, professando quale oblato.

Fu questuante, portinaio, sacrestano in vari conventi della Provincia. Nel 1681 fu inviato a Roma nel Collegio dei Minimi calabresi, cui era annessa la cura parrocchiale, compagno del parroco. Dovunque rifulse per regolare osservanza, spirito di penitenza, profonda umiltà, per amorevole assistenza ai poveri. Favorito di straordinari doni di orazione, fu caro ai pontefici Innocenzo XII e Clemente XI che lo chiamavano spesso alla loro presenza. Fu beatificato da Pio VI (nel 1786, unitamente al suo confratello p. Gaspare de Bono, provinciale spagnolo); il suo corpo riposa nella chiesa conventuale romana, di fronte alla monumentale cappella di S. Francesco di Paola, che lo stesso beato aveva costruito con le elemosine raccolte.

BIBL.: G. Perrimezzi, *Vita del servo di Dio N. S.*, Roma 1713; G. Roberti, *Il b. N. S. nel II centenario della morte*, ivi 1909; id., *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, III, ivi 1922, pp. 435-43; E. Frangella, *Il b. N. da Longobardi*, 2ª ed., Napoli 1950. Gennaro Moretti

SAGINAW, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Michigan, U.S.A.

La diocesi copre una superficie di 10162 migliaq. con una popolazione totale di 443.900 ab. dei quali 114.225 sono di religione cattolica. Vi sono 128 sacerdoti diocesani e 13 religiosi (Congregazione dello Spirito Santo, Francescani e Premostratensi) e 71 seminaristi. Le suore sono 408 appartenenti a 9 congregazioni diverse. Le sacre funzioni sono fatte nelle 94 parrocchie, 51 cappelle e 23 missioni. Le opere caritative comprendono 1 orfanotrofio e 2 ospedali.

La diocesi di S. è recente, essendo stata eretta con la cost. apost. *Ad animarum bonum* da Pio XI, il 26 febbr. 1938. Pio XI smembrò l'arcidiocesi di Detroit (Michigan) e la diocesi di Grand Rapids per creare la nuova diocesi. S. è formata dalle contee di Huron, Tuscola e Sanilac prese dall'arcidiocesi di Detroit e dalle contee di S., Gratiot, Midland, Bay, Gladwin, Arenac, Ogemaw, Iosco, Oscoda, Alcona, Montmorency, Alpena, Presque ed Isle prima nella diocesi di Grand Rapids.

BIBL.: AAS, 30 (1930), pp. 327-29; *The Official catholic directory*, Nuova York 1950, pp. 514-16. Gastone Carrière

SÄGMULLER, JOHANNES BAPTIST. - Uno tra i più noti canonisti moderni e storico del diritto, n. a Winterreute (Württemberg) il 24 febbr. 1860, m. a Tubinga il 22 ott. 1942.

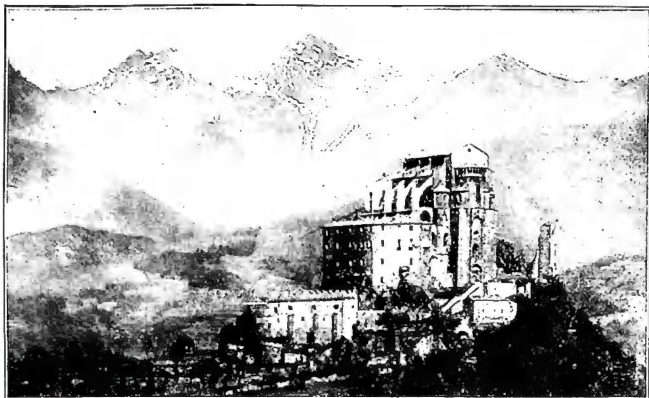
Ordinato sacerdote il 28 luglio 1884, seguì corsi universitari a Tubinga e Rottenburg e si laureò in filosofia (1888), ma nel 1893 passava ad insegnare storia a Tubinga, ove nel periodo 1896-1926 fu ordinario di diritto canonico e di pedagogia. Collaborò pure alla composizione del CIC.

I suoi primi lavori sono di storia ecclesiastica: *Die Papstwahlen und die Staaten von 1447-1555* (Tubinga 1890); *Das staatl. Recht der Exklusive in der Papstwahl* (ivi 1892, Magonza 1895); *Zur Gesch. des Kardinalates* (Roma-Friburgo in Br. 1896); *Die Entwicklung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende des Karolingerreichs* (Tubinga 1898); indi si orientò verso gli studi giuridici: *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts* (Friburgo in Br. 1900-1904; la 4ª ed. ivi 1925-1934 adattata al CIC, ma rimasta incompiuta); *Kirche und Staat* (Stoccarda 1904); *Trennung von Kirche u. Staat* (Magonza 1907); *Die Bischofswahl bei Gratian* (Colonia 1908); *Wissenschaft u. Glauben in der kathol. Aufklärung* (Essen 1910); *Unwissenschaftl. und Unglauben in der kirchl. Aufklärung* (ivi 1911); *Der rechtl. Begriff der Trennung von Kirche und Staat* (Rottenburg 1916); *Papst, Völkerrecht u. Völkerfrieden* (Rottenburg 1924); *Staat u. Kirche* (Lipsia 1924); *Formel « salva sedis apostolicae auctoritate » in den päpstl. Privilegien*, in *Acta congr. iuridici intern.*, III, Roma 1935, pp. 155-71.

BIBL.: H. Jedin, *Necrologio*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 38 (1942), p. 545; A. Hagen, *Necrologio*, in *Zeitschr. Savigny-Stiftung f. Recht., Kanon. Abt.*, 22 (1943) pp. 569-70; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 586, 596, 601, 639. Pietro Palazzini

SAGONA (SAONA). - Antica diocesi nella Corsica (v.) già suffraganea di Pisa, soppressa il 29 nov. 1801 da Pio VII e unita alla sede di Ajaccio. Suo ultimo vescovo fu il francescano mons. Matteo Guasco.

BIBL.: Eubel, I, p. 428; II, p. 250; III, p. 306; IV, p. 301; V, p. 339. Enrico Josi

(*fot. Segusin*)

SAGRA DI SAN MICHELE - La prima chiesetta risale a s. Giovanni Vincenzo, discepolo di s. Romualdo (998 ca.). La chiesa attuale è dei secc. XII e XIV.

SAGRA DI SAN MICHELE. - Denominazione popolare di un'antica abbazia benedettina, in diocesi di Susa, costruita su uno sperone (Monte Pirchiriano, m. 916) all'imbocco della Valle Segusina, vicino al luogo in cui Desiderio contrastò il passo a Carlomagno (il vero nome è S. Michele delle Chiuse, nel medioevo si disse *coenobium Clusinum*).

L'origine risale alla fine del sec. X, allorché Hugues le Décousu de Montboissier, nobile d'Alvernia, dovendo erigere un monastero per ingiunzione penitenziale del Papa (Giovanni XIV o XV, secondo alcuni: ma più probabilmente Silvestro II), lo fondò presso una piccola chiesa dedicata all'arcangelo Michele, costruita o piuttosto restaurata qualche anno prima da s. Giovanni Vincenzo, già vescovo di una città del territorio ravennate, ritiratosi in romitaggio sul Monte Caprasio, di fronte al Pirchiriano.

Già con il primo abate (Avverto) l'abbazia salì a notevole importanza che si accrebbe soprattutto sotto il governo di Benedetto I (sec. XI, *in.*), Benedetto II (m. nel 1091, fondatore della scuola abbaziale e maestro del monaco Guglielmo, cronista clusino), Guglielmo I (sec. XII, *in.*), Stefano (metà sec. XII), Elia (sec. XIII, prima metà), e raggiunse il massimo splendore (ca. 300 monaci, 140 chiese e badie sotto la sua giurisdizione) con Rodolfo di Mombello (m. nel 1359). Nella seconda metà del sec. XIV si determinò una rapida decadenza, iniziatasi con l'elezione simoniaca al seggio abbaziale di Pietro III (1362) e culminata nel 1381 con il passaggio al regime commendatario, sollecitato da Amedeo VI di Savoia per frenare la corruzione dei monaci. La commenda fu per vari anni, durante il sec. XVI, appannaggio dei Ferrero, nobile famiglia biellese; toccò pure varie volte ai Savoia, e su richiesta di Emanuele Filiberto papa Gregorio XV soppresse la comunità monastica, destinando i redditi della abbazia all'erezione della collegiata di Giaveno, cui il monastero rimase in custodia. Carlo Felice scelse la cripta del tempio a sepoltura dei membri di un ramo laterale di casa Savoia. Nel 1803 il territorio fu passato da Pio VII sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Torino, e finalmente nel 1836 Gregorio XVI vi stabilì i Rosminiani.

Del complesso edilizio, irregolare per la natura stessa del luogo e per il sovrapporsi delle vicende architettoniche, sono notevoli la chiesa e il cosiddetto «sepolcro dei monaci», edificio a pianta circolare di età romanica, ora in rovina. La chiesa risulta di tre fasi distinte: la cripta, identificabile forse con la chiesetta di s. Giovanni Vincenzo, le tre absidi romaniche (di cui la mediana più ampia) poggiate su enormi sostruzioni alte 23 m., risalenti al sec. XII; il corpo, del sec. XIV, in stile gotico. L'accesso, attraverso una gradinata tagliata sulla roccia («scalone dei morti»), è interessante per la «porta dello zodiaco», che reca la firma di un *Nicolaus*, identificato da alcuni, per certe affinità di motivi scultorei, con l'autore del portale destro del duomo di Piacenza.

BIBL.: fonti documentarie a Torino (Arch. di Stato, Arch. arcivesc., Arch. dell'Economato dei benefizi vacanti) e a Giaveno (Arch. della Collegiata): cf. P. F. Kehr, *Italia pontif.*, VI, II, Berlino 1914, pp. 120-29. Fonti letterarie: *Chronicon coenobii S. Michaelis de Clusa*, in *Hist. patriae Monum.*, V, Torino 1848, coll. 249-66; e in MGH, *Scriptores*, XXX (1926-34), pp. 959-70; *Ven. Benedicti Clusensis abbatis vita*, *ibid.*, coll. 273-300 e in MGH, *Scriptores*, XII (1856), pp. 196-208; *S. Johannis Ravennatis archiepiscopi... vita*, in RIS, I, II, Milano 1725, pp. 564-66 e in *Hist. patriae Monum.*, vol. cit., coll. 237-44. Studi: si trovano elencati, sia pure confusamente, in Cottineau, I, col. 775 sg. Si aggiunga P. Toesca, *Stor. dell'arte ital.*, I: *Il medioevo*, Torino 1927, v. indice. Alessandro Pratesi

SAHAK (ISAAC) **I**, il GRANDE. - Celebre *katholikós* armeno, n. ca. la metà del sec. IV e m. probabilmente il 7 sett. 439. Fu figlio del *katholikós* Nerses il Grande e vero patriarca delle lettere armene. Sotto la sua protezione e quella di Mesrop i «santi traduttori» fecero la versione della S. Scrittura e di notevoli scritti greci e siriaci.

S. diventò *katholikós* dell'Armenia ca. il 390 e vi restò fino al 420 finché fu deposto dall'imperatore persiano Iezdegerd I per motivo dell'ortodossia mantenuta da S. sia contro il paganesimo sia contro l'eresia. S. restò però, come prima, il capo spirituale dell'Armenia. Alcuni anni più tardi S. fu avvertito dal vescovo di Edessa Rabbūlā del pericolo della dottrina di Teodoro di Mopsuestia, mentre altri vescovi gliela raccomandavano. Un sinodo nazionale armeno, probabilmente nel 435, decise di domandare precise informazioni a Proclo di Costantinopoli, provocando il suo *Tomus ad Armenios*. S. rispose a Proclo e ad Acacio di Melitene pieno di entusiasmo per l'ortodossia e riconoscendo alla Madonna il titolo di *Theotokos*. Gli armeni venerano S. come santo.

Sembra che S. non sia stato un autore molto fecondo, benché Koriun gli attribuisca «molti commenti biblici». Mosè di Choren ne ha conservate 3 lettere (*Storia Arm.* 3, 57). Quelle indirizzate a Proclo e ad Acacio si trovano nel *Libro delle lettere* (Tiflis 1901); quella a Proclo fu anche edita da A. Vardanian in *Wiener Zeitsch. für die Kunde des Morgenlandes*, 27 (1913), pp. 415-41. Una costituzione canonica attribuita a S. (cf. F. C. Conybeare, *The armenian Canons of St. S.*, in *The American Journal of Theol.*, 2 [1898], pp. 838-48) contiene probabilmente un nocciolo autentico.

BIBL.: BHO (v. Isaac), p. 122; Bardenhewer, V, pp. 195-97; N. Akinian, *Die Vision des hl. S. I.*, Vienna 1948.

Ignazio Ortiz de Urbina

SAIGON, VICARIATO APOSTOLICO di. - Comprende, oltre a parecchie provincie civili della Cocincina, anche tre provincie dell'Annam. È affidato ai Padri della Società delle Missioni Estere di Parigi, che vi arrivarono nel 1684.

Il gesuita Alessandro de Rhodes può essere, a buon diritto, considerato il primo evangelizzatore ed organizzatore di comunità cristiane in Cocincina, ove giunse nel 1624. Il 9 sett. 1659 il vicariato di Cocincina fu affidato a mons. Pietro de la Motte. Il 2 marzo 1844 la missione fu divisa in vicariato apost. di Cocincina orientale (oggi di Quinhon) e vicariato apost. di Cocincina occidentale (oggi Saigon). I cristiani subirono una prima persecuzione sotto il re Minh-Mang e una seconda, ben più tremenda, sotto il re Tu-Duc, durante la quale molti furono i martiri, alcuni dei quali beatificati nel 1900 e nel 1908. L'intervento francese segnò la tregua della persecuzione religiosa, mediante il Trattato di pace del 5 giugno 1862, ratificato a Hué l'anno seguente. Nel 1875 venne proclamata definitivamente la libertà religiosa. Il 30 ag. 1850 dal vicariato di Cocincina occidentale fu distaccato

quello di Cambogia (odierno vicariato apost. di Phnompenh) con la parte contigua del Laos (oggi prefettura apost. di Thakhek).

Il 22 luglio 1870 ne vennero distaccate altre due province ed unite al medesimo vicariato di Cambogia. Il 9 febbr. 1900 e il 1° luglio 1907 al vicariato di Cocincina occidentale furono annessi alcuni distretti tolti al vicariato di Cocincina orientale. Il 2 dic. 1924 la missione di Cocincina occidentale ricevette l'attuale nome di Saigon.

Esso ha una superficie di 35.000 kmq. e una popolazione di ca. 2.800.000 ab. Secondo i dati statistici 1950-51, vi sono 119.033 cattolici con 2717 catecumeni; 6000 protestanti e 2.700.000 pagani. Personale missionario: 170 sacerdoti, di cui 101 indigeni, 26 padri delle M. E. P., 3 lazzaristi, 26 redentoristi canadesi, 7 benedettini e 7 minori francescani; 153 fratelli, di cui 29 nativi; 1069 suore; 40 seminaristi maggiori e 136 minori; 11 catechisti; 86 maestri e 313 maestre. Opere di insegnamento e assistenza: 105 scuole elementari; 10 scuole medie; 3 scuole superiori; 3 asili; 11 ospedali; 5 orfanotrofi; un lebbrosario. Vi sono 252 edifici sacri; 13 vicariati foranei; 16 quasi-parrocchie; 73 stazioni primarie e 181 secondarie. Vi si pubblica un giornale dal titolo *Tong-Do* con una tiratura di 6000 copie. La città di residenza dell'Ordinario è Saigon, importante porto del Vietnam meridionale.

Bibl.: Arch. della Congreg. di Prop. Fide, *Relazione quinquennale*, pos. prot. n. 3917-30; e *Prospectus status missionis* 1950-51, pos. prot. n. 4280-51; AAS, 17 (1925), pp. 25-26; MC, 1950, pp. 283-284.
Edoardo Pecoraio

SAILER, Johann Michael. - Teologo e vescovo, n. ad Aresing (Alta Baviera) il 17 nov. 1751, m. a Ratisbona il 20 maggio 1832. Di umile origine, a 10 anni entrò nel Collegio dei Gesuiti a Monaco ove si appassionò per la letteratura tedesca (soprattutto a contatto con la *Messiade* di Klopstock).

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1770 a Landsberg, soppressa questa (1774) continuò gli studi teologici a Ingolstadt, presso i Gesuiti (soprattutto lo Stattler), rimasti ad insegnare come preti secolari. Sacerdote a Eichstädt nel 1775, due anni dopo fu dato per assistente allo Stattler, in qualità di ripetitore di filosofia e di teologia. Divenuto titolare della seconda cattedra di dogmatica (1780), pubblicò la prolusione *De idea theologi christiani* (Monaco 1781), rivelando l'originalità del suo metodo. Per il riordinamento dell'Università di Ingolstadt, voluta dal principe di Baviera Carlo Teodoro, il S., lasciata la cattedra, si ritirò a Monaco, dove compose importanti opere tra cui: *Vernunftlehre für Menschen wie sie sind* (ivi 1785); vi sono attaccati i principi dell'illuminismo, sebbene l'autore non riesca a sollevarsi da concezioni affini a quelle di Leibniz e Jacobi. Nel 1784 per intervento dell'arcivescovo di Treviri Clemente Venceslao di Sassonia, il S. fu nominato professore di teologia morale e pastorale nell'Università di Dillingen, ove attrasse un gran numero di studenti, ai quali s'impose per la nobiltà del carattere e la novità del metodo (usava nella scuola la lingua tedesca). Qui ebbe per discepoli il Wessenberg (v.) e Cristoforo von Schmid. Uscirono in quel tempo: *Grundlehren der Religion* e *Glückseligkeitslehre*.

Esonerato nel 1794 dall'insegnamento per sospetti sull'ortodossia, si ritirò a Monaco, ove tradusse e commentò l'*Imitazione di Cristo*, rivivendone lo spirito d'interiorità. Nel 1799 ebbe la cattedra di morale e di pastorale all'Università di Ingolstadt, che l'anno seguente fu trasferita a Landshut. Fu qui che il S. contrasse intima amicizia con il Savigny (v.), influendo sulla sua vita privata, e gettò le basi del rinnovamento cattolico della Germania attraverso i suoi alunni di allora, divenuti in seguito gli esponenti maggiori della vita pubblica bavarese (il medico Ringseis, il giurista Schenck, il re Luigi di Baviera) e dell'attività cattolica di vari ambienti tedeschi (il barone d'Andlaw, futuro capo dei cattolici del Baden, il principe Alessandro von Hohenlohe, l'antico ufficiale prussiano Melchiorre von Diepenbrock, poi arcivescovo di Breslavia, il Brentano). Durante il soggiorno a Landshut pubblicò: *Über Erziehung für Erzieher* (Monaco 1807); *Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen* (2 voll., ivi 1809-11).

Nel 1815, nel riordinamento ecclesiastico della Germania, il cancelliere prussiano Hardenberg lo designò arcivescovo di Colonia; il S. rifiutò per non abbandonare la sua Baviera. Nel 1818, dopo il concordato tra la S. Sede e la Baviera, fu presentato come vescovo di Augusta, ma Roma non accettò per il giudizio sfavorevole dato intorno alla sua dottrina da s. Clemente Hofbauer; in seguito, dissipata l'accusa con un memoriale redatto dallo stesso S., ad insistenza del principe reale Luigi, nel 1821 fu nominato decano del capitolo di Ratisbona, poi (1822) vescovo titolare di Germanapoli e coaudiutore con diritto di successione del vescovo di Ratisbona.

(da H. Schiel, J. M. S., Ratisbona 1948)
Sailer, Johann Michael - Ritratto, di Seinsheim (1825) - Ratisbona.

Nel 1825, salito al trono Luigi di Baviera, trasferita a Monaco l'Università di Landshut, che divenne un grande centro di cultura cattolica, il S. influì nella nomina dei migliori professori (Görres, Möhler, Doellinger), nell'esclusione dell'illuminista Salat, e fece difficoltà per la scelta di Schelling (v.). Divenuto vescovo di Ratisbona nel 1829, l'anno seguente il S. ebbe occasione di opporsi al suo regale discepolo, Luigi di Baviera, nella questione dei matrimoni misti, mostrando, egli mite per carattere e per virtù, singolare fermezza apostolica. Lavoro importante dell'ultimo perido fu lo *Handbuch der christlichen Moral* (3 voll., Monaco 1817). Tutte le opere furono edite in 40 voll. a Sultzbach, dal 1830 al 1845.

Maestro molto amato dai discepoli, qualunque sia la riserva sul suo pensiero necessariamente fluttuante per il periodo incerto in cui si maturò, nessuno può dubitare della sua sincera adesione a tutta la verità cattolica. Per la larghezza di animo e la conquistatrice dolcezza, con cui accostò increduli e protestanti, fu volentieri paragonato a s. Francesco di Sales. Pedagogista di fine intuito psicologico, ebbe la rara fortuna di formare al più schietto sentire cattolico un giovane destinato al trono, meritandosi il titolo di Fénelon della Germania.

Bibl.: Hurter, IV, coll. 906-10; R. Stölzle, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 328; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, I, Parigi 1905, pp. 291-309; J. Diebold, *La théol. morale cath. en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration*, Strasburgo 1926, p. 185 sgg.; B. Lang, *Bischof S. und seine Zeitgenossen*, Ratisbona 1932; id., s. v. in LThK, IX, coll. 74-76 (con bibl.); G. Fritz, s. v. in DThC, XIV, coll. 749-54; F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania dell'Ottocento*, trad. it., Brescia 1944, pp. 48-60; J. M. Nielsen, *J. M. Sailer. Der weise und gütige Erzieher seines Volkes*, Francoforte sul Meno 1948; H. Shiel, *J. M. S. Leben und Briefe*, Ratisbona 1948; I. Weilner, *Gottselige Innigkeit, Die Grundhaltung der relig. Seele nach J. M. S.*, ivi 1949; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e^ siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1949, pp. 205-208 e passim (v. indice).
Antonio Piolanti

SAILER, Sebastian. - Predicatore e scrittore premostratense, al secolo Johann Valentin, n. a Weissenhorn il 12 febbr. 1714, m. a Obermarchtal il 7 marzo 1777. Prese l'abito (ca. 1731) nell'abbazia imperiale di Obermarchtal (Svevia), nel 1738 fu ordinato sacerdote, insegnò quindi diritto canonico nell'abbazia, poi per molti anni fu parroco successivamente a Reutlingendorf e Dieterskirch, dal 1773 di nuovo nell'abbazia.

S. fu predicatore di eccezionale popolarità (« *il Cicerone di Svevia* »). Per i suoi lavori drammatici, per lo più di carattere umoristico, adoperò il dialetto svevo, divenendo così l'antesignano di questo genere letterario in Svevia. Pubblicò fra l'altro una imitazione di Maria (*Kempensis Marianus, sive Libellus unicus de imitatione Mariae Virginis et Matris Dei...*, Günzburg 1764), più volte riedita e tradotta in varie lingue. Per la sua vasta cultura, originalità, prontezza nel ribattere e il buon umore S. ricorda molto Abramo da S. Chiara (v.), suo celebre compatriota.

BIBL.: la maggior parte delle sue opere sono unite nel *Des ehrwürdigen P. Sebastian Sailer... Geistliche Reden, bey mancherley Gelegenheiten und über zerschiedene* (sic) *Materien gesprochen*, 3 voll., Augusta 1766, 1768 e 1770, e nel *Sebastian Sailers Schriften im schwäbischen Dialekte*, Buchau 1819 (ed. da Sixt Bachmann), nuovamente ed. da K. D. Hassler nel 1843, ed. 4ª nel 1893. Cf. L. Goovaerts, *Ecrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, II, Bruxelles 1903, pp. 122-31; W. Kosch, *Deutsches Literatur-lexikon*, II, Halle 1930, col. 2133. Agostino Huber

SAINCTES, CLAUDE de. - Teologo e vescovo, n. nel 1525 nel Perche, m. nel castello di Crèvecoeur, presso Lisieux, nel 1591.

Studiò filosofia e teologia nel Collegio Navarra a Parigi; laureatosi in teologia nel 1555, accompagnò il card. di Lorena al colloquio di Poissy (v.) e al Concilio di Trento (v.). Nominato vescovo di Evreux (30 marzo 1575), favorì la convocazione del Concilio di Rouen (1581) per l'applicazione del Concilio di Trento. Implicato nella politica della lega, nel 1591 fu condannato a morte, sotto l'accusa d'aver approvato l'assassinio di Enrico III; la pena fu commutata, a istanza del card. di Borbone, nella reclusione nel castello, dove morì. Le sue numerose opere lo mostrano ardente polemista contro gli ugonotti; sono da segnalare: *Examen de la doctrine de Calvin et de Bèze touchant la Cène du Seigneur, d'après les écrits des docteurs de cette doctrine* (Parigi 1566); *De rebus Eucharistiae controversis repetitiones seu libri 10* (ivi 1575).

BIBL.: J. Carreyre, s. v. in DThC, XIV, coll. 754-56; P. Polman, *L'élément historique dans la controver. relig. du XIVe siècle*, Gembloux 1932, passim; R. Snoeks, *L'argument de tradition dans la controv. eucharist. entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle*, Lovanio-Gembloux 1951, pp. 71, 313. Antonio Piolanti

SAINT ALBAN. - Antica abbazia benedettina nel Hertfordshire in Inghilterra, poco lontano da Londra. Fu fondata ca. il 793 per espiazione da Offa re di Mercia, presso la chiesa dedicata al martire Albano; è già ricordata da Beda il Venerabile all'inizio del sec. VIII (*Hist. eccl.*, I, 7). All'inizio del sec. XI gli abb. Aldredo ed Edmero cercarono materiale per riparare la chiesa tra le rovine della città romana di Verulanum. L'edificio attuale risale al 1077 al tempo dell'ab. Paolo di Caen e costituisce la più grandiosa chiesa romanico-gotica d'Inghilterra. Papa Adriano IV dichiarò l'abbazia esente dalla giurisdizione vescovile e le conferì la precedenza su tutte le altre abbazie inglesi; ebbe altri restauri nei secc. XIII e XIV, quando soprattutto fiorì. Allo *scriptorium* di St. A. appartengono Ruggero di Wendower, Matteo di Parigi e Giovanni di Tynemouth. St-A. nel 1521 fu data in commenda al card. Volsey e fu soppressa da Enrico VIII nel 1540. Nel 1553 l'abbazia fu riscattata dalle autorità locali e trasformata in chiesa parrocchiale; essa subì un cattivo restauro nel secolo scorso. Dal 1877 serve di cattedrale per la diocesi anglicana di St. A.

BIBL.: W. Dugdale, *Monasticon Anglicanum*, II, Londra 1846, pp. 178-255; H. Riley, *Chronicon monasterii S. Albani*, ivi 1872; Perkins, *Cathedral church of St. A.*, ivi 1910; W. Galbrith, *The abbey of St. A. from 1300 to the dissolution of the monasteries*, ivi 1912; id., *The Historia aurea of John, vicar of Tynemouth and the sources of the St. A. chronicle*, in *Essays presented to Reginald Pole*, Oxford 1927, pp. 379-98; A. Gasquet, *Abbot Wallingford, an inquiry into the charges made against him and its monks*, Londra 1912; C. Jenkins, *The monastic chronicles and the early school of St. A.*, ivi 1928; W. Lowe - E. Jacob, *Illustration to the life of st. A.*, Oxford 1924; Cottineau, II, coll. 2578-79. Enrico Josi

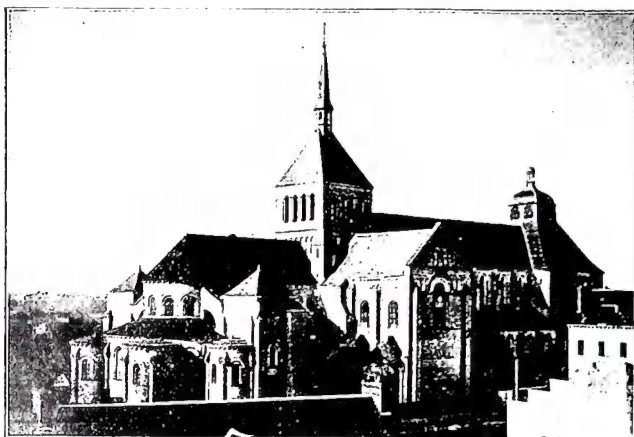
SAINT-AMOUR, LOUIS-GORIN de. - Giansenista, n. a Parigi il 27 ott. 1619, m. a St-Denis il 14 nov. 1687. Professore e poi rettore della Sorbona, noto per le sue polemiche antigesuitiche e per la difesa delle cinque proposizioni estratte dall'*Augustinus* di Giansenio e condannate dalla S. Sede.

È famosa una sua pubblicazione: *Journal de m. L.-G. de St-A., docteur de Sorbonne, de ce qui s'est fait à Rome, dans l'affaire des cinq propositions* (2 voll., Holland 1662; all'Indice, decr. 28 marzo 1664); ma di questo *Journal* si crede che sue siano solo le annotazioni e che la redazione spetti per la maggior parte a Antoine Arnauld e a Isaac Le Maître de Sacy. Era stato infatti incaricato di andare a Roma per ottenere la revisione della condanna delle cinque proposizioni da parte di Innocenzo X; ma non ebbe successo. Pubblicò ancora: *Mémoires apologétiques pour l'Université de Paris contre l'entreprise de quelques Hibernois* (s. l. 1651). A lui si attribuisce anche la composizione delle « chamillardes ». Amico di Arnauld, alla cui condanna non volle sottoscrivere, fu escluso dalla Sorbona e poi condannato anch'egli con decreto del 28 maggio 1664. Favorì il movimento giansenista nel suo primo nascere più per l'autorità che gli derivava dalla sua posizione di rettore dell'Università di Parigi che per valore intrinseco della sua prestazione intellettuale.

BIBL.: P. Feret, *La Faculté de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Epoque moderne*, III, Parigi 1904, pp. 131-33, 189-94; J. Carreyre, s. v. in DThC, XIV, 1, col. 763; L. Villaert, *Bibliotheca Janseniana Belgica*, I, Bruxelles 1949, pp. 1662-65. Benvenuto Matteucci

SAINT-BENOÎT-SUR-LOIRE. - L'Abbazia di St-Benoît-sur-Loire di Fleury (dall'antico nome di una cilla *Floriacum* appartenuta a un *Florus* o *Florius*) sorge presso l'omonima cittadina in Val de Loire nel dipartimento del Loiret e in diocesi di Orléans.

La posizione centrale, all'incrocio delle grandi vie di comunicazione, rese questa valle centro dei popoli dell'antica Gallia; in essa sorgeva l'*omphalos*, l'ombelico sacro: vi si tenevano assemblee periodiche; vi si praticavano anche sacrifici espiatori per tutta la nazione, nel tempio del dio Radiobus dove accorrevano pellegrini da ogni parte sotto la guida dei druidi. Tale carattere sacro si conservò anche nell'epoca gallo-romana, come dimostrano importanti resti archeologici, e passò poi ai popoli germanici che si stabilirono nella Gallia.

Il cristianesimo incontrò difficoltà in questo centro pagano, dove trionfò nel sec. IV, forse per opera di s. Martino, al quale sono dedicate varie chiese nella valle. Probabilmente alla stessa epoca bisogna risalire per trovare le prime tracce cristiane a Fleury. Si sa solo che alla metà del sec. VI un oratorio dedicato alla Vergine era annesso alla villa, di cui era proprietario il re Clodoveo II. Il Re, che condivideva con la consorte s. Batilde la sollecitudine per la propagazione della vita monastica, cedette la villa, in cambio di altro podere, all'abate di S. Pietro di Orléans, Leodebodo. Questi, attratto dalla fama della Regola di s. Benedetto, aveva deciso di fondare un nuovo monastero per introdurvene l'osservanza. Ora poteva attuare il suo piano a Fleury dove ben presto la villa fu trasformata in abbazia, che egli stesso con atto del 27 giugno 651 dotava di molti beni. La scelta del luogo, le condiscendenze del re Clodoveo e il proposito di trasportarvi le reliquie di s. Agnano, caro al popolo per aver salvato Orléans da Attila, rivelano l'intento di creare nella valle un centro sacro cristiano, capace di potente attrattiva, non inferiore a quella esercitata dal precedente centro di carattere pagano, verosimilmente allora non del tutto scomparso. Rapido fu perciò lo sviluppo dell'abbazia di Fleury: la traslazione del corpo

(*da X. Hardy, Saint-Benoît-sur-Loire, Parigi 1951, pp. 8-9*)
SAINT-BENOÎT-SUR-LOIRE - Lato nord della chiesa abbaziale (sec. XII-XIII).

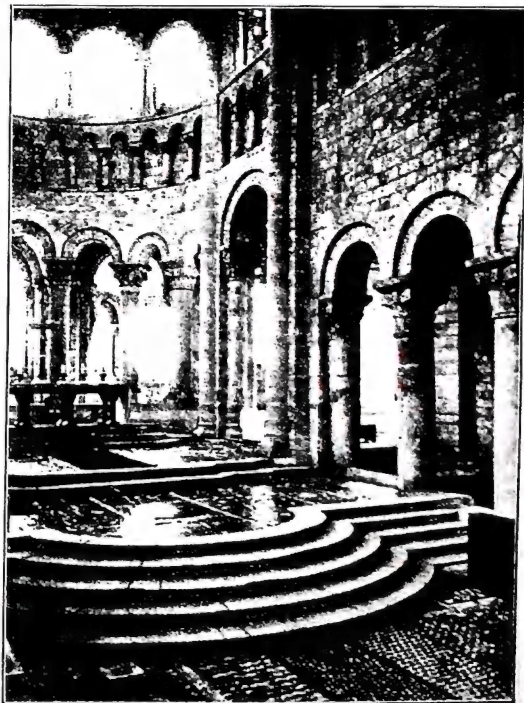
di s. Benedetto, che sarebbe avvenuta al tempo dell'abate Mommolo (658-79), la rese ancor più famosa e uno dei santuari più frequentati della Francia. Da quest'epoca si chiamò St-Benoît-sur-Loire. Godè del favore dei principi franchi che l'arricchirono con numerose donazioni. All'epoca carolingia raggiunse un alto grado di prosperità con l'abate Teodulfo, vero fondatore della scuola che divenne un centro culturale molto importante: il suo influsso superò spesso i confini della Francia. Più volte la vita dell'abbazia fu turbata da devastazioni e da altre calamità: nel sec. IX in tre riprese i monaci furono costretti alla fuga per le incursioni dei Normanni. Ne seguì un rilassamento nella vita monastica, che solo s. Oddone di Cluny, autorizzato dal Papa, riuscì a ristabilirvi superando molte difficoltà.

In seguito alla riforma cluniacense Fleury divenne un monastero modello, dal quale partirono varie colonie per altre case, anche fuori della Francia. Nello stesso tempo la scuola toccava il suo apogeo per opera dell'abate Abbone (v.), che governò il monastero dal 998 al 1004. Gravi incendi subiti dall'abbazia negli aa. 974, 1002 e 1026 interruppero il fervore di vita e di studio; quello del 1026 distrusse tutti gli edifici. I monaci, guidati dall'abate Gauslino (1004-30), ne intrapresero presto la ricostruzione. Mentre però le cripte vennero restaurate poco dopo e ricostruiti gli altari della Madonna e di S. Benedetto insieme al coro a due transetti, la chiesa, danneggiata da un nuovo incendio nel 1184, fu consacrata solo nel 1218. In questo periodo e nel secolo seguente intensa come l'attività artistica fu la vita spirituale del monastero, che non diminuì neppure a causa delle difficoltà materiali e del regresso della scuola. Minore fu anche l'affluenza dei pellegrini. Stato di cose che si protrasse a lungo e si aggravò sempre più per le scorrerie che funestarono la zona, in modo particolare durante la guerra dei Cento anni; inoltre gli agenti fiscali alla morte dei singoli abati tentavano di impadronirsi dei beni temporali dell'abbazia, che nel 1363 subì anche per due anni l'occupazione di una compagnia bretone. Altre prepotenze e nuovi intrighi nelle elezioni abbaziali portarono al governo del monastero persone per lo più indegne, peggiorando la situazione fino al punto che anche Fleury dovette assoggettarsi alla commenda (1486). Veniva meno ormai anche la disciplina regolare, lo spirito individualistico aveva distrutto la vita comune, né valsero i vari tentativi a ricondurre l'osservanza. L'abate commendatario De Coligny, dichiaratosi apertamente favorevole al calvinismo, completò l'impoverimento dell'abbazia asportandone i migliori tesori e abbandonandola al saccheggio degli ugonotti nel 1562.

Pochi anni dopo Fleury entrava a far parte della Congregazione gallicana degli Esenti, ma solo con la sua annessione alla Congregazione dei Maurini nel 1627 essa ebbe una riforma che le ridonò un periodo di fioritura religiosa e culturale. Ma nel secolo seguente si nota un nuovo rilassamento. Nel 1789 il monastero fu venduto, nel 1806 demolito: rimase solo la chiesa che dal 1865 fu custodita da alcuni monaci di S. Maria de la Pierre-qui-vire. Nel 1944 con un gruppo sciamato dalla stessa abbazia si ricostituiva la comunità monastica a Fleury.

La scuola di Fleury oltre che da Teodulfo, collaboratore di Alcuino nella rinascita carolingia, fu illustrata da Abbone nel sec. X: si è fatto salire a 5000 il numero dei suoi allievi. Dal sec. IX al XII vari autori compilarono i *Miracula s. Benedicti*. Scrittori degni di ricordo sono pure: Aimone, Ugo di S. Maria, Gauslino, Andrea, Rodolfo, Teoderico. Le scienze più coltivate erano quelle bibliche, storiche e liturgiche, e la patristica, ma larga parte vi avevano le letterature classiche; numerose furono le opere agiografiche. Particolare ricordo merita anche lo *scriptorium* nel quale si sviluppò un tipo di scrittura noto appunto con l'appellativo di scrittura di Fleury.

Strettamente legata alla scuola era la Biblioteca. I suoi fondi andarono distrutti o dispersi all'epoca della guerra degli ugonotti. Pochi resti sono ora a Orléans, a Berna e in Vaticano.

BIBL.: fonti: *Recueil des chartes de l'abbaye de St-Benoît-sur-Loire*, ed. da M. Prou e A. Vidier, Parigi 1900; *Consuetudines Floriacenses*, in *Consuet. Monasticae*, ed. da B. Albers, V, Montecassino 1912, pp. 134-51. Studi: C. Cuissard, *L'école de St-Benoît-sur-Loire à la fin du X^e siècle et son influence*, in *Mém. de la Soc. archéol. et histor. de l'Orléanais*, XIV, Orléans 1876, pp. 551-716; id., *Inventaire des manuscrits de la Bibliot. d'Orléans, Fonds de Fleury*, ivi 1889; A. Vidier, *L'historiographie à St-Benoît-sur-Loire*.

(*da X. Hardy, Saint-Benoît-sur-Loire, Parigi 1951, p. 13*)
SAINT-BENOÎT-SUR-LOIRE - Presbiterio della chiesa abbaziale (sec. XII).

(*Ecole nationale des chartes, Positions des thèses*), Tolosa 1898; F. M. Carey, *De Scriptura Floriacensi*, in *Harvard studies in class. philol.*, 34 (1923), p. 194 sgg.; H. Leclercq, s. v. in DACL, V, coll. 1709-1760; id., *St-Benoît-sur-Loire*, Parigi 1925; M. Aubert, *L'église de St-Benoît-sur-Loire*, in *Congrès archéol. 1930*, ivi 1931; G. Chenessau, *L'abbaye de Fleury à St- Benoît-sur-Loire*, ivi 1931; J. Soyez, *Les origines de St-Benoît-sur-Loire d'après deux guides récents*, in *Bull. de la Soc. archéol. et histor. de l'Orléanais*, 21 (1931), pp. 486-89; M. Thiboute - J. Leclercq, *St-Benoît-sur-Loire*, Parigi 1945.
Ambrogio Mancone

SAINT-BERTRAND DE COMMINGES: v. TOLOSA.

SAINT-BRIEUC, DIOCESI di. - Città e diocesi nel dipartimento Côtes-du-Nord in Francia.

La diocesi ha le stesse dimensioni del dipartimento civile, con una superficie di ca. 7000 kmq. ed una popolazione di 509.898 ab., dei quali 509.000 cattolici. La diocesi è divisa in due arcidiaconati, di St-B. e di Tréguier, comprende 6 arcipreture che si suddividono in 48 decanati e 412 parrocchie, servite da 956 sacerdoti diocesani e 50 regolari; ha grande e piccolo seminario, 16 comunità religiose maschili e 330 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 345).

Secondo la tradizione, s. Brieuc, monaco del paese di Galles, sarebbe venuto nel sec. V dalla regione di Cardigan nella Gallia insieme con ca. 80 suoi confratelli per evangelizzare l'Armorica. Fondò per primo il monastero di Tréguier sul fiume Jandy, lasciandone la direzione al nipote Pabu Tugdual; quindi si recò sulla riva destra del Gouet e nel luogo detto Champ-de-Rouvre costruì una basilica intorno alla quale si andò formando prima un monastero, poi una città che prese da lui il nome. Solo un'iscrizione posta a St-Serge-d'Angers dove il suo corpo sarebbe stato traslato ca. l'851-57 dà a s. Brieuc il titolo di vescovo; il primo vescovo di cui si abbia il nome prima del sec. XI è Felice o Garnobio.

La città fu decimata dalla peste nel 1240 e nel 1601. Dal 1602 al 1768 fu sede delle adunanze degli Stati di Bretagna. Fu preda di sanguinose lotte durante la Rivoluzione Francese. La diocesi è suffraganea di Rennes ed ha per patroni s. Brieuc e s. Guglielmo. Il vescovo ha unito il titolo di Tréguier.

La Cattedrale, S. Stefano, fu ricostruita nel 1220 dal vescovo Guglielmo Pinchon, m. nel 1234 e canonizzato nel 1247 dal papa Innocenzo IV. L'edificio fu restaurato nel sec. XIV e modificato nel XVIII e alla fine del XIX. La facciata con portico è fiancheggiata da due torri; l'interno misura m. 73 × 41 di larghezza e 19 di altezza; il transetto e il coro sono ancora del sec. XV. S. Guglielmo Pinchon è deposto in un sarcofago moderno in granito ed è rappresentato in una statua del sec. XV; vi sono poi i monumenti sepolcrali dei vescovi di St-B., mons. Boisgelin (m. nel 1633); mons. Caffarelli (m. nel 1815); mons. Le Groing de la Romagère (m. nel 1841); mons. Le Mée (m. nel 1858); mons. Martial (m. nel 1863); mons. David (m. nel 1882). Moderne sono la basilica di Notre-Dame-d'Espérance, molto venerata nella regione e luogo di pellegrinaggio ogni anno al 31 maggio; la chiesa di S. Michele è del sec. XIX, con facciata a due torri angolari.

La fontana di St- B., perché da lui eretta, fu rifatta nel 1429; essa è addossata al piccolo oratorio di Notre-Dame-de-la-Fontaine e alla cappella contenente le tombe degli ultimi due vescovi di St-B.

Tréguier. – Fu al principio un monastero alla confluenza del Jandy con il Guindy, creato da s. Brieuc e affidato a Tugdual, la cui biografia è del sec. IX. Il vescovo Gorennano sarebbe stato cacciato da Tréguier dai Normanni, nel sec. X; egli avrebbe trasportato le reliquie di s. Tugdual a Château-Ladon e a Chartres.

BIBL.: *Guide de la France chrétienne et missionnaire, 1948-49*, Parigi 1948, pp. 382, 726-30; Cottineau, II, coll. 2624 (per St-B.), 3204 (per Tréguier); Eubel (per St-B.), I, p. 146; II, pp. 110-11; III, p. 140; IV, p. 121; V, pp. 126-27; (per Tréguier), I, p. 494; II, p. 254; III, p. 317; IV, p. 343; V, p. 387.
Enrico Josi

SAINT-CLAUDE, DIOCESI di. - Città e diocesi sede di sottoprefettura del dipartimento del Giura in Francia, situata alle pendici del Monte Bayard, alla confluenza dei fiumi Bienne e Tacon. Ha gli stessi confini del dipartimento del Giura con una superficie di 4994 kmq. ed una popolazione di 213.533 ab., dei quali 190.000 cattolici, distribuiti in 393 parrocchie, servite da 265 sacerdoti diocesani e 59 regolari; ha grande e piccolo seminario, 4 comunità religiose maschili e 16 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 345). La residenza vescovile è a Lons-le-Saunier. È suffraganea di Lione.

La città ha avuto origine dall'abbazia di Condat, fondata dai due eremiti s. Romano e s. Lupicino ca. il sec. V; presso di essa si andò formando una borgata; alla morte del suo quarto abate Eugendo, ca. il 510, assunse la denominazione di St-Oyand prima e poi ca. il sec. XII dal 12° abate, Claudio, quella di St-C. che passò pure alla città che si era creata intorno. L'abbazia si estese con le sue proprietà in modo da formare con i suoi beni la « Terre de la Grande Judicature de St-C. », e si estendeva fino a Grandvaux (oggi St-Laurent-du-Jura) dove nel 528 l'abate di St-Oyand aveva eretto il monastero soppresso dalla rivoluzione (L. Maillet-Guy, *Histoire du Grandvaux*, Voiteur 1933). L'abate di St-C. ebbe autorità temporale sulla città, alla quale dette la carta comunale nel 1310 e più tardi anche a Grandvaux e ad altre terre dipendenti. Più tardi venne data in commenda.

La diocesi fu creata da Benedetto XIV il 22 genn. 1742 con le 26 parrocchie che circondavano l'abbazia, alle quali se ne aggiunsero poi altre per smembramento dalle arcidiocesi di Lione e di Besançon. L'abbazia fu allora secolarizzata e i monaci costituirono il Capitolo della Cattedrale. Il vescovo ebbe il titolo di conte. Con il Concordato del 1802 il territorio della diocesi fu annesso a quello di Besançon, ma il Concordato del 1817 ristabilì la diocesi, assegnandole il territorio del Giura e facendola suffraganea di Lione. L'abbazia fu distrutta da un incendio nel 1799. Superstite è la chiesa abbaziale, divenuta cattedrale (S. Pietro). La sua costruzione risale al 1340 con un'abside a cinque cappelle, compiuta soltanto nel 1726; mantiene lo stile gotico e sono in stile classico solo la facciata e la torre quadrata. L'interno, lungo m. 66, largo m. 26, alto m. 24,50, è a tre navate divise da pilastri ottagoni e con archi a sesto acuto. I 38 stalli del coro furono scolpiti tra il 1449-60 da J. de Vitry. Nel marzo 1794 la tomba di s. Claudio fu distrutta dai rivoluzionari. All'altare di S. Pietro è una tavola di H. Holbein. Nel Tesoro si conserva un calice appartenuto a s. Francesco di Sales. Patrono della diocesi è s. Claudio. A Lons-le-Saunier nacque s. Desiderio (m. ca. il 415) vescovo di Besançon; in suo onore fu eretta nel sec. XI un'abbazia oggi sede della prefettura con annessa chiesa romanica divisa in tre navate da pilastri, con cripta dove si conserva il sarcofago di s. Desiderio. Notevoli per monumenti religiosi sono anche Dôle e Salins.

Dôle. – È forse l'antica « Crusinia » indicata nella Tavola Peuntigeriana; fu capoluogo del « Pagus Amovorum » e poi della Franca Contea con Camera dei Conti, Parlamento, Università e Zecca, che vennero soppresse alla fine del sec. XVIII. L'artistica chiesa di Notre-Dame in stile « flamboyant » fu eretta tra il 1509-75 con una torre campanaria, in origine alta m. 82, ora ridotta a 74. Il portale nord è decorato con la scena della B. Vergine tra due angeli. L'interno è a tre navate. Il celebre Collège de l'Arc, fondato dai Gesuiti nel 1582, con cappella del sec. XVII, è occupato oggi dal Collegio municipale, dalla Biblioteca e dai musei archeologico, di pittura e scultura. Dôle è patria di J. de Carondelet, arcivescovo di Palermo e presidente del Gran Consiglio delle Fiandre (1469-1545), del missionario p. gesuita J.-D. Attiret, pittore dell'imperatore di Cina, e di L. Pasteur (v.), la cui casa fu trasformata nel 1923 in Musée Pasteurien dalla locale « Société des Amis de la maison natale de Pasteur ».

Salins. – Oggi detta Salins-les-Bains. Un diploma del 523 di Sigismondo re di Borgogna attesta che fu

possesso dell'abbazia di Agauno (S. Maurizio nel Vallese). Sono notevoli in essa: l'antica collegiata di S. Anatolio (patrono della città), fondata nel 1024 da Ugo di Salins arcivescovo di Besançon, ricostruita nel 1257 e dopo gli incendi del 1336 e 1469; è a tre navate con transetto; il bel portale e la torre campanaria sono romanici; la chiesa di S. Maurizio, eretta nel sec. XIII con rifacimenti fino al sec. XVII, contiene una statua equestre in legno di s. Maurizio in costume Luigi XII. La Biblioteca e il Museo sono situati nell'antico Collegio dei Gesuiti. I principali santuari della diocesi sono: la chiesa di S. Pietro a Baume-les-Moines; Notre-Dame-de-Mont-Roland; Notre-Dame-Libératrice a Salins; Notre-Dame-de-l'Ermitage ad Arbois; Notre-Dame-du-Chêne a Consance; Notre-Dame-de-la-Balme a Epy; Notre-Dame-Miraculeuse a Bletterans. - Vedi tav. CI.

BIBL.: R. Gariaud, *Armorial des évêques de St-C.*, St-Claude 1888; P. Benoit, *Hist. de l'abbaye et de la terre de St-C.*, 2 voll., Montreuil-sur-Mer 1890-92; D. Dijon, *La cathédrale de St-C.*, Lons-le-Saunier 1894; L. Duchesne, *La vie des pères du Jura*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 18 (1898), p. 3 sgg. Cottineau, II, coll. 2635-36; *Guide de la France chrét. et missionn.*, 1948-49; Parigi 1948, pp. 298, 382, 731-33. Enrico Josi

SAINT-CLOUD: v. SAN CLODOALDO.

SAINT-CYRAN Du VERGIER de HAURANNE, JEAN, abate di. - Giansenista, n. a Bayonne nel 1581, m. a Parigi, dove svolse parte precipua della sua attività religiosa, l'11 ott. 1643. S.-C., così chiamato dalla sua nomina ad abate dell'abbazia di S.-C. (1620) da parte del vescovo di Tours, insieme a Giansenio (v.) e ad Antonio Arnauld (v.) contribuì alla formazione del giansenismo e in modo particolare alla sua diffusione. Amico di Giansenio, che conobbe a Parigi ca. il 1610, fu di lui più pratico e positivo: Giansenio costruisce, S.-C. mette in moto la riforma e dà a questa una suggestione mistica e un piglio polemico.

Dall'*Augustinus* di Giansenio infatti si convinse che Calvino fosse cristianizzato (racconta di lui s. Vincenzo de' Paoli: «il disait que Calvin n'avait pas mal fait, mais qu'il s'était mal défendu») e in Arnauld scelse l'avvocato difensore di questa sua convinzione. Giansenio a Bayonne e Arnauld a Parigi, o più precisamente a Port-Royal, rappresentano i punti convergenti della sua amicizia. A Bayonne, a partire dal 1611, ebbe con Giansenio intimità di vita e di studi sopra i Padri e i Concili della Chiesa e con lui preparò un piano di riforma ecclesiastica (*Pilmot*) teologica ed ascetica, morale e disciplinare che cercò di attuare nel convento di Port-Royal (v.) dove nel 1633 fu introdotto da Sebastiano Zamet quale confessore e direttore spirituale. La dottrina dogmatica di S.-C. è quella stessa di Baio (v.) e di Giansenio (v.) sulla giustificazione, sulla Grazia e sulla Predestinazione. Anche nella dottrina morale ripete il rigorismo penitenziale ed eucaristico, insieme al desiderio di ritorno alla primitiva semplicità liturgica e disciplinare intesa in senso calvinista.

Ma sopra a queste idee teologiche egli emise un grido di rivolta deformando la penitenza che espia in penitenza che condanna, e la preghiera che unisce in disquisizione che divide. Vuol cioè riformare la Chiesa senza il Cristo vivente (il Papa), lontano dalla Chiesa infallibile (Roma), fisso agli schemi di un riformismo storicistico troppo personale e troppo sollecito agli influssi della polemica protestante. Se Giansenio pensava teoricamente di liberare la teologia da un preteso filosofismo e razionalismo che egli vedeva adunato nella scolastica, S.-C. l'accompagnò praticamente con un vivo desiderio di purificare la Chiesa, ch'egli diceva invischiata da errori e da cabale e da brogli curialeschi. La Compagnia di Gesù, egli asseriva, corrompe la scienza teologica con il molinismo, la vita cristiana con il probabilismo. La sua riforma avrebbe dunque attaccato insieme la Compagnia di Gesù nei suoi aspetti teologici e morali.

Amico del card. de Bérulle e di s. Vincenzo de' Paoli, che invano interponevano le loro amichevoli e sagge riserve ai suoi ardori di riforma, godeva immenso favore presso vescovi, prelati, donne pie, come la contessa di Chantal, per la sua vita intemerata e il suo spirito ascetico. Ardente come un mistico, fu sempre pronto a perdersi per i suoi ideali, a gettarsi nella mischia. Aveva il dono di comunicarsi, sapeva infondere negli spiriti lo stesso ardore che l'animava non solo per forza di volontà, ma quasi per forza magica, per quel mistero di cui si circondava e per il tono profetico e illuminato con il quale pronunciava le sue decisioni.

(da J. Calvet, St. Vincent de Paul, Parigi 1948, tav. 3)
SAINT-CYRAN, JEAN, abate di - Ritratto, inciso da Alix da un quadro di Filippo di Champagne (sec. XVII).

Quando, insospettito dalle sue idee innovatrici, «mauvaises maximes... fausse doctrine», il card. Richelieu lo fece arrestare il 14 maggio 1638 e incarcerare a Vincennes, dove rimase fino al 6 febbr. 1643; alle premure di Condé per liberarlo, il cardinale rispose: «Non sapete che è più pericoloso di sei armate?». Questa prigionia contribuì ad affinare il suo spirito ascetico e a creare intorno al suo nome da parte dei giansenisti un alone di martirio.

Ebbe senza dubbio una piena coerenza tra le sue azioni e la sua dottrina la quale avrebbe potuto fare di lui il continuatore di s. Carlo Borromeo, di s. Francesco di Sales e del Bérulle se fosse riuscito a dominare la sua natura selvaggia e a reprimere la vanità che nasceva dalla sua erudizione e l'orgoglio della sua vita austera. Lo studio del cristianesimo più forte e vigoroso come quello dei Padri, poté così occupare per molto tempo il suo spirito senza toccare il suo cuore. L'*Apologie pour la Rocheposay* (Parigi 1615), i diversi opuscoli che pubblicò, tra cui le *Lettres chrétiennes et spirituelles* (ivi 1645) e in particolare le *Oeuvres de Petrus Aurelius* (4 voll., ivi tra il 1632 e il 1635) le quali precorrono il gallicanesimo (v.); le invettive contro i Gesuiti di Poitiers, le ingiurie scagliate contro il p. Garasse, queste ed altre manifestazioni della sua anima tradiscono infatti quel vizio sottile che i mistici chiamano «collera spirituale». Un fondo ingrato, malattie fisiche e morali, l'influenza perniciosa del tempo, una *libido sciendi* che gli faceva giurare che «toutes les actions du monde ne sont rien en comparaison de la science», gli impedirono di riformare se stesso prima di riformare gli altri.

Ma nel secolo in cui visse si leva, a confessione unanime dei biografi e degli storici, non solo come uno dei più sapienti ecclesiastici francesi, ma come una delle anime più austere e più sensibili ai problemi religiosi.

BIBL.: C. Constantin, *Du Vergier*, in DThC, IV, coll. 1967-1975; J. Lafarrière, *Etude sur J. du V. de H.*, Lovanio 1912; H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux en France*, IV, II, Parigi 1929, pp. 36-175; J. Orcibal, *Les origines du jansénisme: Correspondance de Jansénius*, I, Lovanio-Parigi 1947; id., *J. du V. de H., abbé de St-C. et son temps (1581-1638)*, II, ivi 1947; id., *St-C. et son temps, appendice, bibliogr. et tables*, III, ivi 1947.
Benvenuto Matteucci

SAINT-DENIS: v. PARIGI; SUGERIO.

SAINT-DENIS: v. RÉUNION.

SAINT-DIÉ, DIOCESI di. - Diocesi e città, sede di sottoprefettura nel dipartimento dei Vosgi in Francia, situata sulle rive del fiume Meurthe.

Ha le stesse dimensioni del dipartimento dei Vosgi, con una superficie di 5903 kmq. ed una popolazione di 342.900 ab., dei quali 339.000 cattolici, distribuiti in 485 parrocchie, servite da 488 sacerdoti diocesani e 20 regolari; ha grande e piccolo seminario, 5 comunità religiose maschili e 145 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 345). Patrono della diocesi è s. Deodato.

(da Petit de Julleville, Histoire de la littér. française, VII, Parigi 1899, tav. dopo p. 664)
SAINTE-BEUVE, CHARLES-AUGUSTIN de. Ritratto.

La città ha avuto origine da un monastero benedettino fondato nel 669 da s. Deodato (st Dié). Alla fine del sec. x tra i preposti furono Leone dei conti di Dagsburg-Egisheim, poi Leone IX (v.) e numerosi prìncipi della casa di Lorena. La città ebbe molto a soffrire per le guerre dal sec. xv al xx e per gli incendi che la devastarono negli aa. 1065, 1155, 1554, 1757 e soprattutto nel 1944. L'abbazia di Remiremont fu fondata ca. il 620 da s. Romaric, monaco di Luxeuil; vi fu un monastero di monaci ed uno di monache. Lendino Bodo vescovo di Toul fondò a sud di Etival il monastero di Bonmoutier.

L'abbazia benedettina di Senones fu fondata nel 640 da s. Gondeberto, arcivescovo di Sens, che le dette il nome di Senoria. Fu soppressa dalla Rivoluzione; la chiesa abbaziale trasformata in parrocchia fu ricostruita in stile romanico nel 1860; l'edificio monastico, ricostruito nel sec. XVIII, è oggi una proprietà privata. Uno degli ultimi abati fu d. Calmet m. nel 1757. Al monastero appartenne il monaco Richer che nel sec. XIII scrisse la cronaca detta di Senones. L'abbazia di Moyenmoutier fu fondata da s. Idulfo, vescovo di Treviri alla fine del sec. XII. Il nome deriva dalla sua situazione tra le quattro abbazie di St-D., Bonmoutier, Etival e Senones. Etival è situata allo sbocco del vallone della Valange; fu in origine un priorato dell'abbazia di Ardlau (v. STRASBURGO), nel 1146 divenne abbazia premostratense soppressa nel 1790. L'antica chiesa abbaziale ha molto sofferto nell'ultima guerra; è in stile cistercense del sec. XII; l'abside fu rifatta nel 1516, le navate sono divise da pilastri.

Nel sec. XVI, dato il lungo periodo di sede vacante nella diocesi di Toul, gli abati di questi monasteri pretesero una giurisdizione quasi vescovile e, nel sec. XVIII, l'erezione di ciascuna di esse ad abbazia *nullius*.

La diocesi fu creata dal papa Clemente XIV nel 1777 per smembramento dalla diocesi di Toul, con gli antichi territori monastici di St-D., Etival, Senones e Moyenmoutier. Soppressa nel 1801, fece parte della diocesi di Nancy; fu ristabilita da Pio VII nel 1822. Fu prima suffraganea di Treviri; dal 1822 è sotto la metropolitana di Besançon. Vescovo di St-D. dal 1849 al 1876 fu mons. L. Caverot, poi cardinale arcivescovo di Lione.

La Cattedrale detta « Grande-Eglise » fu fatta saltare con la dinamite nel nov. 1944 dai Tedeschi; rimase indenne la facciata con le due torri erette nel 1711. L'interno è a tre navate, le due minori erette dopo l'incendio del 1155, con pilastri romanici; l'abside è a 5 cappelle, il coro e il transetto sono del sec. XIV, le cappelle laterali dei secc. XV e XVI. Gli affreschi che decoravano le pareti erano del sec. XVI e sono andati distrutti. Il chiostro adiacente risale al sec. XIV; a sud di esso si trova la chiesa di Notre-Dame detta « Petite-Eglise », tipica chiesa romanica di stile renano del sec. XII in pietra calcare rossa. È a tre navate; nella facciata il portico e il campanile sembrano anteriori. La chiesa di S. Martino, incendiata nel 1895, è stata ricostruita. Notevole è la Biblioteca municipale formata con le collezioni delle comunità religiose sia della città che della regione, specie di Etival, Moyenmoutier e Senones e con donazioni di Tauant, Elbel e Baldensperger. Possiede 132 manoscritti, alcuni miniati, 139 incunaboli e oltre 60.000 voll.

Ca. il 1495 venne costituito da alcuni dotti in St-D. il *Gymnasium Vogesiense* e fondata una delle prime stamperie della Lorena, donde uscì la *Cosmographiae introductio*, nella quale fu per la prima volta dato al nuovo mondo il nome di America.

BIBL.: *Guide de la France chrétienne et missionnaire, 1948-49*, Parigi 1948, pp. 382-83, 734-37; Cottineau, II, col. 2658.
Enrico Josi

SAINTE-BEUVE, CHARLES-AUGUSTIN de. – Scrittore francese, n. a Boulogne-sur-Mer il 23 dic. 1804, m. a Parigi il 4 ott. 1869, dov'era vissuto quasi sempre. Cominciò con lo studio della medicina, che ben presto abbandonò per la letteratura, attratto nel cerchio delle nuove idee romantiche dall'entusiasmo verso V. Hugo, da lui esaltato in alcuni articoli critici sul *Globe* come l'alfiere delle nuove tendenze letterarie.

Esordì come critico (*Tableau de la poésie française au XVI^e siècle*, 1827-28) e come poeta (*Poésies de Joseph Delorme*, 1829; *Consolations*, 1830). Fu per un momento sansimoniano sotto l'influenza di P. Leroux, poi, dopo aver difeso l'ateismo settecentesco, subì l'influenza di Lamennais e dell'ab. Gerbet. L'eco di questi contrasti spirituali si ha nel romanzo *Volupté* (1834), con il quale, praticamente, S.-B. dava l'addio alla sua sfortunata carriera di poeta e romanziere, per riserbarsi quella del critico. La sua attività fu multiforme e rinnovatrice: contro il dogmatismo dei classicisti, alzò il vessillo della critica liberale, non più su schemi moralistici o tradizionali, ma sulle ricerche storiche e psicologiche. Devoto all'idea della verità, per giungervi oltrepassa anche il dato estetico; è suo il pensiero: « Le vrai, le vrai seul; et que le beau et le bien s'en tirent ensuite comme ils pensent ». Ma, quanto più egli esercita la sua curiosità e il suo spirito d'indagine sulla vita e sulla storia, tanto più è costretto a tralasciare le idee e rivolgersi all'uomo, al carattere, l'unica realtà che veramente lo interessi. Così, nella sua opera più vasta ed organica (*Histoire de Port-Royal*, 5 voll., Parigi 1840-60), dedicata allo sviluppo del giansenismo, mentre segue il filo della narrazione storica, indugia variamente su questa o quella figura, dandoci in definitiva una galleria di personaggi la cui fisionomia è ritratta in modo indimenticabile. Nata da un corso di lezioni tenute all'Università di Losanna nel 1837, e arricchita da successive ricerche, questa storia di Port-Royal appartiene, senza dubbio, ai grandi monumenti storici del secolo scorso. L'altra opera unitaria di S.-B. è quella *Chateaubriand et son groupe littéraire* (1860), frutto anch'essa di un corso di conferenze tenuto a Liegi nel 1848. S.-B. non si accingerà più ad alcuna opera unitaria. Professore al Collège de France, poi alla Ecole Normale, e nominato senatore (1865), egli restò per quasi 40 anni legato al giornalismo letterario, passando dal *Globe* al *Constitutionnel*, che pubblicò la serie delle *Causeries du lundi*, dal *Moniteur* al *Temps*. Gli articoli furono riuniti a poco a poco in numerosi volumi: *Portraits littéraires* (1832-64); *Portraits de femmes* (1844); *Portraits contemporains* (1846); *Causeries du lundi* (1851-72); *Nouveaux lundis* (1863-70). Da ricordare anche lo studio su Virgilio (1857). Come Balzac, a cui si può in certo senso paragonare per la fecondità degli interessi umani, egli tentò di instaurare non una *comédie*, ma una *histoire naturelles des ésprits*, tentando di « répandre – secondo la sua espressione – dans cette infinie variété de la biographie littéraire quelque chose de la vue lumineuse et de l'ordre qui préside à la distribution des familles naturelles en botanique et en zoologie ». Ma a tanto sforzo programmatico e scientifico non doveva rispondere la parte migliore dello spirito di S.-B. che si ribellò sempre alle catalogazioni, quanto più tendeva a riconoscerle necessarie. Perciò la vasta opera – alla quale bisogna aggiungere i postumi *Mes poisons* (1896) e la vastissima *Correspondance*, ancora incompleta – rimane tutta sul terreno fertile e imprevisto della curiosità, della scoperta geniale, dell'entusiasmo critico e umano.

L'*Histoire de Port-Royal* fu posta all'Indice con decr. del 13 genn. 1845 per le false idee che espone e difende contro la religione e la Chiesa cattolica e per la falsa visuale

sotto cui considera il giansenismo, prospettandolo come una reazione ascetica e morale in favore di un ritorno alla Chiesa primitiva.

BIBL.: J. Levallois, *S.-B.*, Parigi 1872; F. Brunetière, *Evolution de la critique, 8e leçon*, ivi 1890; L. Seché, *Etude d'histoire romantique, S.-B.*, 2 voll., ivi 1904; E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 3 voll., ivi 1891-1909; J. Lemaître, *Les péchés de S.-B.*, ivi 1913; G. Michaut, *S.-B.*, ivi 1921; B. Croce, *Nuovi saggi di estetica*, Bari 1926; V. Giraud, *La vie secrète de S.-B.*, Parigi 1935; C. Bo, *Delle immagini giovanili di S.-B.* (con vasta bibl.), Firenze 1938. Giacinto Spagnoletti

SAINTES. - Antica diocesi e città sede della sottoprefettura della Charente maritime in Francia. È l'antica « Mediolanum Santonum », capitale dei Santoni (donde il suo nome attuale), una delle città più ricche di monumenti romani dell'antica Aquitania (arco di trionfo in onore di Tiberio, detto arco di Germanico; anfiteatro romano).

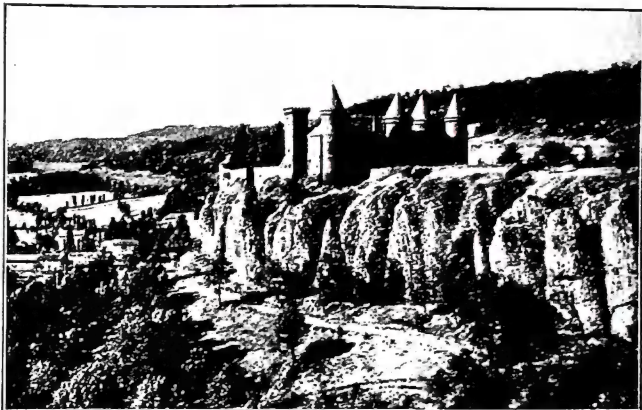
(fot. Yvon)
SAINT-FLOUR, DIOCESI di - Castello di Sailhant (sec. XIV) nei dintorni di St-Flour.

Fu distrutta dai barbari, ricostruita venne conquistata da Pipino, passò poi ai re di Francia. Saccheggiata nel 1330 da Carlo d'Alençon, venne ceduta agli Inglesi col Trattato di Brétigny nel 1360 e ripresa nel 1371 da Du Gueselin. Soffrì durante le guerre di religione, la Rivoluzione e i bombardamenti del 1944.

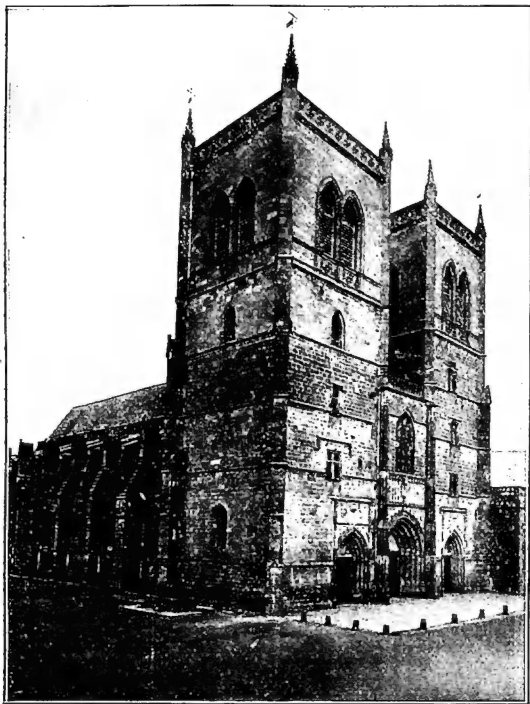
Il cristianesimo a S. è attestato dalla lista dei suoi vescovi che comincia con Eutropio, il quale sembra appartenere alla seconda metà del IV sec. Sul suo sepolcro sorse ben presto, con la venerazione, un oratorio, restaurato nel VI sec. dal vescovo Leonzio II di Bordeaux, come è ricordato da Venanzio Fortunato (*Carm.*, I, 13). Alla fine dello stesso secolo il vescovo Palladio eresse in città una basilica in cui trasferì le reliquie di s. Eutropio. In tale occasione due abati nell'aprire il sarcofago ritennero di riconoscere tracce d'un colpo di scure sul cranio del vescovo. Gregorio di Tours (*In gloria Martyrum*, 55) mette in rilievo che fino allora « non aderat historia passionis ». Il sarcofago con l'epigrafe EVTROPIVS riscoperto a S. nel 1843 non può essere quello visto da Gregorio di Tours (E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, Parigi 1856, n. 579).

La redazione della sua passione si ha in un manoscritto del XIII sec. che ripete le notizie di Venanzio Fortunato e Gregorio di Tours (*Catal. Hagiograph. Paris.*, II, p. 223), e in un altro manoscritto di cui i Bollandisti hanno riprodotto alcuni frammenti, un pio romanzo proveniente dal *Liber Calixtinus* o *S. Jacobi* del XII sec. Questa *Passio* senza valore storico, è più o meno influenzata direttamente da quella di s. Dionigi (cf. B. De Gaiffier, *Les sources de la Passion de st Eutrope de S. dans le « Liber sancti Jacobi »*, in *Anal. Bolland.*, 69 [1951], pp. 57-66).

Dopo Eutropio sono elencati: Ambrogio; Bibiano, ricordato il 28 ag. nel *Martirologio geronimiano*: a lui il vescovo Eusebio tra il 533-50 eresse una basilica finita da Leonzio II di Bordeaux (Venanzio Fortunato, *Carm.*, I, 12); Pietro, che fu al Concilio di Orléans del 511; Troiano, sepolto presso Bibiano, noto a Gregorio di Tours (*In gloria confessorum*, 58); Eusebio che intervenne ai Concili di Orléans del 533 e 549; di Emerio parla pure Gregorio di Tours (*Historia Francorum*, IV, 26). Il vescovo Palladio nel 586 inviò un prete a Roma per avere reliquie e Gregorio Magno gli inviò una lettera (Jaffé-Wattenbach, 1430-31); Odeberto fu al Concilio di Parigi del 614; Leonzio al Concilio di Clichy del 628; Agneberto al Concilio di Bordeaux (673-75); Ato, che fu prima abate di S. Ilario di Poitiers, alla fine del sec. VIII; Freculfo fu vescovo ca. l'a. 864.

Più tardi si ricordano tra i vescovi di S. i cardd. R. Perauld (1503-1505), F. Soderini (1516-44), C. di Borbone (1548) poi arcivescovo di Rouen, P.-L. de La Rochefoucauld-Bayers (v.; 1782-92) ucciso dai rivoluzionari a Parigi il 2 sett. 1792, beatificato nel 1926, il quale chiude con il suo sacrificio la lista dei vescovi di S. poiché la diocesi fu soppressa dalla Rivoluzione e nel Concordato il suo territorio passò sotto la diocesi di La Rochelle (v.).

La chiesa di S. Pietro, antica cattedrale, fu ricostruita dopo un incendio tra il 1117-27 dal vescovo Pietro de Confolens, se ne iniziò una ricostruzione nel 1450 che fu devastata nel 1568 dagli ugonotti; la nave centrale venne rifatta tra il 1585-95. La facciata, della fine del sec. XV, ha un portale gotico con statuette di s. Eutropio, s. Luigi, ecc., e la torre campanaria è della stessa epoca; l'interno è diviso in tre navate da pilastri cilindrici, sul deambulatorio si aprono nove cappelle e a sud della chiesa resta una parte del chiostro del sec. XIII. La chiesa di S. Eutropio fondata alla fine del sec. VI dal vescovo Palladio fu ricostruita nel sec. XI e consacrata nel 1096 dal papa Urbano II; Luigi XI nel 1478 vi fece molti restauri e costruì la torre campanaria. La navata fu distrutta nel 1803; l'attuale è costituita dall'antico coro romanico, mentre quello attuale del sec. XV ha sostituito l'abside originaria. La cripta si estende sotto il transetto e il coro, l'abside è circondata da un deambulatorio con tre cappelle. In una bolla di Niccolò V del 1451 è detto che la cattedrale di S. è la seconda chiesa dedicata a s. Pietro. La chiesa di S. Palladio è del sec. XII-XIII. Una caserma occupa il luogo del monastero dell'antica abbazia « des Dames », fondata nel 1047 da Goffredo Martel conte d'Anjou sulle rovine di un precedente edificio monastico fondato da Palladio alla fine del sec. VI. Sussiste l'antica chiesa abbaziale Ste Marie-des-Dames, restaurata, oggi parrocchia. La facciata del sec. XII è a due piani, con un portale decorato con la rappresentazione della mano divina portata dagli angeli, l'agnello divino con i simboli degli Evangelisti, i 24 seniori, la strage degli innocenti. La torre campanaria quadrata del sec. XII si eleva all'altezza del transetto. Si conserva un fonte battesimale circolare del sec. XII. Dietro un altare moderno è il sepolcro di s. Eutropio e vicino quello di s. Eustella. La facciata fu eretta nel 1831.

BIBL.: L. Audiat, *Docum. pour l'hist. des dioc. de S. et de la Rochelle*, Parigi 1882; id., *Abbaye de Notre-Dame de S., hist. et docum.*, Parigi 1884; id., *Le dioc. de S. au XVIIIe siècle*, Parigi 1894; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'anc. Gaule*, II, 2a ed., Parigi 1910, pp. 72-74, 138-39. Enrico Josi

SAINT-FLOUR, DIOCESI di. - Città e diocesi, sottoprefettura del dipartimento del Cantal in Francia. La diocesi ha gli stessi confini del dipartimento con una superficie di 5741 kmq. ed una popolazione di 190.888 ab. tutti cattolici; distribuiti in 317 parrocchie, servite da 332 sacerdoti diocesani e 60 regolari; ha grande e piccolo seminario, 7 comunità religiose maschili e 78 femminili (*Ann. Pont.* 1952,

(fot. La Cigogne)
SAINT-FLOUR, DIOCESI di - Esterno della Cattedrale (sec. XIV-XV). St-Flour.

p. 345). La diocesi è suffraganea di Bourges; ha per patrono s. Floro.

La Convenzione cercò di mutare il nome di St-F. prima in Fort-Cantal, poi in Fort-Libre. L'abitato di St-F. si andò costituendo sul Monte Indiciat, intorno al sepolcro di s. Floro, per tradizione evangelizzatore della regione; ca. il 1002 vi fu fondata un'abbazia benedettina alle dipendenze di Cluny. La diocesi fu creata da papa Giovanni XXII il 20 febbr. 1317 dismembrando l'alta Alvernia dalla diocesi di Clermont; allora la città ebbe le sue mura; ottenne una carta comunale nel 1372; nel 1578 resistette ai protestanti grazie all'eroismo di Jean Brisson. Si ricordano i vescovi Pietro D'Estaing (1361-67) poi arcivescovo di Bourges e cardinale; P. de Ribeyre (1742-1776), assai munifico; L.-S.-J. de Salomon (1820-29).

La cattedrale di St-F. fu eretta tra il 1396-1466 sul luogo di un precedente edificio dedicato a s. Odilone che era stato consacrato dal papa Urbano II nel 1095; è una costruzione gotica con facciata a tre portali e interno a cinque navate senza transetto. Notevole è un grande Cristo in legno del sec. XV detto « Bon Dieu noir de St-F. ». Una iscrizione marmorea indica i vescovi deposti nella Cattedrale; ivi il monumento marmoreo di mons. De Pampignac (1877) rappresentato genuflesso. A fianco della Cattedrale il Palazzo episcopale (sec. XVIII) oggi municipio. La chiesa di S. Vincenzo, ad una sola navata, è del sec. XIV; l'antica chiesa collegiale del Capitolo di Notre-Dame è occupata oggi dalla « halle au blé ». La chiesa di S. Cristiana è moderna. La diocesi è molto ricca di santuari mariani, assai venerati; tra i più importanti sono Notre-Dame de Claviers a Moussages con antica statua della Madonna, N.-D.-des-Miracles a Mauriac, N.-D.-de-Quézac e N.-D.-de-la-Font-Sainte a St-Hippolyte.

A Mauriac è nata la serva di Dio Caterina Jarrige (1754-1836) del Terz'ordine di S. Domenico, chiamata comunemente « Catinon Menette », nota per lo zelo eroico con cui durante la Rivoluzione Francese si fece protettrice dei sacerdoti perseguitati dai giacobini, nascondendoli e salvandoli in mille guise; passata la Rivoluzione, si dedicò ai poveri, agli ammalati e ai carcerati. La causa di beatificazione fu introdotta il 12 giugno 1929 (cf. [A. P. Frutaz], *Inquisitio super fontes historicos ad causam pertinentes circa vitam servae Dei auctore sac. J. B. Serres* [S. R. C. sect. hist., 68], Città del Vaticano 1947).

Aurillac, l'antica « Aureliacum », è sede della prefettura del dipartimento del Cantal; situata sulla riva destra della Jordanne ebbe un castello (S. Stefano, oggi scuola normale) nel quale nacque s. Giraldo fondatore nell'856 di una abbazia che portò il suo nome e da cui uscì Gerberto, poi Silvestro II (v.), nato nel 940 a Belliac. La chiesa abbaziale fu consacrata nel 1095 da Urbano II; fu visitata da Callisto II. La città fu saccheggiata dagli ugonotti. L'antica chiesa abbaziale fu ricostruita nel 1643 in stile ogivale; ha un portico e campanile eretto nel 1868. Nell'interno è notevole solo la cappella della B. Vergine, alcune sculture romaniche, tre statue lignee del sec. XVI, il quadro attribuito a Zurbaran con la *Morte di s. Francesco Saverio*, il monumento di mons. Bonange vescovo di Langres, nato ad Aurillac; nella sacrestia è l'arca con le reliquie di s. Giraldo. Nella chiesa di Notre-Dame-aux-Neiges, o dei Cordeliers, in stile gotico meridionale della fine del sec. XVI, è la statua del XVI sec. detta della « Vierge noire » molto venerata. Nel luogo dove cadde il nobile Guido di Veyre nel 1581, combattendo contro gli ugonotti, alla fine dello stesso secolo fu eretta l'artistica cappella d'Aurinques. Nella piazza che porta il suo nome è la statua di Gerberto, opera di D. d'Angers, con bassorilievi illustranti la vita di Silvestro II. Nell'antico Collegio dei Gesuiti (1638) sono oggi il Museo di pittura e scultura, la scuola di disegno e la Biblioteca.

BIBL.: Ch. De Smedt, *La légende de st Flour*, in *Anal. Bolland.*, 14 (1895), pp. 319-21; *Guide de la France chrét. et mission.*, *1948-49*, Parigi 1948, pp. 383, 738-41; Cottineau, II, coll. 2680-81; id., I, coll. 209-10 (ab. di Aurillac); Eubel, I, p. 251; II, pp. 154-155; III, p. 197; IV, p. 189; V, p. 203. Enrico Josi

SAINT-JURE, JEAN-BAPTISTE. - Gesuita, scrittore di ascetica, n. a Metz il 19 febbr. 1588, m. a Parigi il 30 apr. 1657.

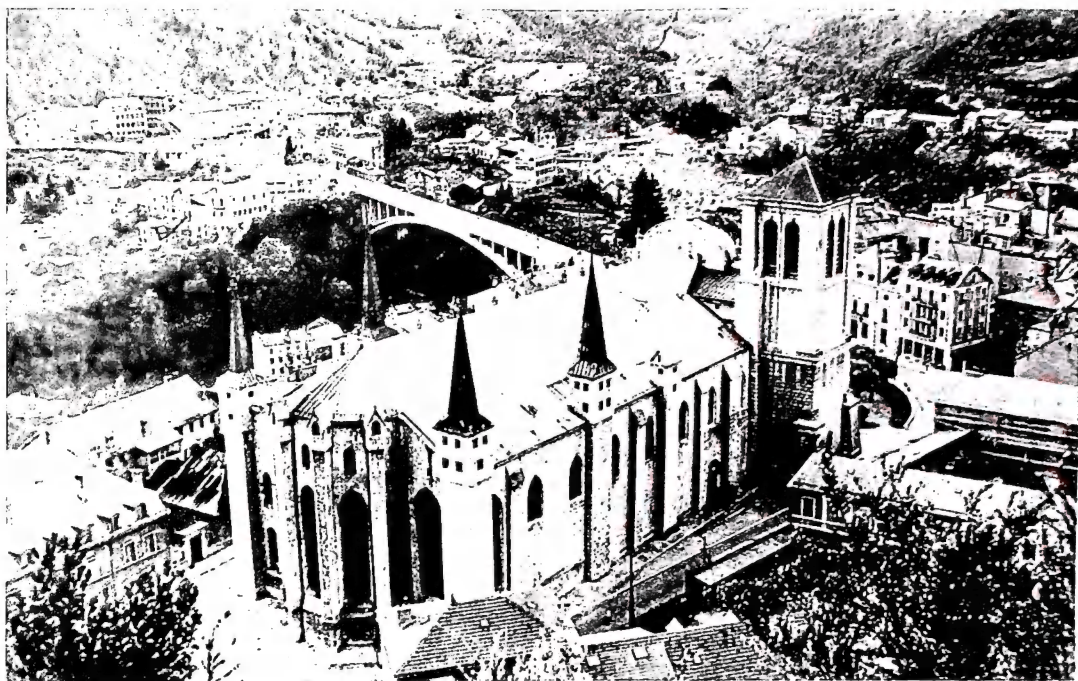
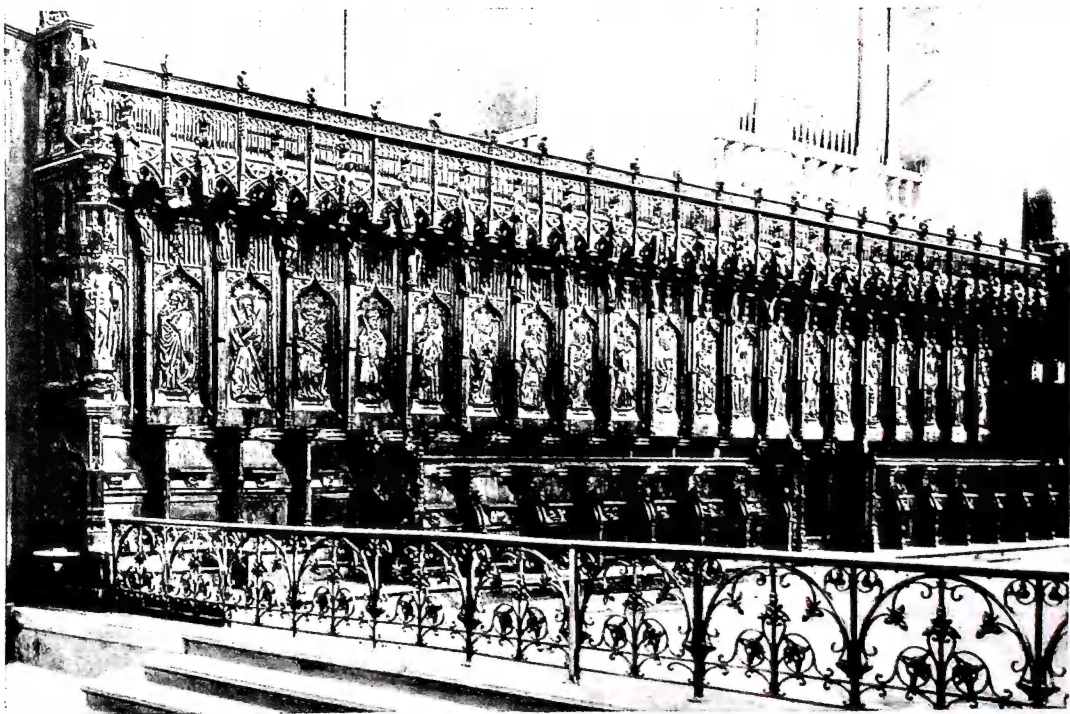
Entrato nell'Ordine nel 1604, fu parecchi anni professore di lettere e filosofia, indi superiore delle case di Amiens, Alençon, Orléans, Parigi. Le sue opere ascetiche lo collocano tra i migliori scrittori spirituali della Compagnia di Gesù, accanto al p. A. Rodriguez, del quale però si mostra più ampio nella materia che abbraccia tutti i campi dell'ascetica, più elaborato e finito; e portano l'impronta degli *Esercizi spirituali* soprattutto nell'impulso ad un amore intimo, profondo verso la persona di Gesù Cristo. Ancora si leggono con frutto: *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Parigi 1634); *L'homme spirituel* (ivi 1646); *De l'homme religieux* (2 voll., ivi 1657-58); *Méditations sur les plus grandes et plus importantes vérités de la foi* (ivi 1637); *L'union avec N.-S. Jésus-Christ dans ses principaux mystères* (ivi 1653).

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 416-29; H. Bremond, *Hist. du sentiment religieux en France*, III, Parigi 1923, pp. 258-79; P. Pourrat, *La spiritualité chrét.*, IV, ivi 1928, pp. 55-61; A. Pottier, *Le p. L. Lallement et les grands spirituels de son temps*, III, ivi 1929, pp. 21-48, 158-87. Celestino Testore

SAINT-MALO: v. RENNES.

SAINT-MAURICE D'AGAUNE. - Abbazia « nullius » nel Cantone del Vallese in Svizzera, immediatamente soggetta alla S. Sede.

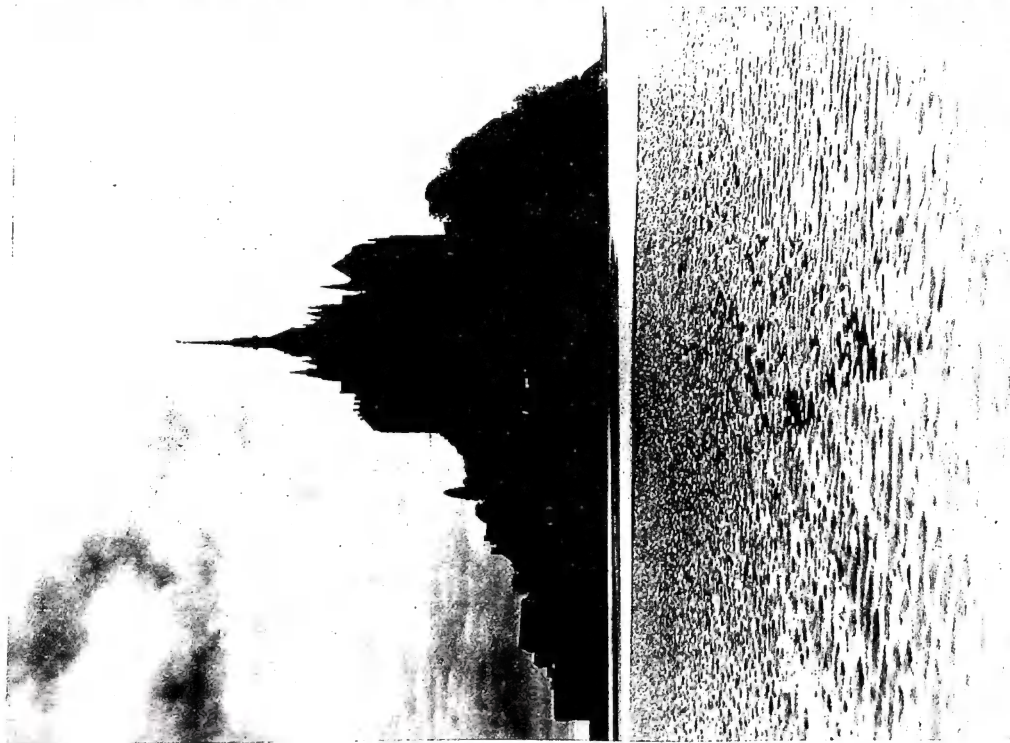
Ha una superficie di ca. 97 kmq. con una popolazione di 4250 ab. dei quali 3700 cattolici, tutto il clero è regolare. Il vicario generale è generalmente il priore dell'Abbazia e i canonici per breve di Gregorio XVI (4 ag. 1840) hanno i privilegi dei canonici delle chiese cattedrali.

Il territorio di S.-M. si compone dell'abbazia e del suo collegio; del Santuario di Notre-Dame du Scex (sec. VII), già eremo di s. Amato, abate fondatore di Remiremont; della casa madre delle suore di S.-M. a Vérolliez con cappella del sec. XII, dell'orfanotrofio e dell'asilo dei vecchi; delle parrocchie di Choëx,

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

In alto: VEDUTA DELLA CATTEDRALE, dedicata a s. Pietro (sec. XIII-XV) - St-Claude. *In basso:* STALLI DEL CORO DELLA CATTEDRALE (sec. XV) - St-Claude.

(fot. Molinard)

IL SISTEMA DIFENSIVO DEL CASTELLO di Mont-St-Michel.

(fot. Molinard)

IL MONT-ST-MICHEL visto dal mare.

Vernayaz, Salvan e Finhaut nel Cantone del Vallese, di Lavey-Morcles nel Cantone di Vaud. Tutte le parrocchie sono raggruppate in un sol decanato. All'abbazia sono poi unite « pleno iure » altre 5 parrocchie della diocesi di Sion che però non fanno parte del territorio *nullius*, nel cui ambito esistono 4 comunità religiose femminili.

L'abbazia di St-M. d'A. (v. AGAUNO) fu fondata nel 515 da Sigismondo di Borgogna sulla tomba di s. Maurizio e compagni martiri (v. MAURIZIO, ESUPERIO...), fu colmata di privilegi pontifici (MGH, *Legum, sect. V: Formul.*, I, pp. 39-41; *ibid.*, *Diplom. Imper.*, I, pp. 16-17) a causa della « laus perennis » (v.). Inoltre la presenza d'un battistero del sec. VI dimostra l'eminente posizione della abbazia nella propagazione della fede (cf. L. Blondel, *Le baptistère et les anciens bâtiments conventuels*, in *Vallesia*, 1949). Ebbe pure privilegi e donazioni da Rodolfo III di Borgogna e poté così esercitare nella regione una supremazia spirituale e temporale.

I religiosi divennero canonici secolari nel sec. IX e regolari nel 1128 (v. CANONICI DI S. AGOSTINO, III. *Congregazioni tuttora esistenti*, n. 4). L'abate di S.-M. e il suo Capitolo esercitarono un'esclusiva giurisdizione spirituale su parecchie parrocchie, ma non essendo ben definita l'estensione territoriale dell'abbazia i vescovi di Sion rivendicarono dal sec. XVII la giurisdizione diocesana sulle parrocchie dipendenti dall'abbazia; ma sin da allora venne a stabilirsi il carattere *nullius* d'una parte del territorio abbaziale. La questione territoriale, che andò precisandosi sin dal pontificato di Benedetto XIV, ebbe una soluzione definitiva con Pio XI, il quale, con la cost. apost. *Pastoralis cura* dell'11 ott. 1933, costituì in modo preciso il territorio *nullius* (AAS, 26 [1934], pp. 50-51). Con la cost. apost. *In amplissimo* del 3 luglio 1840 Gregorio XVI unì per sempre il titolo episcopale di Bethleem a quello dell'abbazia di S.-M. (*Acta Gregorii PP. XVI*, Roma 1902, pp. 69-70).

La chiesa abbaziale e cattedrale, restaurata di recente (1947-49), fu eretta dal papa Pio XII a dignità di basilica minore con il breve *Quandoquidem* del 30 nov. 1948 (AAS, 41 [1949], p. 352). Il pregevolissimo Tesoro dell'Abbazia è stato ora sistemato a regola d'arte in una nuova sede.

BIBL.: v. la voce AGAUNO e il vol. pubblicato per l'inaugurazione dei lavori di restauro, *St-M. d'Agaune*, ivi 1951. Leo Müller

SAINT-MICHEL, MONT. - Antica abbazia nel dipartimento della Manche (Francia) situata in un isolotto roccioso che forma una collina granitica; dal 1879 è riunito alla terraferma mediante una diga di 2 km.

Il monte (alto m. 78) si chiamò in origine Mont-Tombe. Nel 708 s. Audeberto, vescovo di Avranches, sulla cima del monte Tombe costruì un oratorio in onore di s. Michele, nel sec. X sostituito da una chiesa carolingia sulla quale sorse nel sec. XI la Basilica romanica. L'isolotto cominciò a chiamarsi successivamente St-Michel-en-Tombe, St-Michel-en-Mer, St-Michel-au-Péril-de-la-Mer, St-Michel-du-Mont e infine Mont-St-Michel.

L'invasione normanna spinse alcuni profughi a rifugiarsi nell'isolotto intorno al monastero annesso alla chiesa. Nel 966 Riccardo I duca di Normandia vi insediò i Benedettini provenienti da Fontenelle (St-Vandrille) essendo il santuario molto frequentato da pellegrini. Nel 1203 fu incendiata parte degli edifici monastici dalle truppe di Filippo Augusto che voleva togliere l'isolotto ai duchi di Normandia. I monaci furono indennizzati, ricostruirono l'abbazia e ne iniziarono la fortificazione compiuta nel 1228 detta la « Merveille ». S. Luigi si recò al santuario nel 1254. Gli Inglesi cercarono invano di occuparla tra gli aa. 1423-34; nel 1469 Luigi XI istituì l'ordine reale cavalleresco detto St-Michel. Vennero però gli abati commendatari e la disciplina monastica si rilasciò tanto che nel 1622 vi entrò la Congregazione benedettina di S. Mauro che vi rimase fino alla soppressione nel 1790 per opera della Rivoluzione Francese. Gli edifici monastici furono adibiti a carcere fino al 1874 in cui furono dichiarati monumenti storici; da allora se ne iniziarono i restauri.

(fot. Molinard)
SAINT-MICHEL, MONT - Coro della chiesa abbaziale del M. S. M. (1450-1521).

La chiesa abbaziale fu restituita al culto nel 1922; il principale pellegrinaggio ha luogo il 29 sett., giorno di s. Michele. L'accesso all'abbazia è dato da una porta fortificata da cui parte una ripida scala detta « du Gouffre » che immette alla sala delle guardie del sec. XIII. Una seconda scala detta abbaziale conduce alla residenza degli abati e alla chiesa abbaziale (1022-1135). La navata e il transetto sono ancora romanici; il coro con il deambulatorio a cinque cappelle a raggera è del 1450-1521; tutto fu restaurato tra il 1898-1914; l'altar maggiore in granito rosa di Borgogna fu consacrato nel 1927. L'abitazione dei monaci con la superba facciata a tre piani costituisce la « Merveille »; nel piano superiore, a lato del refettorio, è il chiosto con quattro ambulacri sostenuti da 227 colonnine e con decorazioni svariate. Dell'abbazia primitiva restano elementi dal sec. X al XII, tra cui la cripta dell'aquilone del sec. XI-XII, la cappella di S. Stefano, la foresteria e la cripta detta dell'ovest, e cioè la chiesa carolingia rinforzata e ingrandita nel sec. XI. Sotto il chiostro è la sala dei cavalieri divisa in quattro navate da tre file di colonne con capitelli a fogliami. Le mura delle fortificazioni conservano ancora varie torri. Nel borgo la chiesa parrocchiale è del sec. XI con aggiunte del XVI; il fonte battesimale è del sec. XIII. - Vedi tav. CII.

BIBL.: P. Gout, *Le Mont-St-M.*, Parigi 1910; Ch. H. Besnard, *Le mont St-M.*, ivi s. d.; M. Aubert, *Le Mont-St-M. L'abbaye*, ivi 1933; Cottineau, II, col. 2813. Enrico Josi

SAINT-OMER. - Antica diocesi e città sede di sottoprefettura del dipartimento Pas-de-Calais nel nord della Francia, situata sul fiume Aa, dove questo si congiunge col canale del Neuflosse.

La sua origine e il suo nome è dovuto al monaco Audomaro o Otmaro, giuntovi da Luxeuil alla metà ca. del sec. VII per evangelizzare la regione e che divenne poi vescovo di Térouanne. Egli ottenne da Adroaldo, signore locale, il terreno in località detta Sithiu e vi fondò un monastero, dove giunsero i suoi compagni monaci Momelino, Bertino ed Ebertramo; il primo fondò il monastero che da lui prese il nome (St-Momelin), poi fu vescovo di Noyon; il secondo fondò il monastero che pure ebbe il suo nome (St-Bertin); il monastero si in-

titolò poi a s. Otmaro (St-O.), sepolto nella cappella dedicata alla B. Vergine; intorno a questo monastero si formò lentamente la città che assunse il nome St-O.; essa appartenne prima ai conti di Fiandra, poi ai conti d'Artois, quindi ai duchi di Borgogna. I re di Francia la occuparono nel 1677 e il Trattato di Nimega l'anno seguente ne confermò il possesso. La diocesi fu creata dopo la distruzione di Térouanne (1553) e fu soppressa dalla Rivoluzione. Fu suffraganea di Cambrai; dopo la Rivoluzione il territorio è passato alla diocesi di Arras e il vescovo ne conserva il titolo.

L'antica Cattedrale (Notre-Dame) risale quasi interamente al sec. XIII. Ha vaste proporzioni (m. 100 × 53 e 22 di altezza), tre navate a vòlta divise da pilastri, transetto; termina ad abside con deambulatorio. La tomba di s. Omer ha un cenotafio del sec. XIII; vicino è la tomba di Eustachio de Croy preposto di St-O. e poi vescovo di Arras (m. nel 1538). Dopo la distruzione di Térouanne, Carlo V nel 1553 donò alla Cattedrale il gruppo del sec. XIII che ornava il portale di detta città rappresentante il Redentore tra la b. Vergine e s. Giovanni Battista. Nel transetto è la cappella di Notre-Dame-des-Miracles con la venerata statua lignea della Madonna del sec. XIII, incoronata il 15 luglio 1875. Venerata è anche la tomba di s. Ekembado (monumento del sec. VIII). L'esterno è sovrastato da un'alta (m. 50) torre quadrata terminata nel 1499. Nei quattro portali (sec. XIII-XIV) decorazioni con rappresentazioni della b. Vergine e del Giudizio. Notevoli sono i resti della chiesa di St-Bertin, adiacente all'abbazia (1326-1520); la torre superstite alta 58 m. (1431-1520) crollò il 22 luglio 1947. Il collegio di St-O. nel 1592-93 fu fondato nell'abbazia di St-Bertin dal p. R. Person S. J. e venne dotato da Filippo II, per la formazione di giovani. Espulsi i Gesuiti nel 1773 dalla Francia, gli alunni ripararono a Bruges, poi a Liegi e infine a Stonyhurst in Inghilterra; il Collegio riprese con il clero del Collegio di Douai fino al 1793, quando tutti furono imprigionati; liberati nel 1795, gli allievi tornarono in Inghilterra a Old Hall (Collegio di St. Edmund).

La città è dotata di una ricca Biblioteca: 400.000 voll., 1680 manoscritti e 212 incunaboli; si ricordano una Bibbia miniata del sec. XIII e il Messale miniato detto di St-O. (sec. XIV); la Vita di s. Omer (sec. VIII); la Bibbia di Gutenberg e la carta di affrancazione concessa nel 1127 da Guglielmo Cliton conte di Fiandra alla città. Il Museo di belle arti è ricco di ceramiche e di quadri; il Museo Henri Dupuis di collezioni del donatore e di storia naturale.

BIBL.: L. Dechamps de Pas, *Histoire de la ville de St-O.*, Arras 1880; P. Guilday, *The English Catholic Refugees on the Continent*, Londra 1914; L. Hicks, *The foundation of the College of St. O.*, in *Archiv. Hist. S. J.*, 19 (1950), pp. 146-80; Cottineau, II, coll. 2615-18; Eubel, IV, p. 100; V, p. 104.

Enrico Josi

SAINT PAUL-TROIS-CHÂTEAUX. - Antica diocesi e cittadina capoluogo di circondario nel dipartimento della Drôme (Francia). È l'antica capitale dei Tricastini e fu detta Augusta Tricastinorum. Fu devastata dai Vandali nel sec. V, dai Saraceni nel 736 e durante le guerre di religione.

Il primo vescovo della diocesi, s. Restituto, fu identificato con un Paolo che intervenne nel 374 al Concilio di Valenza e che una leggenda del sec. XV pretese identificare con il cieco nato del Vangelo.

S. Paolo, secondo la leggenda (*Anal. Boll.*, 11 [1892], p. 375, dal manoscritto di Grenoble 49), sarebbe stato romano, « incola civitatis Romensis », e sarebbe divenuto nel sec. VI vescovo della regione; la sede prese da lui il nome e Adone lo ricorda al 1° febbr.; suoi successori furono Florenzio, Eralla, Vittore, Eusebio, Agricola, Berto i cui nomi figurano tra i vescovi presenti ai Concili della Gallia tra il 527 e il 690. Al tempo di Ludovico il Pio (827-39) le due sedi di Orange e di Trois-Châteaux furono unite dal papa Gregorio IV, come risulta da una bolla di Urbano II (Jaffé-Wattenbach, 5561); primo vescovo comune fu Bonifacio, seguito da Lando e da Germanico.

La diocesi fu soppressa dalla Rivoluzione Francese; oggi fa parte della diocesi di Valenza (v.) di cui il vescovo porta tuttora il titolo.

L'antica Cattedrale risale al sec. XII ed offre uno dei più caratteristici esempi della scuola romanica provenzale. È a tre navate di proporzioni armoniche; l'aula centrale è munita di finestre e raggiunge 24 m. di altezza; nel centro del transetto si erge una cupola ottagona; l'abside centrale è adorna di archetti e fiancheggiata da due absidi minori. In un pilastro è scolpita rozzamente la discesa di Gesù Cristo al limbo (sec. XIII); nell'abside avanzi di musaico del sec. XIII in cui si discerne ancora Gerusalemme. Il portale centrale è riccamente decorato; il portico è a vòlte con numerosi pannelli scolpiti. La sacrestia attuale occupa l'antica cappella gotica fatta costruire dal vescovo Stefano Genèves (m. nel 1470).

A 3 km. da St-P.-T.-C. si trova il villaggio St-Restitut con una chiesa della fine del sec. XII con torre quadrata, dove fu sepolto il vescovo s. Restituto che la leggenda addita quale primo vescovo della diocesi. La chiesa è a nave unica con abside ad archetti con capitelli corinzi; un caratteristico fregio scolpito del sec. XII rappresenta Gesù Cristo, l'Agnello Divino, i re magi, i segni dello zodiaco, cavalieri, scene di caccia, operai, animali fantastici.

Anche nel villaggio La-Baume-du-Transit è una notevole chiesa romanica composta in origine di quattro absidi ad archetti disposte intorno ad un quadrilatero con cupola sul tipo del battistero di Venasque; il portico di accesso e il campanile sono del sec. XIV; nel sec. XVI l'abside centrale è stata trasformata in una navata.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 263-65.

Enrico Josi

SAINT-PIERRE, JACQUES-HENRI-BERNARDIN de. - Scrittore francese, n. a Le Havre il 19 genn. 1737, m. a Eragny il 21 genn. 1814.

Fece studi matematici e viaggiò, adolescente ancora, in Martinica, poi in Russia, Polonia, Austria e Germania, come ufficiale del genio o vivendo di espedienti; la protezione del barone di Breteuil gli valse un incarico all'isola Maurizio, cui dovette rinunciare ben presto e di cui diede conto nel *Voyage à l'île-de-France* (1773). A Parigi ottenne un successo assai più largo con gli *Etudes de la nature* (1784) seguiti dai *Voeux d'un solitaire* (1789), *La Chaumière indienne* (1790), e soprattutto il patetico romanzo *Paul et Virginie* (1798), frutto della sua esperienza esotica, rivissuta con straordinaria vivacità e freschezza.

Direttore dell'orto botanico e, dopo la Rivoluzione, professore di morale all'*Ecole normale* e membro dell'*Institut*, pubblicò i trattati *De la nature* e *De la morale* (1798) esponendovi la concezione umanitaria e naturale dell'etica che aveva appreso dal Rousseau, in funzione di una non celata polemica anticlericale.

BIBL.: L. Aimé Martin, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de J.-H.-B. de S.*, Parigi 1820 (ristampata con supplemento nel 1926); A. Barine, *B. de St-P.*, ivi 1891 (4ª ed., 1922); M. Spuriau, *B. de St-P. d'après ses manuscrits*, ivi 1905; A. Monglond, *Histoire intérieure du préromantisme français de l'abbé Prévost à Joubert*, II, Grenoble 1929, pp. 428-43; L. Roule, *B. de S. P. et l'Harmonie de la Nature*, Parigi 1930; P. Trahard, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIIIe siècle*, IV, ivi 1933, pp. 71-146.

Enzo Bottasso

SAINT-PONS : v. MONTPELLIER.

SAINT-QUENTIN : v. SOISSONS.

SAINT-REMY-DE-PROVENCE. - Cittadina ai piedi delle Alpilles nel dipartimento Bouches-du-Rhône in Francia. È situata a nord dell'antica Glanon del periodo Gallico, Glanum dell'età romana.

Dal 1921 le esplorazioni compiute dalla direzione dei *Monuments historiques* hanno rimesso in luce tre periodi dell'antica città; il primo anteriore alla conquista romana con un tempio e case ellenistiche; il secondo dalla prima occupazione romana al tempo di Mario (102 a. C.) alla conquista di Marsiglia (49 a. C.), il terzo fino alla distruzione di Glanum per l'invasione germanica ca. il 270 d. C. (arco municipale, porta monumentale di Glanum, mausoleo dei Giuli, di mirabile conservazione, terme, case, statue). Dopo la distruzione di Glanum gli abitanti si spostarono verso nord nella pianura, nel luogo occupato

dall'odierno St-R.-de-P., dove si è rinvenuto recentemente un battistero del sec. V o VI presso l'odierna cappella di S. Pietro, costruita sopra una cappella prima romanica, poi gotica. L'attuale nome della cittadina deriva dal fatto che i re merovingi donarono il territorio all'abbazia di St-R. di Reims e quindi l'abitato assunse la denominazione di « Villa Sancti Remigii ». Dal sec. IX al XIV, però, il luogo venne diviso tra due abbazie benedettine: quella di St-R. di Reims e l'altra di St-Pierre de Montmajour. Alla fine del sec. X si ha menzione d'una cappella rurale detta di S. Andrea e di S. Paolo, dove nel 1080 sorse un monastero detto St-Paul-de-Mausole, per la sua vicinanza al mausoleo dei Giulii, abitato prima da canonici con a capo un preposto, dipendente dal Capitolo cattedrale di Avignone, che nel 1605 lo cedette ai religiosi dell'Osservanza di s. Francesco della provincia di S. Luigi. Il monastero fu soppresso nel 1791 dalla Rivoluzione Francese; e dalla metà del sec. XIX è asilo per malattie mentali (vi dimorò nel 1890 il pittore van Gogh). La chiesa presenta una facciata del sec. XVIII ma nell'interno conserva l'architettura romanica provenzale del sec. XII con aggiunte posteriori. Il chiostro è in parte della fine del XII, in parte dell'inizio del sec. XIII a capitelli con centauri, chimere, ecc.

(fot. La Cigogne)
SAINT-REMY-DE-PROVENCE - Chiostro dell'antico monastero di St-Paul-de-Mausole (fine sec. XII - inizio XIII).

BIBL.: M. Deloche, *St-R.-de-P. au moyen âge*, Parigi 1892; E. Leroy, *St-Paul-de-Mausole à St-R.-de-P.*, St-Remy de Provence 1948; H. Rolland, *Glanum*, ivi 1952. Enrico Josi

SAINT-RIQUIER. - Antica abbazia benedettina, presso Abbeville in diocesi di Amiens (Francia), fondata ca. il 624-34 da s. Ricario, figlio di un conte di Ponthieu (festa il 26 apr., cf. *Martyr. Romanum*, p. 157). Fu ingrandita dall'ab. Angilberto di Centula ca. il 793.

Angilberto fu a Roma negli aa. 792, 794, 796, 800; dal 790 abate di Centula, rinnovò il monastero, arricchì di codici la Biblioteca monastica e di reliquie le chiese. La silloge di Centula notevole per il testo di alcune iscrizioni si chiude con l'epitafio di s. Caidoco (G. B. De Rossi, *Inscr. chr.*, II, I, Roma 1888, pp. 72-77). Angilberto costruì 3 chiese; una sulla tomba di s. Ricario, demolita l'anteriore chiesa dell'abate Ocioaldo, fu dedicata al Salvatore e a tutti i santi; un'altra alla B. Vergine e agli Apostoli, la terza a s. Benedetto e agli altri santi abati. Fiorì allora l'abbazia e raggiunse il numero di 400 monaci; ma nell'845 fu saccheggiata dai Normanni; ca. il 959 fu riformata da s. Gerardo de Brogne; passò in commenda nel 1538, quindi alla Congregazione maurina nel 1659. L'abbazia venne quasi distrutta da un fulmine nel 1710; oggi è in parte occupata dal piccolo Seminario della diocesi di Amiens; la chiesa abbaziale del Salvatore venne ricostruita nei secc. XV-XVI; restaurata nel 1827-28, è oggi adibita a parrocchia. Nella facciata sono 12 grandi statue degli Apostoli; la torre quadrata si erge per 50 m. L'interno, m. 104 × 25 e alto m. 25, è a croce latina diviso in tre navate da colonne portate dall'Italia. Ha una sola abside e transetto. Nel coro 68 stalli scolpiti e alcune statue dell'edificio antico. Nel Tesoro preziosi reliquiari. Della ricca Biblioteca sono superstiti l'Evangeliario purpureo carolingio in 198 foglietti con cinque iniziali e quattro miniature a piene pagine, conservato nella Biblioteca di Abbéville; inoltre il ms. latino 13359 della Biblioteca nazionale di Parigi. Anche la cronaca del monaco Ariulfo, scritta ca. il 1088, è andata distrutta; egli vi aveva inserito il catalogo della Biblioteca abbaziale (F. Lot, *Hariulf, Chronique de l'abbaye de St-Riquier*, Parigi 1894). I *Carmina Centulentia* di Mico, Fredegardo e Odulfo costituiscono la storia poetica dell'abbazia dall'825 all'853 e dall'861 all'871. Le carte del monastero andarono disperse in più luoghi: negli archivi dipartimentale e nazionale, nelle Biblioteche di Amiens e di Parigi (Nazionale e dell'Arsenale).

BIBL.: per s. Ricario, A. Poncelet, *La plus ancienne vie de st R.*, in *Anal. Boll.*, 22 (1903), pp. 173-94; E. Delignières, *Peintures murales de la Ire moitié du XVIe s. retrouvées à l'église de St-R. (Somme)*, in *Rev. Renaissance*, 10 (1909), pp. 88-97; G. Durand, *St-R.*, in *La Picardie histor. et monumentale*, IV, Amiens 1907-11, pp. 133-359; id., *Guide à St-R.*, ivi 1917; id., *L'égl. de St-R.*, Parigi 1933; Cottineau, II, coll. 2868-69.
Enrico Josi

(fot. CIM)
SAINT-REMY-DE-PROVENCE - Veduta aerea della zona archeologica di Glanum e del monte Gossier.

SAINT-SIMON, CLAUDE-HENRI de ROUVROY, conte di. - N. a Parigi il 17 ott. 1760, m. ivi il 19 maggio 1825. Dal 1779 al 1782 partecipò come capitano dell'armata regolare francese alla guerra per l'indipendenza degli Stati Uniti d'America. Il contraccolpo spirituale della guerra d'America fu per lui decisivo; ebbe l'impressione di assistere all'inizio di una nuova èra storica, fondata sulla produzione e orientata conseguentemente verso l'avvenire e non più sull'eredità e la difesa della tradizione.

Tra il 1787 e il 1789 fu in Spagna ove entrò in rapporti con il conte di Redern, amba-

sciatore di Sassonia a Madrid e successivamente suo socio negli affari. Tornato in Francia aderì alle idee rivoluzionarie, ma senza esplicare intensa attività politica. Parteggiò per l'estrema sinistra ebertista, legata all'ambiente dei « patrioti d'industria » di cui Robespierre voleva liberare la Repubblica; in ciò e nell'amicizia con il Redern, sospetto come straniero, fu la ragione del suo arresto nell'ott. 1793. Liberato dopo Termidoro e tornato in possesso di una ricchezza che gli permetteva un tono di vita degno dei suoi antenati, ebbe un posto di primo piano nella vita elegante della Parigi del Direttorio. Nel 1798 avvenne la sua rottura con il Redern e, immediatamente successiva, la decisione di rinunciare agli affari per dedicarsi alla filosofia o, secondo i suoi termini, per aprire all'intelligenza umana una nuova carriera, quella *fisico-politica*. La sua inettitudine ad amministrare, insieme con il tono fastoso del suo tenore di vita, lo portarono negli aa. 1805-13 a una situazione di vera miseria; finché nel 1823 trovò finalmente un protettore sicuro nel banchiere Olindo Rodrigues, che aveva preso a interessarsi della sua dottrina.

Si possono distinguere nello sviluppo del suo pensiero tre fasi. Nella prima, 1788-1813: *Lettres d'un habitant de Genève* (1802); *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle* (1807-1808), *Mémoire sur la science de l'homme* (1813), il suo sforzo è diretto a « systématiser la philosophie de Dieu ». Egli pensa che la soluzione dei fenomeni sociali non possa essere trovata che in dipendenza di una sintesi totale, ottenuta attraverso la generalizzazione massima della legge fisica più universale, la legge di gravitazione. Sotto questo riguardo egli è veramente l'iniziatore dello scientismo del sec. XIX. La tesi che la politica e la morale non sono che aspetti della « scienza generale » lo porta naturalmente all'idea per cui la direzione dell'umanità dovrebbe essere affidata a un magistero di scienziati (che prenderebbe il nome di « Consiglio di Newton »): essi soli hanno qualità per interpretare la legge di gravitazione generalizzata e per ricavarne le applicazioni destinate a fare della terra un paradiso. L'opera fu messa all'Indice con decr. 11 apr. 1859.

Naturalmente questa idea di una « nuova enciclopedia » (*Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie*, 1810), non poteva incontrare il favore degli scienziati specialisti. Il *Bureau des longitudes* dichiarò non essere sua competenza giudicare le idee del « fondatore del fisicismo »: di qui le sue *Lettres au Bureau des longitudes*, aspramente polemiche, soprattutto contro Laplace. In questa prima fase egli vorrebbe associare la sua sintesi alla ricostruzione napoleonica e aspirerebbe alla figura di « luogotenente scientifico dell'imperatore ».

Un tratto fondamentale di tutto il movimento sansimoniano: il non voler prender posizione contro le forze politiche dominanti, ma cercare di utilizzarle per l'attuazione del piano di riforme sociali. Tutta la storia del movimento è travagliata da questa contraddizione tra il carattere rivoluzionario del suo programma e l'opportunismo della sua pratica.

Nella seconda fase: *De la réorganisation de la société européenne* (1814); *L'Industrie* (1816-18); *Le Politique* (1819); *L'Organisateur* (1819-20); *Du Système industriel* (1821-22); *Catéchisme des industriels* (1823-24) – in cui si giovò della collaborazione di Augustin Thierry, dal 1814 al 1817, poi di Auguste Comte dal 1817-24 – egli rinuncia, almeno di fatto, alla « sintesi totale » e crede di trovare nella storia intesa come scienza le leggi che occorre applicare per salvare scientificamente il mondo. Si ha qui il S.-S. più significativo e conosciuto, il precursore del positivismo e del socialismo. Rispetto alla visione generale del corso storico si può dire che egli ripensa Condorcet attraverso Bonald. Del primo accoglie il progressismo; del secondo la distinzione di età organiche e di età analitiche, la valutazione positiva del medioevo e la considerazione come pericolo di crisi e di dissoluzione nell'età che si apre con la Riforma e si conclude con la Rivoluzione francese e con il liberalismo.

I periodi organici sono per lui quelli in cui l'equilibrio sociale è perfetto, il potere è nelle mani dei più degni, ciascuno è a suo posto. Nei periodi critici quest'ordine è stato distrutto e la società soffre sino a quando non avrà ritrovato i suoi capi legittimi. La nuova epoca organica avrà il suo fondamento spirituale nella scienza e la base della sua organizzazione temporale nella produzione, l'« industria ». La vita sociale non è che l'organizzazione degli interessi sociali; lo scopo della ricerca politica sarà la definizione dell'organizzazione più favorevole all'industria. In questa fase il S.-S. distingue tra il potere spirituale e il potere temporale: il primo spetta ancora agli scienziati che lo esercitano attraverso la scoperta delle leggi; il potere temporale deve invece passare ai produttori. È certo facile precisare il senso in cui S.-S. è precursore del positivismo comtiano; oltre che per il generale scientismo, per la definizione della legge dei tre stadi, teologico, metafisico, positivo. Meno stretto il suo rapporto con il socialismo. Chiarissimi sono certo gli elementi socialisti del suo pensiero: la critica del liberalismo, l'affermazione della priorità del sociale sul politico, l'interpretazione della Rivoluzione Francese come rivoluzione borghese, una fraseologia che nella storia del socialismo è rimasta (opposizione tra i produttori e le classi oziose e parassite), il concetto che l'amministrazione delle cose deve sostituire il governo delle persone, ecc. Ma manca completamente la critica del capitalismo industriale e, conseguentemente, il concetto di lotta di classe; e per quel che riguarda il problema dell'eredità, egli critica l'ereditarietà delle funzioni, ma non si pronunzia sulla ereditarietà dei beni.

Un posto a parte per il suo significato nella storia delle idee europeiste ha il *De la réorganisation de la société européenne*, scritto in collaborazione con il Thierry. Interessante in quest'opera è la critica, condotta con un rigore che nel S.-S. è insolito, della politica di equilibrio, seguita dagli Stati europei dopo il Trattato di Vestfalia. La costituzione europea viene pensata sul modello della Costituzione inglese; un re europeo ereditario e un parlamento europeo, al di sopra dei parlamenti nazionali, con due camere, una ereditaria e una elettiva. Rispetto ai mezzi, egli pensa all'unione di Francia e di Inghilterra come primo nucleo della confederazione europea e cerca di mettere in luce come questa unione sia richiesta dagli interessi di entrambi i paesi.

Negli ultimi tempi della sua vita si annuncia una nuova fase etico-religiosa del suo pensiero, di cui è documento il *Nouveau christianisme* (1825), che uscì postumo. S.-S. pensa che, per poter muovere gli uomini, la sua ideologia deve arrivare al loro « cuore », prendere cioè la forma religiosa. Il *Nouveau christianisme* ha un notevole interesse come tentativo di riduzione totale del cristianesimo a umanitarismo. Il compito del cristianesimo nell'ultimo momento del suo sviluppo si risolve in quello di dirigere la società verso il miglioramento della sorte della classe più povera. Sulla base di questa riduzione S.-S. condanna come « eresie » così il cattolicesimo come il protestantesimo. Questo momento religioso fu visto come un'involuzione, un ritorno allo stadio « teologico », dal Comte, e fu la ragione della loro rottura. Al suo svolgimento attese invece il movimento sansimoniano in senso stretto.

SANSIMONISMO. – S.-S. lasciò alla sua morte non una scuola nel senso rigoroso del termine, ma un gruppo di amici di cui era anima Olindo Rodrigues. Essi si proposero di dar vita a uno tra gli ultimi progetti del maestro, la fondazione di un giornale di dottrina e di propaganda, *Le*

Producteur, che durò sino all'ott. 1826. Assolse al compito di far conoscere il pensiero sansimoniano in un cerchio più ampio; dottrinalmente rimase allo stadio scientifico del pensiero del maestro, solo accentuando la polemica antiliberale. Negli aa. 1826-29 i sansimoniani si organizzarono in forma di scuola e diedero espressione ideologica sistematica ai loro principi nell'*Exposition de la doctrine* (1829). Dal punto di vista sociale vi si afferma decisamente l'abolizione dell'eredità; soltanto la capacità di metterli in opera dà diritto al possesso degli strumenti di produzione; « a ciascuno secondo le sue capacità, a ogni capacità secondo le sue opere ». I privilegi di nascita dovranno interamente sparire; e il diritto di eredità spetterà soltanto allo stato divenuto associazione di lavoratori. Ma il tratto più caratteristico di questo scritto è la trasformazione della dottrina in religione e l'affermazione dell'avvenire religioso dell'umanità. Il conflitto di scienza e di religione è proprio delle epoche critiche; le età organiche sono invece caratterizzate dalla loro unità intima. Anche nella storia della religione bisogna vedere uno sviluppo e perciò la rivoluzione religiosa dei nostri tempi non potrà essere semplice restaurazione del cristianesimo, in ragione dell'errore fondamentale che è in esso, la separazione dello spirituale dal temporale. Affermare la loro unità e conseguentemente la riabilitazione della carne è il compito della rivelazione sansimoniana. Ormai era aperta la via per la trasformazione della dottrina in religione e della scuola in chiesa. Il Natale del 1829 furono eletti « Padri » della « Famiglia » sansimoniana St-Amand Bazard (1791-1832) e Prospero Enfantin (1796-1864). Il primo rappresentava la direzione razionalista incline anche ad accordi con il liberalismo, sia pur limitatamente alla lotta contro la reazione; il secondo, la direzione religiosa e teocratica, intransigentemente antiliberale. Tra il 1830 e il 1832 si costituisce la chiesa attraverso le due esperienze di vita comune della rue Monsigny e di Ménilmontant. Enfantin riesce ad avere il sopravvento pur attraverso lo scisma di Bazard e le successive rotture con Olindo Rodrigues e con Michel Chevalier, che aveva diretto il giornale *Le Globe*, divenuto, dalla fine del 1830, l'organo della scuola. Il dissenso tra Bazard e Enfantin sorge a proposito delle idee di quest'ultimo sulla riabilitazione della carne e sull'abolizione del matrimonio; ma ha altresì origine nel fatto che Bazard intendeva mantenersi fedele all'idea di libertà, il cui sacrificio era richiesto dalla linea teocratica di Enfantin. Le idee filosofico-religiose enfantiniane sono in sostanza una trasposizione in una fantastica metafisica panteistica dell'antindividualismo sociale di S.-S. : il collegamento della vita individuale con la vita collettiva ha la sua sanzione metafisica nella tesi che tutte le anime, manifestazioni finite dell'infinito, partecipano all'eternità divina. Non c'è nascita né morte, perché la stessa anima si incarna in individui diversi senza cessare di essere se stessa.

La scarsa eco suscitata dalle sue idee spostò l'attenzione di Enfantin verso l'Oriente, come terra delle rivelazioni religiose. Il sansimonismo pratico deve a suo giudizio prendere inizio realizzando l'unità di Oriente (la religione) e di Occidente (l'industria). « Un grande atto di culto » che deve portare i tratti della nuova civiltà industriale simboleggerà questa unità; Enfantin, curioso miscuglio di bizzarro sognatore e di uomo d'azione realistico, la ravvisò nel taglio dell'istmo di Suez. Perciò la famiglia sansimoniana si trasferì in Egitto, nella speranza dell'appoggio di Mehmet 'Alī. Non riuscendo a convincerlo i sansimoniani accettarono la sua proposta di dedicare la loro attività alla costruzione di una diga del Nilo : la riuscita di quest'opera avrebbe dovuto significare l'inizio dell'organizzazione industriale dell'Oriente. Ma i lavori furono aggiornati; molti sansimoniani restarono senza impiego, altri morirono per una epidemia di peste. Nella spedizione in Egitto andarono perduti tre anni (1834-37). Dopo questo fallimento Enfantin pensò che la miglior via per l'attuazione del suo programma fosse l'appoggio dei prìncipi e pose le sue speranze in Luigi Filippo che avrebbe dovuto diventare il « re dei lavoratori ». Questo « apostolato tra i prìncipi » altro non gli fruttò che una nomina a membro della Commissione scientifica dell'Algeria (1840-1841) che gli permise la redazione di un libro sulla colonizzazione di questa regione, ma nulla di concreto per il successo dell'idea sansimoniana. Dopo il 1841 si dedicò all'attività industriale, nel pensiero che solo l' industrializzazione della società avrebbe potuto creare le condizioni favorevoli per l'attuazione del suo programma politico-religioso. Si occupò dei problemi della rete ferroviaria francese ed ebbe una parte decisiva nella fusione delle piccole compagnie ferroviarie in grandi compagnie. Politicamente accentuò sempre più, specialmente dopo l'esperienza del 1848, l'opposizione così al liberalismo come al socialismo rivoluzionario. Da ciò fu naturalmente condotto ad aderire al Secondo Impero : gli sembrò che soltanto l'autorità fosse in grado di garantire le condizioni per le riforme sociali. La stessa evoluzione fu di altri sansimoniani, il più notevole dei quali è Michel Chevalier, divenuto uno dei consiglieri economici più ascoltati di Napoleone III. Così il movimento sansimoniano raggiunge la realtà collaborando all'industrializzazione della Francia, ma lasciando perdere (confinandolo in lontane speranze) l'aspetto rivoluzionario e messianico. All'esposizione organica dell'elemento filosofico-religioso della sua opera Enfantin dedicò ancora due libri, *La Science de l'homme* (1858) e *La vie éternelle* (1861), che ebbero pochi lettori. Con la sua morte (31 ag. 1864) si può dire che la scuola sansimoniana abbia fine.

(da S.-S., Mémoires, I, Parigi 1951)
SAINT-SIMON, LOUIS de ROUVROY, duca di - Ritratto, da un quadro appartenente alla Famiglia.

BIBL.: opere : *Oeuvres de S.-S. et d'Enfantin*, 47 voll., Parigi 1865-76. Studi : G. Hubbard, *S.-S., sa vie et ses travaux*, Parigi 1857; G. Weill, *Un précurseur du socialisme. S.-S. et son oeuvre*, ivi 1894; G. Dumas, *Psychologie des deux messies positivistes. S.-S. et Auguste Comte*, ivi 1905; M. Leroy, *La vie véritable du comte H. de S.-S.*, ivi 1925; H. Gouhier, *S.-S. jusqu'à la restauration*, ivi 1936; id., *Auguste Comte et S.-S.*, ivi 1941; per il SANSIMONISMO : S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, Parigi 1896, 2ª ed., ivi 1931; A. Galante Garrone, *I sansimoniani e la storia della Rivoluzione Francese*, in *Riv. stor. it.*, 61 (1949), pp. 351-78. Augusto Del Noce

SAINT-SIMON, LOUIS de ROUVROY, duca di. - N. a Parigi il 15 genn. 1675, m. ivi il 2 marzo 1755 Combatté in Belgio e in Germania, poi nel 1702 abbandonò la carriera militare e dopo la morte del reggente duca di Orléans anche la corte.

Pari di Francia, il S.-S. fu orgoglioso fino alla vanità della sua nascita e del suo grado e del prestigio feudale della nobiltà. Fin dal 1694 cominciò a scrivere i *Mémoires* in note sparse, che poi gli servirono per la redazione più ordinata (1740-50). Però il manoscritto fu sequestrato dopo la sua morte; ne fu in seguito stampata una parte, derivata da una copia imperfetta, finché se ne poté avere una edizione completa (2 voll., Parigi 1829-30). S.-S. scrisse i *Mémoires* più per sfogare le sue nostalgie e le sue passioni personali che per compiere opera di storico; perciò in essi molte notizie sono inesatte e molti fatti anche alterati. Ma i *Mémoires* hanno un duplice valore : l'abilità nel far rivivere i personaggi da lui conosciuti e la potenza drammatica nel rievocare le scene alle quali ha assistito; classico ma senza scrupoli di purismo, adatta sempre il vocabolo e il costrutto al pensiero e non alle regole della grammatica o della retorica.

BIBL.: P. Bliard, *Les Mémoires de S.-S. et le père Tellier* Parigi 1891; G. Boissier, *S.-S.*, ivi 1892; A. Le Breton, *La*

«Comédie humaine» de S.-S., ivi 1914. La migliore ed. dei *Mémoires* è quella a cura di A. de Boislisle, ivi 1879-1930.
Roberto Palmarocchi

SAKANIA, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nell'estremo angolo meridionale del Congo Belga ed è affidato ai Salesiani, i quali vi arrivarono nel 1911.

Il territorio, che ha un'estensione di 36.575 kmq., fu eretto in prefettura apost. il 12 maggio 1925 col nome di Luapula Superiore, per distacco dalla prefettura apost. di Katanga (ora vicariato apost.), e fu elevato a vicariato apost., col nome di S., il 14 nov. 1939.

La popolazione indigena, che è inferiore ai 50.000 ab., è composta di parecchie tribù: Baushi, Balamba, Babisa, Balaba, Baseba. I cattolici sono ca. 13.000 con quasi 8000 catecumeni, i pagani ca. 19.000. Vi sono pochi europei, greci, ebrei e asiatici. Sacerdoti esteri 38, 20 fratelli, e 20 suore; 32 catechisti, 130 maestri, 27 seminaristi minori, 9 stazioni missionarie principali, 94 secondarie, 9 chiese e 94 cappelle, 112 scuole, 8 dispensari, 1 ospedale, 1 lebbrosario, 9 orfanotrofi. Tra le scuole si distinguono specialmente quelle professionali. Il più importante centro di opere missionarie è a La Kafubu, che è ormai un sobborgo di Elisabethville.

BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 446-47; 32 (1940), pp. 175-76; I. van Wing - V. Goeme, *Annuaire des missions cathol. au Congo Belge et au Ruanda Urundi*, Bruxelles 1949; MC, 1950, p. 148.
Carlo Corvo

SALA, ANTONIO LUDOVICO. - Cultore di medicina, n. ad Aicurzio (Milano) il 30 apr. 1857, m. a Roma il 1° ott. 1936. Entrato fra i Concezionisti (1879), fu ordinato sacerdote il 30 nov. 1904.

Diplomato in chirurgia e flebotomia nell'Università di Roma, perfezionò gli studi sotto l'influenza della scuola dermatologica di Vienna. Coltivò l'esperimento terapeutico specie nella scienza erboristica e preparò numerosi specifici quali: eczeiasi, psoracesi, anticalvizie, ecc. Tali preparati costituirono il fulcro terapeutico del metodo tuttora usato nell'Istituto dermopatico dell'Immacolata da lui fondato a Roma nel 1901. Illustrò con articoli e opuscoli (*Nuovo trattamento di alcune malattie della pelle*, Milano 1927, ecc.) i suoi metodi di terapia dermatologica, specie in alcune malattie allora inguaribili, quali il lupus, la tigna, gli eczemi, ecc.

BIBL.: A. Rubino, *Manuale di terapia clinica*, 9ª ed., Milano 1924, p. 1069; E. [Stablum], in *Cronache dell'IDI*, 1 (1946), n. 1; G. [Brundu], *Le dermopatie curate col metodo p. S.*, Roma 1935.
Rino Cavalieri

SALA, GIUSEPPE ANTONIO. - Cardinale, n. a Roma il 27 ott. 1762, m. ivi il 23 giugno 1839.

Si distinse nel periodo dell'occupazione francese e della repubblica giacobina di Roma (1799), per la sua opera alla delegazione apostolica lasciata da Pio VI. Nel 1801 seguì a Parigi il card. Caprara, di cui fu collaboratore e segretario, particolarmente nelle trattative con Napoleone per il Concordato. Si manifestò però contrario al Concordato firmato dal Consalvi, giudicandolo di eccessiva arrendevolezza alla pretese del Primo Console.

Ritornato a Roma, fu segretario della nuova delegazione apostolica nella seconda occupazione francese; ritiratosi a Cascia, tenne informato Pio VI, esule a Savona, degli avvenimenti; e abbozzò un piano di riforma. Con la restaurazione, iniziò la pubblicazione del *Piano di riforma*, dove proponeva come principale rimedio la laicizzazione delle cariche pubbliche; ma essa venne fatta interrompere dal card. Consalvi, legato al Congresso di Vienna.

Dal 1815 il S. fu segretario della S. Congreg. della Riforma, degli Affari ecclesiastici, dei Riti, del Concilio. Partecipò alle trattative per il nuovo Concordato con la Francia, e per la regolarizzazione degli affari ecclesiastici con il Piemonte. Fu eletto cardinale da Gregorio XVI (30 sett. 1831) e nominato prefetto della S. Congr. dell'Indice, e poi dei Vescovi e Regolari.

Visitatore apostolico degli ospedali di Roma (1824) e poi presidente della Deputazione unica per gli stessi ospedali, con energia e munificenza procurò una più oculata amministrazione, una più efficiente attrezzatura tecnico-sanitaria e provvide ad un'accurata assistenza religioso-infermieristica, con la direzione ed incremento dell'Istituto delle Suore Ospedaliere di Roma, o Sorelle della misericordia. Quale presidente della Commissione della pubblica incolumità seppe affrontare l'epidemia di *cholera morbus* del 1837 e difenderne la popolazione romana.

Tra i suoi scritti inediti lasciò un prezioso ed oggettivo diario degli aa. 1798-99, ed una copia del *Piano di riforma* annotata e postillata dal giovane Gioacchino Pecci (Leone XIII), conservata nel cod. Vat. lat. 1072.

BIBL.: opere: *Diario romano degli anni 1798-99*, in *Misc. Soc. rom. di st. patria*, 1-4, Roma 1882-88; id., *Piano di riforma umiliato a Pio VII*, Tolentino 1907. V. anche Moroni, LX, pp. 237-240; G. Cugnoni, *Mem. della vita e degli scritti del card. G. A. S.*, Roma 1888; A. Canezza, *Gli arcispedali di Roma*, ivi 1933, p. 107 sgg.; M. Petrocchi, *La restaurazione, il card. Consalvi e la riforma del 1816*, Firenze 1941, pp. 51-52.
Piero Sannazzaro

SALAINO, ANDREA: v. LEONARDESCHI.

SALAMANCA, DIOCESI di. - Città e diocesi nella Spagna. Ha una superficie di 8674 kmq. con una popolazione di 250.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 287 parrocchie servite da 305 sacerdoti diocesani e 182 regolari; ha due seminari, 19 comunità religiose maschili e 60 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 346). Nel 589 fu suffraganea di Merida; dal 1120 al 1851 di Santiago e da allora è suffraganea di Valladolid. Nel 1851, fino al 1884, le fu unita la sede di Ciudad Rodrigo. Patroni sono i ss. Giovanni di S. Facondo e Teresa di Gesù.

È l'antica «Salamatica» o «Salamatis», non «Elmatica» come erroneamente credettero alcuni, della Lusitania romana, oggi nella regione più occidentale della Spagna, capitale della omonima provincia civile e diocesi ecclesiastica.

L'origine di questa diocesi si perde nell'oscurità della leggenda, non potendosi ammettere che sia stata fondata da s. Secondo nel sec. I. Il primo vescovo di cui si hanno notizie degne di fede è Eleuterio nel sec. VI, il quale assistette al noto III Concilio di Toledo del 589, dove dal re Recaredo e da tutto l'episcopato fu proclamata l'unità cattolica del Regno visigotico. Sotto la dominazione saracena, dovettero soffrire molto sia la città che tutta la diocesi; i suoi vescovi si rifugiarono nelle Asturie; ma conquistata la regione dal re Alfonso VI il Grande nel 901 la diocesi venne restaurata; tuttavia la sede non fu costantemente occupata fino alla fine dello stesso secolo, quando il re Ramiro II di Borgogna e sua moglie Urraca edificarono la Cattedrale (*catedral vieja*), finita poi dai loro successori, che ancora si conserva con alcune aggiunte posteriori, mostrando una strana mescolanza di stile romanico e gotico, come un'imponente fortezza, sormontata da svelta cupola, consta di tre navate con altrettante absidi semicircolari. Il chiostro del 1170 venne riedificato e trasformato nel 1785; vi si trovano la cappella di S. Caterina, dove furono celebrati parecchi concili compostellani; quella di S. Barbara, che era il luogo delle prove per i candidati ai gradi dell'Università (e si può dire che là fu la culla di quel famoso centro di cultura; quella di S. Salvatore o Talavera, fondata e dotata da Arias Maldonando con 12 cappellanie, in cui si celebra la Messa in rito mozarabico; finalmente quella di S. Bartolomeo detta di Anayas dal fondatore Diego de Anayas, arcivescovo di Siviglia, che vi ha lasciato il suo splendido sepolcro. Degne di nota sono le pitture cinquecentesche dell'altar maggiore, rappresentanti scene della vita di Cristo; le fonti battesimali, dove ricevettero il primo Sacramento re Alfonso II e altri personaggi; i sepolcri di diversi principi e prelati. La nuova Cattedrale fu cominciata nel 1513 da Juan Gil de Hontañón per opera dei sovrani cattolici Ferdinando e Isabella; una parte di essa fu aperta al culto nel 1560, ma fu inaugurata nel 1733; finalmente nel 1762 fu consacrata dal vescovo F. Francesco de San Andres. Lo stile è gotico decadente con aggiunte del Rinascimento e del barocco; è a croce latina con cinque navate. Il portale nord (*puerta de ramos o de las palmas*) ha un bel rilievo dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme e le statue degli apostoli Pietro e Paolo. La torre campanaria è alta 110 m. sul tipo di quella di Toledo; la cupola fu terminata nel 1765. L'interno è

lungo m. 104, largo m. 49 e alto m. 60 sotto la cupola. Notevole è il gruppo in legno policromo di Juan de Juni rappresentante s. Anna che insegna a leggere alla Beata Vergine. Le due Cattedrali furono dichiarate monumento nazionale nel 1887 e la nuova insignita del titolo di Basilica dal papa Pio IX nel 1854. Da ammirarsi due artistiche urne d'argento, quella del lato del Vangelo racchiude il corpo di s. Giovanni di S. Facondo, quella del lato dell'Epistola le reliquie di s. Tommaso di Villanova; bellissima pure è l'immagine bizantina della Madonna della Vega, patrona della città, e il Cristo dell'eroe leggendario, il Cid Campeador.

(da Scritti in onore di A. Salandra, Roma s. a.)

SALANDRA, ANTONIO - Ritratto.

Altre chiese sono: la chiesa di S. Martino in stile romanico di transizione (sec. XII); nel portale nord è la statua di s. Martino (sec. XII), mentre il portale sud è del Rinascimento. La chiesa di S. Sebastiano, con cupola, fu eretta nel 1731 da A. Churriguera. La chiesa dello Spirito Santo fu eretta nel 1541; quella di S. Maria de la Vega nel 1570, restaurata nel sec. XVIII. La chiesa di S. Tommaso di Canterbury è dei secc. XII-XV; quella di Santiago conserva absidi del XII sec., il resto è trasformato; la chiesa della S.ma Trinità o di S. Paolo è del 1677; quella del Carmine di Abajo è del sec. XVIII. La chiesa di S. Estebán, detta per lo più di S. Domenico, in stile gotico, fu eretta tra il 1524-60; nell'annesso convento dei Domenicani dimorò Cristoforo Colombo nel 1484. La chiesa di S. Cristobal del 1145, il migliore esempio di architettura romanica in S., è trasformata in scuola. La chiesa di S. Biagio è del 1772; la chiesa dei SS. Giuliano e Basilissa, con portale e campanile, è del sec. XII, il resto ricostruito nel 1582. La chiesa di S. Juan de Barbalos è del sec. XII con resti d'un chiostro romanico. La chiesa della Maddalena fu ricostruita nel 1776; la chiesa di S. Maria de los Caballeros risale al sec. XIII ma fu trasformata nel sec. XVI e nel 1779. La cappella de la Vera Cruz fu ricostruita nel 1713. La cappella de S. Francisco o dei Cappuccini è del 1746 con facciata neo-classica. Il convento delle Carmelitane fu fondato da S. Teresa nel 1570; quello detto « de las Bernardas (Cistercensi) de Jesus » è del 1552. Il convento delle Agostiniane è annesso alla chiesa costruita da Fontana nel 1636, con cupola che domina tutta la città. Nell'interno si conserva il quadro della Concezione, capolavoro del Ribera. Il convento di S. Isabella fu fondato nel 1433; quello detto « Corpus Christi » o di S. Chiara ha annessa una chiesa barocca del sec. XVII.

L'Università di S., detta anche « Escuelas mayores », fu fondata da Alfonso IX re di León, m. nel 1230; Fernando II (m. nel 1252) le concesse molti privilegi; nuove cattedre vi aggiunse Alfonso X (m. nel 1284). Nel sec. XIV ebbe tale fama da venir subito dopo quella di Parigi e raggiunse la sua massima floridezza nel sec. XVI, con 6700 studenti. Cristoforo Colombo venne a consultarvi i professori. I numerosi manoscritti e la Biblioteca ricca di 80.000 voll. attestano ancora l'importanza antica del centro di cultura ecclesiastica, che alcuni ritengono il quarto in celebrità mondiale, e certamente il primo della Spagna. L'insegnamento dei teologi di S. dette luogo ai cosiddetti Salmanticensi (v.). Celebri maestri in questa Università furono del Vitoria, Melchiorre Cano, Medina, Bañez, Suárez, El Tostado.

S. ebbe parecchi collegi: più celebre è quello del Arzobispo e « de los Irlandese », eretto nel 1527, inaugurato da Filippo II nel 1578 per gli studenti irlandesi. Si ricordano poi il Collegio di Carvajal del 1602; il Collegio degli orfani, ora manicomio, è del sec. XVI, come quello detto « de las Josefinas ». Il Collegio di S. Millán o « de los Angeles » con annessa chiesa del sec. XV e portale barocco del 1635. Il Collegio di Anaya, eretto tra il 1760-68, è occupato dalle Facoltà di scienze. Il Collegio di Calatrava eretto in stile barocco nel 1717 da J. e A. Churriguera, ma deformato nel 1790. Il Palazzo delle « Escuelas Menores » del 1533 è oggi occupato dal Rettorato e dal Museo. Il 25 sett. 1940 fu eretta la moderna Università Pontificia della stessa città nel Seminario di S. Carlo o Clarecia, istituito nel 1779 dal vescovo Filippo Beltran, edificio grandioso, antico Collegio della Compagnia di Gesù, fondato nel 1614 dal re Filippo III e da sua moglie Margherita d'Austria, restaurato nel sec. XIX. - Vedi tav. CIII.

BIBL.: G. González Dávila, *Hist. de... S., de su obispos*, ecc., Salamanca 1606; M. Villar y Macias, *Hist. de S.*, ivi 1887; F. Florez, *España sagrada*, XIV, Madrid 1905, pp. 267-306; Eubel, I, p. 428-29; II, p. 250; III, p. 307; IV, pp. 300-301; V. Lampérez, *Hist. de la arquitectura crist. española en la Edad Media*, I, Madrid 1908; M. Gómez Moreno, *La capilla de la Univers. de S.*, in *Boletín de la Soc. Española de Excursiones*, ivi 1914; E. Esperabé y Arteaga, *Hist. pragmatica e interna de la Univers. de S.*, 2 voll., Salamanca 1914-18; P. U. Gonzalez de la Calle – A. Huarte y Echenique, *Constit. de la Univers. de S. 1422*, Madrid 1927; A. Calzada, *Hist. de la arquitectura en España*, Barcellona 1933; Z. García Villada, *Hist. eclesiást. de España*, III, Madrid 1936, pp. 183 sgg. Giuseppe M. Pou y Martí

SALAMINA - Città sulla sponda orientale dell'isola di Cipro. Risale almeno al sec. VI a. C.

Fu fiorente colonia giudaica e fu evangelizzata da s. Paolo e da Barnaba (*Act.* 13, 5) che vi fu martirizzato.

La città fu distrutta dopo la rivolta giudaica dal 116-117 a. C., e più tardi nei terremoti del 332 e 342 d. C. Costanzo II riedificò S. che assunse il nome di Costanzia, dove fu la sede vescovile. Gli Arabi la demolirono nel 648. Il più noto dei suoi vescovi è s. Epifanio (367-403) al quale fu dedicata una basilica, di cui sono stati identificati gli avanzi.

BIBL.: S. Murray, *Excavations in Cyprus*, Londra 1900; E. Oberhummer, *Constantia*, in Pauly-Wissowa, IV, coll. 953-57.

Enrico Josi

SALAMON, LOUIS - SIFFREIN - JOSEPH FONCROSÉ de. - Vescovo, n. a Carpentras il 22 ott. 1759, m. a St-Flour l'11 giugno 1829.

Andò giovane a Parigi ove divenne « conseiller-clerc » al Parlamento (1784). Nel 1790 Pio VII lo nominò internunzio presso Luigi XVI. Arrestato dai rivoluzionari il 27 ag. 1792, ebbe un seguito di peripezie di cui egli stesso scrisse il racconto, che fu pubblicato a Parigi nel 1890 dall'abate Bridier col titolo: *Mémoires inédits de l'internonce à Paris pendant la Révolution 1790-1801*. Nel 1801 andò a Rouen con l'incarico di metter pace tra il clero della diocesi, ma ebbe scarso successo. Vescovo titolare di Ortosia di Caria (1806), Luigi XVIII lo inviò a Roma nel 1814 quale uditore di Rota. Vescovo di Belley nel 1817, non raggiunse mai la sede; trasferito a St-Flour il 13 genn. 1823, vi curò specialmente i seminari e i monasteri.

BIBL.: oltre ai *Mémoires* è stata pubbl. dal Vicomte de Richemont la sua *Correspondance secrète... avec le card. de Zelada, 1791-92*, Parigi 1898. Ambedue le opere sono precedute da notizie biografiche. Renata Orazi Ausenda

SALANDRA, ANTONIO. - Statista, n. a Troia (Foggia) il 13 luglio 1853, m. a Roma il 9 dic. 1931. Avvocato e studioso di filosofia del diritto e di economia, nel 1880 ottenne la cattedra di scienza amministrativa nell'Università di Roma, passando più tardi a quella di diritto amministrativo, che occupò fino alla morte.

Scrisse *La giustizia amministrativa nei governi liberi*, apparso nel 1904, che va riguardato come classico in materia. Il S. si dedicò altresì alla politica militante e dal 1886 fu costantemente deputato di Foggia al Parlamento italiano, sedendo al centro destro. Più volte sottosegretario e poi ministro, volta a volta delle Finanze, del Tesoro e dell'Agricoltura, entrò in dissidio col Giolitti e fu ac-

cusato dalle sinistre di essere un «reazionario». Divenne presidente del Consiglio nel marzo 1914, e si trovò ad essere, per il precipitare degli avvenimenti internazionali, a capo del governo della neutralità italiana, della denunzia della Triplice, del Patto di Londra e dell'intervento armato ed energicamente sostenne i suoi ministri degli Esteri – prima il S. Giuliano e quindi il Sonnino – nelle difficili trattative con gli Imperi centrali e con le potenze dell'Intesa, attuando al contempo la preparazione bellica del paese.

Dimissionario nel 1916, dopo l'offensiva austriaca sugli altopiani, fu più tardi delegato italiano alla Conferenza della pace e presso la Società delle Nazioni. In un primo momento aderì al fascismo, ma quando si accorse che esso rifuggiva sempre più dall'inserirsi nell'ordine costituzionale, decisamente partecipò a quella che fu detta «l'opposizione nell'aula» (in contrapposto alla secessione aventiniana), e finì poi col ritirarsi a vita privata, senza neppure partecipare ai lavori del Senato, dove era stato nominato nel 1928. Gli ultimi anni dedicò alla stesura delle sue memorie, di cui sono apparsi i due volumi riguardanti *La neutralità italiana* e *L'intervento*, entrambi ricchissimi di notizie ed assai oggettivi.

BIBL.: C. De Biase, *A. S.*, Roma 1919; A. Torre, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, p. 491 sgg., con bibl.; P. E. Boffi, *A. S.*, Piacenza 1923; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, Torino 1952, pp. 538-39. Renzo U. Montini

SALARIALE, REGIME. - È il regime sociale caratterizzato dal soverchiare, nel mondo del lavoro, della forma retributiva salariale sulle altre forme contrattuali, e quindi della condizione di salariato tra i lavoratori (v. SALARIO). Di fronte a pochissimi imprenditori e capitalisti, che rispettivamente organizzano e finanziano il lavoro, ripartendosene i profitti, e di pochi dirigenti tecnici e amministrativi aventi posizioni sufficientemente stabili e ragguagliate al rendimento, esiste in questo regime una folla di esecutori materiali del lavoro, retribuiti a tempo o a misura, senza garanzia di occupazione.

I. CRISI DEL R. S. – Tale regime, perché precario, è moralmente insoddisfacente per il lavoratore il quale, elevandosi in quanto a preparazione professionale e a coscienza sociale, sente l'offesa di restare estraneo alla vita dell'azienda, cui partecipa con una crescente somma di intelligenza, di operosità e di iniziativa. Più ancora che dal disagio economico, immediatamente sentito e facilmente espresso, il r. s. è pertanto caratterizzato da un sordo disagio spirituale meno precisamente avvertito e più difficilmente esprimibile; è per questo che la questione sociale assume una virulenza o esplode in forme vendicative che non sono generalmente in proporzione con le cause economiche dichiarate: insufficienza delle paghe o altro. La incontentabilità, anche dei meglio retribuiti fra gli operai, deriva appunto dall'impossibile appagamento delle necessità spirituali con mezzi soltanto economici, e soprattutto dalla mancanza di tranquillità per l'avvenire. Imprenditori e capitalisti, nel secolo del materialismo e del liberalismo economico, non previdero o non compresero il rapido maturare di tali esigenze, e si lasciarono perciò strappare dalle mani le leve del progresso sociale (v. PROGRESSO). I lavoratori dal canto loro, obbedendo ad agitatori politici, figli del medesimo secolo, ebbero il torto di porre la questione sopra un piano rivoluzionario universale che irrigidì a difesa la classe padronale, moltiplicandone le ragioni di resistenza: onde alcuni si chiedono se le agitazioni susseguitesi durante un secolo abbiano accelerata o ritardata la evoluzione dei rapporti fra gli elementi della produzione: impresa, capitale e lavoro. Certamente il problema fu posto in modo troppo radicale, tendente a riforme della struttura interna delle aziende che non è possibile riescano felici se attuate in atmosfera arroventata di lotta: e che, a ogni modo, non sono realizzabili allo stesso grado e secondo un eguale modello per tutti gli svariatissimi tipi e dimensioni di azienda, per tutte le situazioni e per tutti i paesi.

Tale intrinseca difficoltà ha funzionato, in effetti, da freno all'adozione di riforme ormai universalmente auspicate: la minaccia di attuarle mediante imposizioni sindacali o politiche, sempre di scarsa obiettività o inquinate da demagogismo, ha inutilmente preoccupata la classe degli imprenditori, pur già convinta in massima della opportunità e convenienza di riforme, ma convinte anche della loro pericolosità se realizzate con la violenza, e non accompagnate da altre provvidenze di indole economica atte a rendere tranquille e normali anche le condizioni generali dell'industria e dell'agricoltura, e meno difficili e rischiosi il lavoro produttivo e il commercio.

Anche la maturità professionale e morale dei lavoratori va gradualmente portata all'altezza dei nuovi compiti e delle nuove responsabilità.

II. VERSO NUOVE SOLUZIONI. – Di fronte alla minaccia di una soluzione autoritaria e perciò grossolana, e di insidiose, oggi, soluzioni politico-sindacali che vanno sotto il nome di *co-gestione*, per cui le nuove strutture nascerebbero inquinate da odi e da errori, si prospetta necessaria una pronta, volontaria, intelligente iniziativa da parte dei singoli imprenditori, nella misura delle reali possibilità offerte da ciascuna azienda; sembrando poter coesistere forme e gradi diversi di collaborazione, associazione e comproprietà, nel modo stesso in cui il progresso dei mezzi di trasporto li lascia coesistere ancora tutti, dal più antico al più moderno, selezionando fra essi opportunamente il lavoro.

Il punto morto può e deve essere superato, e già in Italia e fuori non mancano esempi felici di tali coraggiose iniziative aziendali. Lo spirito cristiano e la solidarietà tra gli imprenditori costituiscono la migliore disposizione per una tale opera: lo prova il successo dell'«Union internationale des patrons catholiques»: UNIAPAC (v.) la cui finalità è appunto lo studio, l'incoraggiamento e la realizzazione di consimili iniziative. L'evoluzione del r. s. verso le forme sopraccennate è stata infatti presentata come un conflitto tra capitale e lavoro, ossia tra capitalisti e lavoratori, dimenticando la preminente figura e la funzione sociale dell'imprenditore (v.): ad esso, come colui che chiama il capitale e il lavoro a collaborare con l'idea e l'iniziativa, spetta il privilegio di conservare, o ristabilire quando sia turbata, l'armonia tra i due fattori, attraverso l'armonia tra ciascuno di essi e l'impresa alla quale collaborano. Se la figura dell'imprenditore è andata spesso confusa con quella del capitalista, ciò è forse dovuto all'abuso delle società anonime, nelle quali chi presta il capitale è anche comproprietario dell'azienda, ma non ne esercita le funzioni. La giustizia sociale si realizza col porre sullo stesso piano i tre fattori della produzione, senza privilegi, distribuendo il profitto proporzionalmente al merito. Questa proporzione però non è costante, né rispetto ai vari tipi di industria, né rispetto al tempo: per l'imprenditore e il capitalista, p. es., è generalmente massimo nel periodo iniziale della impresa, quando rischi e incertezze raggiungono il livello più elevato, ma può tornare elevato anche per le imprese più solide, in determinate contingenze politiche, economiche e sociali. Come l'imprenditore può liberarsi dalla mano d'opera esuberante, così dovrebbe potersi liberare del capitale divenuto troppo costoso nella fase di normale e sicura vita della azienda, sostituendolo con capitale più a buon mercato.

III. FORME DEL R. S. – Circa le forme verso le quali il r. s. va evolvendosi, si accenna alle principali. Il cottimo, il salario misto e la retribuzione a incentivo possono venire ancora migliorati e organizzati, fino a dar luogo a piccole imprese quasi autonome, nel seno dell'impresa principale; la compartecipazione agli utili dell'azienda (v. PARTECIPAZIONISMO), l'azionariato operaio e la collaborazione in vario grado dei lavoratori (compresi gli impiegati) alla gestione, il decentramento e l'autonomia di reparti o servizi, i molteplici tipi di contratti in partecipazione e di associazione, di riscatto e di comproprietà sia del prodotto che dei mezzi di produzione presentano una gamma assai ricca di possibilità, alle quali vanno aggiunte

l'enfiteusi (v.) e la mezzadria (v.) nel campo agricolo; tutte forme sporadicamente sempre esistite e che, anche nei tempi del capitalismo integrale, hanno consentito e tuttora consentono notevoli arricchimenti e un flusso continuo di individui dalle condizioni di salariato alle situazioni indipendenti di piccoli, medi e anche grossi imprenditori, negozianti, commercianti e proprietari.

Le forme cooperative, dove compatibili anche con il fatto produttivo, costituiscono sempre un campo fecondissimo aperto agli operai che mirano a un lavoro indipendente e responsabile : una migliore selezione professionale e una più efficace organizzazione del credito ne consentirebbero senza dubbio uno sviluppo assai più largo, specialmente nei campi dell'artigianato e della piccola industria, del commercio e dei trasporti.

IV. Impostazione marxista e cattolica del problema. – La posizione marxista dinanzi alla evoluzione del r. s. è nota : l'illusione che abolendo la proprietà privata dei mezzi di produzione e avocandola allo Stato in nome dei lavoratori questi non saranno più sfruttati in quanto a salario, e si sentiranno effettivamente padroni delle aziende, è l'ostacolo principale a una distensione dei rapporti fra i diversi fattori della produzione, nonché ad un esame obbiettivo della situazione e dei suoi problemi. Del resto la ideologia marxista, pur prevedendo la dittatura del proletariato, non contempla affatto l'abolizione o la trasformazione del r. s., e nella pratica ripudia ogni forma di associazione tra impresa, capitale e lavoro, ovvero di partecipazione agli utili industriali.

L'errore d'impostazione, e di metodo, consiste in questo : che mentre le circostanze storiche e ambientali legate a un certo stadio di civiltà economica hanno prodotto o consentito determinate strutture e istituti, oggi si pretende di mutare tali strutture e istituti senza preoccuparsi di trasformare l'ambiente economico che li ha determinati : ambiente legato essenzialmente al progresso tecnico della produzione, dei trasporti, delle comunicazioni, dello scambio, del credito e delle monete, oltre che alla moralità, e al grado di maturità della cultura. Se non si affrontano e non si risolvono (con mezzi rispettivamente economici o morali, e non politici) questi problemi generali, e quelli specificamente economici della misurazione del valore, dell'assicurazione del risparmio, della mobilità dei capitali, del finanziamento razionale delle imprese, nel perfezionamento delle borse e dei mercati, qualsiasi nuova struttura sociale si troverà a dover lottare contro le stesse difficoltà che fanno gemere le vecchie strutture.

La Chiesa cattolica, dichiarando che il r. s. non è per se stesso contrario alla giustizia e alla morale, si è sempre mostrata favorevole alla sua naturale evoluzione, affrettandola con le opere sociali e con i suoi convegni di studio (v. settimane sociali) secondo la formola : *Tutti proprietari !* invece dell'altra che vorrebbe tutti proletari. E ciò fin da quando la comune interpretazione dei principi della Rivoluzione Francese non consentiva ai lavoratori di organizzarsi e di agire per la difesa dei propri interessi (v. dottrina sociale cattolica).

Nel 1889 si organizzò l'Università cattolica di Friburgo che presto divenne il centro degli studi sociali cristiani. Dopo due congressi internazionali cattolici delle opere sociali (Liegi 1887 e 1890), le attività promosse, le aspirazioni coltivate e gli studi maturati, unitamente ai suggerimenti di G. Toniolo (v.) e dei cardd. Manning (v.) di Londra e Gibbons (v.) di Baltimora, trovarono uno sbocco concreto e un sovrano sigillo nell'encicl. *Rerum Novarum* (v.) di Leone XIII (1891) dalla quale data un movimento mondiale di rinascita operaia ispirato a vere necessità integrali di una vita migliore nel senso umano e cristiano.

Nei congressi succedutisi in quegli stessi anni venne progettata la necessità di avviare il r. s. verso nuove forme, e vennero proposti fino da allora il salario familiare, la compartecipazione agli utili, l'azionariato operaio (Congresso di Milano, 1894), conferendo vita rigogliosa al movimento cooperativo.

Oggi l'evoluzione del r. s. verso nuove forme può essere accelerata e precisata, oltre che da reali progressi dell'economia, da intelligenti iniziative sociali da parte degli imprenditori, dalla cultura professionale e dalla moderazione dei lavoratori, infine dalla serietà d'intenti degli uni e degli altri.

Bibl.: R. Ricca Salerno, *La teoria del salario nella storia delle dottr. econom.*, Palermo 1900; C. Cornelissen, *Théorie du salaire et du salariat*, Parigi 1908; E. Lévasseur, *Salariat et salaires*, ivi 1909; G. Del Vecchio, *Lezioni di economia applicata*, parte 1ª, Padova 1937; U. Tonneau, *Salaire*, in DThC, XIV, coll. 978-1016; M. Nigro, *La democrazia nell'azione*, Roma 1946; M. Laloire, *Les relations sociales au sein de l'entreprise*, Parigi 1947; *La partecipaz. agli utili dell'impresa*, Roma 1948; A. Graziadei, *Il salario e l'interesse nell'equilibrio sociale*, ivi 1949; J. Haessle, *L'etica crist. del lavoro*, Milano 1949; A. C. L. I., *Appunti sull'evoluz. sociale dell'impresa*, ivi 1949; P. Pavan, *Per una coscienza sindacale*, Roma 1949; G. Di Domenico, *Il pensiero sindacale e la giusta impostazione del problema econ.*, Roma 1950; F. Magri, *Crisi del salario (Neo-capitalismo del lavoro)*, Milano 1950; G. Mira, *Storia del movimento operaio*, Roma 1950; U. C. I. D., *Relazioni umane nell'impresa moderna*, ivi 1950.
Mario Baronci

SALARIO. - Allorché un lavoratore cede la sua opera a prezzo fisso, cioè per una quantità fissa di moneta, oraria, giornaliera, settimanale, quindicinale o mensile, senza alcun riferimento con la reale produttività del lavoro ceduto, la remunerazione prende il nome di s. e il lavoratore è un salariato : e salariato vengono anche detti l'istituto contrattuale e il regime economico che lo concerne (la parola s. ricorda il sale che serviva, ai tempi dell'antica Roma regia, per compensare i soldati e il lavoro proletario impiegato in opere pubbliche). Anche oggi il termine s. è adoperato per designare la retribuzione corrisposta ai lavoratori del braccio, mentre per gli altri che svolgono un'attività di pensiero e di responsabilità direttiva si usa il termine *stipendio*.

Il s. può essere : 1) *a tempo*, se fissato in base all'unità di tempo impiegata nel lavoro (un tanto all'ora). Solo impropriamente si parla di s. *a cottimo*, se fissato assumendo come criterio l'unità di lavoro (un tanto per ogni lavoro), e di s. *a premio*, se si prende a base l'unità di lavoro da eseguirsi in un tempo massimo e si retribuiscono con premi le frazioni di tempo risparmiate; 2) *assoluto*, se fissato in rispondenza ad una famiglia media tipo, in modo da non fare differenza tra lavoratori sposati e non sposati; 3) *relativo*, se fissato in base alle unità famigliari a carico del lavoratore.

I. Caratteristiche del contratto di s. – Caratteristica sostanziale del contratto salariale è quella di essere senza termine e senza garanzia : onde il rapporto contrattuale può venire rescisso in ogni momento. Pur essendo ineccepibile, se considerato in astratto, come etica e diritto, il salariato rappresenta la condizione meno favorevole che possa venire fatta a un lavoratore capace e volenteroso : sia dal punto di vista del giusto prezzo del lavoro, sia dall'altro della precarietà dell'occupazione e della situazione morale che ne consegue. Purtroppo tale istituto contrattuale è collegato a situazioni e condizioni generali delle industrie, non solo di quelle stagionali o agricole, ma anche di tutte le altre che sono legate alla instabilità dei mercati, e a situazioni politiche ed economiche imprevedibili, fluttuanti e incerte. Per queste ragioni ogni volta che le industrie debbono potersi liberare della mano d'opera eccedente i bisogni reali, e ciò senza eccessivi carichi di indennità, il salariato è abbandonato alla sua sorte. Allo stato attuale delle cose però la maggior parte delle industrie non è in grado di garantire all'operaio, e in particolare a quello generico e non specializzato, una condizione materialmente e moralmente diversa dal salariato. Al sistema del s. è connessa una penosa condizione spirituale che ne è la diretta conseguenza : essa, se poté essere scarsamente avvertita e non gravare eccessivamente quando la massa operaia era incolta e avvezza a un regime di vita assai parsimonioso, è divenuta oggi insopportabile per una crescente schiera di lavoratori, la

più sana, che attraverso la migliorata cultura, l'osservazione dei fatti, la preparazione professionale, la capacità di critica, la vita più varia e confortevole, infine la partecipazione alla vita pubblica, ambisce oramai alle soddisfazioni soprattutto morali dovute al merito, alla collaborazione e all'iniziativa. Si aggiunga che il più stretto contatto con i datori di lavoro e dirigenti non ha, generalmente, giovato all'antico prestigio di costoro agli occhi dei lavoratori.

A tale complesso stato di cose si è cercato di portare attenuazioni e correttivi auspice la Chiesa stessa (v. QUADRAGESINO ANNO; RERUM NOVARUM) mediante provvidenze sociali di varia specie, progressivamente adottate in questo ultimo secolo in tutte le nazioni civili. Tali sono: le integrazioni salariali rappresentate dalle molte indennità per lavori straordinari, gravosi o pericolosi; la garanzia dei contratti collèttivi di categoria su scala provinciale, regionale o nazionale, particolarmente per quanto concerne i minimi salariali, le classifiche di specializzazione, i trattamenti di ferie, di malattia, d'infortunio, di quiescenza, il preavviso di licenziamento, le commissioni interne di fabbrica; la *scala mobile* per l'adeguamento semiautomatico dei s. al costo della vita; le molteplici forme di assistenza, di previdenza e di assicurazione; il contratto di cottimo, che retribuisce alcuni lavori a misura o a numero, e i contratti misti o a incentivo (s. a còmpito); la mezzadria, agricola e industriale; i premi di produzione che sotto varie forme compensano i lavoratori più attivi e capaci; la categoria degli *intermedi*, che rende partecipi gli operai salariati più anziani e sperimentati di alcune condizioni contrattuali, più favorevoli, proprie della categoria impiegatizia; infine il *s. familiare*, che adegua in qualche misura la retribuzione al bisogno effettivo, aumentandola di tanti separati *assegni* per quante sono le persone della famiglia a carico del lavoratore.

Tale regolamentazione, che si va facendo sempre più complessa e minuta, ha un suo innegabile valore umano e sociale, tutelando la dignità intrinseca del lavoro: non se ne debbono, però, passare sotto silenzio i lati negativi, consistenti principalmente nel fatto che essa avvantaggia soprattutto i meno meritevoli e meno preparati, senza stimolarli al miglioramento spirituale e professionale, mentre nei riguardi dei più meritevoli e sperimentati essa porta a limitazioni della liberalità generalmente osservata dalle aziende verso i loro più validi e affezionati collaboratori. Ne consegue che all'accrescimento degli oneri sociali obbligatori, si accompagna anche il malcontento dei migliori e un generale minore rendimento del lavoro.

II. SOLUZIONE DEL PROBLEMA SALARIALE. – Il s. in moneta dicesi *nominale*, in quanto non dà la misura dell'effettivo benessere guadagnato dal lavoratore: ragguagliato ai prezzi delle cose indispensabili alla vita, cioè tradotto in prodotti e servigi comperabili con la moneta del s., questo diventa reale.

Le agitazioni sindacali non possono influire che sul s. nominale; da ciò la loro scarsa efficacia pratica nel complesso. Per accrescere i s. reali è necessario invece influire sui prezzi o, ciò che è lo stesso, sul potere d'acquisto della moneta, con mezzi economici che il sindacalismo operaio ignora o non è in grado di manovrare (v. PREZZO). Accade così che gli aumenti salariali determinando, da soli, un accrescimento dei costi di produzione o una diminuzione dei profitti industriali, fanno generalmente salire i prezzi (v. SALARIALE, REGIME). Passato, almeno sul terreno delle idee, il periodo cruciale delle rivendicazioni salariali, con le conquiste a cui si è accennato, è opportuno ormai avviarsi a soluzioni integrali e decisive.

La soluzione vera del problema non sta, evidentemente, nei precari accordi sull'altezza del s. tra gli interessati a farli crescere, e gli interessati a mantenerli costanti: ma forse nel riportare sotto questo nuovo clima di rivalorizzazione umana del lavoro, la concorrenza tra i salariati e i datori di lavoro, dopo aver risolta la questione del finanziamento industriale, nel senso di poter equilibrare l'offerta di lavoratori con la domanda di mano d'opera, assicurando quindi ai lavoratori la facoltà e la materiale possibilità di scelta dell'impiego.

Soltanto attraverso tale libertà di scelta i s. salgono e il merito individuale trova il modo di manifestarsi e di essere apprezzato. Ogni altra provvidenza non rappresenterebbe che un surrogato parziale e di scarsa efficacia. Impediscono attualmente tale libertà l'insufficienza dei capitali, l'impreparazione professionale della mano d'opera, nonché la scarsa mobilità dei capitali e delle forze del lavoro, cui viene impedito dalle politiche di incontrarsi dove e quando sarebbe utile, necessario e possibile.

Nessuna azienda può vivere e prosperare, pur lottando e perfezionandosi, se le venga sottratto il governo della mano d'opera in quantità, specie e retribuzione; ciò è vero anche per i regimi totalitari e per le aziende statali. È per questo che il problema salariale, nonostante che per urgenza e gravità abbia attirato e attiri l'attenzione e desti le preoccupazioni delle classi e dei governi, non solo non è preminente tra i problemi economici ma, se considerato tale, svia le intelligenze e le buone volontà dallo studio dei problemi sostanziali che sono quelli del risparmio, dell'assicurazione del risparmio e dell'impiego razionale del risparmio (v.).

Dopo un secolo di lotte, è prevalsa nel campo sociale la massima che vieta di considerare il lavoro come una merce soggetta alla legge dell'offerta e della domanda, rivendicando invece al lavoro il suo nobile carattere umano. È una massima però morale e non economica. È vero: la morale sociale può, anzi deve intervenire per correggere le asprezze delle leggi naturali, quindi anche di quelle economiche, ad es., col s. minimo e con quello familiare, come ormai è stato fatto in quasi tutte le legislazioni sociali (v.): ciò non autorizza però a confondere la scienza economica con la morale fino al punto di negare a quella ogni autonomia nel proprio campo di azione (v. LAVORO; SALARIALE, REGIME).

Il sofisma marxista per cui l'impossibilità per l'operaio di acquistare col proprio s. la merce prodotta col proprio lavoro sarebbe prova di un furto del capitale sul s. del lavoratore, è tutt'uno con il crollato assioma del valore misurato dalle ore di lavoro. Produzione e cambio sono due atti distinti che si realizzano sotto regimi e secondo leggi diverse: il costo di produzione, che non è formato soltanto di s., non ha relazioni obbligate col valore di scambio che viene stabilito o consentito dal mercato (v. SCAMBIO).

BIBL.: oltre la bibl. alla voce SALARIALE, REGIME: D. Lefebure-D'Ovidio, *Le leggi speciali del s.*, Napoli 1934.

Mario Baronci

SALATHIEL (ebr. *Še'altî'ēl* = « domandato da Dio »). - Padre di Zorobabel (v.) in *Esd.* 3, 2; 5, 2; *Neh.* 12, 1; *Agg.* 1, 1. 12 . 14; 2, 3 . 24; *I Par.* 3, 17 e nelle genealogie di Gesù (*Mt.* 1, 12; *Lc.* 3, 27).

Siccome in *I Par.* 3, 19 Zorobabel è detto figlio di Phadaia, fratello di S., sorge la questione se S. sia padre naturale o soltanto legale (per la legge del levirato [v.], o per altri motivi) di Zorobabel (parecchi codici greci però hanno S. al posto di Phadaia in *I Par.* 3, 19). Una questione analoga sorge dal fatto che in *Lc.* 3, 27 S. è detto figlio di Neri, mentre in *Mt.* 1, 12 è detto figlio di Iechonia (come in *I Par.* 3, 17). Anche in questo caso, l'uno può essere il padre naturale, l'altro il padre legale. Non è probabile l'opinione di Cornelio a Lapide che distingue il S. dei Vangeli da quello del Vecchio Testamento. In *Iudt.* 8, 1, nella Volgata, si legge S. tra gli antenati di Giuditta; ma questa è una variante di Salamiel.

BIBL.: F. Vigouroux, s. v. in DB, V (1912), col. 1368 sg.

Pietro De Ambroggi

SALAZAR, FRANCISCO DOMINGO de. - Domenicano, primo vescovo di Manila, n. nel 1512 a Labastida (Roja) sull'Ebro, m. a Madrid il 4 dic. 1594. Entrò nel convento domenicano di S. Esteban a Salamanca il 16 nov. 1546, dopo aver studiato presso quella Università dove ebbe per maestro Francisco de Vitoria (v.).

Nel 1548 si recò nel Messico, dove insegnò teologia ed ebbe il grado di « magister ». Poi fu missionario nella

provincia di Guajaca, dove energicamente prese le parti degli Indiani. Dal 1558 al 1560 accompagnò una spedizione spagnola alla Florida. Fu poi priore in Messico, vicario provinciale e primo consultore del S. Uffizio nel Nuovo Mondo. Fu inviato a Madrid per difendere gli interessi della provincia e tutelare i diritti degli Indiani; fece impressione sul re, Filippo II, che lo presentò come primo vescovo di Manila, eretta il 6 febbr. 1579 come suffraganea di Messico. Con 20 domenicani e 6 sacerdoti secolari salpò per il Messico, donde le navi solevano fare vela per le Filippine. Causa la peste S. arrivò con due soli domenicani nel Messico, di cui uno dovette rimanervi a motivo della malattia. Altri 4 gesuiti gli si unirono. Nel marzo del 1581 approdò a Manila. Ivi costruì la Cattedrale e un ospedale per gli indigeni ed il 16 ott. 1582 tenne il primo Sinodo diocesano, approvato con breve di Gregorio XIV il 18 apr. 1591. Il 14 apr. 1586 riunì i missionari in una giunta, la quale decretò di mandare il gesuita Alonso Sanchez in Spagna per difendere gli indigeni. Coi religiosi, e specialmente con gli Agostiniani, sostenne un lungo conflitto per far valere i diritti del vescovo contro i privilegi dei religiosi. Il 18 giugno 1583 scrisse a Filippo II una lettera sostenendo che la Spagna aveva il diritto di occupare militarmente la Cina, sebbene situata nella sfera d'influenza portoghese, e di aprire con le armi ai missionari la via alla evangelizzazione della Cina fino allora chiusa. Dopo sette anni, in un'altra lettera a Filippo II del 24 giugno 1590 ritrattò tale teoria, per cui sarebbe stato lecito aprire la strada ai missionari con le armi.

Si meritò il nome onorifico del « Las Casas delle Filippine » per la sua lotta contro i tributi imposti dagli Spagnoli agli indigeni e specialmente contro il governatore Gomez Perez Dasmariñas. Nonostante la tarda età il 26 giugno 1591 si mise in viaggio verso la Spagna per far trionfare presso il Re la causa missionaria delle Filippine. Filippo II si dichiarò disposto a dotare l'arcidiocesi di Manila e le diocesi di Nueva Segovia, Nueva Cáceres e Cebù. Con bolla del 14 ag. 1595 Manila fu separata da Messico ed elevata a provincia ecclesiastica autonoma. S. era già morto a Madrid all'età di 82 anni.

BIBL.: H. M. Ocio y Viana, *Reseña Bibliogr. de los Religiosos de la Prov. del S. Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros dias*, Manila 1891, parte 1ª, pp. 34-49; J. Ferrando-J. Fonseca, *Hist. de los pp. Dominicos en las Islas Filipinas y en sus Misiones del Japon, China, Tung-kin y Formosa*, Madrid 1870, t. I, passim; H. Bernard, *La théorie du protectorat civil des Missions en pays infidèle* (Suárez), Lovanio 1937, pp. 261-83 (non parla della ritrattazione del S.). Nicola Kowalsky

SALE (NELLA LITURGIA). - Il s. era usato nei sacrifici presso gli Ebrei (*Lev.* 2, 13), i Romani e i Greci.

I Romani attribuivano al s. un effetto apotropaico, ossia la potestà di cacciare i demoni; davano infatti al neonato nel giorno lustrale, l'ottavo dopo la nascita, un po' della *mola salsa*. Deriva forse da questo rito l'uso del s. nel Battesimo? Nella Chiesa latina infatti il s. esorcizzato e benedetto si dà al battezzando fin dal tempo di s. Agostino (*Conf.*, I, cap. 11; *De catechizandis rudibus*, cap. 25). La prima testimonianza romana è la lettera di Giovanni Diacono (Papa Giovanni I, 524-26 ?) al Senato. Presso i cristiani il S. simboleggia la infusione della sapienza (dice infatti il battezzante: « Accipe sal sapientiae... »), la lotta contro la putredine del peccato e la integrità della vita morale. Questo rito, detto « Sacramentum cathecumenorum », che si ripeteva nel corso della preparazione, non si trova nei riti orientali. Il s. benedetto inoltre viene tenuto in grande venerazione dal popolo e usato contro molti mali sia delle persone che degli animali, nei campi, contro le tempeste e contro il fuoco.

(fot. Fides)

SALEM, DIOCESI di - Catechiste di Maria Immacolata che si dedicano all'assistenza dei poveri della diocesi.

Il s. esorcizzato si adopera inoltre: *a*) per la confezione dell'acqua santa; *b*) nel rito della consacrazione della chiesa, per la consacrazione dell'altare, per fare un'acqua benedetta speciale detta « acqua gregoriana »; *c*) nella benedizione detta « maggiore », « ad omnia valde necessaria et maxime pro peste animalium » o « ad pecora » o « pro mortalitate », in uso dal sec. x. Mangiare il s. è simbolo di unione e di fedeltà (*Num.* 18, 19 e *II Par.* 13, 5) sia presso gli Ebrei che presso i popoli orientali ancora oggidì.

BIBL.: A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen in Mittelalter*, I, Friburgo 1909, pp. 154-92, 221-29; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, ivi 1932, pp. 304-306 e II, ivi 1933, pp. 247-48, 269-70, 455-60. Pietro Siffrin

SALE, DIOCESI di. - È situata nello Stato di Victoria (Australia) e fu eretta il 10 maggio 1887 con territorio distaccato dall'arcidiocesi di Melbourne, della quale fu dichiarata suffraganea.

Comprende il Gippsland. Ha una superficie di kmq. 26312 con una popolazione di 69.000 ab. I cattolici sono 18.000 e gli altri protestanti. Sacerdoti diocesani 23, religiosi 3, fratelli 11, suore 102. Distretti 15, chiese 59. Scuole primarie 14, secondarie 4.

BIBL.: P. Moran, *History of Catholic Church in Australia*, Sydney s. d., pp. 849-50; *Australasian Catholic Directory*, Sydney 1952, p. 294 sgg. Saverio Paventi

SALEM (ebr. *Šālēm*, Settanta Σαλήμ). - Città cananea, di cui era re Melchisedech (*Gen.* 14, 18; *Hebr.* 7, 1-2) e che corrisponde a Gerusalemme, come mostra il parallelismo con « Sion » in *Ps.* 75 (76), 3. Il rapporto con il nome Gerusalemme, accad. *Urusalim*, *Uruslim(mu)*, non è chiaro: S. può essere un'abbreviazione, con allusione al nome di un'ipotetica divinità S., Salim.

Secondo la Volgata, i Settanta e il siriaco di *Gen.* 33, 18, Giacobbe, di ritorno dalla Mesopotamia, venne a S., « città dei Sichemiti ». Ma, secondo l'ebraico, è da intendersi che da quel viaggio « Giacobbe arrivò sano e salvo (*šālēm*) nella città di Sichem ».

Secondo il greco di *Iudt.* 4, 4 (omesso nella Volgata), una vallata in Samaria si chiamava S.; qualche studioso l'identificò con una odierna località di nome Salim, a est di Nābulus (Sichem). Giovanni Rinaldi

SALEM, DIOCESI di. - Nell'India meridionale. La missione fu iniziata nella parte sud della diocesi dal gesuita Roberto de Nobili, i cui confratelli la estesero poi nella parte nord.

Le vicende della evangelizzazione si confondono con quelle della missione del Maduré (v. MADHURAI, DIOCESI

(fot. Enc. Catt.)

Salernitana, scuola - Prescrizioni terapeutiche di Gualtiero Salernitano. Cod. del sec. xiii - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 7674, f. 50r.

di). Nel 1675 predicò nella regione s. Giovanni di Brito. Dopo la conquista fatta dai re di Srirangapatnam la massima parte del territorio passò alla missione di Mysore, mentre la parte settentrionale fu aggregata alla missione carnatica. Soppressa la Compagnia di Gesù, i missionari delle Missioni Estere di Parigi ebbero prima cura dei cristiani esistenti nei territori di dominio francese, poi degli altri nelle diverse missioni già affidate ai Gesuiti. Il 26 maggio 1930 le zone del distretto di S., incluse nella diocesi di Kumbakonam e Mysore e nell'arcidiocesi di Pondicherry, vennero staccate per erigervi la diocesi di S., dichiarata suffraganea della metropolitana di Pondicherry e affidata alla Società delle Missioni Estere di Parigi. Il 3 marzo 1949 la diocesi di S. venne affidata al clero secolare indiano. I suoi limiti sono gli stessi del distretto civile di S. che fa parte della presidenza di Madras.

Ha una superficie di kmq. 17.656 e una popolazione di 2.810.000 ab., dei quali ca. 35 mila sono cattolici, 5 mila protestanti, 75 maomettani e 2.700.000 indù. Vi lavorano una trentina di sacerdoti indiani, 22 missionari di Parigi, 6 salesiani, 2 gesuiti e 13 fratelli di s. Gabriele dediti alla scuole. Ca. 7 suore indigene e 50 di nazionalità straniera, appartenenti a varie congregazioni, si occupano dell'istruzione della gioventù femminile e di opere di carità. Tutta la diocesi è divisa in 20 distretti con residenza del sacerdote; le stazioni primarie sono 26, quelle secondarie 73 con un totale di 21 chiese e 66 cappelle. Il Seminario minore con l'annesso probandato conta complessivamente 35 alunni; alcuni chierici studiano nel Seminario regionale di Bangalore. Vi sono parecchie scuole elementari, medie e superiori; orfanotrofi 6, 1 ricovero per vecchi. La diocesi possiede anche una tipografia. Fiorenti le associazioni di Azione Cattolica, le confraternite e le opere pie.

Bibl.: AAS, 23 (1931), pp. 36-38; MC, 1950, pp. 244-45.

Pompeo Borgna

SALERIO, Carlo. - Missionario e fondatore delle Suore della Riparazione, n. a Milano il 22 marzo 1827, m. ivi il 29 sett. 1870. Da chierico partecipò alle barricate del 1848, poi si arruolò nel battaglione volontario degli studenti lombardi (nella compagnia dei seminaristi), operando a Mantova e Custoza.

Tornato al Seminario e ordinato sacerdote, fu tra i primi allievi del nascente Istituto delle Missioni Estere (1850) e partì con la prima spedizione (1852) per la Melanesia e Micronesia, dove lavorò tre anni, esponendo più volte la sua vita e compromettendo la sua salute per sempre. All'apostolato abbinò lo studio del suo campo di lavoro, sì che i risultati delle sue ricerche geografico-etnologico-religiose furono pubblicate dalle *Mittheilungen* di Gotha (1862) e le sue raccolte formarono il primo Museo missionario del Seminario delle missioni e arricchirono quelle del Museo civico di Milano.

Professore d'inglese al suo Seminario, fu anche infaticabile apostolo, confessore, conferenziere e predicatore, accoppiando la larga veduta alla più rigida pratica e direzione spirituale. Nel 1857-59 dette vita ad una nuova istituzione, chiamata allora Istituto delle Pie Signore di Nazareth, dedito all'educazione delle minorenni pericolanti o pericolate, unendo, in seguito, il nuovo cenacolo a quello consimile fondato a Venezia dalla ven. Anna Marovich. Giovane di irrefrenabile vivacità e pur di fermissimo proposito, morì a neppure 43 anni e lasciò larga copia di scritti inediti di sacra oratoria e di direzione spirituale.

Bibl.: anon., *Memorie della vita del venerato p. fondatore e superiore don C. S.*, Milano 1912; G. B. Tragella, *C. S. Apostolo della fede e della riparazione 1827-70*, Milano 1947.

Giovanni B. Tragella

SALERNITANA, SCUOLA. - In essa, in Salerno, si rifugiano il più puro spirito classico e la medicina monastica che ivi si trasforma in medicina laica, restando, però, indenne da pratiche magiche o superstiziose. Pur non avendo prodotto nulla di nuovo, la s. s. ha il merito indiscusso di aver tramandato il pensiero medico nella espressione più pura e di esser stata la prima scuola fiorita nell'Occidente cristiano.

Le prime notizie risalgono al 904, quando, secondo documenti, un salernitano era medico alla Corte di Francia; nel 984 il vescovo di Verdun, Adalberone, andò a Salerno per curarsi. Tralasciando le leggende sull'origine della s. s. il problema si restringe sull'origine laicale, asserita dal De Renzi, e su quella monastica sostenuta dal Puccinotti. Secondo le più moderne vedute, i Benedettini furono i primi esponenti ed animatori della scuola; essi, più che negli altri loro numerosi monasteri, in Salerno trovarono una tradizione medica e qui ebbero centri di ospedalità aggregati ai monasteri, dove anche per regola venivano ospedalizzati i pellegrini. Comunque, nel primo periodo (precostantiniano), i principali nomi sono in prevalenza di ecclesiastici, a cominciare da Guarimpoto o Garioponto, vissuto nel sec. xi, ritenuto dal Capparoni ecclesiastico e chiamato *subdiaconus* nel *Liber Confratrum* della Confraternita dei Crociati di Salerno. Anche la sua opera, *Passionarius*, dimostra già dal titolo il carattere religioso. Pietro Clerico fu contemporaneo di Guarimpoto e scrisse una *Practica*, assai simile all'opera del precedente. Altro esponente di questo periodo è l'arcivescovo Alfano I (v.), m. nel 1085. Accanto a questi ecclesiastici, però, non mancano noti laici che costituivano intere famiglie quali i Cofoni ed i Plateari; né mancano le donne dedicate all'arte medica, tra cui eccelle Trocta, che si dedicò all'arte ostetrica lasciandoci il libro *De mulierum passionibus in, ante et post partum*. Tra le opere anonime scritte intorno al 1000 non vanno dimenticate lo *Speculum hominis*, in versi, e l'*Antidotario salernitano*, codificazione delle ricette usate nella pratica ospedaliera. In questo periodo va particolarmente notata nel pensiero medico e nelle opere, di cui nessuna è originale, l'assenza completa di dottrine magiche ed astrologiche.

Caratterizzano il secondo periodo (periodo di fulgore constantiniano, 1100-1300) la venuta di Costantino

l'Africano (v.), il maggiore esponente della s. s., e un moderato influsso arabistico, che coincidono con il diffondersi della fama della scuola e il conseguente maggior afflusso di studenti e di maestri di chiara fama. Aggiungasi che lo Stato intervenne a regolamentare la scuola conferendole un carattere ufficiale. Federico II, infatti, con le sue *Costituzioni Federiciane* stabiliva non potersi esercitare l'arte medica se non con l'approvazione di una commissione di maestri di Salerno; il corso di studio doveva avere la durata di cinque anni, preceduti da tre di logica; i chirurghi, infine, dovevano aver frequentato per almeno un anno le lezioni di chirurgia e dimostrare di aver seguito le lezioni di anatomia.

Anche in questo periodo non mancano le famiglie dei medici; delle già nominate, i Cofoni hanno il loro maggiore esponente in Cofone il Giovane, autore di un trattatello di anatomia; i Plateari, con Giovanni II e III e Matteo il Vecchio; quella dei Ferrario, originata da un tal Giovannaccio, di cui si deve ricordare Giovanni II medico e signore di Gragnano. Tra i medici isolati di questo periodo, degni di nota: Giovanni da Procida, Giovanni Afflacio e Niccolò Salernitano. Fu allievo della s. s. anche Pierre Gilles de Corbeil, scolaro di Musandino e Plateario, fiorito nel sec. XII, il quale, tornato in patria, fu archiatra di Filippo Augusto.

Il dottrinario salernitano, pur basandosi sulla teoria umorale ippocratica, si completava con tutte le branche allora di dominio della pratica medica. Particolare interesse era dato all'uroscopia che studiava le urine nei loro aspetti più esterni, quantità e colore; la s. s. portò a nuove interpretazioni diagnostiche, facendo virare l'uroscopia verso l'uromanzia, scienza prettamente medievale. Maestro Mauro scrisse un trattato *De urinis* e si occuparono della materia anche i maestri Sacco, Ursone, Giovanni Plateario e Pierre Gilles de Corbeil. Di contro, coltivarono l'oculistica maestro Zaccaria, Davide Armenio, autore del *Tractatus de oculis*, *Camanosali* che tratta della nosologia, della terapia e della chirurgia oculare secondo la s. s.; ma eccelle Benvenuto Grasso o Grafeo, della seconda metà del sec. XIII, autore dell'*Ars probata oculorum*.

Merito indiscusso della s. s. è quello di aver riportato in onore il pensiero anatomico e lo studio dell'anatomia, che, dall'epoca di Galeno, era decaduta e quasi dimenticata. Con le Costituzioni federiciane, invece, come si è detto, lo studio dell'anatomia era imposto a quanti volessero esercitare l'arte chirurgica. Ma dall'editto di Federico non può provarsi che si trattasse di anatomia *humanorum corporum* e che venissero fatte autopsie umane, limitandosi lo studio anatomico umano alla sola conoscenza dei testi galenici. La più nota opera salernitana in tale campo rimane l'*Anatomia porci* di Cofone il Giovane, fiorito alla fine del sec. XI; trattatello assai breve, in esso ci si limita a una elencazione dei principali organi e alla posizione di quelli più appariscenti alla sezione; tra brevi osservazioni personali, si nominano i vasi lattei dell'intestino che poi Gaspare Aselli identificherà con i vasi chiliferi da lui scoperti. Si occuparono anche di anatomia maestro Mauro (ca. 1170) e maestro Ursone, cui devesi attribuire un trattatello già ritenuto anonimo.

Vero vanto della scuola fu la chirurgia che subì notevole incremento per lo sbarco nell'Italia meridionale dei Crociati feriti, reduci di Terra Santa. Ed ecco che in Salerno la chirurgia, decaduta, e solo esercitata da empirici ciarlatani, torna in mano a illustri maestri. Primo a riabilitare la chirurgia è Pietro Clerico, vissuto dopo il mille e autore di una *Practica*. Ma grande esponente è Ruggero di Frugardo, nativo di Parma e vissuto tra il sec. XII e XIII, autore dell'opera *Post mundi fabricam*, meglio nota come *Rogerina*. Ancor più noto Rolando da Parma, autore di una *Cirurgia* meglio nota come *Rolandina*, allievo del precedente e fiorito intorno al 1250. Si trattava soprattutto di chirugia esterna, ma in casi di necessità non rifuggiva dal ricorrere a una vera chirurgia cavitaria, sia pure a solo scopo riparatore.

(*fot. Enit*)
SALERNO, ARCIDIOCESI di - Panorama dall'aereo - Salerno.

Anche la terapia medica era assai progredita e dai testi si può desumere come fosse stato assimilato quanto di meglio era nelle opere di Galeno e di Avicenna, senza pertanto che fosse posta una netta distinzione con le norme igieniche. Compendia la terapia e l'igiene salernitana l'opera anonima *Regimem salernitanum* in versi leonini, che la tradizione vuole primieramente scritta per Roberto di Normandia e che dai 356 versi iniziali fu man mano ampliata.

Segue un terzo periodo (p. di decadenza) dovuto sia al sorgere delle università come scuole ufficiali, sia ai privilegi concessi da Federico II allo Studio napoletano. Tuttavia con alterne vicende la scuola seguitò a vivere fino al sec. XIX e venne abolita ufficialmente solo per il decreto di Gioacchino Murat in data 29 nov. 1811.

BIBL.: S. De Renzi, *Stor. documentata della scuola med. di Salerno*, 2ª ed., Napoli 1857; F. Puccinotti, *Stor. della medic.*, II, parte 1ª, ivi 1860, p. 317 e sgg.; A. Pazzini, *Il pensiero medico nei secoli*, Roma 1946, pp. 112 e sgg.; id., *Stor. della medicina*, I, Milano 1947, p. 401 e sgg. Gustavo M. Apollonj

SALERNO, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi della Campania. Ha una popolazione di 276.950 ab., tutti cattolici; conta 164 parrocchie, servite da 229 sacerdoti diocesani e 103 regolari; ha 24 comunità religiose maschili e 65 femminili (*Ann. Pont.* 1952, p. 347).

STORIA. - Fino al sec. VII, quando cioè nel 646 S. venne strappata a Bisanzio dai Longobardi, la città era passata dai Romani ai vari conquistatori senza notorietà. Durante l'occupazione romana in S. si era stabilita una comunità di Ebrei, e ciò può aver favorito l'introduzione del cristianesimo nei primi secoli dell'Impero, come attestano alcune iscrizioni sepolcrali databili prima del sec. V (CIL, X, 1, nn. 664-74). L'istituzione della sede vescovile può essere avvenuta tanto nel sec. IV quanto prima, ma mancano le fonti. Manca pure ogni testimonianza sui primi vescovi, quantunque non solo siano considerati tali, ma venerati come protettori della città. Si ricordano Bonoso (*Acta SS. Maii*, III, p. 373), Gramazio (*ibid.*, *Octobris*, V, p. 671), Vero (*ibid.*, IX, p. 47), Eusterio (*ibid.*, VIII, 436) e Valentino o Valentiniano (*ibid.*, *Novembris*, I, p. 657). Altri autori variano l'ordine e spostano il tempo del loro governo, ma senza fondamento: tutti restano avvolti nell'ombra, come due altri presuli santi, «Cyrinus» e «Quingesius» o «Quinigesius», nonostante che a favore di questo ultimo, se a lui veramente bisogna considerarle dirette, restino tre lettere di Gelasio I (Jaffé-Wattenbach, 743, 654, 712).

(fot. Enit)

SALERNO, ARCIDIOCESI di - Interno della Cattedrale, costruita nel sec. XI, rifatta nella 1ª metà del '700 - Salerno.

Il primo storicamente certo è il sesto della serie, quel Gaudenzio (499) che partecipò al Concilio romano di papa Simmaco. Il successore Asterio (536 e 555-60) intervenne quale legato della S. Sede al Concilio di Costantinopoli (Mansi, VIII, pp. 877-1141; Jaffé-Wattenbach, 958); nel secolo seguente Luminoso, a quello romano di Martino I (649) e Giovanni, a quello di papa Agatone (680). Dei presuli del sec. VIII si hanno molti nomi, ma nessuna testimonianza, ad eccezione di Leone (n. nel 761). Dal secolo seguente la serie dei vescovi è pressocché continua, forse anche perché, divenuta S. nell'839 la capitale di uno Stato longobardo indipendente, in conseguenza del nuovo prestigio e del sempre maggiore sviluppo della città, le cronache si fanno meno aride e le testimonianze storiche più numerose. Si sa così che il vescovo Pietro (834) edificò la chiesa di S. Giovanni Battista; che sotto il vescovo Landemario (872) si costruì la chiesa di S. Massimo e che Bernardo (909) eresse fra l'altro il campanile della chiesa di S. Giovanni. Un altro presule dello stesso nome trasferì nel 954 da Porto a S. le reliquie di s. Matteo patrono della città.

L'ultimo della serie dei vescovi e primo di quella degli arcivescovi fu Amato (981), sotto il quale nel 984 Benedetto VII elevò S. a sede metropolitana con giurisdizione prima su Acerno e Campagna, quindi su Satriano, Capaccio, Pesto e poi sulle altre attuali. Il successore Dauferio (991) vide la devastazione del monastero di S. Benedetto ad opera dei Saraceni; Grimoaldo (993) ottenne da Giovanni XVI la tutela e la protezione della S. Sede; Benedetto (1016) il privilegio del pallio. Già da questi primi arcivescovi ha inizio quel potere feudale della Chiesa salernitana che, favorita invece che danneggiata dalla conquista normanna ad opera di Roberto il Guiscardo (1075), diventa nel XIII sec. effettivamente il più grande feudo dell'Italia meridionale, secondo soltanto a Palermo. Nel 1058 saliva sulla cattedra di S. il grande Alfano, eccellente poeta (RIS, VI, p. 34) e presule nobilissimo, che ottenne dal Pontefice la facoltà di nominare e consacrare undici vescovi suffraganei, intervenne al Concilio romano di Niccolò II (1059) e a quello di Benevento, vide erigere il duomo da Roberto il Guiscardo (1079) e accolse l'esule Gregorio VII che riposa nel bel sepolcro erettogli dal duca normanno. Al successore Alfano II toccò di accogliere nel 1093 Urbano II, il Papa che sei anni dopo accordava a S. il primato su Conza e Acerenza, confermato nel 1100 da Pasquale II. Romualdo, nominato nel 1121, fu cardinale di S. Maria in Via Lata e assistette all'incoronazione di Ruggero I; di lui si ricorda il pavimento musivo della Cattedrale. Altro benemerito presule fu Romualdo Guarna (1153), il celebre cronista dell'epoca che trattò la pace tra Adriano IV e Guglielmo I, ospitò Alessandro III (1165) ed ebbe un ruolo di prim'ordine nelle trattative di pace tra il Pontefice e Federico Barbarossa. Alla morte di Niccolò d'Ajello (1221), che con il fratello aveva subito il carcere in Germania ad opera di Enrico VI e con lui era stato liberato da Filippo di Svevia per le preghiere di Celestino III ed Innocenzo III, il papa Onorio III, non tenendo conto dei diritti del Capitolo, nominò direttamente Cesario d'Alagno di Amalfi, al quale il clero salernitano aveva negato in precedenza il canonicato. Ma Federico II non riconobbe questa elezione e fece sapere che avrebbe impedito l'ingresso nella diocesi. Per cinque anni, a causa di tale dissidio, la sede fu vacante; e quando il nuovo eletto poté entrare nella diocesi si dice abbia esclamato: *Quem noluisti in fratrem, habetis in pastorem*. Fu questo il più grave episodio che infranse le antiche tradizioni nella nomina dei presuli, così che quando nel 1263 fu eletto Matteo della Porta, l'amico di s. Tommaso d'Aquino, l'opposizione di Manfredi costrinse a rimandare la consacrazione.

Questo stato di cose indusse Bonifacio VIII ad abolire l'elezione capitolare, riservandone il diritto alla S. Sede. Infatti, dopo la morte di Filippo Capuana (1298), egli nominò arcivescovo il provenzale Guglielmo di Godorio il quale inaugura la serie dei prelati francesi che sedettero sulla cattedra salernitana. Un tentativo del Capitolo per riavere il privilegio perduto non trovò l'accordo necessario e Clemente V poté ancora servirsi della nuova prerogativa. Così, con la scomparsa di quella consuetudine, la Chiesa salernitana perdeva di colpo il suo alto prestigio ed iniziava una lenta decadenza interrotta soltanto dall'epoca d'oro dei Sanseverino. Non pochi tuttavia furono gli uomini illustri, tra cui taluni cardinali, che ornarono la sede salernitana. Si ricordano soltanto Giovanni d'Aragona, principe della casa di Spagna (1472), e il card. Marco d'Ostos, spagnolo (1692), riformatore del clero e restauratore di numerosi edifici cittadini.

Nel 1818 Pio VII con la bolla *De utiliori dominicae* limitò a suffraganee di S. soltanto le diocesi di Capaccio, Policastro, Marsico Nuovo, Nocera dei Pagani e Nusco, e nello stesso tempo nominò l'arcivescovo di S. perpetuo amministratore della cattedrale di Acerno.

Per la regione conciliare, v. LUCANIA.

MONUMENTI. – La Cattedrale, eretta da Roberto il Guiscardo (1079-84) e dedicata a s. Maria degli Angeli, fu consacrata dal pontefice Gregorio VII. Costruita sull'area dell'antico Duomo, venne del tutto trasformata dai restauri settecenteschi dell'arcivescovo Bonaventura Poerio e Paolo de Vilhana Perlas; poi parzialmente ripristinata durante i grandi lavori eseguiti nel primo trentennio del secolo. Consta di un atrio, della chiesa superiore e della cripta. L'atrio, al cui fianco sorge la chiesetta di S. Lazzaro, una volta aula della famosa scuola medica, conserva il bel portale con due leoni assisi a pie' degli stipiti. L'architrave, commesso dall'ab. Desiderio di Montecassino, porta l'iscrizione commemorativa della pace avvenuta tra Roberto e Giordano di Capua. All'interno 28 colonne classiche sorreggono gli agili archi del portico, al centro del quale stava un tempo la grande vasca monolitica che oggi adorna una fontana della Villa nazionale di Napoli. Sotto il portico sono disposti vari sarcofagi romani e cristiani, taluni riadoperati per la sepoltura di uomini illustri. A destra dell'ingresso resta ancora la cappella di S. Bernardino, l'aula in cui s. Tommaso d'Aquino insegnò filosofia e teologia.

Dall'atrio si accede alla chiesa per tre portali. Il mediano, originale, ha stipiti ed architrave riccamente ornati;

la lunetta con effetti cromatici di bianco e nero serba un *Cristo benedicente* della scuola di Montecassino (sec. XI). Le imposte di bronzo, fuse a Costantinopoli (1099) per commissione dei coniugi Gisana e Landolfo Butromile « protosebaston », hanno 54 pannelli, una volta ricoperti d'argento. L'interno del Duomo ha molto perduto del suo antico splendore; nascosti nelle murate recenti sono alcuni dei 22 monoliti di granito, ricavati un po' dappertutto dalla demolizione di edifici paleocristiani; scomparso del pari è il musaico dell'arcivescovo Alfano che ornava il transetto. La chiesa è una tra le più interessenti costruzioni normanne; asimmetrica nell'icnografia, ha il presbiterio obliquo rispetto all'asse centrale, mentre il pavimento irregolare si alza dall'ingresso verso il transetto. Sul lato interno della facciata resta un bel musaico di scuola cassinese raffigurante s. Matteo; vicino al presbiterio è il magnifico candelabro del cero pasquale e i due stupendi amboni del sec. XII (il destro dono dei fratelli d'Aiello, rispettivamente arcivescovo e cancelliere del Regno di Puglia e Sicilia; l'altro dell'arcivescovo Romualdo II Guarna). L'arte siculo-romana ha creato un capolavoro nell'ambone d'Aiello. Dodici colonne di granito rosso e bigio sorreggono la costruzione leggera, tutta intarsiata; il leggio è sorretto da un'aquila che stringe tra gli artigli un peccatore morso dal serpe e poggiato su un leone che sbrana un toro. Il pulpito a sinistra, invece, svelto ed elegante sulle quattro colonne, si attiene di più ai canoni della scuola romana; pregevoli i capitelli ed i simboli degli evangelisti nei pennacchi della fronte e del fianco destro. Un'altra decorazione musiva a grandi specchi marmorei orna l'iconostasi di Matteo d'Aiello; a musaico è pure il pavimento del presbiterio dovuto al card. Romualdo I Guarna. Un grande interesse presentano il coro ligneo cinquecentesco, l'organo del sec. XV e la cantoria barocca. In fondo all'abside è tornata in luce la cattedra di Gregorio VII, insieme con avanzi di antichi musaici con figurazioni di apostoli.

(fot. Enit)

SALERNO, ARCIDIOCESI di - Tomba della regina Margherita di Durazzo, opera di A. Baboccio da Piperno (sec. XV) - Salerno, Cattedrale.

L'abside destra, già cappella delle crociate o di Gregorio VII, serba il sepolcro dell'esule Pontefice ivi morto nel 1085. I musaici del catino, con figure di santi su fondo aureo, fatti eseguire da Giovanni da Procida (1260 ca.), denotano chiari influssi dei musivari di Palermo, Cefalù e Monreale. Anche le pareti sono affrescate (a sinistra *La concessione della cappa magna cardinalizia* al Capitolo salernitano, a destra *La venuta di Gregorio VII a S.*). Da segnalare: il sepolcro del card. Carafa (1668), con alla base il bel bassorilievo greco del *Ratto di Proserpina*, quello dell'arcivescovo Paglia di neoclassica fattura (1854); un trono moderno; il pulpito seicentesco su quattro colonne tortili e il barocco monumento dell'arcivescovo Sanchez de Luna (1771). Nell'altra abside è conservato, in parte, un musaico del sec. XI raffigurante il *Battesimo di Gesù*; e, alle pareti, due affreschi forse del Solimena. Numerosi sono i monumenti funerari, e taluni pregevoli nel transetto e nelle navate laterali, oltre ad una grande tela di Luca Giordano (*Madonna col Bambino, i ss. Antonio e Lorenzo*) e una *Vergine Assunta*. Sotto la chiesa, l'ampia cripta a tre navate, riccamente ornata di marmi policromi da Domenico Fontana e dal figlio (inizio del '600), conserva il corpo dell'evangelista s. Matteo, qui portato nel 954 da Gisulfo I. L'abside mediana custodisce una colonna tortile sulla quale sarebbero stati decapitati, secondo la leggenda, i tre martiri salernitani Caio, Antes e Fortunato.

Da segnalare infine il Museo annesso al Duomo, che serba un prezioso tesoro di reliquie, vesti liturgiche ed oggetti preziosi. Si ricordano tra l'altro il noto «Exultet», un mirabile paliotto d'avorio del sec. XII con 54 bassorilievi raffiguranti scene del Vecchio e Nuovo Testamento e vari codici miniati della stessa epoca.

Altre costruzioni medievali sono le chiese del S. Crocifisso (sec. X ca.) e quella di S. Domenico con lo stupendo chiostro d'ispirazione araba, come la cattedrale di Amalfi.

BIBL.: Ughelli, VII, p. 349 sgg.; X, pp. 330-39; Eubel, I, pp. 429-30; II, p. 227; III, p. 289; Lanzoni, I, pp. 250-52 e passim; G. Paesano, *Memorie per servire alla storia della Chiesa salernitana*, Napoli 1846-57; M. Schipa, *Storia del Principato longobardo di S.*, in *Archivio st. per le prov. napol.*, 12 (1887), pp. 79-127, 209-64, 513-88, 740-77; G. Bignente, *Le « cartulae fraternitatis » ed il libro de' Confratres della Chiesa salernitana, ibid.*, 13 (1888), pp. 449-483; M. De Bartholomeis, *Storia di S.*, ivi 1894-95; A. Capone, *Il duomo di S.*, 2 voll., Napoli 1927-1929; P. Toesca, *Storia dell'arte*, Torino 1927, pp. 595 e passim; M. De Angelis, *Il sepolcro dei due Romualdo nella cattedrale di S.*, in *Archiv. st. per la prov. di S.*, 1 (1933), pp. 313-21; id., *La sedia di Gregorio VII ed i musaici del transetto del Duomo di S., ibid.*, 11 (1934), pp. 148-56; N. Monterisi, *Le origini della dignità primaziale dell'arcivescovo di S., ibid.*, nuova serie, 11 (1934), pp. 77-86; M. De Angelis, *Il Duomo di S.*, Napoli 1936; G. Chierici, *Il duomo di S. e la chiesa di Montecassino*, in *Rass. st. Salern.*, 1 (1937), pp. 95-109; L. Becherucci, *Gli avori di S., ibid.*, 11 (1938), p. 62 sgg.; C. Carucci, *Una svolta nelle elezioni episcopali vista nella diocesi di S., ibid.*, 4 (1943), pp. 16-26; A. Balducci, *L'Archivio della Curia arcivescovile di S.*, I. *Regesto delle pergamene (945-1727), ibid.*, 6 (1945), pp. 248-344; *Codice diplomatico salernitano del sec. XIII*, a cura di C. Carucci, 2 voll., Subiaco 1931-34; id., *L'Exultet di S.*, ivi 1951; id., *Il paliotto di avorio di S.*, ivi 1951; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie mérid.*, Parigi 1904, p. 190 sgg. e passim.

Pasquale Testini

SALERNO, GIOVANNI BATTISTA. - **Cardinale e teologo gesuita, n. a Cosenza il 24 genn. 1670, m. a Roma il 30 genn. 1729.**

Superate molte difficoltà, entrò nella Compagnia di Gesù a Napoli nel 1678; terminato il corso teologico al Collegio Romano, ebbe l'ufficio di lettore di controversie nel Collegio Greco e nel 1709 divenne professore di diritto nel Collegio Germanico. Nel 1710 fu nominato da Clemente XI uditore, consigliere, teologo del card. Albani, mandato in missione straordinaria alla corte di Sassonia. Fu in quell'occasione che il S., con fine sensibilità di diplomatico congiunta a una pazienza e a uno zelo ammirevoli, riuscì a convertire il principe elettore di Sassonia, Federico Augusto III (27 nov. 1712). Clemente XI per quest'alta benemerenza lo creò cardinale.

La sua opera principale è lo *Specimen orientalis Ecclesiae ab origine ad Concilium Nicaenum* (Roma 1702);

è un saggio di apologia della Chiesa cattolica con scopo prevalentemente irenico; è ricco di documenti, ma povero di critica.

Bibl.: Hurter, IV, col. 1206; Sommervogel, VII, coll. 462-63; F. Fabiano, *Il card. G.B.S. e la conversione del principe elettore di Sassonia Federigo Augusto III*, Napoli 1950 (a pp. 27-46 è ampiamente descritta l'opera del S. per la conversione del principe). Antonio Piolanti

SALES, Giacomo: v. aubenas, martiri di, beati.

SALES, Marco. - Teologo ed esegeta, n. a Sommariva Bosco (Torino) il 2 ott. 1877, m. ivi il 7 giugno 1936. Nel 1892 entrò nell'Ordine dei Domenicani; fu ordinato sacerdote nel 1900.

Dal 1909 al 1911 insegnò teologia al Collegio Angelicum di Roma e dal 1912 al 1925 alla Facoltà teologica di Friburgo. Nominato maestro del Palazzo Apostolico (22 ott. 1925), continuò il suo efficace ministero sacerdotale e didattico, specialmente con *La S. Bibbia commentata*, di cui pubblicò il *Nuovo Testamento* (2 voll., Torino 1912-14) e gran parte del Vecchio (*Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, ivi 1919; *Giosuè*, *Giudici*, *Ruth*, *Samuele*, ivi 1934; *Re*, *Paralipomeni*, ivi 1924; *Esdra*, *Tobia*, *Giuditta*, *Ester*, *Giobbe*, ivi 1933; *Salmi*, ivi 1934).

S. presenta una revisione della versione del Martini (v.), fatta sulla Volgata, ed un commento ricco di notizie ed ispirato a principi conservatori. La sua opera fu continuata da G. Girotti, che pubblicò *I Sapienziali* (1938) ed *Isaia* (1944). Angelo Penna

SALESIANE DEI SACRI CUORI. - Fondate a Lecce nel 1884 dal sac. Filippo Smaldone per l'assistenza e l'educazione delle sordomute e cieche.

Ottennero il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle Costituzioni il 30 nov. 1915, l'approvazione definitiva il 5 apr. 1925. Contano 38 case e 308 suore.

Bibl.: Arch. della S. Congr. dei Religiosi, L. 50.
Candido Bona

SALESIANE DEL SACRATISSIMO CUORE DI GESÙ. - Fondate nel 1895 da Piedad Ortiz Real ad Alcantarilla (diocesi di Cartagena, Spagna).

Attendono all'educazione della gioventù femminile, specialmente povera, e all'assistenza dei vecchi e dei poveri negli ospedali e ospizi. La S. Sede concesse il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle Costituzioni il 25 genn. 1925. Al presente l'Istituto ha 25 case con 184 suore.

Bibl.: Arch. della S. Congr. dei Religiosi, C. 87.
Candido Bona

SALESIANI: v. società salesiana di s. g. bosco.

SALESIANUM. - Rivista trimestrale, pubblicata a cura dei professori del Pontificio ateneo salesiano di Torino.

Sorse nel 1939 e vi collaborano quasi esclusivamente i professori delle Facoltà di teologia, diritto canonico, filosofia e degli Istituti di pedagogia, psicologia sperimentale, biologia, fisica e chimica, antropologia ed etnologia, e scienze sociali dell'Ateneo salesiano. Comprende trattazioni dei vari rami scientifici sotto forma di articoli, note, comunicazioni e recensioni. Andrea Gennaro

SALFORD, diocesi di. - In Inghilterra. Comprende le divisioni (*Hundreds*) di Salford e Blackburn nella contea Lancashire. Ha una popolazione di 2.711.215 ab. dei quali ca. 375.000 cattolici distributi in 162 parrocchie, servite da 422 sacerdoti diocesani e 106 regolari; ha un seminario, 19 comunità religiose maschili e 46 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 347).

Oltre il grande Collegio dei Gesuiti a Stonyhurst, si hanno 175 scuole pubbliche, 3 scuole secondarie maschili e 15 femminili, 2 ospedali, ecc.

Prima della riforma questa regione fece parte della diocesi di Lichfield e poi di quella di Chester dal 1553 al 1559. Dal 1668 al 1840 fu un « distretto del Norte » mentre dal 1840-50 lo fu del Lancashire, il quale aveva resistito al cambiamento di religione; anzi coloro che al tempo di Elisabetta, per evitare multe e altre pene, avevano ceduto, si ricredettero poi, specialmente per opera del dr. Allen, poi cardinale. Questa diocesi dette i seguenti martiri alla Chiesa: i bb. T. Cottam (1582), J. Nutter (1584), W. Marsden (1586), R. Hurst (1628), A. Barlow (1641), J. Southworth (1654), ed i venn. W. Thomson (1586), E. Osbaldeston (1594), J. Thules (1616), J. Woodcock e T. Whitaker (1646). Anche da notare è J. Paslew, l'ultimo abate di Whalley impiccato nel 1537, il sac. W. Hans morto per le sofferenze (1644) ed il martire di Chaigley presso Stonyhurst donde l'identità è incerta, tradizionalmente Philip Holden, trucidato all'altare dai cromwelliani nel 1648.

Il confessore Laurenze Vaux, autore dell'eccellente *Cathechisme* (1583) morì in prigione nel 1585. Altri confessori notevoli furono J. Towneley che soffrì molti anni nelle prigioni, E. Rishton traduttore e continuatore del *De Schismate Anglicano* di Niccolò Sanders, m. nel 1585; il gesuita Laurence Anderton, apologista, ed Anselm Beech (dom Anselm de Mancestria), il quale fondò il monastero benedettino inglese a Douai. Molte famiglie restarono fedeli, come i de Trafford, Towneley, Holden, Southworth, e mantennero cappelle nascoste durante le persecuzioni come Stonyhurst, Leagram, Samlesbury, Trafford ed altre. Nel 1687 il primo vicario apostolico J. Leyburn cresimò molti fedeli. Nel 1773 si aprirono chiese a Blackburn e nel 1774 a Manchester. In qualche luogo si ebbero tumulti anticattolici nel 1850 e nel 1867, ma generalmente la chiesa visse in pace dopo l'emancipazione. La diocesi fu ripristinata il 29 sett. 1850; da allora i vescovi furono: mons. W. Turner (1851-72), H. Vaughan, poi cardinale (1872-92), J. Bilsborrow (1892-1903), L. Ch. Casartelli (1903-25); Th. Henshaw (1925-38) e dal 1939 H. V. Marshall.

La diocesi è suffraganea di Liverpool. Nel 1873 fu consacrata al S.mo Cuore di Gesù. Ha per patroni N. Signora del Monte Carmelo, s. Giuseppe e s. Agostino apostolo d'Inghilterra. È da notare la processione annuale del venerdì dopo la Pentecoste a Manchester, manifestazione magnifica della fede vivente.

Oltre le belle rovine dell'abbazia di Whalley, fra le chiese antiche sono notevoli quelle di Ribchester, Whalley (con croci anglosassoni nei cimiteri) e Manchester (ora duomo protestante), fra le chiese cattoliche dei tempi moderni Pleasington, Stonyhurst e la cattedrale di S.

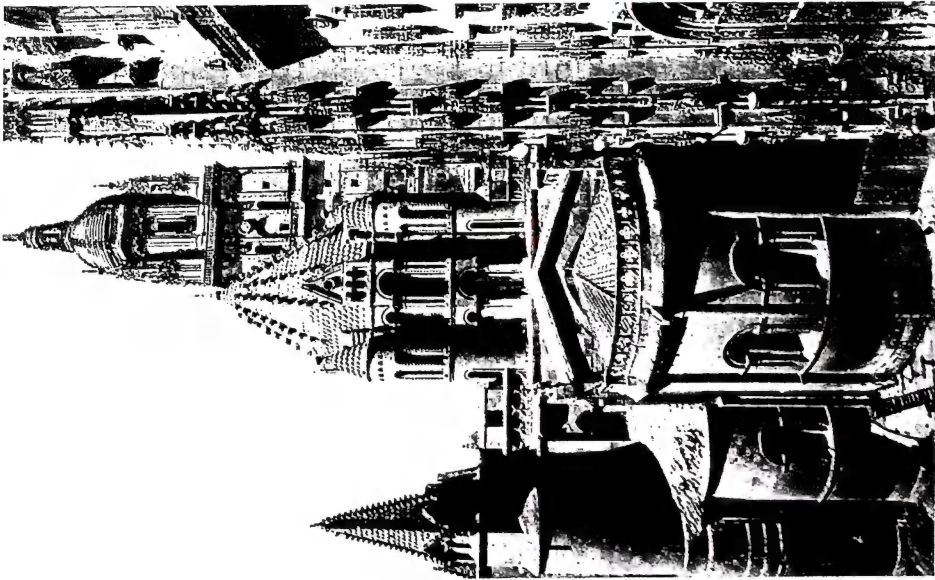
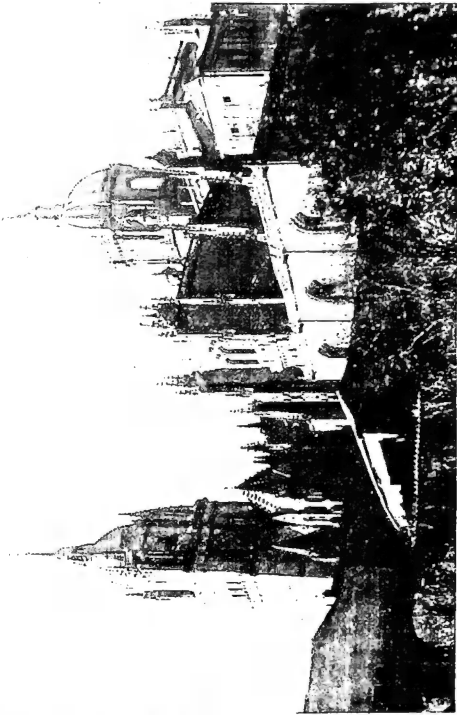
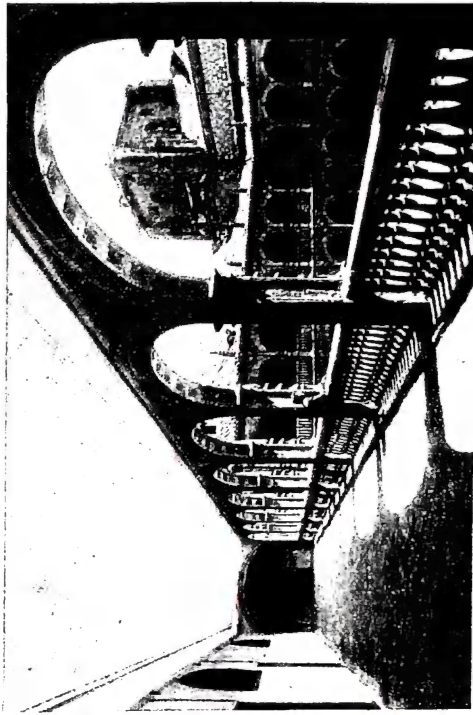
Bibl.: *The cath. Directory*, 1951; W. O'Dea, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 399-400; Cottineau, II, coll. 3450-51; C. A. Bolton, *S. Diocese and its Catholic Past*, Manchester 1950.
Enrico E. G. Rope

SALICA, LEGGE. - La più originaria delle leggi barbariche (v.), quasi immune da influenze straniere, la più antica fra quelle del gruppo franco, rappresenta lo stato di diritto intermedio fra l'epoca di Tacito e quella dei nuovi regni germanici e il quadro di una società ancor primitiva, dedita alla caccia ed alla pastorizia, pervasa da spiriti bellicosi, in buona parte migrante.

L'assenza di ogni accenno al cristianesimo poté farla credere risalente al periodo 448-81 anteriore a Clodoveo, od al principio del suo regno, mentre l'assenza delle norme pagane l'ha fatta ritenere successiva alla parziale conversione dei Franchi (496). Ipotesi, però, questa, malsicura, potendosi ammettere caduta nelle successive redazioni la parte più antica della quale è stato conservato il capitolo, indubbiamente pagano, che allude ai sacrifizi d'animali; perciò rimane più sicura l'attribuzione del testo originario all'età di Clodoveo o a quella immediatamente posteriore alla sua morte e anteriore al *Pactum pro tenore pacis* (508-11). Non meno discussa la sua formazione, la cui storia è resa meno chiara dalla presenza dei due prologhi, non coevi al testo come nell'Editto longobardo ma posteriori, e dagli epiloghi, riportati in qualche

(per cortesia dell'Ufficio Spagnolo del Turismo)

(fot. Mas)

(per cortesia dell'Ufficio Spagnolo del Turismo)

A sinistra: ABSIDE ROMANICA E TORRE DEL GALLO della Cattedrale vecchia (sec. XII) accanto alla nuova (1513-1734) - Salamanca. *In alto a destra:* VEDUTA DELLE CATTEDRALI - Salamanca. *In basso a destra:* LOGGIA E CORTILE DEL COLLEGIO DEL-L'ARCIVESCOVO (sec. XVI) - Salamanca.

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

In alto: SPOSALIZIO DI S. CATERINA, trittico di Lorenzo - S. Severino, Galleria comunale. *In basso:* BATTESIMO DI GESÙ. Affresco di Jacopo e Lorenzo - Urbino, chiesa di S. Giovanni.

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

In alto a sinistra: DUOMO (1614-28) E RESIDENZBRUNNEN (1656-61) - Salisburgo. *In alto a destra:* LA KOLLEGHIENKIRCHE (1614-1707), di J. B. Fischer v. Erlach - Salisburgo. *In basso a sinistra:* CHIESA PARROCCHIALE DELLA MADONNA DEL BUON CONSIGLIO, costruita su disegno di Wolfgang Hagenauer (1764). Il quadro è una copia dell'immagine miracolosa di Genazzano - Böckstein (Salisburgo). *In basso a destra:* ALTAR MAGGIORE DELLA CHIESA PARROCCHIALE, opera di W. e J. Hagenauer (1769) - Köstendorf (Salisburgo).

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

In alto: BASILICA URBANA vista da ovest - Salona. *In basso:* BASILICA CEMETERIALE di Monastirine vista da est.

codice insieme ad una *recapitulatio legis salicae*. Emanata quale *Pactus Legis Salicae*, non pervenuto, attesta l'intervento del popolo e dei *proceres gentis*: essa si accorda perciò con gli altri *pactus* franchi e svevi che segnano un accordo fra la monarchia e l'aristocrazia o fra il popolo e l'aristocrazia, a differenza della legge borgognona e più tardi della longobarda che raccolsero in forma scritta il diritto regio. I tribunali popolari (*mallberg*) in cui si applicavano le norme formalistiche originarie e perciò la l. s. con le sue disposizioni concernenti i delitti privati, si contrapposero così al tribunale regio cui erano invece deferiti i delitti contro l'esercito, il buon costume e il bene pubblico, e che divenne un tribunale d'equità. Rimanendo distinte le funzioni dei due tribunali, la stesura delle norme popolari si compì senza l'intervento del re, che vi appare citato solo quando doveva completarle, per es., escludendo il contumace dal diritto. L'influsso romano, ricevuto attraverso la legge borgognona dal Codice Teodosiano o dai compendi delle *Istituzioni* di Gaio o dalle *Receptae Sententiae* di Paolo, ha determinato la divisione in titoli e paragrafi ed anche certi tipici concetti romani dei prologhi. Scopo di questi ultimi fu poi di nobilitare la l. s., anzitutto con l'antichità mitica di una èra pre-monarchica o già monarchica del capostipite re Faramondo, i cui legislatori Wisogast, Arogast, Salogast e Widogast con il nome dei punti cardinali indicano *electi de pluribus* i rappresentanti dell'intera *natio* salica; poi di esaltare quali autori ed emendatori della l. s. Clodoveo, Childeberto e Clotario; infine di dare il carattere di guerra di liberazione a quella che era stata solo invasione e distruzione dell'ultima provincia romana, difesa da Egidio e Siagrio, e di testimoniare il primato cattolico dei Salii su tutti i Germani.

Il secondo prologo, che si ritiene più recente, con l'esaltazione della *gens Francorum inclita, auctore Deo condita... ad catholica fide nuper conversa et immunis ab herese* ricorda la conversione avvenuta nel sec. VI e le eresie orientali, specie l'iconoclastia, che in Occidente ebbero certo vasta risonanza. I Franchi sono addirittura dichiarati vindici del giogo romano, difensori della fede, protettori dei corpi dei martiri che i Romani avrebbero bruciato o dato alle fiere con palese sovvertimento della storia del sec. V, forse ormai troppo lontana e dimenticata, essendo stato proprio dai Romani trasmesso ai Franchi il culto dei martiri. La conversione, che si effettuò dal paganesimo al cattolicesimo senza il passaggio traverso l'eresia ariana, trova rilievo nel prologo a giustificare il predominio dei Salii sugli altri Germani, la conquista della Gallia, l'appoggio alla Chiesa e la politica, indipendente da Bisanzio, di Clodoveo console ed Augusto.

Malgrado l'oscura terminologia latino-germanica e le formalità simboliche proprie del mondo arcaico, come la rottura o l'offerta di fuscelli per rompere o creare una parentela, la l. s. è di grande importanza per la sua estensione all'Impero carolingio e perciò anche in Italia, nelle contee e tra l'alto clero. Ciò spiega come alle revisioni fatte dai successori di Clodoveo si siano aggiunte quella di Carlo Magno (l. s. *emendata*, forse del 768), di Ludovico il Pio (a. 819) e di Carlo II (a. 864). La sua diffusione è testimoniata dall'Editto e cartulario longobardo come dalle professioni di legge nei documenti: ancora nel sec. XI la contessa Matilde di Toscana, longobarda di origine, si dichiarava salica per matrimonio.

Sulla l. s. è fondato un tipo di successione al trono. Questo è derivato dalla esclusione delle donne alla successione terriera stabilita nel tit. LIX, 5 *de alodis* e mitigata poi dal cap. 3 del Capitolare di Chilperico (573-75) che vi sostituì il diritto di preferenza ai successori maschi di pari grado: principio di diritto privato, che con l'evoluzione della monarchia da elettiva in ereditaria passò nel diritto pubblico, influendo forse sul diritto ereditario feudale franco. In base alla l. s. l'esclusione delle donne dal trono di Francia fu attestata da Gilberto di Metz (1434) e dal savoiardo Claude Seyssel (1519) che lodò quella *première speciaulté* del regno di Francesco I. Il principio fu difeso nel Trattato di Utrecht (1713) che attribuì ai Duchi di Savoia la Sicilia e nel Trattato di Londra (1718) per la Sardegna. Poi, contro i tentativi del Metternich, che in danno del ramo Carignano cercava di far passare la successione alla duchessa Beatrice, moglie dell'arciduca Francesco d'Este, onde estendere allo Stato sabaudo l'influenza dell'Austria. Nel 1814 il Napione e il Balbo scrivevano le difese del principio salico che prevalse al Congresso di Vienna (1815) per la cessione di Genova e al Congresso di Verona (1822) a tutela di Carlo Alberto. Non citato nelle Costituzioni francese, belga e in altre che pure lo fecero proprio, fu invece esplicitamente accolto nello Statuto emanato da Carlo Alberto nel 1848.

BIBL.: J. Merkel, *Lex Salica*, Berlino 1850; K. Jungbohn Clement, *Forschungen über das Recht der salischen Franken vor und in der Königszeit, Lex S. und Malbergische Glossen*, ivi 1879, spec. pp. 2-40, 232-35, 239-41; E. Besta, *Fonti: legislaz. e scienza giurid. dalla caduta dell'Imp. rom. al sec. XV*, Milano 1923, p. 208 sgg.; P. S. Leicht, *Stor. del dir. ital., Le fonti*, ivi 1947, pp. 32-36; B. Paradisi, *Stor. del dir. ital., Le fonti nel Basso Impero e nell'epoca rom.-barbarica*, Napoli 1951, pp. 256-80.

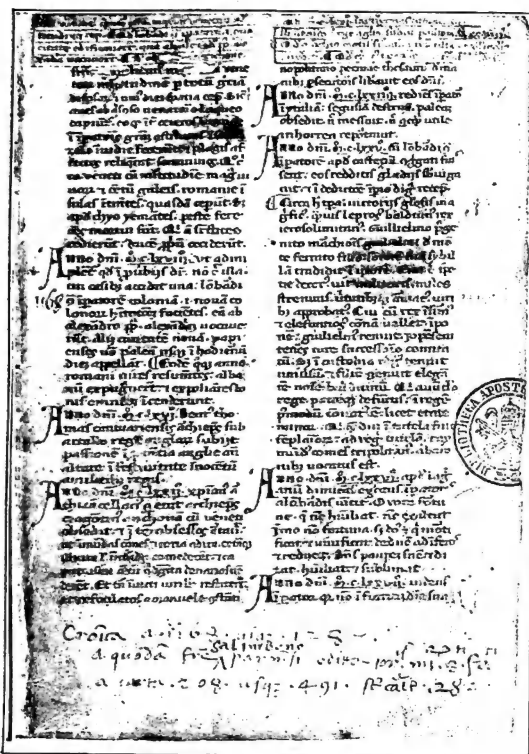
Fulvio Crosara

SALII. - Sacerdoti della religione romana, che si ritrovano anche in diversi centri del Lazio (Alba, Lavinio, Tuscolo, Anagni, Ariccia, Tivoli), sia pur senza dati specifici sulla loro organizzazione locale. A Roma, i S. formano due sodalità sacerdotali di 12 membri ciascuna, distinguendosi in *S. palatini* e in *S. collini* o *agonenses*, con sede cioè sul Palatino e, rispettivamente, sul Quirinale.

Secondo qualche indizio, gli ultimi sarebbero stati sacerdoti del dio Quirino: possibilità non esclusa, dato che in Tivoli si conoscono S. di *Hercules Victor*, da cui si deduce che non tutti i S. sono necessariamente legati al culto di Marte. Ma ciò che si conosce intorno all'attività sacerdotale romana dei S. rientra esclusivamente nell'àmbito del culto di Marte: nei grandi cicli festivi di questo dio, in marzo e in ott., i S. portano in giro le armi sacre (lance e i 12 *ancilia*, scudi sacri) del dio ed eseguiscono in pubblico le loro danze di guerra (di qui l'etimologia popolare: *S. a saliendo*). Anche il loro costume rituale allude alla guerra, essendo identico alla divisa dell'oplita romano. I S. hanno a capo un *magister*. Vengono eletti per cooptazione tra uomini di rango patrizio che abbiano entrambi i genitori vivi e sposati con il rito della confarreazione. Tutto ciò indica l'antichità della loro istituzione che la tradizione attribuisce al re Numa o fa risalire addirittura ad origini preromane (arcadiche, samotracie o etrusche). Il linguaggio arcaico del *carmen Saliare*, canto rituale dei S., era oggetto di studio sin dai primordi della cultura letteraria romana.

BIBL.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 555 sgg.; Geiger, *S.*, in Pauly-Wissowa, I A, 2 (1920), col. 1874 sgg.; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1940, p. 70 sgg. Angelo Brelich

SALIMBENE da PARMA. - Cronista, francescano, n. a Parma nel 1221, m. dopo l'8 sett. 1287.

Figlio di un Guido de Adam di nobiltà cittadina, la sua vocazione, sollecitata dall'ambiente tutto pervaso del gran moto duecentesco di reviviscenza cristiana, dalla madre religiosissima, dal fratello, che lo precedette nell'Ordine dove egli entrò nel 1238, fu acerbamente contrastata dal padre che tutto tentò per sottrarlo anche appellandosi a frate Elia e all'imperatore Federico. La sua vita si raccoglie in tre periodi distinti: il viaggio di città in città, di convento in convento, da Fano, dove si nasconde alle minacce paterne, per Lucca, Siena, Pisa, a Parma, nel 1247, durante l'assedio in cui l'Impero fallì l'ultima prova contro le libertà comunali; quindi un soggiorno in Francia, inviatovi probabilmente dai concittadini per soccorso, dove vide e conobbe i protagonisti dei grandi avvenimenti del secolo, e il suo frequentare, ritornatone nel 1249, le cerchie gioachimite; infine distaccatosene dopo il 1260, che fu l'anno del gran moto dei Flagellanti suscitato da Ranieri Fasani, gli ultimi anni intenti al ricordo. E se nella giovinezza confidava ingenuamente in quella cifra magica del tempo cui certe correnti gioachimite riducevano l'attesa del terzo regno dello Spirito, adesso guarda indietro come stupefatto alle innumerevoli cose e persone viste, e comprende che il

(fot. Enc. Catt.)
SALIMBENE DA PARMA - *Cronica*. Pagina con gli anni 1168-72. Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 7260, f. 7r (sec. XIII).

tempo è provvidenziale soccorso per un inesausto dono di vita.

La sua *Cronica*, unica rimastaci e mutila di molte che compose, trascorre per un'epoca in tumulto. Egli guarda e rammenta con aperti occhi e memoria vivida, curioso di tutto perché tutto è vita creata. E si palesa, così, frutto indiretto, ma stupendo, dell'efficacia della spiritualità francescana. Trascorre accanto ai grandi dibattiti che agitano il pensiero e la politica contemporanea; ma non irrigidisce mai né i protagonisti di quella vita, pontefici e imperatori, frate Giovanni da Parma e frate Gerardo da Borgo S. Donnino, re crociati e feudatari imperiali, in un'astrazione dottrinale o politica; né gli anonimi delle turbe alleluianti, i combattenti delle guerre di comune, i cittadini e i villani, in un'astrazione economica e pratica. Il cronista discende con slancio verso la molteplicità innumerevole della vita storica. Il suo guardare circoscrive le cose nella loro stupenda evidenza, ma non le imprigiona; ed ogni creatura ha diritto alla vita, anche a quella che si esprime nel suo affettuoso e curioso guardare. Se il canone di una storiografia intellettualistica è il comprendere senza amore e senz'odio, il francescano invade anche le scene orrende di quel tumulto con un fervido amoroso soccorso. E la sua lingua latina, intrisa di forme volgari, è lo strumento duttile e potente di questo suo modo fervido, ingenuo e ardito. Monumento della vita duecentesca d'Italia, la *Cronica* dispone e precorre le nuove arti, la nuova letteratura, il nuovo costume.

BIBL.: F. Bernini, *Bibliografia salimbeniana*, in *Studi francescani*, 3ª serie, 4 (1932), pp. 80-85. Testo in MGH, *Script.*, XXXII, 1913, a cura di O. Holder-Egger; e nella collez. degli *Scrittori d'Italia* a cura di F. Bernini, Bari 1942. N. Scivoletto, *Fra S. da P. e la storia politica e religiosa del sec. XIII*, Bari 1950.
Mario Apollonio

SALIMBENI, LORENZO e JACOPO. - Pittori. Le notizie su questi due artisti, n. a Sanseverino (Marche) ed attivi nella prima metà del sec. XV, sono assai scarse.

Lorenzo è il più anziano e con ogni probabilità il più qualificato dei due. Il suo nome compare per la prima volta nel trittico della Pinacoteca di Sanseverino del 1400 nel quale egli dichiara di avere 26 anni, sicché la sua data di nascita viene fissata attorno al 1374. La sua formazione non è chiara. Non è possibile pensare ad influssi da parte di Gentile da Fabriano, la cui educazione fu se mai parallela, proprio per ragioni di età; né ad Alegretto Nuzi che, pur avendo potuto esercitare su lui qualche ascendente, non può, per ragioni stilistiche, aver determinato l'orientamento verso i modi del gotico internazionale, che appaiono in Lorenzo ben sentiti e compenetrati già dalla sua prima opera, e cioè il trittico predetto. Sicché bisogna convenire con A. Venturi che a tali modi L. sia pervenuto attraverso la visione di codici miniati provenienti dal settentrione e, fors'anche, in seguito a contatti con artisti veneti che s'incontrano assai di frequente nella regione, agli inizi del sec. XV. Nei primi anni del '400 sostò nelle Marche, p. es., Jacobello del Fiore e vi fu con tutta probabilità anche Zanino di Pietro. Nel 1404 L. eseguì affreschi nella chiesa della Misericordia a Sanseverino, dove è visibile in un sottarco una figura di Cristo, firmata e datata; nel 1407 una *Crocifissione*, nella sagrestia della chiesa di S. Lorenzo in Doliolo.

Nelle *Storie di s. Giovanni Evangelista*, affrescate nel Duomo vecchio della città, appaiono per la prima volta i due fratelli; ed accanto ad essi un enigmatico « maestro Oliviero ». Certo che da questo momento Lorenzo e Iacopo mostrano chiaramente di essere orientati maggiormente verso i modi del gotico internazionale, con una spiccata tendenza per il gusto narrativo, che riappare nelle decorazioni della cripta del S. Lorenzo in Doliolo, dove rifulge, tra le altre, una fragile ed elegantissima figura di s. Lucia.

Il ciclo pittorico più rappresentativo dei due fratelli sono senza dubbio i celebri affreschi dell'Oratorio di S. Giovanni in Urbino che recano la loro firma e la data del 1416. L'intera parete di fondo contiene una grande *Crocifissione*, mentre su quella di destra si svolgono le *Storie del Battista* in una serie di riquadri, disposti a doppio ordine. Mentre la *Crocifissione* è improntata ad una drammaticità di un realismo talora esasperato, nella parete laterale tutto si placa e diventa piacevole e raffinata sequenza di storie fantastiche del Battista, nelle quali accanto alle piacevoli espressioni dell'elemento naturalistico e del dettaglio aneddotico, propri del gotico internazionale, interviene una tendenza ad un decorativismo quanto mai raffinato ed attuato con colori sommessi, di una rara preziosità. Tanta è l'unità artistica di questa parete che invano si è tentata (dal Colasanti e da altri) una divisione dell'opera tra i due fratelli, mentre le differenze stilistiche con la *Crocifissione* sono tanto notevoli da sollevare il problema dell'intervento di un'altra mano (dato che la firma e la data si trovano al di sotto della *Crocifissione*), cui attribuire le *Storie*. Ma molto più probabilmente coteste evidenti e già note differenze si debbono all'influsso esercitato sui pittori dalla visione di opere di artisti settentrionali e probabilmente da arazzi, cui persino le qualità coloristiche di detti affreschi sembrano collegarsi (Longhi). All'arte dei S. si ricollegano anche gli affreschi dell'Oratorio di S. Monica a Fermo, mentre ad essi sono assegnati altri dipinti – due santi nella Galleria di Urbino – di attribuzione, però, tutt'altro che certa. Sembra che Lorenzo fosse morto già prima del 1420, mentre Jacopo era ancor vivo nel 1427. - Vedi tav. CIV.

BIBL.: A. Colasanti, *L. e J. S.*, in *Boll. d'arte*, 9 (1910), pp. 409-57; Venturi, VII, 1, pp. 173-82; L. van Marle, *The development of Ital. Schools...*, VIII, L'Aia, pp. 212-48; L. Serra, *L'arte nelle Marche*, II, Roma 1934, pp. 258-69; B. Molajoli, s. v. in Thieme-Becker, XXIX, p. 344; P. Rotondi, *L. e J. S.* Roma 1935; R. Longhi, *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1946, p. 49.
Piero Zampetti

SALINA (già CONCORDIA), DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Kansas (Stati Uniti).

Comprende un territorio di 26.685 migliaq. ca. nel nord-ovest del Kansas. Ha una popolazione di 337.052 ab. dei quali 41.788 cattolici; ha 99 parrocchie, servite da 85 sacerdoti diocesani e 42 regolari. Nella diocesi vi sono inoltre 2 istituti religiosi maschili e 4 femminili. Nel 1950 vi furono 295 conversioni.

Questo territorio fu elevato a diocesi da Leone XIII il 2 ag. 1887 per smembramento della diocesi di Leavenworth, la cui parte occidentale diede luogo a due diocesi, Concordia e Wichita, suffraganee di St. Louis. In seguito a nuove rettifiche di confine, alla diocesi di Concordia furono assegnate 31 contee. La diocesi è suffraganea di St. Louis; la sede è stata trasferita a S. il 23 dic. 1944.

BIBL.: A. T. Eunis, *Concordia*, in *Cath. Enc.*, IV, pp. 206-207; *Leonis XIII Acta*, VII, Roma 1887, pp. 178-80; XVII, ivi 1902, pp. 209-11; *The official cath. directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 528-30. Corrado Morin

SALINIS, LOUIS-ANTOINE de. - Apologeta, n. l'11 ag. 1798 a Morlaas, m. il 30 genn. 1861 ad Auch. Cappellano al Collegio Enrico IV, dopo gli studi a S. Sulpizio, si distinse presto per l'ardore polemico in favore della causa cattolica. Sostenitore del Lamennais (v.), se ne distaccò dopo la condanna.

Fu professore di S. Scrittura all'Ateneo di Bordeaux e vicario generale nel 1840. Vescovo di Amiens nel 1849, fu trasferito nel 1856 all'arcidiocesi di Auch, dove, per combattere più efficacemente il gallicanesimo, ripristinò il rito romano. Sagace organizzatore, sin da giovane, con altri eminenti personaggi, contribuì alla fondazione di istituzioni, assai benemerite dell'indirizzo cristiano della cultura, quali *Mémorial catholique*, *Correspondant*, *Oeuvre de bons livres*, *Société de bonnes Etudes*. L'indirizzo spiritualista che, sotto l'influsso di Cousin (v.), caratterizzò la filosofia dell'epoca, si riscontra nella sua opera *Précis d'histoire de la philosophie* (s. l. 1834; 3ª ed. 1847), scritto in collaborazione con il sac. Scorbiac. Degne pure di nota : *Mandements* (s. l. 1857) e *La divinité de l'Eglise* (4 voll., Parigi 1865).

BIBL.: C. F. de Ladoue, *Vie de mgr de S.*, Parigi 1864; Hurter, V, col. 1168. Vito Zollini

SALISBURGENSE ITINERARIO : v. ITINERARI.

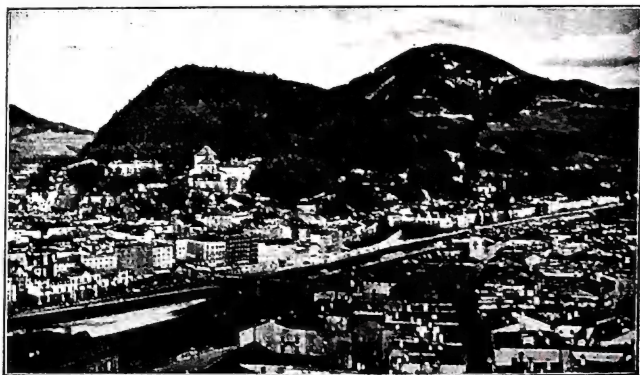
SALISBURGO. - Sede arcivescovile, capitale dell'omonimo paese confederale dell'Austria.

I. INIZI. – Il territorio salisburghese del principato ecclesiastico si estendeva su vasta parte della pianura bavarese e sulle strette vallate dei fiumi Salzach e Saalach, con le valli minori di alta montagna; le ricchezze principali di questa regione erano il sale minerale (Dürnberg sopra Hallein, Reichenhall), il rame e altri minerali pregiati (Kitzbühel, varie valli dei Tauri), l'oro nelle valli di Rauris e Gastein, e il marmo di Adnet, sfruttate sin dai tempi preistorici.

Intanto sin dall'epoca celtica sul luogo di S. esisteva il nucleo abitato importante di Petena, poi Iuvavum; il fiume fu chiamato Igonta, poi Ivarus. Sotto il dominio romano (dal 15 a. C.) il territorio fu compreso in massima parte nella provincia del Norico; Iuvavum, municipio sotto Claudio, divenne sede amministrativa, senza importanza militare; nella vita di s. Severino (m. nel 482) appare sotto la forma di Iuvao e aveva fuori della città una chiesa monastica «basilica» (capp. 13 e 14) o «cellula» con alcuni monaci «spiritales»; anche nella vicina Cucullis (oggi Kuchl) v'erano fedeli (cap. 11); la chiesa antica del *castrum* Cucullis sopravvive, come pare, nell'attuale chiesa sul Georgenberg (S. Giorgio). Invece l'identificazione del prete Maximianus (cap. 24) in «Ioviaco», con un martire Massimo, di cui si mostra a S. la cella nelle cosiddette catacombe, non pare giustificata perché quella località stava sul Danubio, con stazione della flotta.

Morto s. Severino l'antica Iuvavum fu distrutta in gran parte dagli Eruli (488). Intorno al 500 la regione venne occupata dai Baiuvari e in quel secolo è ricordato un «castellum superius» situato sull'attuale Nonnberg. La regione, come tutta la Baviera, fu lentamente cristianizzata da missionari franchi.

Intorno al 690-95 comparve nel paese s. Ruperto (v.), vescovo missionario che istituì varie «celle», cioè centri di vita monastica e missionaria; ebbe dal duca Teodone di Baviera in dono l'antica Iuvavum con il suo castello, e vi stabilì la sua dimora, fondando un monastero maschile sotto il titolo di S. Pietro e uno femminile sul posto del castello, tuttora esistenti (Sankt Peter e Nonnberg [v.]). Teodone ottenne inoltre da Gregorio II (716) di costituire una organizzazione ecclesiastica permanente in Baviera, e S. ne sarebbe stato il centro; ma soltanto s. Bonifacio, nel 739, vi ordinò i rapporti ecclesiastici con l'istituire quattro sedi stabili : S., Ratisbona, Passavia (che avevano già avuto vescovi, almeno di passaggio) e Frisinga. Primo vescovo di S. fu Giovanni (739-45) abate di Sankt Peter. Il successore, s. Virgilio (v.), fu il vero organizzatore della diocesi (745-84): costruì la prima cattedrale, distinta dalla chiesa abbaziale di S. Pietro, e vi trasferì il corpo di s. Ruperto (774), d'allora venerato come santo e patrono della diocesi e della regione. Dotto e attivissimo, diresse le forze maggiori della diocesi verso le regioni in gran parte slave della Carinzia, Stiria e Pannonia. Nel 755 appare la prima volta il nome attuale «Salzburg» (borgo del sale) e i duchi e i re tedeschi donarono al vescovato le saline delle vicinanze.

II. ARCIVESCOVATO. – 1. *Centro missionario* (*898-950 ca.*). – Dal 758 all'821 fu al governo della diocesi Arnone (v.) che il 20 apr. 798 vide elevata la sua sede a metropoli da Leone III con le sedi suffraganee di Sabiona, poi Bressanone (v.), e quelle bavaresi esistenti sin dal 739 : Frisinga, Passavia e Ratisbona, nonché Neuburg, presto unita ad Augusta che stava sotto Magonza. Fiorì la scuola di Sankt Peter : fu composto il celebre codice delle tradizioni (registro delle proprietà terriere della Chiesa di S.) e dato vastissimo impulso alle missioni verso oriente, specialmente dopo le guerre avariche. Carlomagno assegnò tutti gli immensi territori degli Avari a S. come paesi di missione, e l'arcidiocesi si estese fino verso il Tibisco, mentre dall'811 la Drava formò il confine con Aquileia; poco dopo furono regolati quelli con Passavia (v. AUSTRIA, II. *Storia del cristianesimo*). Poiché l'estensione era immensa fu costituito un corepiscopato nella Carinzia, con sede a Maria Saal. Sotto Liuphram (836-859) si stabilì un centro missionario oltre il Danubio per gli slovacchi, a Nitra, inizio di lite politico-religiosa

(fot. Echt)

SALISBURGO - Panorama con il Kapuzinerberg e il Gaisberg.

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
SALISBURGO - Castello del vescovo (sec. XI, rifatto nel sec. XVI). Hohenwerfen.

con i missionari slavi venuti da Costantinopoli (v. CIRILLO E METODIO). Adalvino (860-73) ebbe da Ludovico, re di Germania, la città di Sabaria (oggi in Ungheria) e vi consacrò all'intorno molte chiese. La missione era promettentissima quando i Magiari si impossessarono della Pannonia e per ben cento anni devastarono metà della Germania, parte dell'Italia e i paesi vicini; l'arcivescovo Tietmaro (874-907) morì in battaglia contro di loro e la missione andò praticamente distrutta.

2. *Principato ecclesiastico medievale ; i suffraganei* (950-1450 ca.). – Repressi i Magiari, gli arcivescovi di S. tentarono la ripresa. Federico I (958-91) ottenne definitivamente l'immunità nel 984 e nello stesso anno divise la mensa arcivescovile dalla proprietà abbaziale; con ciò l'abbazia di Sankt Peter passò sotto un proprio abate. Federico fu benemerito per il suo zelo nel diffondere la cultura e per la ricostruzione delle regioni devastate. Sin dal 996 S. ha moneta propria, nel 1026 l'arcivescovo riceve il titolo e la prerogativa di *legatus natus* e per questo più tardi gli arcivescovi portarono la porpora cardinalizia. Nel 1039 cessò anche il diritto dei monaci di Sankt Peter di eleggere l'arcivescovo. L'arcivescovo Balduino (1041-60) riformò clero e monaci e si occupò molto delle regioni più lontane, della Carinzia e della Stiria, fondando monasteri, chiese, parrocchie ecc. Gebardo (1066-88) per rafforzare la sua posizione politica contro gli imperatori e gli altri prìncipi vicini (Baviera, Austria) costruì le fortezze inespugnabili di Hohensalzburg, sopra la città, di Hohenwerfen, per sbarrare i valichi verso i Tauri, e di Friesach in Carinzia, ed iniziò l'istituzione di vescovi « suffraganei », erigendo nel 1070 a Gurk (v.) in Carinzia, dove esisteva prima un monastero di monache con grande chiesa e con vasti possedimenti (v. EMMA), un vescovato. Nella teoria del diritto tedesco delle « Eigenkirchen », Gurk era un « Eigenbistum » di S.; l'arcivescovo che aveva eretto e dotato la sede, nominò e investì il vescovo suffraganeo.

Corrado II (1106-47) istituì e dotò anche un proprio Capitolo, sotto la regola di s. Agostino. Durante le lotte delle investiture gli arcivescovi di S. furono ordinariamente con i papi, e ne ebbero molto a soffrire; ma ne uscirono più potenti e rispettati. Eberardo II (1200-46), partigiano dell'imperatore Federico II, ottenne conferma della piena indipendenza politica del suo principato ecclesiastico (20 apr. 1220) e, seguendo le idee di Gebardo, istituì tre altre sedi « suffraganee » : Chiemsee in Baviera (1217-18), Seckau nella Stiria (1218) e, nella Carinzia orientale, Lavant con residenza a Sankt Andrä (1228). Anzi, il vescovo di Chiemsee prese residenza sin dal 1300, nella stessa città di S. (Chiemseehof). Così oltre i suffraganei, nel senso comune, di Bressanone, Frisinga, Passavia e Ratisbona S. ebbe quattro suffraganei propri, con pieno diritto di elezione, investitura, ecc. Questo « unicum » è rimasto in vigore per Chiemsee fino alla sua soppressione, nel 1807, per gli altri in gran parte fino al Concordato austriaco del 1933-34.

Dal 1366 gli arcivescovi di S. ebbero anche il diritto di battere moneta d'oro. Ma per i movimenti politici del tempo, si ebbero sempre più spesso arcivescovi intrusi, che non di rado furono motivo di violenti contrasti anche armati e causa di decadenza e di sensibili tensioni intestine.

3. *Apogeo di potenza e di arte* (*1450-1750 ca.*). – L'imperatore Federico III potè istituire a Vienna e a Wiener Neustadt propri vescovati, cosa che fino allora S. e Passavia erano riusciti ad impedire. Lo stesso Federico concesse poi nel 1481 alla città di S. i diritti di città libera imperiale, per indebolire la potenza del principe arcivescovo. Ma non vi riuscì, perché l'arcivescovo Leonardo di Keutschach (1495-1519) intervenne contro queste velleità di indipendenza : rimasero celebri il trasporto in pieno inverno dei cittadini più cospicui a Radstadt, accompagnati dal boia, e la costruzione del grande organo sulla fortezza della città (« Stier ») che doveva suonare alle 4 di mattina e alle 9 di sera per regolare la vita cittadina : opera che funziona ancora egregiamente, ma suona melodie corali, diverse ogni mese. Poi rafforzò la fortezza e ne fece anche abitazione principesca con la chiesa di S. Giorgio ove si fece effigiare in marmo rosso, benedicendo dall'alto città e paese. Gli successe il celebre card. Matteo Lang di Wellenbach (1519-40) che portò il suo Stato a nuovo splendore e nel 1529 ebbe il titolo di « primas Germaniae », rimasto alla sede fino ad oggi. Dopo il Concilio Tridentino non mancarono sinodi riformatori (1569-1576) e la vita religiosa si mantenne florida nonostante infiltrazioni protestanti.

Il nuovo spirito rinascimentale portò ad una rapida e vasta rinnovazione della città e del principato, grazie all'opera di tre celebri prìncipi arcivescovi. Il primo e più discusso è Wolf Dietrich di Raitenau (1587-1612), alunno del Germanico di Roma, a 28 anni principe arcivescovo, che portò profondissime impressioni della vita e dell'arte italiana. Demolì la grandiosa Cattedrale medievale fino alle fondamenta (1600) e nel 1610 pose la prima pietra della nuova. Iniziò nel centro di S. la costruzione di un intero quartiere ecclesiastico (residenza, uffici, Palazzo del Capitolo ecc.) aprì un nuovo cimitero, favorì ogni specie d'arte, servendosi di artisti italiani. Contro l'espansione protestante chiamò i Cappuccini e costruì loro alcuni conventi. Nel favorire il commercio venne a conflitto armato (« Salzkrieg ») con Massimiliano di Baviera. Soccombette, fu imprigionato e denunciato a Roma (1612). Il suo ardore costruttivo gli aveva procurato nemici specie nel Capitolo, ma gli nocque soprattutto la sua relazione con Salomè Alt (cui l'Imperatore dette il titolo di Altenau) da cui ebbe 10 figli e per la quale costruì il castello di Altenau, oggi Mirabell. Un commissario pontificio, pur liberandolo dalla prigionia bavara di Hohensalzburg, lo dichiarò prigioniero della S. Sede, sotto la sorveglianza del nuovo arcivescovo. Wolf Dietrich visse ancora 5 anni (m. nel 1617), in stretto carcere, però in sincera penitenza. Gli seguì (1612-19) Marco Sittico di Hohenems, che del predecessore continuò le costruzioni con maggiore successo. Nel 1614 iniziò la nuova Cattedrale con altra pianta, e preparò con il ginnasio (1617) la futura Università.

Ma il principe più grande di quel periodo è Paris di Lodron (1619-53), che riuscì a mantenere durante

la guerra dei Trent'anni piena pace nei suoi Stati, anzi a portarli a vera floridezza materiale e spirituale. Nel 1628 poté terminare la costruzione esterna della Cattedrale e di molti altri edifici della città, dandole in parte l'aspetto di città barocca. Costruì per maggiore sicurezza nuove fortificazioni, mantenendo un modesto ma ben fornito esercito. Ma la sua maggiore gloria è la fondazione dell'Università benedettina di S. (1632) e la costituzione della Congregazione benedettina di S. che comprese molte abbazie bavaresi e vicine (1641-1808).

Riuscite vane le missioni fra i protestanti, sempre tenaci nelle loro vallate alpine, Leopoldo di Firmian (1727-44) per liberarsi di loro il 31 ott. 1731 li esiliò dallo Stato, fatto che allora allarmò tutta l'Europa; più di 25 mila persone lasciarono il paese per trasferirsi in gran parte nella Prussia e nell'Assia.

4. *Declino* (*1750-1816*). – S. non riuscì a sottrarsi all'illuminismo e al cesaropapismo di Giuseppe II, e Girolamo Colloredo (1772-1803), che ne era molto imbevuto, introdusse molte « riforme » abolendo le processioni, limitando la pietà esterna, sopprimendo confraternite e opere pie, vietando persino i presepi con grande rammarico del popolo.

Con l'avvento di Napoleone, il Colloredo fuggì (1800) davanti ai Francesi per non mai più tornare. Morì nel 1812 a Vienna. Ma sino dal 1786 egli aveva dovuto stipulare una Convenzione con Giuseppe II (19 apr.), in forza della quale cessò la giurisdizione di S. nei territori austriaci e l'Imperatore (consenziente Roma) ridusse i « suffraganei » salisburgesi di Gurk, Seckau, Lavant e il nuovo vescovato di Leoben a suffraganei di S. nel senso comune della parola. A S. però rimase il diritto della nomina dei vescovi di dette sedi.

Nel 1803, con la grande secolarizzazione germanica, cessò anche il millenario principato ecclesiastico di S. Nella Pace di Lunéville il suo territorio fu aggiudicato all'arciduca di Toscana con il titolo di Elettorato (Kurfürstentum). Nel 1805 passò all'Austria che lo perdette nel 1809. Intanto era anche soppresso il Capitolo della cattedrale (1807). Il vescovo di Chiemsee tenne l'amministrazione spirituale dell'arcidiocesi. Dal 1809 al 1810 S. stette sotto i Francesi, poi passò alla Baviera (1810-16) che soppresse il diritto di moneta e l'Università.

III. L'arcidiocesi moderna (dal 1825 in poi). – Con il Congresso di Vienna (1816), il territorio del principato di S. passò definitivamente sotto l'Austria, però alcune parti importanti come Reichenhall, Berchtesgaden e il « Flachgau », la parte piana oltre la Salzach, rimasero alla Baviera. Dal 1918 è uno dei paesi confederali della Repubblica austriaca. Fu necessario anche un riordinamento dei rapporti ecclesiastici.

Con le bolle *Ex imposto* (2 maggio 1818) e *Ubi primum* (7 marzo 1825) l'arcidiocesi di S. fu nuovamente eretta, circoscritta e dotata. Fu istituito un nuovo Capitolo metropolitano (1825) e nominato il primo arcivescovo nella persona di Ag. Gruber, celebre catechista (1823-35), cui successe Federico principe di Schwarzenberg (1836-1850). I vescovati di Trento (suffraganea di S. dal 1825) e di Bressanone (suffr. sin dal 798) furono sottomessi direttamente alla S. Sede nel 1920 e nel 1924 quello di Lavant, passata alla Jugoslavia nel 1918. Con il Concordato austriaco del 1933 i due suffraganei di Gurk e di Seckau vengono nominati direttamente dalla S. Sede secondo il diritto comune ed al Capitolo di S. rimane solo il diritto di eleggere, su proposta ternaria del Papa, il nuovo arcivescovo di S., da confermarsi poi dal Pontefice.

(dalla *Weltchronik dello Schedl 1495*)
Salisburgo - La Cattedrale medievale. Stampa del 1495.

(*per cortesia del p. G. Löw, redentorista*)
Salisburgo - 1. Pianta della Cattedrale medievale (sec. xii), romanica, con 6 torri, transetto e cupola ottagonale; 2. Progetto di S. Solari, eseguito tra il 1614 e il 1628, di tipo vignolesco, cupola centrale, 2 navate laterali in forma di cappelle.

Il passaggio (1938-45) dell'Austria alla Germania portò all'arcidiocesi di S. tutte le difficoltà create dal regime nazista; e le bombe fecero il resto: la cupola della Cattedrale e altre chiese furono distrutte, le opere religiose soppresse. Da ricordare come segno della ripresa religiosa l' « Österr. Borromäuswerk » (1946) per la stampa cattolica, la Commissione permanente dell'episcopato austriaco per la liturgia, con sede nell'Istituto liturgico presso l'abbazia di St. Peter (1947), l' « Österr. Institut für Caritaswissenschaft » per la preparazione dei laici all'opera sociale, e la rinascita dell'Università Cattolica.

L'attuale arcidiocesi ha 9715 kmq., con 456.000 ab., di cui 380.000 cattolici (la sola città di S. conta ormai più di 100.000 ab.). È divisa in 19 decanati con 200 parrocchie. Ha bene organizzati i Seminari maggiori e minori. Esiste inoltre la Facoltà teologica. S. è nota anche come luogo di origine della Società di S. Pietro Claver per le missioni africane.

IV. Università, istituti di cultura. – Nell'abbazia di Sankt Peter (v.) fiorirono sempre gli studi sacri e profani; pertanto essa esercitò di continuo un influsso notevolissimo nella vita spirituale della città e dell'antico principato. Lo stesso vale, relativamente all'abbazia di Nonnberg, per il sesso femminile. Vi fu inoltre nel medioevo la scuola del Duomo. Ma la gloria di S. barocca nel campo scolastico è la sua Università benedettina, sorta, dopo molte difficoltà, con il definitivo aiuto del principe arcivescovo Paris di Lodron e l'appassionata collaborazione dei Benedettini di S. e della Baviera. Nel 1617 sorse dapprima un ginnasio; nel 1620 (9 marzo) si ebbe il diploma imperiale; nel 1625 (17 dic.) la conferma pontificia di Urbano VIII; nel 1623 l'apertura dell'Università. Intorno al 1700 sorse accanto all'Università la celebre « Kollegienkirche », creazione barocca di prim'ordine. Notevole il fatto che l'Università di S. era l'unica università cattolica nella quale anche la storia avesse un insegnamento pratico e universale. La Baviera la soppresse subito (24 dic. 1810); continuò però in suo luogo una specie di liceo, fino al 1850, quando fu ristabilita la Facoltà teologica.

Sin dal 1884 esiste il « Kath. Universitätsverein » per la fondazione e dotazione di una completa Università cattolica. Dopo un arresto durante e in seguito alla prima guerra mondiale, il periodo nazista distrusse l'opera vicina alla realizzazione. Ora tutto è ripreso; sono stati aggiunti la Facoltà filosofica, e vari Istituti superiori. Dal 1931 si tengono a S. le « Salzburger Hochschulwochen », corsi superiori estivi internazionali universitari, molto rinomati. A S. esiste poi la « Studienbibliothek » con più di 1200 mss., più di 4600 incunaboli e più di 100.000 volumi. Dal 1880 si ha poi il noto istituto internazionale « Mozarteum » per la musica. A S. infatti ebbe i natali il grande musicista W. A. Mozart (n. nel 1756) che esordì la sua carriera con l'appoggio del principe arcivescovo. Fama mondiale ha il « festival » (Salzburger Festspiele) fin dal 1917, ripreso nel 1925, durante la stagione estiva, con grandiose manifestazioni, soprattutto drammatiche, sul sagrato della Cattedrale.

V. Arte. – Oggi S. si presenta a prima vista come città barocca : detta anche la Roma germanica per le sue molte cupole dominate da quella della Cattedrale. Questa è il principale monumento sacro della città. È dedicata ai ss. Ruperto e Virgilio. Distrutta la primitiva costruzione iniziata da s. Virgilio (774), si ebbe durante il sec. XII la ricostruzione in grandiose forme romaniche, influenzate dalla Sassonia, con grande atrio tra due torri quadrate, tre navate interne con nave traversa e altre due torri rotonde, cupola ottagona e altre due piccole torri con scale nel presbiterio. Seguirono rinnovamenti gotici e abbellimenti interni : grandiosi altari, sculture e opere d'arte di ogni genere, tanto che la cattedrale di S. era tra le più grandiose della Germania. Gravemente danneggiata da incendio nel 1598, fu rasa al suolo dal 1600 in poi. Wolf Dietrich di Raitenau, principe arcivescovo, chiamò Vincenzo Scamozzi che elaborò un primo grandioso progetto ispirandosi a S. Pietro di Roma e al Gesù (1606-10), ma nel 1610 quando Wolf Dietrich pose la prima pietra il progetto era già semplificato. Il suo successore, Marco Sittico, fece redigere da Santino Solari un terzo progetto, eseguito dal 1614 al 1628. I due campanili furono terminati nel 1655. La facciata è di marmo bianco, tutto il resto dell'esterno in pietra grigia (lunghezza 100 m., larghezza 70, cupola 72 m.). L'esterno è puro Rinascimento, l'interno primo barocco, con ricco arredamento di vari artisti. Nel presbiterio dieci tombe arcivescovili dal 1619 al 1771 e grandioso organo del sec. XVIII. Dalla vecchia Cattedrale proviene la vasca battesimale del sec. XII; il Tesoro racchiude cimeli d'ogni età.

La piazza del Duomo con le arcate di G. A. Dario (1660) forma un grandioso quadriportico, con in mezzo il monumento all'Immacolata (1771), del Hagenauer. Accanto sorge la sontuosa residenza (ora sede del governo) dei prìncipi arcivescovi, sorta sul posto dell'antica del 1120 ca. e rinnovata nel sec. XVI (dal 1595 fino al 1619, con aggiunte nel 1788-92), che nel suo insieme attesta la potenza dell'antico principato. Sulla piazza davanti sta la fontana della residenza (1631-61), di Tommaso di Garona, la fontana rinascimentale più bella di oltr'alpe.

Un'altra residenza fu la fortezza di Hohensalzburg, iniziata come castello nel 1077, ricostruito in gran parte da Leonardo di Keutschach, con Palazzo, chiesa e tutti gli accessori. Le sale principesche (« Fürstenzimmer », soprattutto la « goldene Stube ») rivelano grande gusto e raffinatezza; un *unicum* la stufa in maiolica, del 1501, di cui ogni singola formella ha una plastica propria. La fortezza, ampliata nei secc. XVII e XVIII, domina con la sua vastissima mole la città. La residenza del « suffraganeo » di Chiemsee fu il Chiemseehof, vastissimo edificio, medievale e barocco, ma poi molto trasformato, ora altra sede del governo. Notevole la « Hofapotheke » la farmacia ufficiale, con interno e arredamento dal 1500 al 1700. Tutta la città è piena di altri monumenti profani dei prìncipi, come fontane, scuole di cavalleria, bagni per i cavalli, palazzi, case borghesi, di mercanti, con cortili ad arcate, ecc.

Delle molte chiese va soprattutto ricordata quella dei Francescani, fino al 1583 chiesa parrocchiale della città : sorta nel sec. VIII, ricostruita nel sec. XIII, in forme romaniche pesanti, dedicata nel 1221. Il coro romanico fu sostituito nel 1408-32 ca. dal maestro Hans Stethaimer con un luminoso coro gotico, in forma di « Hallenkirche », con pilastri altissimi, in forma di palme, e un deambulatorio di effetto grandioso. Il campanile è del 1486-98. Per l'altare maggiore si chiamò l'artista più grande dell'epoca, Michele Pacher, ma del suo lavoro (1486-98) non rimase che la statua della Madonna; il resto fu sostituito dall'altare barocco di J. B. Fischer v. Erlach (1709-11). Da notare il camposanto, presso la chiesa di S. Sebastiano, di A. Bertoleto (1595-1600), con arcate intorno, e moltissimi monumenti; nel suo mezzo il mausoleo a cupola di Wolf Dietrich.

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
Salisburgo - Antifonario (sec. XII). Miniatura raffigurante l'offerta del libro a s. Pietro - Abbazia di St. Peter.

L'aspetto barocco di S. le viene dalle molte chiese a cupola in questo stile. In un primo tempo vi costruì molto Gaspare Zugalli, con aiuto di altri artisti italiani; di lui soprattutto le chiese di S. Erardo (1685-89) e di S. Gaetano (1685-1700), molto caratteristiche, in forme barocche italiane. Segue il periodo di J. B. Fischer v. Erlach, architetto imperiale di Vienna. Di lui sono la chiesa della S.ma Trinità (1694-1702), con le due ali della Paggeria e del Seminario; la sua opera maggiore a S. è la « Kollegienkirche », cioè chiesa dell'Università (1694-1707) dedicata all'Immacolata. Meno grandiosa la costruzione delle chiese di S. Giovanni, dell'ospedale (1699-1714) e delle Orsoline (1699-1705). Tutte queste chiese sono decorate da vari artisti locali e di fuori, con molto gusto.

Fra i vari castelli sono da ricordare Mirabell, costruito nel 1606 da Wolf Dietrich di Raitenau, ricostruito da J. L. v. Hildebrand nel 1721-27, con grandioso parco; dopo l'incendio del 1818 rimaneggiato da P. Nobile. Si è conservata la scalinata interna, con i celebri puttini in piombo fuso di R. Donner (1726). Il castello di Hellbrunn (1613-15) costruito dall'architetto della Cattedrale, S. Solari, celebre soprattutto per i vari giuochi d'acqua (1615-19); il teatro all'aperto, per commedie italiane, e il « Nonatsschlössl » costruito in un mese. Del già nomi-

nato J. B. Fischer v. Erlach è anche il castello di Klessheim, di forme molto sobrie, quasi classiche, mentre il castello di Leopoldskron (1736) è più semplice e intimo. Nella città sarebbero ancora da nominare il Municipio del 1407, rimaneggiato nel 1616, e il traforo sotto il Mönchsberg, il « Neutor » (123 m.) dell'inizio del sec. XVIII.

Fuori della città di S. non si può omettere di mentovare alcune fra le opere d'arte più rinomate. Mattsee, fondata nel 777, collegiata romanica con decorazione barocca; Tamsweg, nel Lungau, con chiesa in onore di s. Leonardo, piena di opere d'arte (vetrerie medievali, affreschi dei secc. XIV e XV, e tele della famiglia dei pittori Lederwasch, che conta almeno 18 maestri durante due secoli). Vicino è Mariapfarr con altri celebri affreschi nella chiesa parrocchiale. Tra i santuari mariani il più frequentato è quello di Maria Plain, presso S., chiesa di A. Dario (1671-74); per l'incoronazione della statua W. A. Mozart scrisse la nota « Krönungsmesse ». - Vedi tav. CV.

BIBL.: fonti: A. v. Meiller, *Regesta archiepisc. Salisburg. 1106-1246*, Vienna 1866; A. Brackmann, *Germania Pont.*, I, *Provincia Salisburg. et episcopatus Tridentinus*, Gottinga 1910-11; W. Hauthaler-F. Martin, *Salzburger Urkundenbuch*, 3 voll., Salisburgo 1898-1918. Studi: W. Hund, *Metropolis S.*, Ingolstadt 1582; 2ª ed., di Gewold, 1620 (ancora utile per la ricchezza di notizie); M. Hansiz, *Germania sacra*, II, Augusta 1729; Fl. Dalham, *Concilia Salisburg.*, Augusta 1783; J. Dürlinger, *Histor.-Statist. Handbuch der Erzdiöz. Salzb. in ihren heutigen Grenzen*, 3 voll., Salisburgo 1862-67; G. Reitlechner, *Marianisches Salzburg*, Innsbruck 1904; H. Widmann, *Gesch. Salzburgs.*, 3 voll., Salisburgo 1907-14; P. Lindner, *Monasticon Metropolis Salisb.*, ivi 1908; A. Brackmann, *Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz.*, Vienna 1912; G. Swarzenski, *Die Salzb. Malerei*, Vienna 1913; J. Mühlmann, *Der alte Dom zu Salzb.*, ivi 1925; F. Martin, *Kunstgesch. von Salzb.*, ivi 1925; id., *Salzb. Fürsten in der Barockzeit*, Salisburgo s. a.; Ch. Greinz, *Die fürsterzbischöfl. Kurie und das Stadtdekanat Salzb.*, ivi 1929; E. Tomek, *Kirchengesch. Österreichs*, I, Innsbruck 1935; II, ivi 1949, passim (v. indici); W. Mayer, *Der Tiroler Anteil des Eb. Salzburg, kirchen- kunst- und heimatgesch.*, dal 1936 in corso di pubblicazione; K. Ginhart, *Die bildende Kunst in Österreich*, 5 voll., Baden 1936-39 (indici; molto materiale); K. O. Wagner, *Alt-Salzb.*, Vienna 1947; E. Schaffran, *Kunstgesch. Österreichs*, ivi 1948; R. K. Donin, *Vinz. Scamozzi u. der Einfluss Venedigs auf die Salzb. Architektur*, Innsbruck 1948; V. Redlich, *Die Salzb. Benediktiner-Universität als Kulturerscheinung*, in H. Tausch, *Benedikt. Mönchtum in Österr.*, Vienna 1949; F. Hagen-Dempf, *Die Kollegienkirche in Salzb.*, ivi 1949; H. Decker, *Salzb. Flügelaltar des Veit Stoss*, ivi 1950; L. Santifaller, *Forschungen u. Vorarbeiten zur « Austria Sacra »*, I, parte 1ª, Vienna 1951; A. Riegl, *Salzb. Stellung in der Kunstgesch.*, ivi s. a.; A. Schmiedbauer, *Salzb. Gestalt und Antlitz*, Salisburgo 1952. La pubblicaz. più specifica per l'arte sono i volumi della *Österr. Kunsttopographie*, pubbl. dalla Soprintendenza delle arti (Vienna). Per S. vengono in considerazione i voll.: 17 (1918), per la preistoria; 9, 13, 16 (1912, '13, '14) per la città stessa; 10, 11, 20, 22, 25, 28 (1913, '16, '27, '28, '34, '40) per il paese e i suoi distretti (pubblicaz. ufficiale, completa, critica).

Giuseppe Löw

(*fot. Fides*)

SALISBURY, VICARIATO APOSTOLICO di - Il missionario porta gli ultimi conforti della Fede ad un negro morente.

(*da G. Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler, II, Österreich, I, Berlino 1933, p. 159*)

SALISBURGO - Pianta del castello di Hohensalzburg: 1-4 porte di accesso; 5 campanile; 6 salone dorato; 7, 11, 14, 15, 17-21, 24 torri; 8 forno e camera per affumicare le carni; 9, 10, 13 abitazioni del soprintendente alle fortificazioni, del cappellano e del confessore, organo; 12 prigione; 16 porta dell'inferno; 22, 23 bastione e cammino di ronda detto dei serpenti; I-VII bastioni; 25 ponte levatoio.

SALISBURY, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nella Rhodesia meridionale e ha origine dalla Missione « sui iuris » dello Zambesi eretta il 2 luglio 1879, con territorio in parte distaccato dal vicariato apost. di Natal, ora arcidiocesi di Durban, avendo il vicario apost. rinunziato (cf. lettera della S. Congr. di Prop. Fide, 10 ag. 1876) a un tratto del territorio estendentesi fino al 18° di latitudine meridionale.

Nel 1881 il card. prefetto di Propaganda estese le facoltà dei missionari gesuiti anche al territorio portoghese del basso Zambesi. L'area della missione era di 1.206.975 kmq. e si estendeva dalle sorgenti alle foci del fiume Zambesi. Nel 1890 il territorio portoghese fu distaccato dalla missione. Il 28 giugno 1912 furono modificati i confini con il vicariato apost. di Nyassa. Il 9 marzo 1915 fu elevata a prefettura apostolica. Il 14 luglio 1927 la regione settentrionale al corso dello Zambesi fu eretta in prefettura apost. di Broken-Hill e il restante territorio fu chiamato prefettura apost. di S. Il 4 genn. 1931 da essa fu distaccata la zona meridionale e occidentale per formare la Missione « sui iuris » di Bulawayo, che il 18 luglio 1932 fu elevata a prefettura e il 13 apr. 1937 a vicariato. La prefettura apost. di S. il 3 marzo 1931 fu elevata a vicariato apost. Il 14 nov. 1946 i distretti sud-orientali furono distaccati per formare la prefettura apost. di Fort Victoria, elevata a vicariato il 24 giugno 1950.

Ha ora una superficie di 120.127 kmq., con una popolazione europea di 84.576 e non europea di 995.000 ab. I cattolici sono: europei 5500, indiani 345, di colore 111, na-

(da *H. Schafer - G. Andrae, Die Kunst des alten Orients*, Berlino 1925, tav. 514)

SALMANASAR - Parte superiore dell'obelisco di S. III; nella seconda scena il re ebreo Iehu offre il tributo.

tivi 41.888, catecumeni 7727. Sacerdoti 79, fratelli 41, suore europee 311, native 118. Catechisti 193. Chiese 69. Scuole 174, ospedali 12, orfanotrofi 11. Stazioni missionarie ca. 30.

BIBL.: AAS, 4 (1912), p. 473; 7 (1915), p. 148; 19 (1927), pp. 376-77; 23 (1931), pp. 376; MC, 1950, p. 158; *The Catholic Directory of South Africa 1952*, Città del Capo 1952, pp. 414-28.
Saverio Paventi

SALISTRI, GIOVANNI CRISOSTOMO. - Scolopio, n. a Firenze il 4 marzo 1654, m. a Roma il 10 dic. 1717. Ad una vasta cultura filosofica, teologica e soprattutto ascetica accoppiò le virtù proprie di un santo.

Chiamato ancor giovane a Roma, fu il fondatore ed organizzatore del celebre Ospizio apostolico di S. Michele a Ripa, voluto da papa Innocenzo XI, Odescalchi, cui il S. fu carissimo. Nominato visitatore delle case dell'Ordine in Polonia, compì un viaggio faticosissimo : in tale occasione scrisse e diede alla stampa in Varsavia il volumetto *Theopistos* per difendersi dalle accuse di molinismo mossegli in sua assenza presso la Curia romana. Pienamente giustificato, ebbe al suo ritorno più cariche, e soprattutto quella di generale delle Scuole Pie, con cui l'onorò Clemente XI nel 1706. Il suo governo fu uno dei più esemplari. Terminato il sessennio, si ritirò al suo diletto Ospizio apostolico. Pubblicò molte opere erudite e di carattere ascetico e mistico.

BIBL.: G. Jericò, *Memorie storiche intorno ai venerabili delle Scuole Pie* (versione dallo spagnolo), Genova 1846, pp. 293-370; G. Font, in *Bollettino bibliografico scolopico*, Roma 1936, pp. 10-11.
Leodegario Picanyol

SALLUSTIO. - Filosofo neoplatonico della scuola di Pergamo, vissuto nel sec. IV d. C. Dissuase l'imperatore Giuliano, di cui era amico, dal mandare a morte i cristiani (Teodoreto, *Hist.*, III, 2), ma fu come lui strenuo difensore del paganesimo.

La sua opera *Degli dèi e del mondo*, ispirata alle dottrine di Plotino (v.), di Porfirio (v.) e di Proclo (v.), è una delle ultime apologie dei motivi fondamentali del pensiero e della tradizione religiosa, scritta per il popolo in una forma semplice e disadorna. Non si può dire che il suo intento sia scopertamente polemico : eppure, nella difesa delle ragioni ideali del politeismo accanto al valore metafisico del monoteismo, nonché della funzione propedeutica delle favole e dei miti, nell'insistenza con cui pone in risalto la precettistica morale della tradizione e difende la divinità e l'eternità dell'universo, non si può non avvertire la presenza di una problematica, suscitata non più dal gusto di accademiche esercitazioni, ma dalle sollecitazioni di un vivo conflitto.

BIBL.: Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, ed. di G. Naudé, con trad. lat. di L. Allatius, Roma 1638; ed. crit. moderna di A. Darby Nock (con trad. inglese), Cambridge 1926; trad. francese di A.-J. Festugière, in *Trois dévots païens*, Parigi 1944; E. Passamonti, *La dottrina dei miti di S. filosofo neopl.*, in *Rend. dell'Accad. dei Lincei*, cl. sc. mor. stor. e filol., 5ª serie (1892), pp. 643-664; F. Cumont, *S. le philosophe*, in *Rev. de philol.*, 1892, pp. 49-56; E. Buonaiuti, *Il necroforo del paganesimo*, in *Ric. relig.*, 4 (1928), p. 339 sg.; cf. Überweg, I, p. 193 sg.
Giuseppe Faggin

SALMANA (ebr. *Ṣalmunnā'*). - Principe dei Madianiti, che insieme a Zebee uccise i fratelli di Gedeone. Questi, chiesto invano aiuto agli abitanti di Soccoth e di Phanuel, località nei pressi del fiume Iaboc, li catturò ed uccise, probabilmente dopo di averli condotti in Ophra, sua città (*Iudc.* 8, 4-21). Gedeone, oltre che usare di un diritto di guerra, intese vendicare così il sangue dei suoi fratelli (cf. *Ex.* 21, 12; *Num.* 35, 16-18). L'episodio è rievocato anche in *Ps.* 82, 12.
Angelo Penna

SALMANASAR (^{d}*Šulmānu-ašarid* [*u*]). - Il nome (« Šulmān [dio guerriero del tipo di Ninurta] primeggia »; ebr. *Šalman'éser*) appartenne a 5 re assiri fra il 1200 e il 700 a. C. Tra quelli, S. III (858-824) e S. V (727-722, nominato in *II Reg.* 17,3 sgg., 18, 9 sgg.) sono d'importanza per la storia d'Israele.

S. III, politico abile e guerriero tenace, è fra i grandi re che « gettarono le basi della potenza imperiale dell'Assiria » (Sidney Smith).

Delle sue gesta informano numerose iscrizioni cuneiformi, specialmente gli « Annali » (riguardo al genere letterario e alle edizioni assire differenti cf. gli studi di J. M. Peñuela e R. Follet). S. consolidò ed estese le conquiste del padre Aššur-nāṣir-apal (883-859). Debellò in cinque spedizioni Aḫuni di Bīt-Adini, lo Stato più potente degli Aramei « fra i due fiumi » (859-855), impossessandosi della via carovaniera sull'Eufrate. Più impegnativa fu la lotta per la sottomissione degli staterelli neo-hittiti sull'Oronte inferiore, sull'Amano ed in Cilicia, per rendere libero l'accesso ai cedri ed alle miniere del Tauro ed alla via carovaniera sulla costa del Mediterraneo, nel quale già nell'858 « lavò (ritualmente) le mani » del suo esercito. Ma quel bel successo economico gli arrise soltanto dopo avere sostenuto varie dure battaglie (caduta definitiva di Quë e di Tarso nel 732). S. era contrastato da una forte coalizione capeggiata da Irḫuleni di Ḥamāh e Hadad-idri (Hadad-ezer) di Damasco. Nella guerra accanitissima S. vinse sempre più; ma non poté distruggere il nemico, nemmeno con la « mobilitazione generale » di tutti gli uomini capaci di portar armi che fece nella primavera di quasi ogni tre anni. Fu probabilmente una vittoria avversaria la famosa battaglia di Qarqar (853 a. C.) : il « monolito » di S. dà di essa un « comunicato di guerra », che insiste sulle « enormi perdite » del nemico e sull'immediato ritorno dalla « vittoria » spettacolare; la battaglia è di somma importanza per la cronologia biblica : anche ad *Ahabbu mat Sir'ilajā*, da identificarsi con il re d'Israele Achab (v.), S. avrebbe annientato 2000 carri e 10.000 fanti. Anche le invasioni dell'848 e 845 fallirono. La situazione però cambiò nell'841, dopo che Hazael (v.) ebbe trucidato Hadadezer e Iehu (v.), abbandonata la coalizione : Hazael fu battuto nonostante che si fosse fortificato sul Monte Senir (Hermon) e dovette ritirarsi a Damasco le cui mura però S. non seppe forzare; allora S. devastò il paese, specialmente i frutteti attorno a

Damasco, fino ai monti del Ḥawrān. Raccolse però vantaggi politici : non solo Iehu (scena dell'obelisco nero) pagò tributo, ma anche Tiro e Sidone; e l'Assiria ebbe poi il controllo non contestato della costa mediterranea da Byblos al Tauro.

All'est S. è forse il primo re assiro che invase la Media (v.); a sud-est del Lago di Urmia e nel Parṣuaš i suoi successi furono effimeri. Lo stesso deve dirsi delle spedizioni alle fonti dell'Eufrate e del Tigri, al Lago di Van, sulle cui rive nella capitale a Turušpaš regnava Sarduris I, re dell'Urarṭu (v.) : vi esercitò forte pressione, ma non ebbe successo decisivo.

Brilla però l'abilità politica di S. nelle relazioni con la Babilonide, nella quale affermò l'influenza assira. Buon vicino ed amico di Nabū-apal-iddin (m. nell'852), continuò la stessa politica con l'erede legittimo Marduk-zākir-šum). Questi chiamò S. in aiuto al nascere della ribellione del fratello Marduk-bēl-usātē, che aiutato da gran parte del popolo babilonese si era affermato all'est del Tigri. In due campagne S. ridusse il ribelle e castigò inoltre le tribù caldee a sud di Babilonia. Il « liberatore » allora ritornò, visitando da pio re i santuari più notevoli dell'antico Sumar e offrendo, specialmente a Babilonia, sacrifizi (e pranzi) spettacolosi, con ricchi doni ai cittadini.

S. fu amministratore avveduto dei suoi paesi e di quelli conquistati. Seppe scegliersi ottimi collaboratori e consiglieri. Perciò durante la ribellione del figlio Aššur-dan-apal (827), che fu aiutato da 27 città, e la guerra civile fra lui e Šamši-Adad V (823-811), l'Impero non scapitò : ciò si spiega, sembra, con le guarnigioni e le colonie ben salde e con tutta la rigida amministrazione delle province assire.

Di S. V (727-722), a causa della brevità del regno (e forse per opera di Sargon II, che lo depose), non si trovano quasi iscrizioni cuneiformi. Così il suo regno si svolge nel buio della storia. A detta di Menandro di Tiro assediò una volta Tiro. La *Cronaca* babilonese gli attribuisce un saccheggio di *Šabara'in*, ben identificabile con *Sibhrajim* (*Ez.* 46, 16). In tale occasione deve avere iniziato la guerra contro il re d'Israele Osea (v.) e l'assedio di Samaria (v.). Regnò in Babilonia con il nome Ululai.

BIBL.: su S. V bastano i commenti biblici. Su S. III : A. L. Oppenheim, in *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, pp. 276-81. Sui testi ora trovati del Museo dell' 'Irāq : J. M. Peñuela, *Las inscripciónes de S. III*, in *Sefarad*, 3 (1943), pp. 251-88; id., *La data de reconstrucción del templo de Anu-Adad en Asur*, *ibid.*, 4 (1944), pp. 119-56; E. Michel, *Die Assurtexte S. III*, in *Die Welt des Orients*, 1 (1947-52), pp. 5-20, 57-71, 255-71, 385-96, 454-75 (con tavole; studio magistrale); G. G. Cameron, *The annals of S. III, a new text*, in *Sumer*, 6 (1950), pp. 6-26; Fuad Safar, *A further text of S. III*, *ibid.*, 7 (1951), pp. 3-22; R. Follet, *Nova quaedam de usu Annalium S. III...*, in *Verbum Domini*, 30 (1952), pp. 227-33; J. M. Peñuela, in *Biblica*, 34 (1953). Pietro Nober

SALMANTICENSI. - Teologi carmelitani scalzi di Salamanca, che scrissero due grandi *cursus* di dogmatica e di morale. Dopo che il Collegio dei Carmelitani scalzi di Alcalá (Complutum) aveva iniziato (1624), con grande successo, il *Cursus Complutensis* di filosofia, per decreto del supremo consiglio dell'Ordine (cioè della Congregazione di Spagna) venne pubblicato dai Padri del Collegio teologico di Salamanca (fondato nel 1581) un corso di teologia sotto il titolo : *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum B. M. de M. Carmelo cursus theologicus summam theologicam D. Thomae complectens.*

Non è un ordinario commento alla *Summa theologica* dell'Aquinate, ma una vasta trattazione (14 voll.) scolastica, che ha per fine di spiegare e approfondire la dottrina di s. Tommaso; secondo lo Scheeben è l'opera più grande e più completa della scuola tomistica. Gli autori furono : il p. Antonio della Madre di Dio (1583-1637), che se ne fece iniziatore e abbozzò per il corso intero il metodo da seguire. Scrisse il vol. I : *De Deo uno* (Salamanca 1631), il II : *De Deo trino* (Segovia 1637) e il III : *De angelis* (ivi 1637). Dopo la sua morte il p. Domenico di S. Teresa (1604-60) compilò il IV: *De fine ultimo, de beatitudine* (Salamanca 1647).

Il p. Giovanni dell'Annunciazione (1633-1701) aggiunse i voll. V-XI con i trattati : *de Gratia, de iustificatione, de merito, de fide, spe, caritate, de statu religioso, de Incarnatione, de Sacramentis in genere, de Eucharistia* (Lione 1679 e 1687; Barcellona 1694). Ai quali il p. Antonio di S. Giovanni Battista (1641-99) aggiunse il vol. XII in due parti : *de paenitentia* (Lione 1704, Madrid 1712). Così la pubblicazione di questo corso si protrasse quasi un secolo, sia per la morte prematura dei primi autori, sia per le difficoltà tipografiche. Nonostante la diversità degli autori e il lungo decorso della composizione, l'opera sembra di un solo getto e segue costantemente la dottrina di s. Tommaso. Un compendio dello stesso corso pubblicò il p. Paolo della Concezione nella sua opera : *Tractatus theologici iuxta s. Thomae et cursus Salmanticensis doctrinam* (5 voll., Madrid 1722-29). L'ultima edizione di tutta l'opera uscì in 20 voll. (a Parigi 1870-83) presso il Palmé.

Il medesimo Collegio di Salamanca pubblicò anche un corso di teologia morale, sotto il titolo : *Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. M. de M. Carmelo cursus theologiae moralis* (4 voll., Salamanca 1665-68). Altre edizioni di questo corso a Lione 1670, Anversa 1672, Madrid 1709, ivi 1717-24. Gli autori sono : p. Francesco di Gesù Maria (m. nel 1677), p. Andrea della Madre di Dio (m. nel 1674), Sebastiano di S. Gioacchino (m. nel 1714). Anche di questo corso morale venne pubblicato un compendio del p. Paolo Girolamo di S. Elena (1683-1770), intitolato : *Sacrae theologiae moralis medulla* (Colonia 1754, Bologna 1772), nonché dal p. Antonio di S. Giuseppe (1716-94) sotto il titolo : *Compendium Salmanticense universae theologiae moralis* (Roma 1779, ivi 1787, Venezia 1789, Pamplona 1791, ivi 1797, Barcellona 1817, Madrid 1846) e, dopo il nuovo Codice, dal p. Nicola del S. Cuore di Maria (Burgos 1931). Inoltre esiste di quest'ultimo compendio una versione in lingua castigliana del p. Marco di S. Teresa (Pamplona 1805, Madrid 1808, 1849).

BIBL.: Eliseo della Natività, *Les Carmes de Salamanque*, in *Etudes carmélitaines*, 20 (1935), pp. 122-35; Th. Deman, s. v. in DThC, XIV, coll. 1017-31; F. Stegmüller, s. v. in LThK, IX, col. 1220; Marcello del Bambino Gesù, *Los Salmanticenses*, in *El Monte Carmelo* (Burgos), 35 (1937), pp. 539-48; Ottilio del Niño Jesus, *Para una bibliografía de los Salmanticenses*, *ibid.*, 42 (1938), pp. 145-52; Silverio di S. Teresa, *Hist. del Carmen desc. en España*, IX, Burgos 1940, pp. 46-56; XI, ivi 1941, pp. 592-617; O. Nerl, *Theologia Salmanticensis*, Ratisbona 1947 (erudita monografia). Ambrogio di Santa Teresa

SALMAS, DIOCESI di. - Diocesi caldea in Persia. Ebbe una serie cattolica di vescovi dal 1560 al 1643, poi, dal 1709, fu suffraganea di Urmia e diretta dallo stesso vescovo di Urmia. Fedeli (1937) 3500, sacerdoti 4.

La diocesi ha sofferto molto durante la prima guerra mondiale. Nel 1913 contava 10.460 fedeli.

BIBL.: *Statistica con cenni storici*, in *Ann. Pont.* 1951, Città del Vaticano 1951, p. 244; *Orientalia christiana per.*, 3 (1938), p. 273. Guglielmo de Vries

SALMERON, ALFONSO. - Gesuita, esegeta, n. a Toledo l'8 sett. 1515, m. a Napoli il 13 febbr. 1585.

Mentre studiava teologia a Parigi, si aggregò tra i primi compagni di s. Ignazio, con cui fece i voti a Montmartre il 15 ag. 1534. Ordinato sacerdote a Venezia (1537) predicò con successo in varie città d'Italia; nel 1546 fu con il Laínez al Concilio di Trento, come teologo del Papa; nel 1549 si addottorò in teologia a Bologna; indi predicò a Ingolstadt sulla lettera di s. Paolo ai Romani (1549-50); passò di nuovo al Concilio (1551); fondò e diresse il Collegio di Napoli (1551-55); accompagnò il nunzio Lippomani alla Dieta di Asburgo e in Polonia e il card. Caraffa in Belgio (1555-58); fu provinciale a Napoli (1558-76) partecipando nel frattempo per la terza volta al Concilio. Dal 1576 alla morte attese alla composizione delle sue opere.

La principale è costituita dai 16 voll. dei *Commentari* sulla S. Scrittura, dove non solo spiega i passi biblici, ma tratta, all'occasione, gli argomenti dogmatici, morali

e di diritto ecclesiastico, che vi si connettono: voll. I-XI, *in evangelicam historiam* (Madrid 1597-1601, Colonia 1602-1604); XII, *in Acta Apostolorum* (ivi 1604); XIII-XV, *in omnes epistolas b. Pauli* (ivi 1604); XVI, *in epistolas canonicas et in Apocalypsim* (ivi 1604). Altre opere: *Sermones in parabolas evangelicas* (Anversa 1601); le *Epistolae* furono stampate in *Monumenta hist. S. I.*, 2 voll., Madrid 1906-1907; il trattato sulla giustificazione secondo la lettera ai Romani, in *Concilium Tridentinum; Diariorum, Actorum*, ecc., XII, a cura di V. Schweitzer (Friburgo in Br. 1929), pp. 727-36. Inedita rimane la maggior parte delle altre sue opere: prediche, controversie, ecc.

BIBL.: G. Boero, *Vita del p. A. S.*, Firenze 1880; I. Torres, *Vida del p. A. S.*, Barcellona 1887; A. Astrain, *Hist. de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, II, Madrid 1905; III, ivi 1909, v. indice; J. Olozaren, *En el IV centenario de un voto tridentino del jesuita A. S. sobra la doble justicia*, in *Estud. ecclesiást.*, 20 (1946), pp. 211-40; P. Tacchi Venturi, *Storia d. C. d. G. in Italia*, II, 1 e II, Roma 1950-51 (v. indice).

Celestino Testore

SALMI. - Composizioni poetiche, di preghiera o d'insegnamento, adibite nel culto sia israelitico sia cristiano, la cui collezione di 150 forma nella Bibbia il libro dei *S.* o *Salterio* (v.). Il libro dei *S.* occupa tra i libri sacri un posto di primo piano: presso gli Ebrei solo il Pentateuco lo precede in importanza; nel Nuovo Testamento è il libro più citato, dopo quello di *Isaia*. La Chiesa lo accolse come espressione della preghiera pubblica e come libro profetico, e pertanto fra i libri del Vecchio Testamento è il più usato e più commentato.

Il nome del *Salterio*, nel testo masoretico *Tĕhillîm* (« Laudi »), non si può applicare con rigore ai singoli s., che sono vari per indole e contenuto. Lo stesso è del nome greco ψαλμοί: ψαλμός infatti traduce l'ebraico *mizmôr* « canto da eseguirsi con strumenti a corda ».

Il numero dei s. tanto nel testo masoretico che presso i Settanta è di 150; ma si deve notare che per i Settanta (seguiti dalla Volgata) *Ps.* 9 comprende *Ps.* 9-10 ebr., e *Ps.* 113 comprende *Ps.* 114-15 ebr.; sono invece divisi in due i *Ps.* 116 e 147 ebr. (rispettivamente *Ps.* 114-15 e 146-47 gr.): all'ingrosso la numerazione del testo masoretico supera di un'unità quella dei Settanta da *Ps.* 10 a *Ps.* 147. Entrambe le numerazioni sono imperfette (p. es. *Ps.* 42 e 43 formano certo un solo s.); però gli studiosi moderni seguono in generale la numerazione ebraica. Alcune ripetizioni riducono poi alquanto il numero reale dei s. Così *Ps.* 53 ripete *Ps.* 14; *Ps.* 70 ripete *Ps.* 40, 14-18; *Ps.* 108 risulta di *Ps.* 57, 8-12 più 60, 7-14.

Le divisioni del *Salterio* sono testimoni della progressiva formazione del libro. Anzitutto il testo masoretico divide i s. in 5 ll. (1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-50), distinti da una breve dossologia posta alla fine dei primi quattro, ed estranea al contesto dei s. in cui si trova. Questa divisione non è accennata dai Settanta, che però, traducendo le quattro dossologie, ne sono un autorevole testimonio indiretto. Anzi il fatto che *I Par.* 16, 36 citi la fine di *Ps.* 106 e la dossologia che chiude il quarto libro, permette di far risalire la divisione in cinque libri forse al tempo di Neemia.

Ma lo studio comparativo del testo ebraico rivela tre sezioni più ampie e più antiche. Nei ll. I e IV-V infatti per Dio prevale il nome personale Jahweh; invece nei ll. II-III la netta preferenza è data al nome della natura divina, 'Ĕlōhîm, che però si rivela spesso secondario e sostituito all'originale Jahweh (cf. *Ps.* 14 con 53; 40, 14-18 con 70; inoltre Jahweh è richiesto dalla grammatica in *Ps.* 59, 6; 80, 5. 8. 20; e dallo stile in *Ps.* 43, 4; 45, 8; 48, 15; 50, 7). La sezione formata dai ll. II-III ebbe dunque, per un periodo, esistenza indipendente dalle altre due, e allora subì la ritrattazione di cui porta le tracce. È probabile che ciò sia avvenuto al tempo del dominio persiano.

Nei ll. II-V si riconoscono inoltre altre collezioni minori e più antiche: tali i s. dei figli di Core (42-49), quelli di Asaph (50; 73-83), tre raccolte davidiche (51-72; 108-10; 138-45), i s. graduali (120-34), quelli del Regno di Dio (92-100), quelli alleluiatici (105-107; 111-18; 134-135; 145-50).

La lunga elaborazione che il *Salterio* dovette subire prima di pervenire allo stato in cui lo trovarono i Settanta è sufficiente da sola a far cadere la tesi cara a parecchi critici indipendenti, che colloca l'origine almeno della maggior parte dei s. all'età dei Maccabei (sec. II a. C.).

I titoli che si trovano in principio di molti s. sono una conferma della loro antichità. In molti casi infatti i traduttori alessandrini non riuscirono più a capirne il significato; il che suppone un periodo di tempo lungo quanto basta a farlo scordare. Questi titoli riguardano la natura del s., l'occasione e la modalità dell'esecuzione, gli strumenti su cui devono essere accompagnati, le melodie su cui vanno eseguiti, e specialmente gli autori. Molto si è discusso sul loro valore. Non si possono negare le oscurità e le non infrequenti incertezze dei testi manoscritti. Ci sono anche alcuni errori evidenti, come nel caso di *Ps.* 136, canto degli esuli in Babilonia, che i Settanta e la Volgata attribuiscono a David. Ma in generale si può dire che l'antichità di cui godono questi titoli e la coerenza con cui sono posti (p. es., i s. davidici si assomigliano per forma e contenuto, e concordano con l'indole di David quale è nota dai libri storici), sono una notevole conferma della tendenza tradizionale.

Gli autori a cui alcuni s. sono concordemente attribuiti sono: David (69), Asaph (12), i figli di Core (10), Salomone (2), Mosè, Eman ed Ethan (1). Gli altri s. sono anonimi o di incerta attribuzione. La questione più importante riguarda David, a cui la critica indipendente ha tentato di sottrarre almeno la maggior parte dei s. che portano il suo nome. È però da notare che i critici procedono principalmente sulla base di pregiudizi sistematici, essendo tutti gli argomenti positivi che si posseggono, in favore dell'« amabil cantor d'Israele » (*I Sam.* 23, 1). Quanto di lui storicamente si sa attesta il suo talento musicale e poetico; i canti a lui attribuiti ne rispecchiano fedelmente l'anima eroica e gentile, tenera nella amicizia, tutta fiduciosa in Dio, ma talora anche violenta. Non si vuol con ciò escludere che certi s. davidici siano stati, p. es., per ragioni liturgiche, alquanto ritoccati, o abbiano subito qualche aggiunta: ciò non intacca la sostanza della loro autenticità.

Ai problemi storici posti dal *Salterio* fa riscontro il problema letterario, alla cui soluzione ha dato recentemente un notevole contributo l'analisi dei generi letterari, di cui fu pioniere H. Gunkel. Egli distingue i generi letterari dei *S.* in base alla loro « situazione nella vita », che, trattandosi di testi cultuali, si risolve nella « situazione nel servizio divino », ossia nella destinazione e funzione dei singoli s. nel culto ebraico. Su questa base Gunkel distinse 4 generi fondamentali di s.: inni, lamentazioni pubbliche, lamentazioni private e canti di ringraziamento. Vi sono anche generi minori, come: canti di intronizzazione di Jahweh, s. reali, canti didascalici o sapienzali, canti di pellegrini, ecc. È relativamente facile notare come ognuno di questi generi abbia una struttura fondamentale costante (seppur trattata presso gli Ebrei con assai maggior libertà e varietà di ispirazione che nei generi affini riscontrati in altre letterature orientali). P. es., nei s. di lamentazione individuale si trovano questi elementi: una invocazione iniziale, l'esposizione del caso, un'espressione di fiducia in Dio, una preghiera, e per lo più una promessa finale di grazie e di lodi.

Quest'analisi letteraria (quando non si fermi al punto di vista estetico) può molto giovare alla comprensione del contenuto dottrinale del *Salterio*. Appunto perché espressione del culto di Israele verso Dio, i s. sono necessariamente espressione della sua fede e della sua religiosità, e perciò sono il documento più ricco e più vario del Vecchio Testamento per la dottrina sia riguardo a Dio che riguardo all'uomo e alle sue relazioni con Dio, che si concretano nella fede messianica. Di Dio per lo più

è supposta l'esistenza come fatto certo ed indiscutibile; ma talora viene anche espressamente dimostrata (*Ps.* 8; 19, 2-5; 94, 8-10; 104 ecc.); ma soprattutto vengono esaltati i suoi attributi: bontà, giustizia, fedeltà, misericordia. L'uomo è visto principalmente come incardinato nel popolo e nelle promesse implicate nel Patto; ma anche come individuo se ne esalta la grandezza e se ne afferma l'immortalità come fatto (lo stato dopo la morte è invece circondato di oscurità). L'idea del Messia concorda nei *S.* con quella di tutto il Vecchio Testamento: ha portata universale ed implica il giudizio di Dio su tutte le nazioni. Spesso l'interpretazione messianica dei *S.* è impostata sulla tipologia; non mancano però espressioni e profezie riferentisi al Messia come individuo concreto, come nei s. « messianici » appunto.

Questa ricchezza di contenuto dottrinale e profetico-religioso, unita all'esempio di Gesù, che nei punti culminanti della sua vita usò la parola dei *S.* come espressione dei suoi sentimenti, e alla pratica degli Apostoli e dei primi cristiani palestinesi, spiegano perché la Chiesa abbia fatto dei *S.* la sua preghiera per eccellenza. In questo modo inoltre il libro dei *S.* assurge alla funzione di segno, il più tangibile, se non il più reale, della continuità dei due Testamenti.

Bibl.: per il testo della Volgata: G. Hoberg, *Die Psalmen der Vulgata übersetzt u. nach dem Literalsinn erklärt*, Friburgo in Br. 1906; J. Knabenbauer, *Commentarius in Psalmos*, Parigi 1912. Per le traduzioni dal testo ebraico e commenti: F. Wutz, *Die Psalmen textkritisch untersucht*, Monaco 1925; D. M. Tricerri, *I Cantici divini. Introduzione, traduzione, commento estetico*, Roma-Torino 1925-26; M. Sales, *I S.*, ivi 1934; H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen*, Bonn 1936; J. Calès, *Le livre des Psaumes traduit et commenté*, Parigi 1936; A. Vaccari, *La S. Bibbia tradotta dai testi originali...*, IV. *I libri poetici*, 1, Firenze 1949; E. Zolli, *Il S.*, Milano 1951 (versione dall'ebraico e commento). Commenti protestanti: A. F. Kirkpatrick, *The book of Psalm*, Cambridge 1901; R. Kittel, *Die Psalmen übersetzt u. erklärt*, Lipsia 1922; H. Gunkel, *Die Psalmen*, Gottinga 1933; H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tubinga 1934. La nuova versione latina ufficiosa dal testo ebraico fu pubblicata dal Pont. Istituto Biblico: *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani*, Roma 1945; A. Bea, *Il nuovo s. latino. Chiarimenti sull'origine e lo spirito della traduzione*, 2ª ed., ivi 1946; P. Galetto, *I S. e i Cantici del Breviario romano*, ivi 1949. Giorgio Castellino

SALMODIA. - I. Definizione. – Si chiama s. il canto dei salmi e dei cantici della Chiesa. La tradizione liturgica indica tre modi di cantare i salmi, d'onde tre sistemi salmodici: diretto o continuo, responsoriale e antifonico. Il salmo è formato da versetti, ciascuno dei quali consta a sua volta di due membri, separati, nei nostri libri, da un asterisco e rispondentisi secondo il parallelismo proprio della poesia ebraica. Il primo membro è a volte diviso in due incisi a causa della sua lunghezza. Ogni versetto è rivestito d'una formola musicale come nel canto strofico, composta di due parti corrispondenti a quelle del verso. La loro struttura consta di tre elementi: intonazione, tenore, cadenza.

L'*intonazione* è un breve disegno melodico che serve ad unire il tenore con l'antifona che lo ha preceduto, o, in mancanza dell'antifona, a dargli una intonazione più o meno solenne. A volte si omette; nella s. semplice dell'Ufficio, p. es., non c'è introduzione che al primo membro del primo versetto. Il *tenore* è formato da tutte le note dell'unisono comprese fra l'introduzione e la cadenza. Si dice anche dominante. A volte è ornata da *podatus* d'accento. La *cadenza* consta della melodia con la quale termina il verso. Incomincia al momento preciso quando la voce si stacca dal tenore. La cadenza con la quale termina la prima parte del verso si dice *mediante*, ed ha solo una proprietà sospensiva; quella con la quale termina il verso è detta *finale*, ha generalmente un carattere conclusivo ed è quasi sempre più sviluppata. Nel caso della suddivisione del primo membro la nuova cadenza così introdotta si chiama *flexa*. Questi tre elementi si trovano in tutte le formole salmodiche, qualunque ne sia lo sviluppo melodico, semplice, neumatico, ornato.

1. *Sistema diretto.* – Tutti i versetti del salmo son cantati di seguito senza interruzione e dai medesimi cantori. Il salmo allora è detto *directus*, *indirectus*, *tractus*. È questa la maniera più semplice di tutte e la più comoda: s. Benedetto la propone per le ore minori e quando la comunità è poco numerosa; ma non precisa il modo di esecuzione. Il salmo è cantato da un solista o dal coro? Il sistema è vario. Presso i monaci egiziani uno solo canta il salmo o la serie dei salmi, mentre gli altri ascoltano in silenzio.

Nella liturgia ambrosiana il coro interno canta con voce comune, mentre a Roma l'*Ordo Romanus I* non indica che un solo cantore, così Amalario a Metz. Propria della s. diretta è dunque la mancanza dell'alternativa e dell'antifona: *sine antiphona in directum*, dice s. Benedetto. Nell'uso attuale la s. diretta semplice si riduce ad una recita *recto tono* con una leggera flessione alla cadenza. La forma ornata si trova al *Tractus* della Messa. Non esistono che due tipi melodici del *Tractus*: in sol e in re; il primo, forse il più antico, è il più semplice e il più usato, poiché offre al solista una melodia semplice, facile a cantarsi e a ritenersi a memoria. Si riscontrano nel *tractus* questi caratteri comuni: una formola d'intonazione speciale per il primo versetto; una di cadenza molto più ampia sulle ultime sillabe dell'ultimo verso, un tenore doppio, e, infine, la presenza di più cadenze mediane in ogni verso.

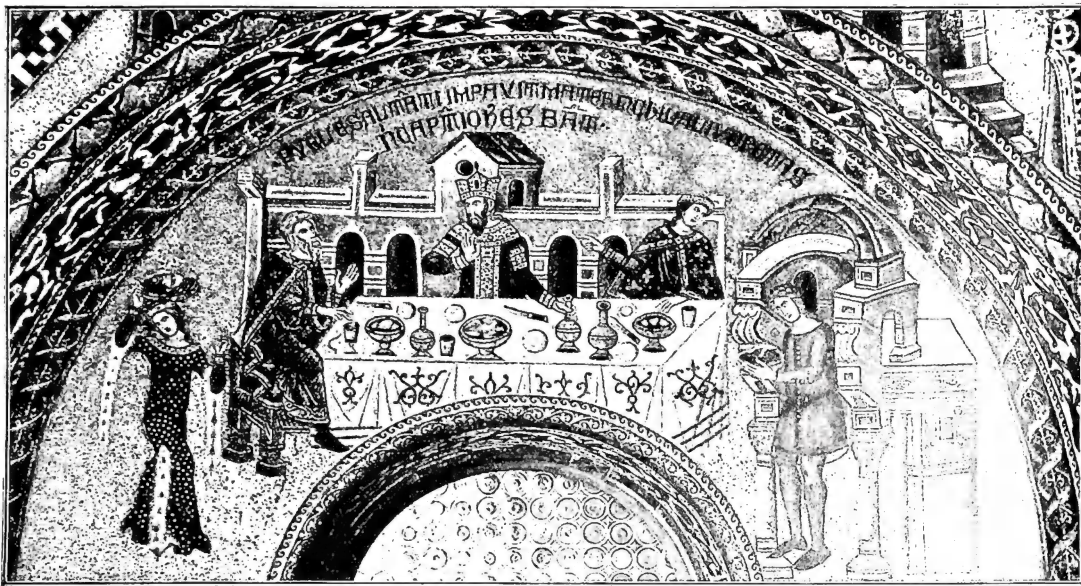
2. *Sistema responsoriale.* – I due altri sistemi appartengono alla s. alternata, dove le voci si rispondono. Qui l'alternativa si realizza fra un solista ed il coro: il solista canta i versetti e il coro intercala una risposta, generalmente breve, di melodia semplice. Questo sistema era comune nei primi secoli e permetteva ai fedeli di partecipare al canto liturgico anche senza una conoscenza perfetta del salterio. I responsori si distinguono per la ricchezza della loro melodia. Fatta eccezione delle melodie semplici come i responsori brevi, o l'*Invitatorio*, la maggior parte sono ornati: quali i nostri Graduali, gli *Alleluja*, e ciò si spiega perché queste melodie erano riservate al solista.

3. *Sistema antifonico.* – Questo sistema, forse meno antico, prese ben presto un rapido sviluppo, soprattutto nelle comunità monastiche. In Occidente fu introdotto principalmente da s. Damaso e s. Ambrogio. Ai tempi di s. Benedetto era già stabilito definitivamente. Esso consiste nell'alternarsi delle due parti del coro al canto dei versetti del salmo e nel riunirsi al canto dell'antifona al principio e alla fine, a volte anche durante il canto dei versetti. Le formole sono più semplici che nel sistema precedente, ed è questo sistema che porta propriamente il nome di s.

Il repertorio gregoriano comprende otto formole salmodiche classificate in otto modi gregoriani (v. canto) (con l'aggiunta del « tonus peregrinus » e del « tonus irregularis », ambedue fuori serie, estranei). Questi toni sono determinati soprattutto dal loro tono di recitazione.

Nella s. l'antifona determina il modo e il salmo è cantato nel tono corrispondente. Gli elementi sono identici a quelli degli altri sistemi, benché più semplici. Essi sottostanno a leggi rigorose. *a*) Nell'intonazione come nelle cadenze i gruppi neumatici sono indivisibili: un gruppo per sillaba. *b*) Il tenore è unico, ad eccezione del « tonus peregrinus » che ha due tenori. *c*) Solo le cadenze presentano qualche difficoltà nell'adattamento delle parole alla formola melodica. Il meccanismo ne è tuttavia semplice.

Il medesimo tono salmodico ha più cadenze finali, salvo il secondo e il sesto, i quali non ne hanno che una. Le finali variate sono dette « differentiae » e son destinate a facilitare la ripresa dell'antifona dopo il verso del salmo; e siccome le antifone non incominciano tutte allo stesso modo, è stato necessario modificare la finale delle cadenze per adattarle alle diverse intonazioni delle antifone. Il numero di queste « differentiae » è molto ristretto nell'uso attuale del canto gregoriano; il tono più ricco non ne conta che dieci. Nel canto ambrosiano, invece, sono più numerose; tuttavia ciascuna di esse può essere comune a più toni. Da notare che in questo canto ogni tono ha più tenori possibili, ma non mediante.

II. Uso nella liturgia. – La s. diretta si usa nella sua forma semplice alle Ore minori dell'Ufficio del

(fot. Alinari)
SALOMÈ - S. porta ad Erode e Erodiade la testa di s. Giovanni. Musaici eseguiti sotto il doge A. Dandolo (1343-54) - Venezia, basilica di S. Marco, battistero.

Triduo sacro, di Pasqua e sua ottava, del 2 nov., ed in particolari circostanze: alle litanie dei santi, alle Rogazioni, ecc. S. Benedetto la prescrive nei salmi « di attesa » del Mattutino e delle Lodi e alla Compieta di ogni giorno. Tutti questi salmi si cantano, come si è detto, senza antifona.

Alla Messa è usata nel canto del *Tractus* in una forma ornata. Il *Tractus* segue una lettura o il canto del Graduale (in seguito alla soppressione della lettura intermedia). Si canta fra la Settuagesima e la Pasqua tutte le domeniche, nelle feste dei Santi e nelle ferie della Quaresima; durante l'anno si trova nel sabato delle Quattro Tempora e nelle Messe dei defunti. Oggi il *Tractus* non è più cantato da un solista, ma alternativamente, come negli altri sistemi. Non è lecito sopprimerlo né abbreviarlo, non è neppure permesso di recitarlo semplicemente, a meno che l'organo durante il tempo non lo accompagni.

III. S. RESPONSORIALE. – La sua forma più semblice si trova nelle Ore minori dell'Ufficio, dopo il Capitolo: è il responsorio breve, molto corto, quasi sillabico. Il cantore canta il responsorio, il coro lo ripete appresso; poi il cantore dice il versetto e il coro ripete la seconda parte del responsorio, il cantore dice il versetto e il coro ripete tutto il responsorio.

L'Antifonario romano ha conservato melodie diverse per i vari tempi dell'anno. S. Benedetto ha stabilito il responsorio breve non alle Ore minori, ma a quelle maggiori: le Lodi e il Vespro. Lo stesso sistema, un po' più ornato, si ritrova nell'invitatorio e nell'inno *Benedictus es* del sabato delle Quattro Tempora.

La forma ornata si trova nei grandi responsori del Mattutino, composti come i responsori brevi, ma con un testo più lungo ed una melodia molto più ornata. Questi responsori si cantano dopo ogni lezione. Alcune liturgie monastiche hanno anche un grande responsorio del genere ai Vespri delle feste solenni, al Graduale, all'Offertorio e all'*Alleluja* delle Messe solenni. Tali brani hanno perduto, oggi, quasi tutta la loro forma di s. Il Graduale è intonato dal solista e continuato dal coro; poi il solista canta il verso e il coro si unisce a lui per cantare la fine del verso a guisa di ritornello. L'*Alleluja* segue il canto del Graduale ad eccezione del tempo di penitenza. Il solista intona l'*Alleluja* che è ripreso dal coro e prolungato da un lungo melisma o *jubilus*, esprimente la gioia; il versetto è poi cantato dal solista e termina con un *jubilus* cantato da tutti: poi di nuovo il solista canta *Alleluja* e il coro continua il *jubilus*. Il canto dell'Offertorio accompagnava in antico l'offerta del pane e del vino da parte dei fedeli; oggi di questo salmo non resta che una antifona. Solo l'Offertorio della Messa dei defunti ha conservato la forma responsoriale.

IV. S. ANTIFONICA. – Costituisce la parte più importante dell'Ufficio divino. La forma più semplice è usata per i salmi delle differenti Ore. Cantata o semplicemente annunciata l'antifona, il cantore intona il primo versetto del salmo, continuato poi dal primo coro; poi il secondo coro canta il secondo versetto, e così di seguito alternativamente sino alla fine. Solo il primo versetto ha una intonazione, gli altri cominciano con il tenore. Nei cantici evangelici però l'intonazione si fa ad ogni versetto. Esiste negli otto toni una modulazione più ornata per la prima parte del verso, della quale si può far uso nei cantici delle feste solenni.

Questo sistema si trova anche all'*Introito* e alla Comunione nella Messa. Dell'*Introito* non resta oggi che l'antifona, il primo verso del salmo e il *Gloria*. I toni sono più ornati di quelli della s. semplice dell'Ufficio: sono anche i meglio conservati nei manoscritti. Vi si riscontra una intonazione a tutti i versetti ed anche a ciascuna parte del verso; le cadenze hanno un disegno melodico più complesso, la cadenza finale del *Gloria Patri* è ancora più ornata per preparare la ripetizione dell'antifona.

Le cadenze finali hanno anche la particolarità di non esser toniche ma sillabiche e si adattano al numero delle sillabe e non agli accenti, come nei versetti dei responsori. Il salmo della Comunione, cantato sullo stesso tono dell'*Introitus*, è oggi completamente scomparso, eccetto che nella Messa dei defunti.

V. LA S. NELLA POLIFONIA. – Il canto dei salmi ha ispirato anche i polifonisti. Non si parla delle grandi composizioni in forma di cantate o di oratòri, che non fanno parte dell'Ufficio liturgico. « Psalmi igitur symphoniaci (di concerto) excluduntur prorsus ac vetantur » (*motu proprio* di Pio X del 22 nov. 1903). La s. responsoriale ha dato origine ai magnifici responsori del Palestrina, Ingegneri, Vittoria, per non citare che alcuni fra gli antichi. La stessa s. antifonica ha ispirato i musicisti che hanno armonizzato le formole salmodiche in falso bordone. Il canto polifonico è permesso nelle feste solenni: le basiliche romane ne dànno un bell'esempio. Pio X nel suo *motu proprio*

permette di alternare il canto gregoriano del coro con falsi bordoni dei quali esistono numerose formole adattate ai diversi toni dei salmi. Lo stesso Papa permette anche che tutta la s. possa essere cantata in musica, a condizione che sia conservata l'alternativa dei cori.

BIBL.: P. Wagner, *Einführung in die gregorian. Melodien*, III. *Gregorian. Formenlehre*, Lipsia 1919; P. Ferretti, *Estetica gregoriana*, Roma 1934; E. Cardine, *La Psalmodie des Introïts*, in *Rev. Grégor.*, 26 (1947), pp. 172 e 229; F. Romita, *Ius musicae liturg.*, Roma 1947; J. Froger, *Les chants de la Messe aux VIII^e^ et IX^e^ siècles*, Tournai 1950. Carlo Desportes

SALOMÈ. - Nome di diverse donne ebree. Le più note sono:

1. S. moglie di Alessandro Ianneo (v.); regnò dopo di lui con il nome di Alessandra-Salome (v.).

2. S. sorella di Erode il Grande (v.). Lo spinse ad uccidere la propria moglie Mariamme e i propri figli Alessandro, Aristobulo, Antipatro.

3. S. figlia di Erodiade (v.) e di Erode Filippo (v. FILIPPO ERODE), non nominata nei Vangeli, ma presentata come la « ragazza » (κοράσιον) danzatrice che, in occasione di un genetliaco di Erode Antipa (v.), celebrato a Macheronte, ottenne dal tetrarca, per consiglio della madre, la testa di Giovanni Battista (*Mt.* 14, 1-12; *Mc.* 6, 14-29).

S. sposò poi suo zio Erode Filippo, tetrarca dell'Iturea, e, dopo la morte di lui (34 d. C.), sposò suo cugino Erode, re della Clacide, dal quale ebbe tre figli: Erode, Agrippa, Aristobulo (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, 18, 5, 4; 20, 8, 4). Una leggenda di Niceforo (*Hist. eccl.*, 1, 20: PG 145, 692) pretende che S. sia perita, decapitata dal ghiaccio, nell'attraversare un fiume gelato.

BIBL.: G. Vitaletti, *S. nella leggenda e nell'arte*, Roma 1908; U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, ivi 1933, pp. 205-207; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1934, nn. 368, 370-71.

4. S. figlia di Erode il Grande e di Elpis (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, I, 563; *Antiq. Iud.*, XVIII, 21).

5. S. moglie di Zebedeo (v.), madre degli apostoli Giacomo il Maggiore e Giovanni. Era tra le pie donne che seguivano Gesù e lo soccorrevano (*Mc.* 15, 40-41; *Lc.* 8, 2-3). Chiese a Gesù i posti di onore per i suoi due figli e ne ebbe un rimprovero (*Mt.* 20, 20 sg.). Seguì il Maestro nell'ultimo viaggio a Gerusalemme, fino sul Calvario. Fu tra le prime ad accogliere il messaggio della Risurrezione (*Mt.* 27, 55 sg.; *Mc.* 15, 40 sg.; 16, 1).

Opinioni divergenti sulla parentela di S. sono esposte dagli scrittori ecclesiastici. S. Epifanio crede che S. sia figlia di s. Giuseppe, nata da un primo matrimonio (*Haer.*, 78, 9: PG 42, 712), Egesippo la considera figlia di Cleofa, fratello di s. Giuseppe (Eusebio, *Hist. eccl.*, 3, 11; 4, 22: PG 20, 248. 380); Niceforo pretende che sia figlia del sacerdote Zaccaria, padre di Giovanni Battista e fratello di s. Giuseppe (*Hist. eccl.*, 2, 3: PG 145, 760). Nulla di certo si può dire in proposito. Sembra pure insostenibile l'interpretazione data da alcuni protestanti al testo di *Io.* 19, 25 così parafrasato: « Presso la croce di Gesù stavano la madre sua e la sorella di sua Madre [S.], Maria [moglie] di Cleofa e Maria Maddalena ». Siccome nel Nuovo Testamento non si allude mai ad una parentela dei figli di Zebedeo con Gesù, mentre si accentua quella di Giacomo il Minore (v.) e di Giuda Taddeo (v.), chiamati « fratelli (ossia cugini) di Gesù », l'inserzione di S., nel punto indicato, è arbitraria. La parafrasi esatta è « la sorella di sua Madre, [cioè] Maria [moglie] di Cleofa ».

Negli apocrifi *Vangelo degli Egiziani* (v.), *Pistis Sophia* (v.) e presso i carpocraziani S. godeva grande autorità.

BIBL.: L. Fillion, s. v. in DB, V, coll. 1380-82.

Pietro De Ambroggi

(fot. Anderson)

SALOMÈ - S. porta la testa di s. Giovanni Battista. Dipinto di Tiziano (ca. 1550) - Madrid, Museo del Prado.

(da The Bulletin of the Cleveland Museum of art, marzo 1952, tav. 3)

SALOMONE - Miniatura ferrarese (2ª metà del sec. XV), attribuita a Guglielmo Giraldi Magri o del Magro - Cleveland (Ohio), Museo delle belle arti.

SALOMONE (ebr. *Šĕlōmōh* « perfetto, fortunato », gr. Σαλωμών, Σολομών). - Terzo re d'Israele (tra il 970 e il 932 a. C.) del periodo unitario, rimasto nel ricordo popolare come tipo di re saggio e fastoso. La storia del suo regno è narrata in *I Reg.* 1-11 e *II Par.* 1-9.

Figlio di David e di Bethsabea, vedova di Uria, fu designato alla successione, con il favore della madre, di Nathan e alcuni cortigiani, da David stesso già in declino per la vecchiaia, e unto in tutta fretta dal pontefice Sadoc in Gihon (v.), in contrapposizione al fratello maggiore Adonia (v.), che, appoggiato da un gruppo di vecchi ministri, tentò di giungere al trono con un colpo di mano facendosi ungere da Abiathar alla fonte di Rogel (v.).

(fot. Alinari)
SALOMONE - *Il Giudizio di S.* Capitello del Palazzo Ducale (sec. XV) - Venezia.

S. cominciò con il provvedere alla sicurezza del suo trono, anche in esecuzione di desideri espressigli da David morente, che gli aveva detto di beneficare alcune persone verso le quali era debitore e far giustizia di altre. Fece uccidere il possibile rivale Adonia e il principale dei suoi favoreggiatori, il comandante militare Ioab, depose il sommo sacerdote Abiathar sostituendolo con Sadoc.

L'inaugurazione religiosa del regno con un sacrificio di 1000 vittime a Gabaon, ove si trovava allora il padiglione mosaico (*II Par.* 1, 3), mostrò la fondamentale concezione teocratica che il nuovo sovrano aveva della sua autorità, e il suo carattere amante delle manifestazioni cultuali solenni. In quell'occasione Dio, apparso in sogno al Re, esaudì la sua richiesta di avere « mente docile a governare il suo popolo, a discernere il buono dal cattivo », concedendogli « mente saggia e perspicace » e anche altri beni che non aveva chiesto: regno lungo e ricchezze (*I Reg.* 3, 4-14). Il famoso « giudizio di S. » diede di lì a poco un esempio della sapienza del Re (*ibid.* 3, 16-28), divenuta proverbiale.

Di questa sapienza, celebrata come superiore a quella di ogni altro uomo e « di tutti gli Orientali e gli Egiziani », la cui vasta letteratura sapienzale è in parte nota, il Re diede insigni saggi letterari con la composizione di « 3000 proverbi », detti sentenziosi e morali, e di « 1005 canti » o composizioni liriche, utilizzando le sue ampie conoscenze delle piante e degli animali (*ibid.* 4, 29-34). I detti del genere *māšāl* sono in parte confluiti nel libro dei *Proverbi* (v.), ove sotto il nome di S. si trovano le due collezioni 10, 1-22, 16 e 25, 1-29, 27. Il titolo della seconda di queste collezioni (cf. 25, 1) indica che essa fu « raccolta » al tempo di Ezechia e che ne esisteva già un'altra, che non può essere che quella di 10, 1 sgg., da considerare quindi anteriore. Non si può dire con certezza se i detti di Ezechia raccogliessero i detti dalla tradizione orale o da scritti sparsi, come preferisce A. Vaccari. La fama di sapiente del grande Re rimase viva nella memoria dei posteri, come mostra l'attribuzione a lui di alcuni libri, che oggi si ritengono con tutta probabilità (*Cantico dei Cantici* [v.]), o con certezza (*Ecclesiaste* [v.]; *Sapienza* [v.]) di data posteriore.

Quanto al governo di S., un documento amministrativo conservato in *I Reg.* 4, 1-24 riferisce la divisione che egli introdusse nel suo Regno, in parte a carattere innovatore (la ripartizione non coincide con quella antica delle 12 tribù), e durata poi in sostanza fino all'esilio, come dimostrano scritte su ostraca e anse di anfore trovate in Giudea (cf. D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze 1934, capp. 2, 4).

Lo scopo precipuo di tale riordinamento era l'esazione dei tributi, che S. accrebbe molto, in corrispondenza delle forti spese da lui affrontate per le grandiose costruzioni, che caratterizzarono il suo regno. Le tasse, in parte in forma di prestazione di mano d'opera, gravavano su tutto il popolo, ma specialmente le tribù settentrionali e i pronipoti degli antichi Cananei, in via di progressiva fusione con i discendenti dei nomadi immigrati. I tributi poterono essere accresciuti anche per l'aumentato benessere degli Israeliti durante il regno pacifico di S. Questo re amante del fasto e della cultura, fu intelligente promotore di attività economica e commerciale, all'interno e all'estero. Le buone relazioni già esistenti con Tiro al tempo di David furono rafforzate. L'abilità della diplomazia di S. con l'Egitto raggiunse un successo, che dovette allora sembrare incredibile: il Re del piccolo Stato palestinese ottenne in moglie una figlia del Faraone (forse Siamon, della XXI dinastia).

A sviluppare il commercio, che in complesso dovette essere assai redditizio, benché siano sopraggiunti anche periodi critici (cf. *I Reg.* 9, 10-14), furono stabiliti punti fortificati a protezione di strade e centri carovanieri, con l'introduzione di cavalleria e carri da guerra; soprattutto furono ampliate le attrezzature del porto di Asiongaber (v.). La flotta che vi costruì S. raggiungeva località dell'Arabia meridionale e della costa africana, donde trasportava merci preziose, che alimentavano per molte strade i mercati mediterranei. La visita della Regina del regno arabo settentrionale di Saba (*I Reg.* 10, 1-13) fu una riprova di questa ampiezza di interessi del sovrano.

Il regno di S. fu celebre anche per le costruzioni, di cui la più importante fu il complesso Tempio-Reggia (*ibid.* 5-9), due gruppi di edifici distinti, ma raccordati armonicamente tra loro, secondo che esigeva il servizio, in parte comune ad ambedue (sul sito e i criteri costruttivi, v. TEMPIO). S. si valse dell'opera di Hiram (v.), Re di Tiro, che inviò operai specializzati, tra cui primeggia il fonditore Hiram (v.), e materiali, tra cui i cedri del Libano, che il Re fenicio faceva tagliare e trasportare fino al porto di Giaffa, donde gli Ebrei li trasportavano a Gerusalemme. A costruzione finita fu trasportata l'Arca dell'alleanza nella nuova sede, e fu inaugurato il Tempio con una lunga cerimonia, tra cui un discorso ed una elevata preghiera del Re (*I Reg.* 8).

La grande serie dei lavori salomonici a Gerusalemme fu completata con la costruzione di un terrapieno (*millô'* : *ibid.* 11, 27), con cui il luogo del Tempio e della Reggia (Moria) fu unito alla « città di David » (Ophel), e con un ampliamento delle mura (*I Reg.* 9, 15) della città (v. GERUSALEMME, II).

Ma la vita privata di S., opulento e felice signore dell'antico Oriente, segnò una progressiva decadenza morale. S. si formò un harem con un numero esagerato di donne (*I Reg.* 11, 3; cf. *Cant.* 6, 8), molte straniere e idolatriche, verso le quali il re teocratico, costruttore del tempio di Jahweh, fu tanto debole, da costruire in Gerusalemme e nei dintorni dei tempietti alle divinità pagane, a cui egli stesso prestò qualche culto (*ibid.* 11, 1-8).

Allo sdegno del Signore per queste colpe il narratore biblico, superando l'evidente inclinazione che si coglie in tutte le testimonianze ad attenuare le ombre che si proiettano sulla figura del Re glorioso e pacifico, collega la condanna alla scissione della monarchia (*ibid.* 11, 1-13), che difatti avvenne alla morte di S. (932 a. C.), preparata da tempo da rivalità interne fra le tribù del nord e del sud e occasionata dai malcontenti per i gravami fiscali che il Re scomparso aveva imposto.

Nel Nuovo Testamento è ricordato per il proverbiale sfarzo (*Mt.* 6, 29) e la sapienza (*ibid.* 12, 42). Nella tradizione patristica occidentale in genere il giudizio su di lui è sfavorevole, a motivo dell'idolatria finale; meno presso i Greci. Dante lo ricorda con onore fra i Sapienti (*Par.*, X, 109-16).

BIBL.: G. R. Tabouis, *Salomon, roi d'Israël*, Parigi 1934 (sulla vita privata); R. Friedli, *Der König Salomo. Ein Bibelstudium*, in *Kirchenfreund*, 69 (1935), pp. 337-71, 353-57, 369-79;

J. Garstang, *The heritage of Solomon*, Londra 1935; J. Begrich, *Sōfēr und Mazkīr. Ein Beitrag zur inneren Gesch. des davidisch-salomon. Grossreiches und des Königreiches Juda*, in *Zeitschr. f. d. Altt. Wissensch.*, 17 (1940-41), pp. 1-29; J. Hornell, *Naval activities in the days of Solomon and Ramesses III*, in *Antiquity*, 21 (1947), 66-73.

Giovanni Rinaldi

Archeologia. – L'arte cimiteriale ha del tutto ignorato la figura di S. ma da Pompei è pervenuta una scena parodistica del suo giudizio, che dimostra quale fosse la sua fama presso gli antichi (cf. J. B. Frey, *Les Juifs à Pompei*, in *Rev. bibl.*, 42 [1933], pp. 375-81, tav. 22). L'arte cristiana dell'alto medioevo ha restituito un esempio a fresco del sec. VII nella chiesa sotterranea di S. Maria in Via Lata a Roma (Wilpert, *Mosaiken*, p. 689, tav. 37, 1). Altre scene similari sono sparse qua e là in monumenti minori, delle quali la più antica e pregevole è quella figurata sul retro di una teca argentea conservata nella chiesa di S. Nazario a Milano del sec. IV (K. Hoffmann, s. v. in LThK, IX, p. 128). Particolare interesse offre l'intaglio bizantino su un'agata bruna per una certa maniera orientale che si direbbe desunta dalla pittura vascolare (cf. A. de Longpérier, *Une intaille antique inédite*, in *Comptes rendus de la Soc. des Inscript. et Belles Lettres*, 24 [1880], pp. 275-80). Restano inoltre una miniatura del manoscritto (gr. 510) di s. Gregorio Nazianzeno e un avorio del tardo sec. IX (E. Molinier, *Catalogue des ivoires de la Bibl. nat.*, Parigi 1897, p. 18, fig. 8) ambedue nella Biblioteca nazionale di Parigi; una pietra incisa (*Notizie Scavi*, 1882, p. 323); un avorio a Berlino e un vetro colato a foggia di medaglione (O. Wulff, *Altchr. u. mittelalt. byzant. u. ital. Bildwerke*, I, Berlino 1909, p. 237, tav. 56, n. 1152) sempre che si tratti del giudizio di S. e non della strage degli innocenti.

Nel medioevo la figura di S., che già presso Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, VIII, II, 5) aveva assunto virtù esorcistiche, si trasforma in quella di un vero e proprio mago, cui la credenza popolare, alimentata da leggende di ogni paese, attribuisce poteri concessi direttamente da Dio (cf. lo sdegno di Origene, *In Matthaeum*, 110: PG 13, 1757). Tutta una serie di piccoli oggetti, amuleti, talismani di ogni genere, pietre, si è ispirata a tale credenza, raffigurando S. nimbato con lunga lancia crociata nella destra, il segno della croce all'esergo, che accorre a cavallo e trafigge il demonio in sembianze di donna (G. Schlumberger, *Mélanges d'archéologie byzantine*, Parigi 1895, pp. 116-40). In questo senso S. sarà il prototipo del s. Giorgio cristiano, con la differenza che in lui confluiscono credenze pagane e cristiane permeate di elementi mitologici, piuttosto che derivate dal giudaismo. Unico esemplare fuori di questa tradizione è un medaglione ostiense segnalato da G. Calza (v. *art. cit.* in bibl., p. 85), che rappresenta S. in piedi con un'asta nella sinistra e un bastone nella destra, intento a rimestare il contenuto di un vaso striato. Nel retro di tali medaglie sono incisi simboli magici di ogni specie, mentre il significato delle rappresentazioni su ambedue i versi è talvolta illustrato da leggende (Σφαγὶς Σολομῶνος, ecc.). Questi oggetti sono dei secc. III-VIII.

Altra testimonianza della venerazione popolare per S. sono le invocazioni per la sua protezione, nelle quali il suo nome ricorre insieme ad angeli e santi. Così, p. es., in un papiro della Biblioteca di Oslo S. è associato anche con Cristo (L. A. Constans, *Une amulette chrétienne sur papyrus*, in *Journal des Savants*, 1922, pp. 181-82); mentre su una tavoletta d'argento è invocato con l'angelo Mechlis (W. Fröhner, *Sur une amulette basilidienne inédite du Musée Napoléon III*, in *Bull. d. antiquités de Normandie*, 4 [1867], pp. 217-31; cf. altri esempi in *Bull. d' arch. crist.*, 5 [1869], p. 62; *Revue des études grecques*, 16 [1903], p. 42).

A S. infine è collegato quel «signum» o «sigillum Salomonis» efficace contro le insidie magiche e demoniache, che sembra derivato da elementi astrologici, quali il pentalfa e l'esalfa (per le relazioni tra astrologia e magia: F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, IV, Parigi 1929, pp. 168-79, 292-96, con bibl.).

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

Salomone - *Il Giudizio di S.* Incisione del maestro «B. M.» (fine sec. XV).

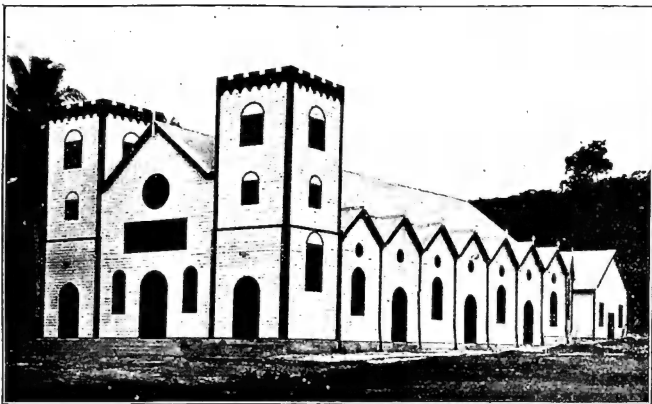
Bibl.: G. Calza, *L'arte magica di S. nella tradiz. letter. e artist.*, in *Bull. della Comm. arch. comun. di Roma*, 46 (1918, pubbl. 1920), pp. 85-100; K. Künstle, *Ikonographie der christl. Kunst*, Friburgo in Br. 1928, pp. 294-96; H. Leclercq, *S.*, in DACL, fasc. CLXVI-LXVII, coll. 588 sgg.; M. Simon, *Verus Israël* (*Biblioth. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, 166), Parigi 1948, pp. 394-431; K. Hofmann, *S.*, in LThK, IX, pp. 128-29.

Pasquale Testini

Salmi di S. – Apocrifo comprendente un gruppo di 18 brevi componimenti religiosi, inseriti fra i libri «salomonici» in alcuni codici della traduzione greca della Bibbia. Per il contenuto e per la forma letteraria si avvicinano molto ai *Salmi*: ciò spiega il loro titolo.

Al pari del *Salterio* davidico, la piccola raccolta tratta di soggetti vari sotto l'aspetto religioso; alla lode di Dio si unisce il genere didattico; alla descrizione vivace di una grave umiliazione subita dalla Città santa e dal popolo corrisponde l'attesa di un futuro ben diverso, quando il Messia, presentato in modo particolare come il re d'Israele (16, 1 sgg.), segnerà un nuovo periodo storico. Le circostanze particolari pongono in risalto il problema, trattato varie volte nei testi del Vecchio Testamento, del giusto perseguitato ed oppresso e della superba sicurezza dei peccatori. Nei 18 carmi si possono segnalare quasi tutti i generi letterari rilevati nel *Salterio* davidico.

Le somiglianze aumentano, se si confrontano la fraseologia e la forma esterna dei vari componimenti. Eccettuato il primo, tutti i salmi hanno un titolo, nel quale si nomina sempre il celebre Re d'Israele, mentre si usano termini differenti per segnalare il genere letterario, quali «salmo» (2; 3; 5; 13; 15; 17; 18), «inno» (10; 14; 16), «apostrofe contro gli adulatori» (διαλογή: 4), o «salmo con ode» (15; 17). Spesso vi è anche una determinazione circa il soggetto particolare, come «su Gerusalemme» (2); «sui giusti» (3) ecc. In 18, 9 si ha il termine διάψαλμα, che nella traduzione greca del *Salterio* davidico corrisponde all'enigmatico *selāh* ebraico.

Tutti ammettono l'unicità di autore. Non vi è nessun documento estrinseco circa la personalità di questo, ma l'esame interno lo rivela facilmente un pio israelita, molto attaccato alla Legge ed alla religione e sorretto nella sventura da una profonda e tenace speranza messianica a carattere nazionalistico. I molteplici accenni all'umiliazione di Gerusalemme ed alla profanazione del Santuario (in specie 17, 11 sgg.) suggeriscono il tempo immediatamente successivo alla presa di Gerusalemme da parte di Pompeo Magno, quando questi, per porre fine alle interminabili contese civili degli ultimi Asmonei, nel 63 a. C.

(fot. Fides)
SALOMONE MERIDIONALI, VICARIATO APOSTOLICO delle Isole - La cattedrale di Visale, nell'isola Guadalcanar, benedetta l'11 maggio 1930.

si inoltrò sino nel Santo dei Santi, spintovi forse innanzi tutto da un'incontenibile curiosità per il mistero, con cui gli Ebrei circondavano tale luogo (Tacito, *Historiae*, V, 9). Molto più problematico è il ravvicinamento dei « giusti », di cui si parla spesso (2, 36; 3, 8; 4, 1.6.8. ecc.), con l'antico gruppo degli Asidei (v.) del tempo delle lotte maccabaiche (cf. *I Mach.* 2, 42).

I *Salmi di S.* sono giunti a noi solo nel testo greco. Siccome si trovano in manoscritti biblici, sono stati pubblicati nelle edizioni critiche della Bibbia. H. B. Swete (*The Old Testament in Greek*, III, 4ª ed., Cambridge 1912, pp. 765-87) riproduce il cod. 253, mentre A. Rahlfs (*Septuaginta*, II, Stoccarda 1935, pp. 471-89), riporta l'edizione di O. Gebhard (*Texte und Untersuchungen*, 12, II), Lipsia 1895. Da R. Harris fu scoperto un testo siriaco, che contiene i *Salmi di S.* insieme alle *Odi di S.* Egli lo pubblicò in collaborazione con A. Mingana (*The Odes and Psalms of Salomon*, I. *The text*, Manchester 1916; II. *The translation with introduction and notes*, ivi 1920). Gli studiosi, però, convengono che si tratta di traduzioni di un testo ebraico od aramaico, composto dopo il 63 da un giudeo gerosolimitano.

BIBL.: R. Kittel, in E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*, II, Tubinga 1900, pp. 127-48; F. Perles, *Zur Erklärung der Psalmen Salomos*, Berlino 1902; J. Viteau-F. Martin, *Les Psaumes de Salomon*, Parigi 1911; G. G. Gray, in R. H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Test*, II, Oxford 1913, pp. 625-52; J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, in DBs, I, coll. 390-96; A. Da Alpe, *Christologia in Psalmis Salomonis*, in *Verbum Domini*, 11 (1931), pp. 56-59, 84-88, 110-20; id., *La redenzione dei Salmi di S.*, in *La redenzione. Conferenze bibliche*, Roma 1934, pp. 301-20.

TESTAMENTO DI S. – Scritto apocrifo, in cui si narra come S. durante la costruzione del Tempio, servendosi di un anello magico ricevuto dall'arcangelo Gabriele, obbligò il demonio Ornia ed altri spiriti maligni ad eseguire diversi lavori. Si continua a descrivere la potenza straordinaria di questo Re contro le forze occulte; infine si rileva come egli perdette ogni potere sovrumano a causa dei suoi amori con donne straniere (cf. *I Reg.* 11, 1 sgg.).

È evidente lo scopo parenetico dell'autore. Il racconto è basato sulle leggende giudaiche circa le virtù magiche di S., alle quali allude anche Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, VIII, 47).

Autore dell'opera è riconosciuto uno scrittore cristiano del sec. III, che probabilmente si servì di documenti giudaici del sec. I d. C. Lo scritto ci è pervenuto solo nel testo greco originale, già pubblicato in PG 122, 1315-58, di cui C. C. McCown (*The Testament of Salomon*, Lipsia 1922) ha dato un'edizione critica. Angelo Penna

SALOMONE, figlio di ISACCO: v. RAŠÎ.

SALOMONE MERIDIONALI, VICARIATO APOSTOLICO delle ISOLE. - Fa parte della Melanesia centrale.

Il 27 luglio 1897 fu eretta la prefettura apost. delle Isole Salomone inglesi, distaccate dal vicariato apost. della Nuova Pomerania (ora vicariato apost. di Rabaul [v.]) e per un triennio amministrata dal vicario apost. delle Isole Figi. Ebbe l'attuale denominazione il 21 genn. 1904 e fu elevata a vicariato apost. il 1° genn. 1912. È affidata ai Maristi.

La superficie delle Isole è di ca. kmq. 24.000 con una popolazione di ca. 88.000 ab., di cui ca. 17.000 cattolici, ca. 30.400 protestanti e altrettanti pagani. I missionari sono 24, fratelli 9, suore 54. Vi è il Seminario minore. Catechisti 254. La penuria del personale ha ristretto finora l'apostolato alle isole Guadalcanal, Malaita e S. Christoval.

BIBL.: J. Hervier, *Les Missions Maristes en Océanie*, Parigi 1902, pp. 259-84; AAS, 4 (1912), pp. 440-41; MC, 1950, pp. 475-76. Saverio Paventi

SALOMONE SETTENTRIONALI, VICARIATO APOSTOLICO delle ISOLE. - Comprende le isole Bougainville, Choiseul, Shortland e Buka con i pochi isolotti adiacenti.

La prefettura apost. delle Isole Salomone germaniche fu eretta il 23 maggio 1898, separando le isole di Bougainville e Buka dal vicariato apost. di Nuova Pomerania (oggi vicariato apost. di Rabaul [v.]). Per tre anni fu amministrata dal vicario apostolico dell'Arcipelago dei Navigatori. Ebbe l'attuale denominazione il 21 genn. 1904 e fu elevata a vicariato apost. il 31 maggio 1930. Affidato ai Padri della Società di Maria.

La superficie delle isole è di ca. kmq. 20.000 con una popolazione di ca. 49.425 di cui 30.773 cattolici, catecumeni 4042, protestanti 9954, pagani 4631, missionari 31, di cui 2 indigeni, fratelli 7, suore 38, catechisti 539. Stazioni primarie 24, secondarie 20. Scuole elem. 24, medie 18, superiori 2, professionali e normali 1. Ospedali 9, dispensari 22. La vita cattolica è bene organizzata.

BIBL.: J. Hervier, *Les Missions Maristes en Océanie*, Parigi 1902, pp. 259-84; AAS, 22 (1930), pp. 513-14; MC, 1950, pp. 471-72. Saverio Paventi

SALOMONI (SALOMONIUS), GIACOMO, beato. -

(fot. Fides)
SALOMONE SETTENTRIONALI, VICARIATO APOSTOLICO delle Isole - Abitazione e scuola per ragazzi asitavi.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

In alto: SALTERIO DOPPIO, detto di Ewrardo, conte del Friuli, con il *Salterio gallicano* (f. 91 v) e il *Salterio « Iuxta Hebraeos »* (f. 92 r). Cod. Reginensis lat. 11 della metà ca. del sec. VIII - Bibl. Vaticana. *In basso:* SALTERIO MONASTICO BENEDETTINO (sec. X-XI). Contiene il *Salterio romano* riveduto qua e là nel sec. XIV sul *Salterio gallicano.* Nel fol. 45 v si legge l'ultima parte degli *exordia vel tituli psalmorum.* Il f. 46 r miniato ha al centro l'Agnello Divino, agli angoli i 4 Evangelisti e i monogrammi: Domus Trinitatis Lucis Pacis - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 84.

(da V. Leroquais, Les Psautiers mss. lat. des Bibl. pub. de France, Mâcon 1940-41, tav. 19)

(da H. Omont, Miniatures des plus anciens mss. grecs de la Bibl. nat. du VI^e au XIV^e siècle, Parigi 1929, tav. I)

(da V. Leroquais, Les Psautiers mss. lat. des Bibl. Pub. de France, Mâcon 1940, tav. 61)

(da V. Leroquais, Les Psautiers mss. lat. des bibl. pub. de France, Mâcon 1940-41, tav. 137)

In alto a sinistra: INIZIALE DEL SALMO 51 in oro e argento contornato di rosso del *Salterio innario* con glosse di Odberto, abate di St-Bertin (999). La miniatura raffigura la Natività e l'Annuncio ai pastori - Boulogne-sur-Mer, Bibl. municipale, ms. 20, f. 58v. *In alto a destra:* DAVIDE CHE SUONA IL SALTERIO E CUSTODISCE IL GREGGE. La Melodia tiene la mano sulla spalla di Davide, mentre l'Eco si affaccia dietro una colonna. Miniatura di un *Salterio greco* (sec. x) - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. gr. 139. *In basso a sinistra:* ILLUSTRAZIONE LETTERALE DEL SALMO 11 del *Salterio triplo* «iuxta Hebræos», Romano e Gallicano con glosse, di Canterbury (sec. XIII). La miniatura raffigura: Davide che invoca Dio, uomo che cade a terra, persone che conversano, Dio che incarica un angelo di difendere i poveri e i disgraziati che l'invocano, forno con due operai che lavorano l'argento, operai che fanno girare una grossa macina e un argano, gruppo di armati con scudi ai quali un angelo reca una lancia - Parigi, Bibl. nazionale, ms. lat. 8846, f. 20. *In basso a destra:* SALTERIO DI CARLO VIII in latino e francese (ca. 1490). La miniatura illustra il salmo 52 e raffigura Davide e uno stolto - Parigi, Bibl. naz., ms. lat. 774, f. 63v.

Mistico domenicano, n. a Venezia nel 1231 da famiglia patrizia, m. a Forlì il 13 maggio 1314.

Entrò a 17 anni tra i Frati Predicatori in SS. Giovanni e Paolo dopo aver distribuito il proprio patrimonio ai poveri. Fu successivamente sottopriore o vicario nei conventi di Ravenna, Faenza, S. Severino. Svolse gran parte della sua attività religiosa a Forlì nel convento di S. Domenico, ciò che gli meritò il titolo di « apostolo di Forlì ». Secondo un'antica tradizione il b. S. fondò o riformò la confraternita dei « Battuti Bianchi » che aveva il compito di assistere i fanciulli poveri. La sua vita contemplativa fu contrassegnata da carismi: estasi durante la Messa, dono delle lacrime, segreto dei cuori, profezia. Col suo nome fu chiamata una riforma veneziana dell'Ordine domenicano. Nell'attuale *Messale* domenicano (ed. Roma 1933) la festa è al 5 giugno.

BIBL.: principali biografie di S.: G. Croissant, Bruxelles 1623; L. Morera, Barcellona 1624; V. Gomez, Valenza 1624; R. Bagattoni, *L'Apostolo di Forlì*, Forlì 1914. Antonino Silli

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SALONA - Sarcofago del Buon Pastore (sec. IV) - Spalato, Museo archeologico.

SALÓN, MICHELE. - Teologo agostiniano, n. a Valenza nel 1539, m. ivi il 25 genn. 1621. Emessi i voti religiosi nel 1558, studiò nel patrio convento, dove divenne baccelliere nel 1563; frequentò le Università di Valenza, Alcalá e Salamanca, ottenendo il titolo di maestro in teologia nel 1567; insegnò fino alla morte nell'Università valentina, dove spiegò la *Summa Theologica* dell'Aquinate nel senso del tomismo tradizionale.

Richiesto il suo parere nelle controversie *De auxiliis*, scrisse una lunga dissertazione, censurando severamente molte proposizioni di Molina e alcune di Bañez (v.); contro questi insegnò che, nella esposizione della dottrina morale, occorre tener conto del diritto canonico e civile, nei quali il S. si mostra molto versato.

Scrisse inoltre: *De iustitia et iure* (2 voll., Valenza 1591 e 1598; 2ª ed. Venezia 1592 e 1602; 3ª ed. ivi 1608), egregio commento su s. Tommaso; restano inedite (codici principali nella Bibl. Angelica di Roma) altre sue esposizioni della *Somma* dell'Angelico.

BIBL.: H. Narducci, *Catalogus codd. mss. in bibl. Angelica* Roma 1893, p. 71 e sgg.; G. de Santiago Vela, *Ensayo de bibliografía iberoamericana de la Orden de s. Agustín*, VII, El Escorial 1925, pp. 72-89 e 712; F. Pelster, *Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie: S. und Bañez*, in *Scholastik*, 17 (1942), pp. 385-411. David Gutiérrez

SALONA. - Oggi piccolo villaggio della Dalmazia, in Jugoslavia, nei dintorni di Spalato, con ricchissime vestigia antiche dell'epoca in cui fiorì come importante città romana.

Fondata dai Greci (da Issa, colonia di Siracusa) sul territorio dei Dalmati, probabilmente nel corso del sec. III a. C., S., importante porto dell'Adriatico orientale, ebbe un grande sviluppo sotto il dominio romano, divenuta allora non solo una colonia (Martia Iulia S.) ma anche il centro amministrativo della nuova provincia (Illyricum, poi Dalmatia). Sede d'un « legatus Augusti pro praetore » e d'altri alti magistrati, S. divenne nel sec. III sede anche d'un vescovo. Una considerevole comunità cristiana s'era formata lì in seno a numerosissimi orientali, primi propagatori del cristianesimo nelle città dalmate. Avendo sopravvissuto alle molteplici incursioni delle genti barbare che si erano impadronite provvisoriamente di tutto il territorio della Dalmazia, S. riconobbe, come tutta la Dalmazia, il potere bizantino fino alla sua completa distruzione da parte delle stirpi avaro-slave, avvenuta verso il 615. Mai più sorse S. come città, e la vita sociale passò nella vicina Spalato (Split), dove fu trasferita anche l'organizzazione ecclesiastica. Nelle adiacenze però di S. si creò nell'alto medioevo un notevole centro del nascente Stato croato.

(fot. Enit)
SALONA - Scavi della basilica del sec. XI, costruita sopra una basilica paleo-cristiana del sec. VI.

L'organizzazione ecclesiastica si formò nel corso del sec. III, ed è dovuta ai vescovi Venazio (questi aveva, come ha dimostrato F. Bulić, una funzione prettamente missionaria nel territorio illirico) e Domnio, i quali subirono il martirio, il primo, come si crede, sotto Aureliano, e l'altro sotto Diocleziano. S. ebbe un considerevole numero di martiri (fra i quali Anastasio, Asterio, Telio Antiochiano, Gaiano, ecc.), le cui reliquie furono trasferite in parte, a cura di papa Giovanni IV, dalmata, a Roma nel battistero di S. Giovanni in Laterano (cappella di S. Venanzio con il magnifico musaico: cf. Wilpert, *Mosaiken*, p. 731 e tav. 111). Alcune ne conserva anche la cattedrale di Spalato.

S. è divenuta celebre per i suoi monumenti cristiani (è lì che ebbe luogo il primo Congresso d'archeologia cristiana, nel 1894). Fra i primi e più importanti vanno ricordate le basiliche cimiteriali (finora scoperte cinque:

(fot. Felici)
SALOTTI, CARLO - Ritratto.

Kapljuč, Manastirine, Marusinac, Crikvine e Majdan). La più ampia e la più conosciuta è quella di Manastirine, nel centro d'una vasta necropoli («Coemeterium Legis Sanctae Christianae ») a tombe con vòlta, memorie con sarcofagi, ecc. In questa basilica fu sepolto il vescovo martire Domnio, e dopo la devastazione del territorio salonitano, dovuta ai Goti, in essa, sebbene ridotta perché danneggiata, furono trasportate le reliquie di tutti i più importanti martiri salonitani. Marusinac, invece, ha una eccezionale importanza nello sviluppo dell'architettura cristiana. Oltre un raro esempio di mausoleo (di S. Anastasio), con caratteri orientalizzanti (siriaci), sono venute in luce due basiliche, una accanto all'altra, la prima in origine senza tetto (basilica discoperta). Un altro notevole complesso cristiano è rappresentato dalla Basilica urbana, grande chiesa a tre navate (del sec. V, rifatta nel sec. VI) con il battistero e con altri edifizi adiacenti. Per mezzo di un ampio nartece è unita questa Basilica con un'altra a forma di croce greca, che dimostra diverse fasi di costruzione. S. ebbe moltissime altre Basiliche, delle quali, in gran parte, le tracce sono ancora visibili. Solo nell'àmbito dell'antica città, entro le mura perimetrali, ne furono finora registrate ben quindici. S. fu elevata da papa Zosimo (414) alla dignità di metropoli ecclesiastica della Dalmazia, conservata fino alla distruzione della città. - Vedi tav. CVI.

BIBL.: *Bull. di arch. e stor. dalmata* (dal 1878); L. Jelič-F. Bulić-Rutar, *Guida di Spalato e S.*, Zara 1894; G. P. Kirsch, *Le Bon Pasteur sur les monum. chrét. de S.*, in *Eph. Salonitana*, 1894, p. 17 sgg.; L. Jelić, *I monum. scritti e figurati dei mart. salonitani del cimitero della « Lex sancta christ. »*, *ibid.*, p. 31 sgg.; H. Delehaye, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, in *Anal. Boll.*, 18 (1899), pp. 369-71; id., *L'hagiogr. de S.*, *ibid.*, 23 (1904), pp. 5-18; id., *Nouvelles fouilles à Salone*, *ibid.*, 47 (1929), p. 77 sgg.; Ch. Segvic, *Chronol. des évêques de S., suivie de la chronol. des évêques de Spalato*, in *Anal. Bolland.*, 33 (1914), pp. 265-73; J. Zeiller, *Les origines chrét. dans la prov. rom. de Dalmatie*, Parigi 1906; id., *Basiliques chrét. de S. et de la Dalmatie*, in *Bull. de la Soc. Nat. des Antiq. de France*, 1921, pp. 226-31; id., *Une ébauche de vicariat pontif. sous le pape Zosime*, in *Rev. hist.*, 155 (1927), pp. 326-32; W. Gerber, R. Egger, M. Abramic, *Forschungen in S.*, I, Vienna 1917, II, ivi 1926; J. Brönsted, E. Dyggve, Fr. Weilbach, *Rech. à Salone*, I, Copenaghen 1928; II, ivi 1934; Eubel, I, pp. 430-31; II, p. 251; III, p. 346; IV, p. 358; V, p. 341; E. Dyggve, *S. christ. Aperçu histor. du dévelop. de la ville et de ses constructions à l'époque paléochrét.*, in *Atti del III Congr. di arch. crist.*, *Ravenna 1932*, Roma 1934, pp. 237-254; id., in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 59 (1940), pp. 103-13; id., *History of Salonitan christianity*, Oslo 1951.

Vincenzo Brajević

SALONICCO: v. TESSALONICA.

SALONIO di GINEVRA. - Figlio di Eucherio di Lione, fratello di Veranio (vescovo di Vence), S. divenne prima del 439 vescovo di Ginevra.

Scrisse una *Expositio mystica in Parabolas Salomonis* (PL 53, 967-94) e *in Ecclesiastem* (*ibid.* 993-1012) in forma di dialogo con il fratello. Insieme con il vescovo Ceretio di Grenoble i due fratelli scrissero una lettera a papa Leone I, riguardante la sua *Epistola dogmatica* (cf. Leone M., *Ep.* 68 : PL 54, 887-90).

BIBL.: M. Besson, *Un évêque exégète de Genève au milieu de Ve siècle*, in *Anzeiger für Schweizer Geschichte*, nuova serie, 9 (1902-1905), p. 252 sg.

Erik Peterson

SALOTTI, CARLO. - Cardinale, n. a Grotte di Castro (diocesi di Montefiascone) il 25 luglio 1870, m. a Roma il 24 ott. 1947. Compiuti gli studi nel Seminario di Orvieto, dal 1891 al 1894, durante il servizio militare in Roma, attese agli studi di filosofia e di teologia.

Sacerdote nel 1894, si laureò in teologia, filosofia, diritto canonico e civile presso il Seminario romano, e in lettere alla Sapienza. Attese alla predicazione e allo sviluppo dell'Azione Cattolica e alla diffusione del pensiero di Leone XIII sulla questione sociale. Fu inoltre professore di filosofia nel Liceo S. Apollinare (1902-12) ed iniziò nuove forme di apostolato nel campo dell'apologetica, tenendo conferenze filosofiche nella sede dell'Artistica Operaia e nella parrocchia di S. Crisogono in Trastevere. Contemporaneamente svolse una intensa attività presso la Congregazione dei Riti come avvocato nelle cause dei Santi. Nominato da Benedetto XV (1915) sottopromotore della fede, collaborò alla redazione dei canoni del CIC relativi alle cause di beatificazione e di canonizzazione dei servi di Dio. Da Pio XI nel 1925 fu nominato promotore generale della fede, poi nel 1930 venne eletto arcivescovo titolare di Filippopoli di Tracia e segretario della Congregazione de Propaganda Fide ed in quest'ufficio provvide alla formazione e all'elevazione del clero e della gerarchia indigena nonché all'Azione Cattolica nelle Missioni. Come rettore dell'Ateneo del Pont. Collegio Urbano fondò l'Istituto missionario scientifico, il laboratorio di psicologia sperimentale, istituì nuove cattedre e diede incremento alla Biblioteca. Iniziò poi dalla Radio Vaticana i messaggi al mondo per la giornata missionaria, tenendo anche in varie città d'Italia conferenze illustrative e incitando i fedeli a dare generosamente il loro contributo spirituale e materiale per la propagazione della fede nel mondo. Pio XI, nel Concistoro del 13 marzo 1933, lo creò cardinale riservandolo *in pectore* e lo pubblicò il 16 dic. 1935, con il titolo di S. Bartolomeo all'Isola, che lasciò il 16 dic. 1939 quando optò per la sede di Palestrina. Nel 1938 era chiamato a succedere al card. Camillo Laurenti quale prefetto della Congr. dei Riti. La nomina a cardinale non ne troncò l'attività apostolica, nel ministero della parola e della penna. Si ricorda a tal proposito l'opposizione sempre dimostrata nei riguardi del fascismo e l'intrepida fermezza durante l'occupazione nazista. Accanto alle numerose pubblicazioni agiografiche vanno ricordate : *L'opera diplomatica e sacerdotale del card. Domenico Ferrata* (Torino 1914); *La crisi della società contemporanea. Studi apologetici* (Roma 1922); *Un campione dell'Azione Cattolica : Filippo Tolli* (ivi 1924); *Il card. Giovanni Bonzano* (ivi 1927); *Profili di santi, apostoli, eroi* (Pisa 1944); *Sulle trincee per la verità e per la fede* (Roma 1944); *La romanità dei santi* (ivi 1946), oltre a molte pregevoli lettere ai diocesani di Palestrina. Recentemente sono state pubblicate, con prefazione di d. Luigi Sturzo, le sue *Memorie* (Roma 1951), di grande interesse per la conoscenza di uomini e di avvenimenti.

BIBL.: *Il card. C. S.* numero unico, Roma 1935; L. Salotti, *Il card. C. S. nelle sue memorie*, Alba 1951.

Mario de Camillis

SALPI. - Antica diocesi. L'antica «Elpie», «Salapia», « Salapinon », presso l'odierna Trinitapoli (provincia di Foggia) si distingueva in « Salapia » greca e in « Salapia » romana e, secondo i notari del 1500, in « Salapia vetus et nova », perché, distrutta la prima a causa dell'aria malsana, fu edificata la seconda in luogo più salubre.

La greca, come afferma Vitruvio, era posta a quattro miglia dalla riva del mare, verso Occidente, tra il lago salso e la torre di Rivoli; la romana, a sette miglia dalla precedente, verso Oriente, restava presso la odierna Montaltino. Le colmate dei fiumi Cervaro e Carapelle che in quel punto s'impaludano hanno fatto scomparire i loro ruderi. Si sa che la « Salapia » greca aveva un gran porto, scalo di Arpi o Argiripa (Foggia). Il suo vescovato si inizia con una serie di una ventina di vescovi di cui i nomi storicamente più accertati vanno dal sec. XI al sec. XVI, come dimostra F. Lanzoni. L'ultimo, Tommaso Stella, traslato a Lavello nel 1544, chiude la serie e S.,

da suffraganea di Bari, viene perpetuamente sottomessa alla giurisdizione dell'arcivescovo di Trani. Nel 1310 il vescovo era tassato per un'oncia e il Capitolo e il clero di S. per once 2, 12 tarì, dalla Sede Apostolica. Dipendenti da S. si trovano Tressanti, Stornara e la prepositura di Canosa.

Secondo i *Regesta Angioina* il vescovo esigeva il diritto di uccelleria e della pescagione del Pantano salso e dolce e il terraggio dei suoi territori (1271). I due pantani erano ricchissimi di anguille. Il re Carlo I aveva, presso il pantano, Palazzo e Cappella; egli volle che i 30 ducati che il Duca di Burgundia doveva dare alla Curia di S. fossero dati al vescovo Pietro della stessa città per la costruzione del campanile di S. Nicola, chiesa maggiore della città (1271), e nel 1283 al medesimo vescovo dette il privilegio della fiera di S. Margherita vergine e martire per otto giorni del mese di luglio.

BIBL.: S. Santeramo, *Le origini di Trinitapoli e il suo territorio* (1932), vol. ined. presso il comune di Trinitapoli; Ughelli, VII, p. 917; X, pp. 338, 298-99; Moroni, s. v., LX, pp. 298-299; D. Vendola, *Rationes decimarum Italiae: Apulia, Lucania, Calabriae* (*Studi e testi*, 84) Roma 1939, p. 38; R. Filangieri, *I registri della Cancelleria Angioina*, 2 voll., Napoli 1950-51; Lanzoni I, pp. 284, 379. Salvatore Santeramo

SALSMANS, JOSEPH. - Gesuita, moralista, n. ad Anversa il 2 sett. 1873, m. a Malines il 19 genn. 1944.

Entrato nell'Ordine nel 1891, fu, nel 1907, destinato alla cattedra di teologia morale a Lovanio, succedendo, dopo un intervallo di 7 anni, allo zio, p. E. Génicot. Insegnò per 29 anni, formando alla carica delicata di confessore e di direttore spirituale un buon numero di Gesuiti e di membri di altre congregazioni. Dal 1936 al 1942 fu superiore a Malines; poi attese a vari ministeri.

Insegnante vivace, chiaro, metodico, egli sa ben distinguere il principale dall'accessorio, si esprime in forme facili e brevi, si serve di principi pratici, ricchi di esperienza. Si incaricò delle successive edizioni delle *Institutiones theologiae moralis* dello zio, dalla 6ª alla 15ª (Bruxelles 1908-42; morì curando la 16ª), rivedendone sempre il testo, aggiornandolo e attuando, anche nella presentazione tipografica, le sue belle qualità didattiche. Aggiornò pure i 2 voll. dei *Casus conscientiae* dalla 4ª alla 7ª ed. (ivi 1932-38). Pubblicò inoltre numerosi lavori di argomento morale per raggiungere gli ambienti più disparati: p. es., *Rechtelijke Pflichtenleer. Deontologia iuridica* (ivi 1914, 3ª ed. 1937); *Geneeskundige Pflichtenleer. Deontologia medica* (ivi 1919, 4ª ed. 1935); *Pflichtenboekje voor Ziekenverpleging* (deontologia per infermiere, ivi 1927, 5ª ed. 1944); *Over Pharmaceutische Zedehleer* (deontologia per i farmacisti, ivi 1932); *De index en de kerkelijke Boekenwetten* (ivi 1921, 3ª ed. 1939); *Biechthooren* (per i confessori, ivi 1933) ecc. e inoltre numerosi articoli su diversi periodici di cultura.

BIBL.: E. Druwé, *In memoriam. Le p. J. S.*, in *Nouv. rev. théol.*, 67 (1940-45), pp. 689-94; J. van Mierlo, *In memoriam van prof. dr. J. S.*, in *Koninkl. Vlaamsche Acad.*, *Jaarbock 1945*, Gand 1947, pp. 17-31. Celestino Testore

SALTA, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi della Repubblica Argentina, nel dipartimento omonimo.

Ha una superficie di 157.324 kmq. con una popolazione di 300.000 ab. dei quali 290.000 cattolici; conta 29 parrocchie servite da 83 sacerdoti regolari e 45 diocesani; ha un seminario, 11 comunità religiose maschili e 15 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 348).

La città di S., fondata nel 1582, fu creata diocesi il 28 marzo 1806 dal papa Pio VII; primo vescovo fu mons. Nicolas Videla del Pino. Pio XI, con la cost. apost. *Nobilis Argentinae nationis* del 20 apr. 1934, la elevò a metropolitana, assegnandole quali suffraganee le diocesi di Catamarca e Jujuy. La Cattedrale è dedicata agli apostoli ss. Filippo e Giacomo.

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
SALTA, ARCIDIOCESI di - Chiesa di S. Francesco in S.

BIBL.: AAS, 27 (1935), p. 261; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIII, pp. 329-32; J. Toscano, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 404. Enrico Josi

SALTAMOCHIO, GUGLIELMO: v. AUBENAS, MARTIRI di, beati.

SALTERIO (SALTERO). - Così venne chiamato (da ψαλτήριον, *psalterium*, strumento musicale a corda, quindi, per analogia, la raccolta degli inni da cantare sul «salterio») il libro della Bibbia contenente i Salmi (v.), che divenne poi un libro liturgico e un manuale di devozione privata.

I. IL S. NELLA CHIESA OCCIDENTALE. - Il s. occupa un posto di preminenza nella vita religiosa dell'antichità e del medioevo e fu presto estratto dalla Bibbia per farne un libro di preghiere, liturgiche e private, a sé stante. Nell'antichità e per buona parte del medioevo il s. fu quasi l'unico manuale di devozione dei laici (cf., ad es., il caratteristico passo della lettera di Paola e Eustochio a Marcella: PL 22, 491). Lo si adoperava anche quale libro didattico per gli esercizi di lettura (vari s. sono uniti all'abbecedario), donde il termine *psalteratus* sinonimo di *litteratus*. Per i chierici e i monaci il s. era ed è tuttora il libro di preghiera per eccellenza. Nell'alto medioevo i chierici, prima di accedere agli Ordini, lo dovevano imparare a memoria; ciò spiega la consuetudine invalsa presso molti di recitarlo per intero, oltre la parte riservata alla sacra officiatura, uno o due volte al giorno. A Farfa e a Cluny si accompagnavano le ultime ore di un agonizzante con la recita del s.; altrove lo si cantava o recitava durante le veglie delle salme, specie dei vescovi e degli abati. La recita parziale o integrale del s. era prevista dai *Penitenziali* (cf., ad es., quelli di Egberto di York [735-66], di Alitgario di Cambrai [817-31], di Burcardo di Worms [1000-25]) in sostituzione delle gravi penitenze corporali con le quali si dovevano scontare determinate colpe. Il s. veniva anche adoperato per le cosiddette *sortes sanctorum*, pratiche divinatorie, proibite dai Capitolari carolingi e ancora dal *Penitenziale* di Burcardo, che consistevano nel cercare la risposta ad un qualunque quesito nel primo versetto di un salmo ad apertura di libro.

1. *Tipi di s.* - Non si tratterà qui del suo contenuto (per cui v. SALMI), ma soltanto del s. libro a sé stante, di cui si hanno due grandi categorie, cioè i s. biblici e i s. liturgici, suddivise in vari tipi.

A) *I s. biblici.* - Il tipo più comune è costituito dall'estratto della Bibbia con i 150 salmi (*psalterium non feriatum*) in una delle versioni pregeronimiane (s. Milanese adoperato nella liturgia ambrosiana, il s. Gallico nella gallicana antica, s. Spagnolo nella mozarabica, s. Veronese, s. Romano nella romana: v. LATINE, VERSIONI DELLA BIBBIA) o in una delle tre versioni geronimiane: romana (384, semplice revisione del s. romano sul testo dei Settanta; si discute se sia il s. tuttora adoperato nella basilica di S. Pietro), gallicana (ca. 389; adoperato dapprima nelle

(da L. Dorez, Le psautier de Paul III. Parigi 1909, tav. 2)
SALTERIO - La creazione degli astri. Miniatura del s. di Paolo III copiato da Federico Mario da Perugia nel 1542 e miniato da Vincenzo Raimondo da Lodève - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 8880, f. 182v.

Gallie, onde il nome; è il s. della *Volgata*, revisione del s. rom. sul testo esaplare a scopo di studio), il s. « iuxta Hebraeos » (392-93, versione dal testo ebraico) con qualche rara annotazione musicale o liturgica (*diápsalma*, oppure ℟ = *responsum*), talvolta anche con i segni critici : l'asterisco o l'obelo. Un altro tipo comprende i *s. collettari*, in cui ognuno dei 150 salmi è seguito da una colletta che si ispira al suo contenuto, senza alcun riferimento a cicli o feste liturgiche. Con questi s. si risale all'origine della sacra ufficiatura (secc. IV-VI) quando un solista cantava in mezzo al coro il salmo ascoltato in silenzio dai presenti; terminato il salmo, il coro cantava il *Gloria Patri*, poi, dopo qualche minuto di preghiera in silenzio, il celebrante improvvisava o recitava una colletta. Di queste collette, diventate poi preghiere private, ma ricopiate ancora sino al sec. XIII in s. d'origine monastica, si hanno tre serie che risalgono ai secc. V-VI : la *Visita nos*, africana; la *Domine apud quem*, mozarabica, e la *Effice*, romana, secondo la classificazione del Wilmart (cf. A. Wilmart-L. Brou, *The psalter collects from V-VIth sources* [*H. Bradsaw Society*, 83], Londra 1949; recens. di H. de Sainte Marie in *Eph. lit.*, 65 [1951], pp. 105-10; Chr. Mohrmann, *A propos des collectes du psautier*, in *Vigiliae christianae*, 6 [1952], pp. 1-19). Seguono poi i *s. doppi*, *tripli* o *quadrupli*, che contenevano, a scopo di studio, su pagine o colonne distinte, due o tre delle versioni geronimiane, talvolta anche il testo greco o una versione in volgare, e i *s. con glosse* marginali o interlineari, che, come è ovvio, nulla hanno in comune con i *Commentaria*, le *Postillae* e le *Enarrationes in Psalmos*. I s. erano spesso preceduti da prefazioni composte da lettere di s. Girolamo, versi damasiani, brani tolti da altri Padri o scrittori ecclesiastici, raccolte da D. De Bruyne, in *Préfaces de la Bible latine*, Namur 1920. Si veda, ad es., la lunga prefazione premessa al *s. doppio*, seguito da cantici biblici e 21 inni, detto di Ewrardo, conte del Friuli (*cod. Reginensis lat.* 11, metà del sec. VIII) che comprende ben 20 foll. (cf. A. Wilmart, *Cod. Reginenses Latini*, I, Città del Vaticano 1937, p. 26).

B) *I s. liturgici.* – Il classico tipo del s. liturgico, il *psalterium per ferias* o *psalterium feriale*, è quello che contiene i 150 salmi, distribuiti secondo le varie ore canoniche, per ogni giorno della settimana, e l'*Ordinarium divini Officii*, cioè gli invitatori, gli inni, le antifone, i capitoli, i responsori e le collette. Accanto a questo tipo perfetto se ne hanno altri meno completi. Non è raro trovare s. manoscritti con invitatori, antifone e collette segnati in margine, spesso con i soli *incipit*; dopo i salmi seguono generalmente i cantici biblici per le Lodi e, se trattasi di s. monastico, anche per il terzo Notturno, inni vari, il *Te Deum*, il *Gloria in excelsis*, i simboli apostolico e atanasiano, le litanie dei Santi e i salmi penitenziali ecc. A seconda del loro contenuto si hanno così : 1) i *s. innari*, con un numero variabile di inni per le ferie e le feste; 2) i *s. libri d'Ore*, con le preghiere private che si recitavano dopo l'ufficiatura (v. LIBRI D'ORE); 3) i *s. diurnali*, con antifone, capitoli, inni e collette del giorno; 4) i *s. antifonari*, con le parti che si dovevano cantare; 5) i *s. rituali* con preghiere e rubriche per l'amministrazione dei Sacramenti. Oltre i s. liturgici, andarono di moda nel medioevo : il *s. della Vergine* (dal sec. XII in poi), composizione poetica o in prosa di 150 strofe, e il *s. di s. Girolamo* che comprendeva un certo numero di versetti tolti dai salmi senza alcun nesso logico.

2. *Criteri per la datazione e l'identificazione.* – Tra i manoscritti liturgici, i s., generalmente anepigrafi, sono quelli che presentano le più gravi difficoltà per la loro datazione e identificazione della Chiesa cui hanno appartenuto. Oltre all'elemento paleografico, si deve ricorrere agli eventuali elementi locali inseriti nel calendario, nelle litanie dei Santi, negli inni dedicati a taluni santi, nella serie delle antifone e dei cantici biblici, o nell'Ufficio dei morti.

3. *Decorazione.* – Il s. fu oggetto, al pari di altri libri liturgici, di particolari cure da parte degli amanuensi e alluminatori che dettero una ricca serie di s. approntati con finissimo gusto artistico, a cominciare dai s. trascritti in belle lettere onciali e semionciali su pergamena purpurea (secc. V-VII ed evo carolino) sino a quelli finemente miniati dal sec. XVI. Basti ricordare il s. purpureo onciale in argento e oro di s. Germano del sec. VI (cf. Leroquais [v. bibl.], II, pp. 110-11); il s. di Stoccarda in onciale del sec. VIII (A. Dold, in *Röm. Quartalschrift*, 1934); il s. dell'abbazia di Hautvillers, detto di Utrecht del sec. IX (cf. E. T. De Wald, *The illustrations of the Utrecht Psalter*, Londra-Lipsia 1932); il s. di Egberto di Treviri a Cividale, eseguito tra il 977 e il 993 (cf. H. V. Sauerland-H. Haseloff, *Der Psalter Erzbischof Egberts von Trier. Codex Gertrudianus in Cividale*, Treviri 1901); il s. di s. Luigi del sec. XIII (cf. Leroquais, II, pp. 101-105); il s. di Carlo VIII, ca. 1490 (Leroquais, II, pp. 57-58); il s. di Paolo III del 1542 (L. Dorez, *Le psautier de Paul III*, Parigi 1909), ecc. Anche talune delle prime edizioni a stampa sono notevoli per la loro euritmia. Le parti più ornate dei s. manoscritti sono : 1) il calendario, dove spesso sono riprodotte le figurazioni dei mesi e dello zodiaco; 2) alcune pagine poste prima dei salmi e 3) la parte riservata al testo di questi ultimi. Nelle pagine che precedono i salmi, campeggiano sin dal sec. VIII Davide e Cristo in maestà o anche in Croce; Davide, con il suo strumento musicale, talvolta accompagnato da altri salmisti che suonano con lui. Con il sec. XII, le scene relative a Cristo prendono un maggior sviluppo; con i secc. XIII-XIV, le pagine in parola vengono decorate con interi cicli di scene tolte dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Per illustrare il testo dei salmi, si sono seguiti vari sistemi : si adorna ogni salmo con scene che si riferiscono al suo contenuto, oppure si divide il s. in tre o cinque libri e si alluminano, nel primo caso i salmi 1, 51, 101; nel secondo, i salmi 1, 41, 72, 89, 106; altre volte si orna il primo di ogni feria (1, 26, 38, 51, 52, 68, 80, 97, 101, 109), ma non sempre la figura si riferisce al contenuto del salmo. Oltre le pagine integralmente o in parte miniate, c'è poi tutta una gamma di lettere iniziali, grandi e piccole, e fregi marginali eseguiti con rara perizia e sbrigliata fantasia.

BIBL.: H. Ehrensberger, *Libri liturg. Bibl. Vaticanae*, Friburgo in Br. 1897, pp. 1-36; H. Bohatta, *Liturgische Bibliographie des XV. Jahrh.*, Vienna 1911, pp. 48-54; E. A. Lowe, *Codices latini antiquiores*, sinora 5 voll., Oxford 1934-50 (passim, per i codici anteriori al sec. IX); V. Leroquais, *Les psautiers mss. latins des bibl. publ. de France*, 3 voll., di cui uno di tavv., Mâcon 1940-41 (esauriente introduzione); A. Allgeier, *Die Psalmen der Vulgata*, Paderborn 1940; G. Battelli, *Lezioni di paleografia*, 3ª ed., Città del Vaticano 1949 (cf. i paragrafi dedicati alla miniatura delle singole scritture); R. Weber, *Problèmes d'édition des anciens psautiers latins*, Città del Vaticano 1951. A. Pietro Frutaz

4. *Divisione liturgica settimanale del s.* – Nella distribuzione settimanale del s. (*Psalterium dispositum per hebdomadam*) si distinguono il corso monastico e quello romano per l'uso del clero secolare. Il corso monastico, ordinato da s. Benedetto nella sua Regola monastica (capp. 8-18) indica i salmi da recitarsi in una settimana, 12 nel Mattutino (numero santificato già dai primi monaci), cominciando la domenica con il salmo 20 e terminando con il 108 al sabato; son riservati per i Vespri i salmi 109-47, per la Prima i salmi 1-19, per le Ore minori della domenica come per la Terza, Sesta e Nona di lunedì le 22 sezioni del 118, gli altri giorni i salmi detti graduali.

Altri corsi monastici occidentali si richiamano a s. Cesario d'Arles (verso il 502 : *Ordo psallendi*) e a s. Colombano (m. nel 615). Il corso romano, ordinato, si dice, da Damaso papa (m. nel 384), anch'esso recita il s. in una settimana, cominciando al Mattutino di domenica con il salmo 1 per finire al sabato con il 108; nel Mattutino domenicale il numero dei salmi da s. Gregorio Magno (m. nel 604) fu ridotto a 12 + 3 + 3 (prima 14 + 6 + 6), in quello feriale disposto a 12; le 22 sezioni del 118 si ripetevano ogni giorno nelle Ore minori; per i Vespri erano riservati i salmi 109-47. Quest'ordine fu conservato anche nella riforma di Pio V (m. nel 1572) fino al b. Pio X, il quale, il 1° nov. 1911, ordinò una nuova ripartizione dei salmi assegnandone nove al Mattutino, rispettando l'antico ordine di due grandi parti di salmi 1-108 al Mattutino, di 109-44 ai Vespri, assegnando gli altri alle Ore minori e dividendone i più lunghi sull'esempio dei monaci egiziani e di s. Benedetto.

Il testo liturgico del s. fino a s. Pio V era quello del *Psalterium Romanum*, che s. Pio V sostituì con quello del *Psalterium Gallicanum*. Pio XII introdusse (14 marzo 1945) una nuova versione fatta sul testo ebraico.

Il nome s. viene talvolta ad indicare il Rosario per le sue 150 *Ave Maria*, quanti sono i salmi.

BIBL.: W. Brambach, *Psalterium*, Berlino 1887; D. De Bruyne, *La reconstruction du psautier hexaplaire latin*, in *Rev. bén.*, 41 (1929), pp. 297-324; id., *Le problème du psautier romain*, *ibid.*, 42 (1930), pp. 101-26; Ph. Oppenheim, *De vetustioribus Breviariorum codicibus manuscriptis inquisitiones*, Torino 1949, pp. 69-70; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, Milano 1950, pp. 249-51; II, ivi 1946, pp. 433-42, 488-89, 495-502. Pietro Siffrin

II. S. LITURGICO NEI RITI ORIENTALI. – Nel rito bizantino il s. è diviso in venti *cathismata*, e ciascun *cathisma* in tre *staseis*; ciascuna *stasis* può avere tre o più salmi e si conclude con il *Gloria Patri*. Vi sono aggiunti nove cantici biblici; così già il *Codex Alexandrinus* del sec. V, che ne ha però quattordici. Il s. fu il primo libro liturgico greco dato alla stampa : Venezia, probab. 1494.

Nel s. slavo il *Simbolo atanasiano* e altri scritti riguardanti la fede precedono i salmi e l'ultimo canto è seguito da preghiere per i moribondi e per i defunti; invece in altri s. seguono i cosiddetti salmi scelti, da aggiungere alla lettura privata di un *cathisma*. A Mosca come a Kiev fu concepito e edito un altro tipo di s. chiamato *Psaltir s posliedovaniem*; oltre il s. ordinario egli dà tre supplementi : l'*Orologio*, i *Tropari* e *kondaki* di tutto l'anno, l'Ufficio della S. Comunione e altri acathisti.

Il s. si recita in lettura continua, a ragione di un *cathisma* al Vespro e di due o tre al Mattutino, una volta la settimana, due volte durante la Quaresima (cf. E. Mercenier - F. Paris, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947, p. 14, nota 2, pp. 207-209; H. Schneider, *Die biblischen Oden...*, in *Biblica*, 30 [1949], pp. 28-65, 239-72, 432-52, 479-500).

Fra i s. alluminati con immagini marginali sono importanti i s. di Khludov del sec. IX, il Vat. Barberiniano

(da T. Uspenskij, *L'art byzantin chez les slaves*, Parigi 1932, tav. 3?)
SALTERIO - Pagina del s. greco Khludov, con miniatura del sec. XII. Sion con Maria e Gesù, consacrazione di David, martirio dei Maccabei. Cod. palinsesto, la scrittura onciale più antica è del sec. IX, la più recente, corsiva, è del sec. XII - Mosca, Museo storico.

greco 372 del sec. XI, ecc. (cf. N. Kondakov, *Miniaturi...* [in russo], Mosca 1878), e il *Litsevaja Psaltir* dell'a. 1397 (riprodotto, Pietroburgo 1890; vedere anche J. Strzygowski, *Die Miniaturen des serbischen Psalters der Königl. Hof-und Staatsbibliothek in München*, Vienna 1906, e L. Mariès, *L'irruption des Saints dans l'illustration du psautier byzantin*, in *Anal Boll.*, 68 [1950], pp. 153-62). Fra i s. alluminati a piena pagina è noto quello di Parigi del sec. X (cf. H. Buchthal, *The Miniatures of the Paris Psalter*, Londra 1938).

Nel rito armeno il s. è diviso in otto sezioni, chiamate «canoni»; ciascuna sezione comprende un cantico biblico. Ognuno dei «canoni» corrisponde a uno degli otto toni musicali. Poiché nell'Ufficio della Notte si recita ogni giorno un «canone», la lettura del s. si completa in otto giorni. Il *cursus* ha inizio alla 1ª Domenica di Quaresima cominciando con il tono primo. Ciascun «canone» è diviso in sette sezioni terminate con il *Gloria Patri*. Questo sistema esiste già almeno dal sec. VII. Molti manoscritti ed edizioni aggiungono però il *Cantico di Daniele*, il *Magnificat*, il *Benedictus*, il *Nunc dimittis* e la preghiera di Manasse (cf. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 446).

Nel rito siro-occidentale il s. è diviso oggi in venti sezioni (= *marmījātā*) e sessanta dossologie (= *Gloria Patri*). Vi aggiungono sempre tre cantici : Mosè (*Esodo*), Isaia, Mosè (*Deut.*), e spesso tre altri : *Magnificat*, Beatitudini, *Gloria in excelsis*; in fine si trova non raramente il Simbolo Niceno; alcune volte, sotto l'influsso bizantino, il s. ha accolto ancora altri cantici. Anticamente si recitava un *marmītā* in ogni Notturno dell'Ufficio della Notte; da molti secoli poesie liturgiche ne prendono il posto, però il s. ebbe una edizione ancora nel 1912 a Sciarfa.

Nel rito siro-orientale di s. è diviso in venti *hullālē* e ciascun *hullālā* in due o più *marmījātā*; ognuno di questi comprende due o tre salmi, vi sono intercalate delle preghiere. Il *cursus* si recita con assiduità nell'Ufficio della

Notte. Edizioni cattoliche: Roma 1842, Mossul 1912. Per la distribuzione dei salmi cf. A. J. Maclean, *East Syrian daily Offices*, Londra 1894, pp. 260-63.

Nel rito copto il s. conta venti *cathismata* e sessanta dossologie (= *Gloria Patri*). Vi si aggiungono undici odi e poi il cantico di Daniele, il *Magnificat*, il *Benedictus*, il *Nunc dimittis* e il *Gloria in excelsis* (questo secondo la recensione greca). Ogni ora liturgica si inizia con la recita di dodici salmi. Edizioni di R. Tuki (v.) a Roma nel 1744. Non raramente i manoscritti etiopici aggiungono ancora il *Cantico dei Cantici* (cf. S. Grébaut, *Manuscrits éthiopiens appartenants à M. N. Bergey*, in *Rev. de l'Orient Chrét.*, 25 [1925-26], pp. 196-219). - Vedi tavv. CVII-CVIII.

Alfonso Raes

SAL TERRAE. - Rivista mensile spagnola per il clero, fondata nel 1912 a Bilbao dal gesuita p. Remigio Vilariño. Dal 1920 la redazione venne trasferita all'Università pontificia di Comillas.

Il periodico ha uno scopo pratico e offre ai sacerdoti schemi di prediche, temi culturali e risoluzioni di casi di morale e di diritto canonico, nel quale campo va segnalata l'assidua, apprezzata collaborazione del p. E. Fernández Regatillo.

Ignazio Ortiz de Urbina

SALTILLO, DIOCESI di. - Città e diocesi nel Messico, nello Stato di Coahuila.

Ha una superficie di 155.000 kmq. e una popolazione di 710.000 ab. dei quali 683.500 cattolici. La diocesi ha 30 parrocchie e un clero di 38 sacerdoti diocesani e 31 regolari. Conta 1 seminario, 8 comunità religiose maschili e 25 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 348). La città fu fondata nel sec. XVI, ed eretta a diocesi dal papa Leone XIII nel 1891, quale suffraganea di Monterrey.

BIBL.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIII, pp. 342-43; C. Crivelli, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 404.

Enrico Josi

SALT LAKE, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Utah (U.S.A.). Suffraganea di S. Francisco.

Copre oggi un territorio di 84.990 mq. con una popolazione totale (consimento 1950) di 686.839 ab. ed una popolazione cattolica di 26.165. Trentatré sacerdoti diocesani e 23 religiosi (Paolisti, Trappisti, Francescani, Domenicani, Benedettini) esercitano il sacro ministero nelle 29 parrocchie, 15 cappelle e 9 missioni. Vi sono 6 congregazioni femminili con 175 suore e la diocesi conta 19 seminaristi. Fra le istituzioni si trovano 1 collegio, 2 scuole superiori, 1 orfanotrofio e 2 ospedali. La diocesi di S. L. fu dapprima eretta come vicariato apostolico il 23 nov. 1886 per l'intero Stato di Utah ed una parte importante del Nevada; indi elevata a diocesi il 27 genn. 1891 e poi smembrata il 27 marzo 1931, quando la sezione del Nevada venne incorporata alla diocesi di Reno.

La storia della Chiesa cattolica comincia praticamente quando il sac. Scanlan nel 1873 si stabilì a S. L., unico prete in questo territorio.

BIBL.: W. R. Harris, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 404-405; *The Official catholic directory*, Nuova York 1950, pp. 531-32.

Gastone Carrière

SALTO, DIOCESI di. - Città e diocesi in Uruguay nel dipartimento omonimo.

Ha una superficie di 65.000 kmq. con una popolazione di 500.000 ab. dei quali 450.000 cattolici; conta 21 parrocchie servite da 35 sacerdoti diocesani e 28 regolari; ha un seminario, 7 comunità religiose maschili e 22 femminili (*Ann. Pont. 1952*, pp. 348-49). Questa diocesi fu eretta insieme con quella di Melo con il breve di Leone XIII del 19 apr. 1897, quale suffraganea di Montevideo. In seguito a circostanze politiche il suo primo vescovo, mons. Tomas Camacho, non fu nominato che nel 1919.

BIBL.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIII, pp. 391-92; anon., s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 405.

Enrico Josi

SALUTARI, DÈI (*Salutares di*). - Sono quelli che tutelano la salute fisica. Appartengono direttamente o indirettamente alla sfera di Apollo (v.) il dio solare che con i suoi raggi apporta malanni ed epidemie ma anche guarigione e salute, donde i suoi epiteti di ἀλεξίκακος « allontanatore di mali »; ἀποτρόπαιος « repulsore »; παιήων « liberatore ».

Suo figlio, che è un'ipostasi del suo potere curativo, è Ἀσκληπιός, dio della medicina, in modo particolare collegato con il mondo infero, come è dimostrato dal costante suo attributo del serpente animale ctonico e dal rito dell'incubazione che si pratica nei suoi santuari. Alla sua sfera appartengono Ἀληξάνωρ « il salvatore », Ἀράτος « il desiderato »; è Ἠπιόνη, sua paredra « colei che guarisce »; Εὐαμέριον « l'auguratore di buona giornata »; Ἀκέσιος « il soccorrevole »; Ὑγίεια « la salute »; Τελέσφορος « che conduce a buon termine », il quale ultimo ha avuto un rilievo speciale nell'asclepieo di Pergamo e di là durante i primi secoli dell'Impero ha irradiato verso l'Occidente, a Epidauro, nell'Argolide, ad Atene, Naupatto, Sicione. Telesforo è rappresentato come un fanciullo (protettore della salute giovanile) tutto chiuso in un mantello fornito di cappuccio (*bardocucullus, penula*).

In Grecia anche gli eroi hanno la funzione di d. s. in quanto profeti e protettori non solo della città che li onora ma anche della buona salute di chi a loro ricorre. I due medici Macaone (tomba e santuario a Gerenia in Laconia) e Podalirio (santuario in Apulia presso il Gargano), Iatro (in Atene presso il Teseo), Aristomaco (a Maratona) sono tutti eroi che hanno esplicato il loro potere di d. s.

BIBL.: K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlino 1905; E. Rohde, *Psiche*, trad. it., Bari 1915, pp. 684 sgg., 1188 sgg.; A. van Deursen, *Der Heilbringer*, Groninga 1931.

Nicola Turchi

SALUTATI, LINO COLUCCIO. - Umanista e uomo politico, n. a Stignano in Valdinievole il 16 febbr. 1331, m. a Firenze il 4 maggio 1405. A Bologna, dove fin dall'infanzia aveva seguito il padre esule, coltivò gli studi giuridici. La sua vocazione era la poesia, ma per la morte del padre si trovò in ristrettezze e dové iscriversi al tirocinio dei notai.

Lasciata Bologna dopo la caduta della signoria dei Pepoli (1351), protettrice degli esuli, tornò con la famiglia nella valle natìa, dove esercitò per qualche tempo il notariato. Nel 1367 fu per pochi mesi cancelliere del Comune di Todi, poi seguì per ca. 2 anni la Curia pontificia di Urbano V, senza trovarvi stabile sistemazione, e riprese il medesimo ufficio a Lucca (1371). Quiete e agiatezza raggiunse finalmente a Firenze, dove forse al principio del 1374 fu eletto notaio delle Tratte e l'anno successivo cancelliere dei Signori. Fu lui a conferire dignità a quell'ufficio, profondendovi per ca. 30 anni i tesori d'una vasta cultura e d'una esperienza sostenuta da raro equilibrio interiore e grande onestà di costumi. Le sue lettere ufficiali – che rappresentano una vera e propria riforma in senso umanistico dello stile cancelleresco, fino allora legato ai moduli di un barbarico latino medievale – parevano al Duca di Milano più pericolose di mille cavalieri in armi. Religiosissimo, attaccò violentemente l'antipapa e i cardinali scismatici, ma fu un convinto oppositore del temporalismo papale e tenacemente difese l'indipendenza del governo fiorentino dalle ingerenze pontificie. Alla sua morte gli fu decretato il titolo di poeta e il cadavere coronato d'alloro ebbe degna sepoltura in S. Reparata.

L'ufficio di cancelliere fu per il S. consapevole realizzazione di quella intima fusione tra umanesimo e vita civile che costituisce la sintesi del suo pensiero. Appassionato ricercatore di codici (si sentì beato il giorno in cui s'accorse d'aver scoperto le epistole di Cicerone *Ad familiares*), fu il primo a praticare con metodo scientifico la collazione dei manoscritti, iniziando così quella critica testuale che doveva rimanere uno dei frutti più cospicui del nostro umanesimo. La santità della poesia, come sintesi di sapienza e rivelazione, e il valore educativo degli studi classici appassionatamente difese in famose polemiche con il cancelliere bolognese Giuliano Zonarini, con Carlo Malatesta, con Giovanni di Duccio da S. Miniato, con il b. Giovanni Dominici, autore della *Lucula noctis*. Discepolo e continuatore del Petrarca, ne raccoglie e sviluppa le aspirazioni nel senso d'una più attiva partecipazione alla vita e d'una più acuta intelligenza storica

del presente. Certi suoi atteggiamenti antiscolastici muovono dalla fede nel primato della volontà sulla ragione, della vita attiva sul sapere. Alla *sancta rusticitas* dei mistici e degli eremiti contrappone il valore sociale degli *studia humanitatis*; riconosce la superiorità delle leggi sulla medicina proprio perché fine di quelle è il bene comune. Notevole importanza, nel quadro della cultura del tempo, ha anche il S. come pensatore politico per certa conciliazione tra democrazia e principato, imperniata sul rispetto della legalità, e per una larghezza di vedute che lo porta a vivere con ben altra concretezza d'intenti il sogno del Petrarca e di Cola d'una Italia confederata e legata a Roma *tamquam membra cum capite*.

Delle numerose opere del S. la più importante è l'*Epistolario* in 4 voll., pubblicato da F. Novati in *Fonti per la storia d'Italia* (Roma 1891-1911; ma per le epistole ufficiali è ancora utile la vecchia raccolta di L. Mehus e G. Rigacci, Firenze 1741-42). L'*Invectiva in Antonium Luschum* in difesa di Firenze, a cura di D. Moreni (ivi 1826). Il *De nobilitate legum et medicinae* e il *De verecundia*, in unico vol. a cura di E. Garin (ivi 1947). Il *De tiranno* con trad. it. a cura di F. Ercole (Bologna 1942). Il *De Hercule eiusque laboribus* in 2 voll. a cura dell'Ullman (Zurigo 1951). Inediti il *De saeculo et religione* e il *De fato, fortuna et casu*. Versi latini in *Carmina illustr. poet. ital.*, VIII, Firenze 1721, pp. 293-300. Perdute otto ecloghe giovanili.

BIBL.: F. Novati, *La giovinezza di C. S. (1331-53)*, Torino 1888; A. v. Martin, *C. S. und das humanist. Lebensideal*, Lipsia 1916; L. Borghi, *La dottrina morale di C. S.*, in *Ann. Sc. Norm. di Pisa*, 2ª serie, 3 (1934), pp. 75-102; id., *La concez. umanistica di C. S.*, *ibid.*, pp. 469-32; G. Saitta, *Il pensiero ital. nell'umanesimo e nel Rinasc.*, I, Bologna 1949, pp. 145-59; G. Toffanin, *Stor. dell'Umanesimo*, II, 3ª ed., ivi 1950, pp. 173-77; E. Garin, *L'umanes. ital.*, Bari 1952, pp. 38-50; sulle egloghe v.: E. Carrara, *Le vestigia bucoliche di C. S.*, Milano 1909.

Gioacchino Paparelli

(fot. Enc. Catt.)

SALUTATI, LINO COLUCCIO - *Incipit* del *De Fato, fortuna et casu* con margine miniato e stemma urbinate (sec. XV) - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 201, f. 2ʳ.

«**SALUTIS AETERNAE DATOR**». - Inno delle Lodi nell'Ufficio della festa di Ognissanti, di autore sconosciuto; figura in manoscritti del sec. IX.

Consta di una sequela di invocazioni d'ispirazione litanica a Cristo, alla Vergine, agli Angeli, agli Apostoli, ai Patriarchi, ai Profeti, a s. Giovanni Battista, a s. Pietro, ai martiri, ai confessori, alle vergini; infine una preghiera a tutti i beati possessori del regno celeste perché avvalorino le nostre preghiere.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 338; L. Venturi, *Gli inni della Chiesa*, Firenze 1883, 3ª ed., p. 374; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 374-78; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 242.

Silverio Mattei

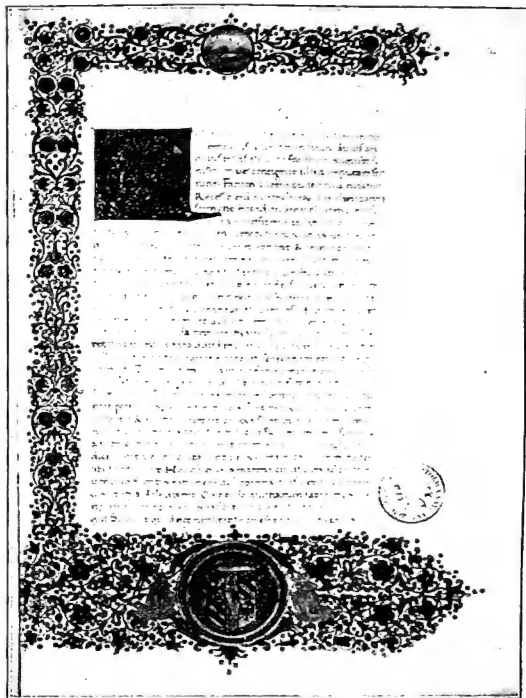
«**SALUTIS HUMANAE SATOR**». - Inno dei Vespri e delle Lodi nell'Ufficio dell'Ascensione. In origine «Jesu, nostra redemptio», di autore ignoto, appare in manoscritti della prima metà del sec. IX. Il testo è stato in seguito trasformato e ridotto alla forma attuale.

Il poeta accompagna Gesù che, compiuta l'opera della redenzione, se ne torna al cielo.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 174; G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, III, Parigi 1884, pp. 107-12; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 185-89.

Silverio Mattei

SALUZZO, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Cuneo, arcidiocesi di Torino. Si estende nelle alte valli di Maira, Varaita e Po e nella fascia di pianura prealpina delle tre valli. Superficie kmq. 4450; ab. 110.150 (acattolici 150) raccolti in 103 parrocchie. Sacerdoti 228; Seminario maggiore e minore. Lavorano in diocesi 10 case religiose maschili e femminili.

Il territorio saluzzese, popolato dai liguri Vagienni e Salluvii, passò ai Romani (sec. II a. C.); caduto l'Impero, pare sia appartenuto ai Longobardi. La prima menzione sicura di S. si trova in un documento databile verso il Mille (1064?). L'agro saluzzese fece parte della contea di Auriate (Caraglio) nel periodo carolingio; passò poi agli Arduini e, nel 1091, ai marchesi del Vasto, poi marchesi di S. (v. sotto). La città fiorì soprattutto nel sec. XV (lettere, arti, arte della stampa) ma poi decadde con il sec. XVI per il soffocante influsso francese.

La diocesi fu eretta da Giulio II (29 sett. 1511), smembrando il dominio marchionale da quella di Torino; dapprima immediatamente soggetta alla S. Sede, dal 1728 suffraganea di Torino. Per oltre un secolo (1550-1700) si ebbero infiltrazioni eretiche (Valdesi e Ugonotti) nelle alte valli: un faticoso lavoro di evangelizzazione riuscì ad arginarle e finì con il liberare totalmente dagli eretici. In merito, acquistarono particolari benemerenze, oltre il clero secolare, i Cappuccini (S.; Acceglio, 1594-1802; Casteldelfino, 1600-1802) e i Gesuiti (S., Verzuolo e Dronero). L'estensione della diocesi subì nei secoli numerose variazioni: principale quella operata da Napoleone (1803) con l'aggiunta di Pinerolo e di numerose parrocchie di pianura; l'assetto attuale data dal 1817. Celebri abbazie furono: S. Costanzo (sec. IX - 1803): conservata chiesa romanica; Staffarda (1135-1802): conservato chiostro monumentale; entrambe maschili e Rifreddo (1219-1592), femminile. Celebre, nei secoli del tardo medioevo, il santuario di Becetto; frequentati ora, nella stagione estiva, quelli di Valmala (Madonna della Misericordia) e di Crissolo (S. Chiaffredo, martire tebeo patrono della diocesi).

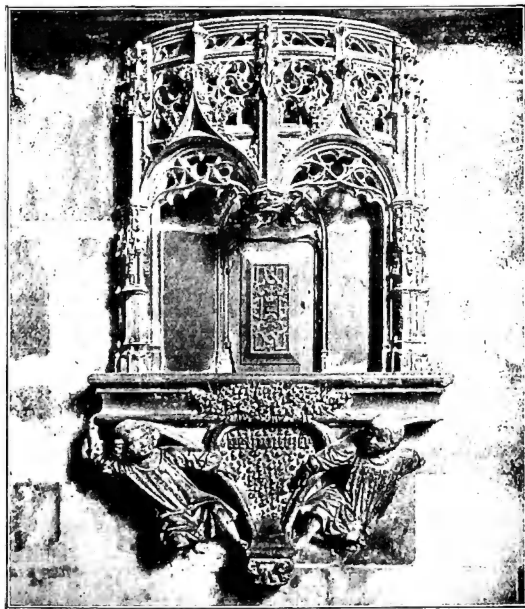
Nel ministero pastorale emersero i vescovi: F. Archinto (1546-56): celebrò sinodi, visitò diocesi e partecipò al Concilio di Trento (1547), trasferito all'arcivescovato di Milano; G. M. Tapparelli (1568-81): visitò minutamente la diocesi infestata da eretici e curò l'osservanza dei decreti del Tridentino; A. Pichot (1583-91): celebrò sinodi e visitò la diocesi; b. G. Ancina ([v.] 1603-1604): visitò la diocesi, celebrò un sinodo, pose gli inizi del Seminario e zelò il culto eucaristico, iniziando la cele-

(fot. Cagliari, Torino)
SALUZZO, DIOCESI di - Esterno del Duomo iniziato nel 1491, il campanile è del 1771.

brazione del Martedì Santo (singolare festa saluzzese); F. A. Della Chiesa (1642-62): storico illustre, adunò tre volte il sinodo; G. F. Porporato (1741-81), zelante e caritatevole. Operarono nel saluzzese, oltre l'Ancina, i beati: Pietro di Ruffia (?-1365); Stefano Bandelli (1369-1450); Aimone Tapparelli (?-1495); Caterina di Racconigi (1485-1547). Personaggi illustri: P. Zaccaria Boverio (1568-1638); C. Denina (v.); G. B. Bodoni (1740-1813); D. Muletti (1755-1808), storico; Diodata Saluzzo (1775-1840), poetessa; S. Pellico (1789-1854); G. Casalis (1781-1856); F. Savio (1848-1916) e C. F. Savio (1857-1948), storici. - Vedi tav. CIX.

BIBL.: D. Muletti, *Mem. stor.-diplomatiche appartenenti alla città e ai marchesi di S.*, (fino al 1601), 6 voll., Saluzzo 1829-33; G. Eandi, *Statist. della prov. di S.*, ivi 1833-35, 2 voll.; G. Casalis, *Diz. Geogr. stor. statist.-commerciale*, XVII, Torino 1848, pp. 95-872; G. Manuel di S. Giovanni, *Mem. stor. di Dronero e della Valle Maira*, 3 voll., ivi 1868; A. Ferrato, *La festa del Martedì Santo a S.*, Saluzzo 1897; autori vari, *Studi saluzzesi*, Pinerolo 1901; D. Chiattone, *La costruz. della Cattedr. di S.*, Saluzzo 1902; G. Lobetti-Bodoni, *Castelli e monumenti del saluzzese*, ivi 1911; G. Barucci, *La casa Cavassa in S.*, ivi 1912; Ministero pubbl. istr., *Elenco degli edifici monumentali*, IV. *Prov. di Cuneo*, Roma 1914; C. F. Savio, *S. nel sec. XVII (1601-35)*, Saluzzo 1915; id., *La vita saluzzese dal 1792 al 1864*, ivi 1921; id., *S. stor. dal 1635 al 1730*, ivi 1928; id., *L'abbazia di Staffarda*, Torino 1932; id., *S. nel sec. XVIII (1730-92)*, ivi 1941; G. Monnier, *I Gesuiti a S.*, Padova 1928; G. Vacchetta, *La chiesa di S. Giovanni in S.*, Torino 1931. Giacomo Soleri

SALUZZO, MARCHESI di. - Sono un ramo degli Aleramici marchesi di Savona.

Il capostipite è MANFREDI I, uno dei figli del marchese Bonifacio del Vasto (m. nel 1130), stabilitosi con il fratello Guglielmo nei territori dell'antico comitato di Auriate. Manfredi ebbe a lungo comunanza di possessi con il fratello Guglielmo capostipite dei marchesi di Busca. Verso il 1175 MANFREDI II già si diceva marchese di S., dove aveva la sua residenza, ma ancora tra il 1202 ed il 1212 era occupato a comperare dai marchesi di Busca diritti e proprietà che avevano in S. Furono fedeli vassalli degli imperatori svevi, però Manfredi II non esitò a rendere omaggio ad Ottone IV. Durante il sec. XIII, MANFREDI III e TOMMASO I furono assidui ed industri raccoglitori di domini per ampliare il loro staterello che era rinchiuso nelle valli della Varaita, Moira, Grasca; poche altre terre riuscirono a conservare nella valle del Tanaro e del Po. Un grave danno per l'organizzazione del marchesato fu la formazione del nuovo Comune di Cuneo; ostile era pure il Comune di Asti. I marchesi si appoggiarono per contra al Comune di Alba. Nel 1213 si hanno i primi legami con i conti di Savoia: Manfredi II e Tommaso I di Savoia si promettono aiuto reciproco e pattuiscono legami matrimoniali. Nel 1215 Adelasia di Monferrato reggente per il nipote Manfredi III accetta di fare omaggio al conte di Savoia per la terra di Borge. Grande importanza ha la figura di TOMMASO I (1244-1296); sfuggendo da una parte agli Angioini, dall'altra al Comune di Asti, seppe organizzare ed ampliare il marchesato. MANFREDI IV al principio del sec. XIV allo spegnersi degli Aleramici di Monferrato tentò raccoglierne l'eredità, ma si opposero gli altri congiunti, i Paleologi di Bisanzio. Il sec. XIV vide gravi lotte interne nella famiglia dei m. di S.: le provocò il dissidio tra Federico I figlio di Manfredi IV ed il pretendente alla successione Manfredi di Condé. Le lotte tra le due famiglie si intrecciano con quelle del marchesato con i Savoia-Acaia di Pinerolo e con i Paleologi di Monferrato. Nel 1343 TOMMASO II, per avere aiuto contro i Condé ostinati nella opposizione, fece omaggio al delfino di Grenoble, Umberto II; lo riconfermava nel 1354 a favore del nuovo delfino Carlo di Francia. In questo modo il marchese cercava sfuggire alla pressione che esercitavano sul suo dominio i Visconti di Milano ed i conti di Savoia. Nel 1356 Tommaso II approfittò della lega antiviscontea per occupare Cuneo e tentare la ripresa della espansione, ma non era più possibile. Contro il nuovo marchese FEDERICO II si levò potente il conte di Savoia, Amedeo VI, memore degli antichi legami e sdegnato che Federico avesse fatto omaggio del marchesato anche a Bernabò Visconti (1360). Nel 1363 il conte di Savoia invase il marchesato, assediò S. e costrinse Federico a rendere omaggio. Ma il marchese appena libero si precipitò oltremonti a rendere omaggio al delfino, salvo poi rinnovarlo ad Amedeo VI nel 1364. Questa politica doppia determinò proteste del conte di Savoia a Grenoble ed a Parigi sì che la cosa fu avocata dal Parlamento di Parigi. Nel 1375 il marchese affidava però la sua piazzaforte

(fot. Alinari)
SALUZZO, DIOCESI di - Armadietto in pietra, detto della Spina (sec. XV) - Saluzzo, chiesa di S. Giovanni.

avanzata di Carmagnola a milizie delfinesche. La lotta tra i conti di Savoia ed i marchesi si protrasse per tutto il sec. XV. Il conte Rosso nel 1386 di nuovo attaccò il marchese che trovò appoggio al solito nei Visconti da una parte e nel Consiglio delfinale. Di nuovo Amedeo VIII riprese la lotta contro TOMMASO III (1396-1416, mecenate e letterato): assediato in S. nel 1413, il marchese dovette piegarsi e rendere omaggio al vincitore. Ora i marchesi parvero rassegnati a sottostare alla sovranità sabauda: LUDOVICO I (1416-75) e LUDOVICO II (1475-1505, letterato) ripetutamente resero l'omaggio. Però in silenzio si assicuravano appoggi nelle potenze italiane nemiche dei Savoia. Dopo la morte di Luigi XI improvvisamente si risvegliò la questione nel Parlamento di Parigi: Ludovico, invitato a prestare omaggio al Re, cercò di mettere avanti delle condizioni, finché nel 1485 da Grenoble fu ordinato il sequestro del marchesato. Protestò il Duca di Savoia ed intimò al marchese di rendergli omaggio; e poiché le trattative non ebbero esito, nel 1487 assalì il marchesato e lo occupò. Il marchese, rifugiatosi in Francia, l'anno seguente riuscì a riconquistare il suo Stato. Allora la questione rimase aperta ed insoluta per la morte del duca di Savoia Carlo I.

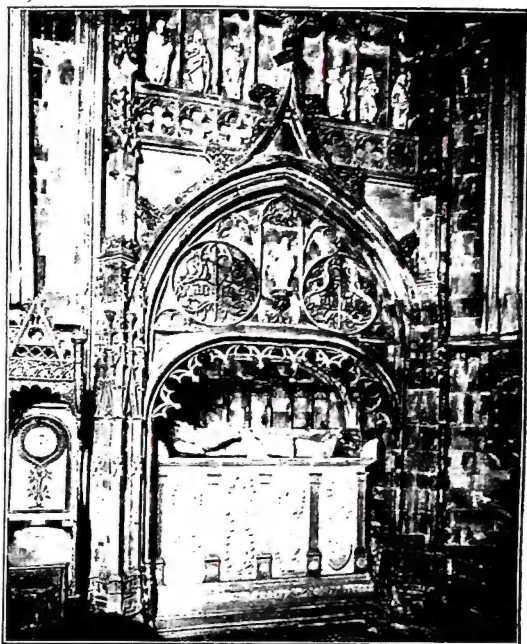
Il marchese Ludovico II era ormai tutto dedito alla Francia. Appoggiò Carlo VIII nella sua discesa in Italia e spedizione di Napoli, come poi fece con Luigi XII che accompagnò a Napoli. Morto Ludovico II nel 1504, governò il marchesato per i figli giovanetti la vedova Margherita di Foix. Il nuovo marchese MICHELE ANTONIO, devotissimo alla Francia, seguì nelle loro guerre Luigi XII e Francesco I, sino a che morì ad Aversa nel 1524. Il fratello ed erede GIOVANNI LUDOVICO partigiano di Carlo V fu diseredato dal marchese a favore del fratello terzogenito FRANCESCO. Ora le vicende del marchesato si legano strettamente a quelle delle lotte interne della famiglia marchionale. Giovanni Ludovico riuscì a conquistare S., ma ne fu ricacciato da Francesco aiutato dai Francesi: Francesco I confiscò il marchesato e lo diede a Francesco come feudo. Poi Francesco passò alla parte imperiale; il Re di Francia diede il marchesato di nuovo a Giovanni Ludovico che pure passò alla parte imperiale. Il Re di Francia concesse allora il feudo di S. all'ultimo dei fratelli, GABRIELE, che morì, si disse, di veleno, nel 1548. I comuni del marchesato riunitisi in Parlamento invitarono il Re di Francia ad annettere il marchesato alla Francia (1° ag. 1548); tale annessione durò fino al Trattato di Lione (17 genn. 1601) che l'assegnò alla casa Savoia.

BIBL.: D. Muletti, *Memorie storico-diplomatiche appartenenti alla città ed ai m. di S.*, Saluzzo 1829-33; C. Manfroni, *I diritti della Casa di Savoia sopra il Marchesato di S.*, in *Atti Acc. Lincei, Rendiconti*, 1 (1885), pp. 12-16; F. Gabotto, *Storia del Piemonte nella prima metà del sec. XIV*, Torino 1894; id., *L'età del Conte Verde in Piemonte*, in *Miscellanea di storia italiana*, 3ª serie, vol. II, 1895; A. Tallone, *Gli ultimi m. di S.*, Pinerolo 1901; id., *Tommaso I marchese di S.*, ivi 1916. Francesco Cognasso

SALUZZO, FERDINANDO. - Cardinale, n. a Napoli il 21 sett. 1744, m. a Roma il 3 nov. 1816.

Ascritto al Collegio dei protonotari apostolici partecipanti, fu vice legato di Ferrara e sotto Pio VI ponente di Consulta; nel 1783, eletto arcivescovo titolare di Cartagine, venne inviato nunzio in Polonia. Presidente di Urbino nel 1796, si rese benemerito finendo di costruire la strada del Furlo e si trovò a fronteggiare una situazione delicata con la consegna (1797) alle truppe francesi del forte di S. Leo. Creato e pubblicato cardinale da Pio VII nel Concistoro del 23 febbr. 1801, tenne contegno nobile e dignitoso: essendosi rifiutato di assistere al matrimonio di Napoleone con Maria Luisa fu relegato prima a Sédan con il card. Galleffi, quindi a St-Pons. Nel 1816 divenne presidente della Congregazione del Buon Governo.

BIBL.: Moroni, LX, p. 303; U. Beseghi, *I tredici cardinali neri*, Firenze 1944, p. 121; G. Schmidlin, *Hist. des papes de l'époque contemp.*, I, Lione 1938, p. 115 passim. Mario de Camillis

SALVADOR, EL. - La più piccola (34.126 kmq.) delle Repubbliche centro-americane e l'unica che si affacci solo sul Pacifico.

(fot. Alinari)

SALUZZO, MARCHESI di - Monumento a Ludovico II, attribuito a B. Briosco (sec. XV) - Saluzzo, chiesa di S. Giovanni.

I. GEOGRAFIA. - Il territorio è formato da un altopiano interno (600 m. di altezza, in media), con vulcani in parte ancora attivi, e da una non larga cimosa litoranea, interrotta da lagune. Il clima è caldo-umido sulla costa, più temperato e sano nelle regioni elevate. Il S. è paese agricolo; prodotti principali sono: il caffè, largamente esportato, la canna da zucchero, il cacao, il tabacco, l'agave e, di recente, il cotone; i cereali (mais e riso) provvedono al fabbisogno interno. Ricche di essenze pregiate le foreste; mediocri le risorse minerarie (oro e argento). Le industrie, nonostante i moderni progressi (tessili), hanno valore meramente locale. Va tuttavia notato che il S. è, per il suo sviluppo economico, lo Stato più evoluto dell'America centrale.

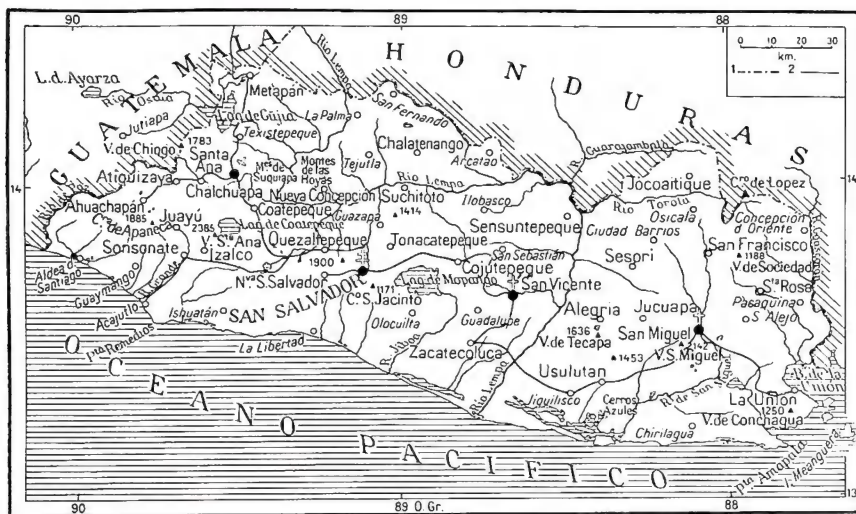
La popolazione (2.200.000 ab.) è costituita per il 15% da bianchi, per il 10% da amerindi e per il 75% da meticci. La sua densità (60 a kmq.) è la più alta del centro-America. L'unica città che supera i 100.000 ab. è la capitale, S. S. La Unione (10.000 ab.) è il porto di maggior traffico.

Il S. è una repubblica unitaria, con un presidente rinnovabile ogni sei anni ed un'assemblea legislativa eletta a suffragio universale.

BIBL.: M. Arguello, *El S.: Tourist's Guide*, S. Salvador 1928; W. Vogt, *The Population of El S. and its natural resources*, Washington 1946. Giuseppe Caraci

II. STORIA CIVILE ED ECCLESIASTICA. - Al tempo della scoperta dell'America e della successiva penetrazione spagnola nelle terre continentali, l'odierno S. era abitato dai Pipili, popolazione azteca, la cui capitale Cuscatlán fu occupata nel 1525 da Pedro de Alvaredo, penetrato nel paese dal Messico attraverso il Guatemala.

Tre anni dopo il fratello di Pedro, Giorgio, fondò a poca distanza da Cuscatlán la città di S. S. Il S. fece quindi parte della capitaneria generale del Guatemala, la cui giurisdizione si estendeva su tutte le Repubbliche odierne dell'America centrale (Costa Rica, Nicaragua, Honduras, S., Guatemala) e sulle province messicane di Chiapas e di Yucatan.

(propr. Enc. Catt.)

SALVADOR, EL - 1) Confini di Stato; 2) ferrovie.

La evangelizzazione tra le tribù indiane fu subito iniziata dai Domenicani e dai Francescani, i quali ultimi dal loro convento fondato nel 1547 a S. S., le convertirono. Ecclesiasticamente il S. dipese dal vescovo di Guatemala, suffraganeo, fino al 1743, dell'arcivescovo del Messico, e quindi elevato in quell'anno alla dignità arcivescovile. La fine del dominio spagnolo in America segnò l'inizio di un periodo assai turbolento nella storia del S. Incorporato nel 1822 nel Messico, alla caduta dell'imperatore Iturbide il S. entrò, l'anno successivo, nella Confederazione dell'America centrale, che visse stentatamente ed in mezzo a continue minacce di sfaldamento fino al 1839, anno in cui si sciolse definitivamente. Proclamata la Repubblica indipendente del S., la S. Sede provvide il 28 sett. 1842 alla fondazione del vescovato omonimo, che nel 1913 fu elevato ad arcivescovato con alle proprie dipendenze le due nuove sedi suffraganee di S. Anna e di S. Michele. Il 22 apr. 1862 il card. Antonelli e Fernando de Lorenzana, marchese di Belmonte e ministro plenipotenziario della Repubblica, conclusero a Roma un Concordato in virtù del quale la religione cattolica ebbe il riconoscimento di religione di Stato e fu concessa la garanzia del suo pieno esercizio sul territorio della Repubblica. Inoltre fu assicurata ai vescovi ogni libertà di comunicazione con la S. Sede e la facoltà di governare e di amministrare le loro diocesi senza interferenze delle autorità statali nelle questioni ecclesiastiche. Tuttavia il Concordato non poté mai essere integralmente applicato, soprattutto a causa delle inquiete condizioni interne della Repubblica e dei conflitti quasi continui con il vicino Guatemala. La situazione migliorò sensibilmente nel nuovo secolo. Fino al 1931 non vi furono infatti altri tentativi rivoluzionari coronati da successo.

BIBL.: F. Gavidia, *Hist. moderna de El S.*, S. Salvador 1917; M. Vanni, *S.*, Roma 1926; D. Perkins, *The Un. St. and the Caribbean*, Londra 1947, passim; L. A. Rodriguez, *Estudio geográfico, histórico, etnográfico, filológico y arqueológico de la Repúbl. de El S.*, in *Anales de la Socied. de geograf. e hist. de Guatemala*, XXIII, 1948, pp. 146-232. Sulle vicende della Chiesa cf.: J. Schmidlin, *Papstgesch. der neuest. Zeit*, 4 voll., Monaco 1933-39, passim. Per il testo del Concordato v. la *Raccolta di concordati su materie eccles. tra la S. Sede e le autorità civ. a cura di A. Mercati*, Roma 1919, pp. 960-70. Silvio Furlani

III. SITUAZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA. – La recente Costituzione, promulgata il 14 sett. 1950, riconosce la personalità giuridica della Chiesa cattolica (art. 161), mentre le altre Chiese possono ricevere il riconoscimento, richiedendolo caso per caso.

Sono state, però, abolite tutte le modificazioni apportate dalla Carta costituzionale del 1945 a quella del 1886, favorevoli alla Chiesa medesima. Nessun cenno, p. es., vi è fatto alla religione cattolica come quella professata dalla grandissima maggioranza del popolo. È vietato ai ministri di qualsiasi culto di appartenere a partiti politici e di ottenere cariche pubbliche (art. 24). Parimenti è vietato lo stabilirsi nel territorio nazionale di ordini contemplativi (art. 156) e vi sono limitazioni per il diritto di proprietà di enti e congregazioni religiose (art. 140). Dal 1882 è imposta la precedenza dell'atto civile sul matrimonio religioso; il Codice civile ammette con facilità il divorzio; i figli illegittimi sono equiparati in tutto ai legittimi. Tale legislazione contribuisce non poco alle lamentevoli condizioni dell'istituto famigliare nel S.

Nell'art. 201 è stata riaffermata la laicità della scuola, soppressa con il decreto di riforma costituzionale del dic. 1945, ed anche la situazione delle scuole private è divenuta meno favorevole, essendo state assoggettate a regolamentazione ed ispezioni da parte dello Stato, il quale inoltre può avocare a sé, in maniera esclusiva, la formazione degli insegnanti (art. 202). La Costituzione dispone poi che le scuole private non potranno rifiutare di accettare un alunno, adducendo come motivo l'illegittimità dei natali (art. 202). Altre disposizioni legislative, dal 1926 per le scuole secondarie e dal 1939 anche per quelle primarie, esigono che l'80 % degli insegnanti siano salvadoregni. Esse, tuttavia, che riuscirebbero di grave pregiudizio per i collegi tenuti da personale religioso, non sono rigorosamente applicate.

Nella nomina dei vescovi non spetta al governo del S. nessuna ingerenza né alcuna forma di diritto di patronato.

I rapporti tra la S. Sede e la Repubblica del S. sono normali. Tra le due parti esistono relazioni diplomatiche, con un nunzio apostolico accreditato presso il governo del S. e un ambasciatore presso la S. Sede.

Dal 1935 la rappresentanza pontificia nel S. è unita, nella persona del titolare, a quella del Guatemala.

BIBL.: *The South American Handbook 1952*, Nuova York 1952, pp. 676-77. Ippolito Rotoli

IV. ORDINAMENTO SCOLASTICO. – Si deve constatare che la Repubblica del S. sta compiendo un lodevole sforzo efficace per migliorare sia il grado di istruzione ed educazione del popolo, sia il trattamento del corpo insegnante.

La scuola elementare abbraccia 6 anni; nel 1951 le scuole erano 1520 (con tendenza ad aumentare notevolmente) dirette da 3700 istitutori con 11.000 alunni. La scuola secondaria, denominata « Cinque corsi di scienze e lettere », abbraccia 5 anni; nel 1951 si aveva 1 scuola normale e 22 scuole professionali, con un totale di 2336 alunni. Dà il titolo di baccelliere e con questo apre l'accesso all'Università. La quale è eretta nella capitale, è dotata di cinque Facoltà e frequentata da 900 studenti.

Degna di rilievo è la « Fattoria di riabilitazione di Rafael Campo » in favore dei delinquenti minorenni, nella quale vengono attuate le più recenti esperienze sia nel

campo dell'agraria, sia in quello della rieducazione, tenendo conto dell'ambiente e del carattere dei rieducandi per meglio prepararli alle circostanze sociali, in cui torneranno a vivere. Così pure è da notare l'impulso dato per facilitare la lettura di libri e documentazione, creando nuove biblioteche pubbliche e ampliando quelle già esistenti; tutte con il prestito gratuito.

Le somme stanziate per la cultura e l'istruzione popolare rappresentano il 13,5% del bilancio generale dello Stato.

BIBL.: Ministero de Instrucción publica, *Plan y programos*, S. Salvador 1941; R. Castro, *Memoria de los labores desarrolados por el poder ejecutivo en los ramos de cultura y asistencia social*, ivi 1947; cf. anche: *Boll. di legisl. scolast. comparata*, 9 (1951), pp. 71-72. Celestino Testore

SALVADORI, Giulio. - Scrittore, poeta e critico, n. a Monte S. Savino in Val di Chiana (Arezzo) il 14 sett. 1862, m. a Roma il 7 ott. 1928.

Collaborò assai presto a Roma con prose e versi a periodici letterari; e dal 1881, specialmente, alla *Cronaca bizantina* e alla *Domenica letteraria*. Nei suoi anni universitari, dal 1880 al 1884, si colloca la deviazione religiosa, che lo portò a una professione aperta di naturalismo, inducendolo infine a bandire una palingenesi originata dalla nuova scienza. Una crisi intellettuale, maturata con il superamento di una passione amorosa, lo ricondusse, nella primavera del 1885, durante una dimora in Ascoli Piceno, alla pratica religiosa e al pensiero cristiano. Raccoltosi in una vita di ritiro e meditazione, si consacrò all'educazione giovanile nella scuola (Albano Laziale e Roma). Nel 1923 venne chiamato all'Università cattolica del S. Cuore in Milano per la letteratura italiana e dantesca. Esercitò un incessante, fruttuoso apostolato tra i giovani e nella società colta.

Negli anni subito dopo la conversione compose il *Canzoniere civile* (1889), formato di poesie e prose, esaltanti l'azione rinnovatrice sociale e civile del cristianesimo, nei momenti più alti e significativi della sua storia; un più tardo canzoniere, i *Ricordi dell'umile Italia* (1918), riprodusse composizioni del precedente, rielaborate, e altre scritte occasionalmente. L'opera poetica del S., pur ineguale, contiene quasi sempre un nucleo lirico originale, che si regge specialmente nelle composizioni più brevi, ispirate dalla natura e dalla vita intima e religiosa dell'autore. Della sua opera storico-letteraria e critica frutti cospicui sono il saggio *Sulla vita giovanile di Dante* (1901 e 1907) e inoltre studi sul Guinizelli e sul Cavalcanti. Lunga e fedele fu la devozione al poema dantesco, illustrato con diverse letture; molto materiale rimane anche di un commento, fondato su ricerche originali. La sua predilezione per l'Ottocento si assomma in *Enrichetta Manzoni Blondel e il Natale del '33* (postumo, 1929) e nel commento a *Le memorie poetiche di Niccolò Tommaseo* (1916), dove si nota una critica fortemente e talvolta soverchiamente psicologica, con intuizioni geniali e squisite ma anche talvolta con interpretazioni personali non abbastanza fondate. A lungo indagò la vita e l'azione di s. Francesco d'Assisi e i molteplici legami della civiltà italiana del Duecento con la spiritualità francescana. La sua salma riposa nella Basilica di Aracoeli. Fu terziario francescano e uomo di profonda spiritualità: è avviato il processo per la sua beatificazione.

BIBL.: opere: raccolta di poesie, incluso il *Canzoniere civile*, e di scritti critici e biografici del S., a cura di C. Calcaterra, *Liriche e saggi*, 3 voll., Milano 1933; *Lettere aperte*, 2ª ed., Roma [1939] e *Lezioni dal Vangelo*, 3ª ed., ivi [1948] a cura di M. Cordovani; *Vita breve di s. Fr. d'Ass.*, Milano 1941; *Libertà e servitù nel pensiero giansenista e in A. Manzoni*, Brescia 1942; *Lettere scelte*, a cura di P. P. Trompeo e N. Vian, Firenze 1945. Studi: F. Crispolti, *Politici, guerrieri, poeti*, Milano 1929; A. Giacomelli, *Ricordando G. S.*, ivi 1929; P. Bondioli, *Ritratto religioso di G. S.*, ivi 1929; T. Gallarati Scotti, *Il rinnovamento di G. S.*, Roma 1932; E. Mascherpa, *G. S., la vita e l'opera*, Milano 1938 (con bibl.); G. Carcani, *Ricordo di G. S.* [Ascoli Piceno 1942]; P. P. Trompeo, *Carducci e D'Annunzio* [Roma 1943]; P. Bargellini, *Pena dell'Ottocento*, 2ª ed., Brescia 1945; S. Monticone, *G. S. il poeta dell'umile It.*, Alba 1947; N. Vian, *Fantasia e realtà storica nel rinnovamento di G. S.*, in *Studium*, 47 (1951). Nello Vian

(per cortesia del dott. Alberto Arcrini)
SALVADORI, GIULIO - Ritratto.

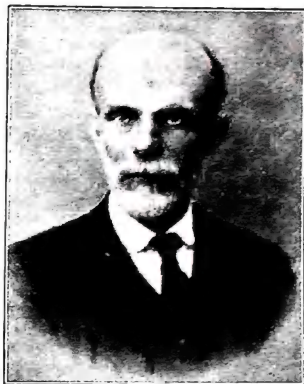
SALVATERRA (SALVATIERRE), GIANMARIA. - Gesuita, missionario e fondatore della missione della California, n. a Milano il 15 nov. 1648, m. in viaggio per Guadalajara (Messico) il 17 luglio 1717.

Entrato nell'Ordine nel 1688, partì nel 1675 per il Messico, dove, passati alcuni anni nell'insegnamento delle lettere, si diede alla evangelizzazione degli aborigeni della Sierra Madre, di Sonora, di Cinaloa e di Tarahumara. Entusiasmato per la California dal p. E. Chino, che vi aveva lavorato vari anni, ma poi aveva dovuto abbandonare l'impresa per allora impossibile, s'imbarcò per quella missione il 10 ott. 1697. Sbarcato nella baia di S. Bruno, il S. eresse con i compagni nella baia vicina di S. Dionisio una fortezza rudimentale e alcune capanne e vi collocò l'immagine della Madonna di Loreto, creando così il primo centro che chiamò Loreto. Aveva avuto dal governo spagnolo i pieni poteri (come si avevano nelle Riduzioni del Paraguay) e l'incarico di guadagnare quelle regioni alla Corona. Le sue fatiche furono coronate da successo; quando nel 1704 dovette tornare in Messico, per essere provinciale, aveva fondato 6 missioni, imparate profondamente le varie lingue e percorso il paese in varie direzioni. Vi tornò nel 1707 a continuare la sua opera; dieci anni dopo, durante il viaggio a Guadalajara per trattare dell'avvenire della missione, lo colse la morte e fu seppellito nella diletta missione di Loreto.

Molte lettere scrisse e numerose relazioni assai importanti, parte delle quali conservateci dal p. E. Chino, nei suoi *Favores celestiales*, e dal p. M. Venegas nella sua *Noticia de la California*.

BIBL.: Sommervogel, VII, 488-90; S. A. Patrignani, *Menologio di pie memorie di alcuni religiosi della Comp. d. Gesù*, III, Venezia 1730, pp. 66-72; J. A. Oviedo, *El apostol Mariano representado en la vida del ven. p. J. M. S.*, Messico 1754 (è la riduzione e compendio dell'opera manoscritta del p. M. Venegas, *Noticia de la California*, stampata poi più tardi, 3 voll., Madrid 1757); M. Eyer Wilbur, *J. M. de S., of the Society of Jesus, missionary... and apostolic conqueror of the California*, Cleveland 1929 (è la versione, ma con utili note, del libro del p. Oviedo); A. Astrain, *Hist. de la Comp. d. Jesús en la asistencia de España*, VI, Madrid 1920, pp. 496-508; VII, ivi 1925, pp. 255-67; P. Tacchi-Venturi, *Per la biografia del p. G. S., Tre nuove lettere*, in *Arch. histor. S. I.*, 5 (1936), pp. 76-83. Celestino Testore

SALVATORE da Horta, santo. - Laico professo dei Frati Minori. N. da poveri genitori a S. Colomba de Farnés nella diocesi di Gerona (Spagna) nel dic. 1520, dopo essere stato calzolaio, pastorello e a servizio presso i Benedettini del santuario di Montserrat, il 3 maggio 1541 vestì l'abito francescano a Barcellona nel convento di S. Maria di Gesù.

Semplice e analfabeta, si distinse subito in ogni genere di virtù attraverso i servizi più umili del convento. Soffrì persecuzioni da parte dei superiori che, vedendolo insignito del dono dei miracoli, lo credettero indemoniato, sino al punto di far intervenire l'autorità dell'Inquisizione e trasferirlo sovente da un convento all'altro per evitare che le folle di ammalati, provenienti da ogni parte della Spagna e dalla Francia, andassero a trovarlo. Nel 1560 Filippo II lo volle a Madrid nel suo Palazzo per raccomandare alle sue preghiere la sua famiglia e i domini spagnoli.

S. Francesco Borgia, allora duca di Candia, lo volle anche egli alcuni giorni ospite del suo Palazzo. Nel nov. 1565, quasi cacciato dalla Spagna per la cecità dei suoi superiori, S. venne mandato a Cagliari in Sardegna, dove, nel convento di Gesù-Maria, passò gli ultimi 18 mesi della sua vita circondato dall'affetto e dalla venerazione di tutti. M. il 18 marzo 1567.

Il culto si diffuse ben presto specialmente nella Spagna e nei suoi territori, in Sardegna e in tutto l'Ordine francescano. Paolo V il 15 febbr. 1606 concesse a S. il titolo di beato, ratificato da Clemente XI il 29 genn. 1711. S. fu canonizzato da Pio XI il 17 apr. 1938. Festa il 18 marzo.

BIBL.: F. Gonzaga, *De origine seraphicae religionis*, Roma 1587; F. Spinelli, *Vita e miracoli del b. S. da H.*, Firenze 1615; S. Vitale, *Madreperla serafica, ossia vita del b. S. da H.*, ivi 1640; anon., *Vida y milagros del b. Salvador*, Perpignano 1662; Wadding, *Annales*, XVI, pp. 542-43; XIX, p. 156 sgg.; XX, pp. 15 sgg., 101 sgg., 167 sgg.; P. Guiso, *Historia del b. Salvador de H.*, Cagliari 1732; F. Sequi, *Vita, miracoli dopo la morte e culto del b. S. da H.*, ivi 1882; V. G. Berchialla, *Vita compendiosa del b. S. da H., ricavata dai processi autentici*, ivi 1887; J. Collell, *Vida del b. Salvador de H.*, Gerona 1906; P. Foguet, *El taumaturgo catalan*, Vich 1927; A. Casu, *Il cuore incorrotto del b. S. da H.* (*Note storiche*), Cagliari 1934; F. Diotallevi, *Vita di s. S. da H.*, ivi 1938; P. Paoli, *S. S. da H.*, Roma 1938. Alberto Cogoni

SALVE REGINA. - La più nota e popolare delle quattro Antifone maggiori, che si recitano in onore della S.ma Vergine al termine delle Ore canoniche. Leone XIII (6 genn. 1884) l'ha prescritta anche come prece finale nella celebrazione privata della S. Messa (*Leonis XIII Acta*, IV, Roma 1885, pp. 5-6).

Il testo e l'autore. - Sembra che l'autore del testo sia quello stesso della melodia antica. Come struttura, la *S. R.* è una prosa ritmica e può considerarsi una sequenza con unica rima in *e* (1. « misericordi*e* »; 2. « salv*e* »; 3. « Hev*e* »; 4. « vall*e* »; 5. « convert*e* »; 6. « ostend*e* »), salvo le due righe di chiusa (in origine due senari) a rima baciata (« pia », « Maria »). Ma per la ricchezza del ritmo, la breve lirica può essere disposta in vari modi, e tutti parimenti armoniosi (cf. J. de Valois, in *La Trib. de St-Gervais*, 18 [1912], pp. 10-12). Secondo la melodia antica, illustrata da dom Pothier (v. bibl.), la *S. R.* si può dividere in sette membri di ineguale lunghezza, con vari incisi :

1. Salve, Regina / *Mater* misericordiae,
2. Vita, dulcedo / et spes nostra, salve!
3. Ad Te clamamus / exules filii Hevae
4. Ad Te suspiramus / gementes et flentes
In hac lacrimarum valle.
5. Eia ergo / advocata nostra,
Illos tuos misericordes oculos / ad nos converte.
6. Et Iesum, / benedictum fructum ventris tui,
Nobis post hoc exilium ostende.
7. O Clemens, / o pia,
O dulcis / *Virgo* Maria.

Le due parole : *Mater*, nel primo verso (doppio quinario), e *Virgo*, nell'ultimo (senario), costituiscono una aggiunta posteriore, dovuta probabilmente, almeno per *Mater*, ad influsso cluniacense, essendo l'espressione mariana *Mater misericordiae* assai cara ai primi abati di Cluny, dove la *S. R.* fu accolta con molto onore (cf. P. Cousin, *cit.* in bibl.). Tale interpolazione risale almeno al sec. XIII (cf. H. Thurston, in *Rev. Clerg. fr.*, 1917 [*cit.* in bibl.], p. 501. Il testo critico della *S. R.* è dato da G. M. Dreves, *Anal. hymn.*, L, Lipsia 1907, p. 318 sg.).

L'autore della *gloriosa antiphona*, come vien detta da un anonimo del sec. XIII (cf. H. Thurston, p. 510), rimane incerto. Caduta l'attribuzione a s. Bernardo (cf. Giovanni l'Eremita, *Vita s. Bern.*, 7 : PL 185, 544), trovano invece ancora credito le attribuzioni a s. Pietro di Mezonzo, vescovo di Compostella (986-1000), sostenuta, sull'autorità del Durando (*Ration.*, IV, 22), da Eladio Oviedo Arce e da S. Navarro (v. bibl.), e ad Ademaro di Monteil, vescovo di Le Puy-en-Velay (delegato pontificio nella I Crociata, m. il 1° ag. 1098 ad Antiochia) preferita dagli autori della *Histoire litt. de France* (VIII, Parigi 1747, pp. 468-72) e dal Vacandard (v. bibl.). In favore di Ademaro sta infatti l'esplicita testimonianza del cronista Alberico di Trois-Fontaines (m. nel 1240) che, a spiegare il nome di *Antiphona de Podio* (« Antifona del Puy ») dato alla *S. R.*, la dice precisamente composta dal vescovo Ademaro (*Chron.*, a. 1130 : MGH, *Scriptores*, XXIII, p. 828). Ma il Blume (v. bibl.) ha dimostrato che l'autore probabile, se non proprio certo, della *S. R.* è Ermanno Contratto (v.), monaco di Reichenau, m. nel 1054 (cf. Ioan. Ego, *De vir. ill. Augiae Div.* : PL 143, 9). Certo è che nel cod. Augiensis 55, del sec. IX (Landesbibliothek di Karlsruhe), al f. 42 un monaco della metà del sec. XI (contemporaneo quindi di Ermanno) ha fatto esercizio di scrittura (*probatio pennae*) riproducendo l'« incipit » dell'antifona (*Salve, regina misericordiae*) e facendolo seguire da un *tropus* per la prima parte della medesima : segno evidente che il « tropo » scelto era allora familiare ai monaci di Reichenau, e molto più doveva esserlo la *S. R.* Che questa abbia come luogo d'origine l'abbazia di Reichenau lo conferma anche il fatto che per il sec. XI non se ne trovano indizi altrove.

L'uso liturgico originario. - La *S. R.* dovette essere accolta, appena composta, come antifona *ad canticum* (*Magnificat* o *Benedictus*) e come canto processionale. Negli *Statuti* di Pietro il Venerabile, abate di Cluny, redatti ca. il 1135, la si prescrive infatti per la processione solita a farsi nella festa dell'Assunta e nel recarsi della comunità alla chiesa di S. Maria (*Statuta Congr. Cluniacensis*, 76 : PL 189, 1048). I Cistercensi fin dalla metà del sec. XII l'usarono come antifona, al *Magnificat* ed al *Benedictus*, per le quattro feste maggiori della Vergine; dal 1218 ne praticarono la recita quotidiana e nel 1251 l'adottarono come canto dopo Compieta. Però i Domenicani la cantavano regolarmente dopo Compieta, a Bologna, verso il 1230, per disposizione del generale b. Giordano di Sassonia, e poi in tutto l'Ordine (Capitolo gen. di Limoges, 1250). Per suggerimento, forse, di Raimondo di Peñafort, nel 1239 il papa Gregorio IX ne ordinò il canto nelle chiese di Roma, dopo Compieta, nei giorni di venerdì (*Vita Greg. IX*, in RIS, 1ª ed., III, 1, p. 582 D; cf. P. Godet [v. bibl.], p. 475). Verso questo tempo la *S. R.* si cantava, dopo Compieta, anche nella Cappella del re di Francia, s. Luigi IX (cf. S. Bäumer [v. bibl.], I, p. 375).

I Francescani l'adottarono, insieme alle altre Antifone mariane, verso il 1249 (Wadding, *Annales*, III, 208 sg.; cf. *Anal. Franc.*, 3 [1897], p. 275). L'uso si diffuse un po' ovunque. Così il Concilio di Peñafiel (1302) la prescrisse per la provincia di Valladolid, « tutti i giorni, dopo Compieta, con le orazioni per la Chiesa, il Papa e il Re » (can. 12 : Mansi, XXV, 105). Secondo le *Rubricae novae*, messe in luce da Giovanni Mercati (*Rass. Greg.*, 2 [1903], coll. 436-40), la consuetudine francescana fu introdotta nel Breviario romano nel 1350 da papa Clemente VI. La riforma di Pio V (1568) ne ha definitivamente disciplinato l'uso: dalla domenica della Trinità alla prima di Avvento.

La musica. - La melodia originale di Ermanno Contratto, nella forma più libera di sequenza (testo in H. Besseler, *Die Musik d. M. A.*, Potsdam 1931, p. 87 [es. 49]), ha subito molte varianti (le forme principali sono : la « domenicana » e la « cistercense »). Nel sec. XVI e sgg. sorgono nuove melodie, specie per effetto dell'Oratorio filippino. Quella semplice, quasi sillabica, di V tono, ormai popolare, sembra dovuta al p. F. Bourgoing (forma originaria in A. Gastoué, *Cours de plain-chant*, Parigi 1904, p. 85 sg.; cf. J. de Valois, in *La Trib. de St-Gervais*, 18 [1912], p. 80). Quella più ornata, di I tono, è di Enrico Du Mont, oratoriano, m. nel 1684 (cf. *Eph. Lit.*, 60 [1946], p. 86). La melodia antica è però superiore per sentimento e per arte.

Sviluppi vari. - Come antifona dopo Compieta, la *S. R.*, unita a preci ed altri canti religiosi, diede origine, fin dal sec. XIII, ad offici di devozione, extra-liturgici, chiamati, dall'antifona che ne era il centro, *Salve* (in Francia *Salut*), cioè saluto vespertino alla Madre di Dio. In certi luoghi tale esercizio di pietà mariana si svolgeva con musica ed organo; verso il Cinquecento si concludeva anche con l'esposizione del S.mo Sacramento. Costumanza analoga vige tuttora nel santuario di Einsiedeln.

Ancora oggi a Lione si canta la *S. R.* nel rito dell'assoluzione dei morti, con i tropari medievali.

Dopo l'*Ave maris stella*, la *S. R.* un tempo era il canto preferito dei marinai: così, ad es., per i compagni di Colombo. Famoso è ancor oggi il suggestivo canto vespertino della *S. R.*, con musica polifonica, nell'abbazia di Einsiedeln (già propaggine di Reichenau), ove fu istituito da Giovanni di Lenzingen, cistercense, l'11 ag. 1547. Così pure nella celebre abbazia di Monserrato in Spagna.

Valore letterario e religioso. – Per l'invocazione iniziale è da ricordare l'inno di Giovanni il Geometra (sec. x): Χαῖρέ μοι, ᾧ Βασίλεια (*Hymni in Deipar.*, IV: PG 106, 864). V'è, in esso, anche un certo riscontro di pensieri; ma «il *S. R.* occidentale è di gran lunga superiore per lo slancio del sentimento che supplica fiducioso» (G. Prampolini, *Storia Univ. della Lett.*, II, Torino 1934, p. 298). Tanto dal punto di vista delle parole che della melodia, la *S. R.* «è una di quelle composizioni che equivalgono a tutto un poema» (Pothier [v. bibl.], p. 147), e Dante ne fa riecheggiare la divina dolcezza nel suggestivo sfondo della «valletta amena» (*Purg.*, VII, 82).

Commenti. – I quattro sermoni *In antiphonam S.R.* (PL 184, 1059-78), attribuiti sia a s. Bernardo di Clairvaux, sia a Bernardo arciv. di Toledo (m. nel 1124), come pure la *Meditatio in S. R.* (PL 184, 1077-80, e, con varianti in PL 149, 583-90) attribuita ad Anselmo di Lucca (m. nel 1083), sono testi preziosi, ma di dubbia autenticità e di data incerta. Commenti celebri: s. Pietro Canisio, *De Maria Virgine*, Ingolstadt 1577 (pp. 616-25); Francesco Coster, *De cantico S. R.*, Anversa 1587; s. Alfonso M. de' Liguori, *Le glorie di Maria* (parte 1ª).

Bibl.: Fr. J. Mone, *Hymni Latini medii aevi*, II, Friburgo in Br. 1854, pp. 203-16; H. A. Daniel, *Thesaurus Hymnol.*, II, Lipsia 1855, pp. 321-26; J. Pothier, *Antienne S. R.*, in *Revue du Chant Grég.*, 10 (1902), pp. 145-52; E. Oviedo Arce, *Memoria sobre el autor de la S. R.*, Compostella 1903; S. Bäumer, *Hist. du Brév.*, II, Parigi 1905, p. 520 (v. indice); J. de Valois, *Le S. R. dans l'Ordre de Cîteaux*, in *La Tribune de Saint-Gervais*, 13 (1907), pp. 97-110; id., *En marge d'une antienne: le S. R.*, Parigi 1912 (raccolta degli interessanti art. pubbl. nella *Trib. de St-Gervais* negli anni 1911 e 1912); G. Mercati, *Leggende medievali sulla S. R.*, in *Rassegna Gregoriana*, 6 (1907), coll. 43-45; P. Godet, *L'origine liturgique du S. R.*, in *Rev. du Clergé Français*, 63 (1910, III), pp. 471-76; P. Batiffol, *Hist. du Brév. Rom.*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 244 e 259-62; E. Vacandard, *Etudes de crit.*, IV, ivi 1923, pp. 154-78; H. Thurston, *Le S. R.*, in *Rev. du Clergé Fr.*, 92 (1917, IV), pp. 499-513; 93 (1918, I), pp. 33-47 (trad. di A. Boudinhon, da *The Month*, 128 [1916, II], pp. 248-60 e 300-14); U. Chevalier, *Repertorium Hymnol.*, VI, Parigi 1919, p. 85 (indice, s. v.); R. Molitor, *Die Musik in der Reichenau*, in *Die Kultur der Abtei Reichenau* (scritti per il XII centenario, a cura di K. Beyerle), Monaco 1925, pp. 802-20; Cl. Blume, *Reichenau und die Marianischen Antiphonen*, *ibid.*, pp. 821-25 (con la riprod. fot. della *pennae probatio*); J. Maier, *Studien zur Geschichte der Marienantiphon S. R.*, Ratisbona 1939 (studia soprattutto il lato musicale); E. M. Rieland, *De Completorio Fr. Praed.*, II, c. 5 (*Processio ad S. R.*), in *Ephemerides Liturgicae*, 60 (1946), pp. 69-92; W. Apel, *Dict. of Music*, Cambridge, Mass., 1947, p. 659 sg.; S. Navarro, *El autor de la Salve*, in *Estudios Marianos*, 7 (1948), pp. 425-42; P. Cousin, *La dévotion Mariale chez les grands Abbés du Cluny*, in *A Cluny* (*Congrès scient. 1949*), Digione 1950, pp. 210-18. Per altri art. recenti, cf. *Les Questions Lit. et Paroissiales*, aa. 1949, 1950 e 1951 (v. indici, s. v.).

Igino Cecchetti

«SALVETE CHRISTI VULNERA». - Inno delle lodi nella festa del Preziosissimo Sangue (v.), di autore ignoto del sec. XVIII (cf. U. Chevalier, *Repert. hymnologicum*, II, Lovanio 1897, n. 18329).

Al saluto rivolto alle ferite di Cristo e all'accenno degli episodi della Passione segue un pressante invito al peccatore di venire a lavare in questo sangue le sue colpe.

Bibl.: C. A. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 299-301; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 228; A. Mirra, *Gli inni del Brev. rom.*, Napoli 1947, p. 137.

Silverio Mattei

«SALVETE FLORES MARTYRUM». - Inno dei Vespri e delle Lodi nella festa degli Innocenti. Consta di due strofe tolte dall'*Hymnus Epiphaniae* del *Cathemerinon* di Prudenzio, nn. 32 e 33.

È un saluto a questi *flores martyrum* che, varcata appena la soglia della vita, sono stati uccisi per Cristo. Il poeta rievocando una scena dell'*Apocalisse* (6, 9) vede questi innocenti bambini giocare con le palme e con le corone, e non preganti ed osannanti come i martiri delle arene.

Bibl.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 124; G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, II, Parigi 1880, pp. 71-77; A. Albin, *La poésie du Brév.*, Lione s. a., pp. 132-134; A. Mirra, *Gli inni del Brev. rom.*, Napoli 1947, p. 91.

Silverio Mattei

SALVEZZA. - L'idea di s. include quella di incolumità e di conservazione. È anche il senso del greco σωτηρία che ritorna spesso nella S. Scrittura. Trasferito sul piano della vita spirituale, significa liberazione dal male e raggiungimento del bene; particolarmente liberazione dal peccato e dalle sue conseguenze e raggiungimento del bene ultraterreno. L'anelito alla s. nasce infatti dal senso del peccato e della decadenza umana che ne è conseguita; dà origine a una problematica, sia dinanzi alla constatazione della insufficienza umana e della difficoltà di redimersi, sia per il timore o la paura di colui che si è offeso, legislatore e giudice. S. significa pertanto guarigione da questo stato patologico dello spirito umano, liberazione dal male, incolumità e scampo dal pericolo sempre incombente di una perdizione definitiva, eterna.

I. Soluzione cristiana. – Di questo problema, il cristianesimo dà una soluzione che è sintesi di opposti, e sta quindi al centro tra le soluzioni contrastanti, armonizzando gli elementi di verità che contengono.

1. *Il Vecchio Testamento.* – Già vi si contengono le tracce della soluzione. Per uscire dal peccato è necessaria anzitutto l'osservanza della Legge, raccomandata da Dio stesso o da Mosè e dai Profeti a nome di Dio (cf. *Deut.* 4, 1 sgg.; 6, 4 sgg.; 12, 28 sgg.; *Lev.* 18, 5; *Ez.* 18, 5 sgg.; cf. *Tob.* 12, 9). Occorre insieme la fiducia in Dio che salva, come inculcano specialmente i Salmi, e soprattutto la fede in Dio e in Colui che Dio manderà al suo popolo come Messia-Salvatore (cf.: *Is.* 62, 1; 11; 12, 3; *Zach.* 9, 9; *Mi.* 7, 7). La circoncisione è il segno dell'ingresso nello stato di giustizia ed è prescritta per chi vuole beneficiare con il resto del popolo eletto, del governo speciale di Dio. Ma egli diventa erede delle promesse fatte ad Abramo, solo se passa in lui la fede di Abramo.

Purtroppo quando scese la «notte del legalismo» molti ridussero la via della s. al ritualismo e al formalismo e la loro attesa di s. venne temporalizzata nel messianismo politico. S. Paolo condusse una grande battaglia contro l'idolatria della Legge, affermando il senso genuino della fede e sostenendone l'essenziale importanza e principalità. Ma anche se il grosso del giudaismo rabbinico chiuse gli occhi al vero senso della missione del futuro Messia, vi furono sempre delle anime pie e timorate di Dio, viventi di fede e con giustizia, nella attesa del Salvatore (cf. *Lc.* 1, 75 sgg.; 2, 25 sgg.; cf. M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Parigi 1909).

2. *Il Nuovo Testamento.* – Il mistero della s. venne rivelato nel suo concetto integrale, secondo il beneplacito divino, nell'ora da Dio voluta (*Col.* 1, 26), con il cristianesimo, che è un grande annuncio e messaggio di s. (*Lc.* 2, 11; *Rom.* 8, 3; *Col.* 1, 13-14; *Hebr.* 1, 1-3; *Io.* 1, 29.36). Gesù venne come Salvatore (*Mt.* 1, 21; *Lc.* 2, 25.30), e si presentò come tale (*Mt.* 15, 24; *Mc.* 2, 17; *Lc.* 19, 10; cf. *Mt.* 18, 12-23; *Lc.* 15, 1-8). Questa è la sostanza stessa della sua missione: guarire, salvare le pecorelle perdute, dare la sua vita per il mondo. Nei Sinottici è costante questo concetto di s., cui corrisponde nel IV Vangelo quello di «vita» e di «vita eterna». È un concetto che si intreccia con quello di Redenzione (v.) che, già latente nei poemi del Servo di Jahweh (*Is.* 42, 1 sgg.; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 1-3; 53, 12), ma sconosciuto ai Giudei nel suo senso pieno, affiora chiaramente dal Vangelo, sia nelle affermazioni di Cristo che dicesi venuto per i peccatori (cf. *Mt.* 9, 13; *Mc.* 2, 17), sia nelle parabole della s., sia nella esplicita dichiarazione dell'offerta della vita per «i molti» (*Mt.* 20, 28; *Mc.* 10, 45;

cf. F. Prat. *La théologie de st-Paul*, I, 19ª ed., Parigi 1930, p. 516), per la remissione dei peccati (*Mt.* 25, 27; cf. *Mc*, 14, 24; *Lc.* 22, 19, 20; *I Cor.* 11, 24). S. Paolo svolse ulteriormente questi concetti, ponendo i fondamenti di tutta la teologia della Redenzione e della s. (cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Etude théologique*, Parigi 1914, pp. 46-70).

La s. consiste dunque nel ricevere da Cristo i beni messianici, costituiti non da un regno terreno ristabilito secondo le speranze giudaiche, che Gesù respinge, ma dal regno di Dio che è spirituale e trascendente (*Lc.* 17, 21; *Io.* 18, 36) e dalla vita eterna, in cui si attua la felicità perfetta, ma che già sulla terra si realizza inizialmente in chi crede in Cristo (*Io.* 3, 36; 5, 24; 6, 47). Qui è il punto cruciale del messaggio e dell'opera della s. Se secondo il cristianesimo la s. viene da Cristo e consiste in Cristo, spontaneamente si domanda che cosa sia richiesto da parte dell'uomo, quali siano cioè le condizioni necessarie per essere salvi.

3. *Errori.* – Vi è una posizione che si può chiamare pelagiana e semipelagiana (e che tradotta in termini laici è il razionalismo e l'umanesimo che asserisce l'autoredenzione umana), secondo la quale la s. viene dall'uomo e dalle sue opere, poiché con le sole sue forze naturali egli può giungere alla fede, e realizzare (Pelagio [v.]) o almeno cominciare (semipelagiani [v.]) l'opera della sua perfezione. La Chiesa ha condannato questa teoria, nel Concilio II di Orange (529), affermando la necessità e la gratuità della Grazia, anche per l'« initium fidei », poiché senza Cristo non si può far nulla (*Io.* 15, 5) e tutta la nostra capacità viene da Dio (*II Cor.* 3, 5) che opera in noi la volontà e l'azione in virtù della sua benevolenza (*Philem.* 2, 13). Secondo la Chiesa fedele al Vangelo, la s. non può venire soltanto dalle opere, soltanto dall'uomo (cf. Denz-U, 174-200; 200 a, 200 b). Per la teoria di Socino v. REDENZIONE.

Una posizione opposta è quella dei protestanti, che ritengono raggiungibile la s. per mezzo della sola fede. Lutero (v.) e Calvino (v.) distinsero una doppia fede: quella dogmatica, intellettuale, che è adesione alle verità rivelate; e quella affettiva, o fede fiduciale, che si appoggia sulla predicazione di Cristo e sulla interiore esperienza della s., ed è la sola necessaria per avere il perdono divino ed essere salvi.

Si può dire che quasi fin dal principio si manifestarono resistenze e proteste tra gli stessi seguaci di Lutero e di Calvino (cf. J. Rivière, *Justification*, in DThC, VIII, II, coll. 2149-52). Oggi poi vi è in seno al protestantesimo una forte reazione contro questa dottrina, fino all'ammissione da parte di alcuni, che il peccato viene realmente cancellato (cf. J. Rivière, *ibid.*, coll. 2203-2207).

4. *La dottrina cattolica.* – Fissata dal Concilio di Trento (cf. Denz-U, 792-843), è rispondente all'autentico messaggio di s. contenuto nella S. Scrittura, e valorizzatrice e appagante per l'uomo. La sostanza di questa dottrina è che la s. consiste non in una semplice non-imputazione, e nemmeno soltanto nella remissione del peccato, ma anche nella « santificazione » e rinnovamento dell'uomo interiore mediante l'accettazione volontaria della Grazia e dei doni (cf. *ibid.*, 792, 799). Si tratta di una infusione di Grazia e di santità, non di un semplice favore divino esterno (*ibid.*, 821). È certamente un'opera divina, ma condizionata da una preparazione morale da parte dell'uomo (*ibid.*, 797, 819), il cui primo atto e più importante è la fede, « humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis » (*ibid.*, 801; cf. 1793). Non si tratta però soltanto della fede fiduciale nella misericordia divina (*ibid.*, 822), ma della fede che consiste nel considerare vere le rivelazioni e le promesse divine, specialmente quella che il peccatore è giustificato dalla Grazia di Dio (*ibid.*, 798). Ma oltre la fede è necessario avere anche la preparazione delle buone opere, poiché la fede non salva né giustifica, né può dare, come pretendono i protestanti, la certezza della s. (*ibid.*, 819; cf. 791, 798, 801, 804).

La funzione principale nell'opera della s. umana è infatti quella della Grazia divina, poiché tutti sono giustificati gratuitamente per la Grazia di Dio, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù (*Rom.* 3, 24). A torto i protestanti accusano il cattolicesimo di violare questo principio. Si è convinti che « ora, indipendentemente dalla Legge, è stata manifestata una giustizia di Dio..., vale a dire, la giustizia di Dio mediante la fede in Gesù Cristo per tutti i credenti » (*Rom.* 3, 21 sgg.; cf. *Gal.* 3, 22). Questa dottrina è fissata chiaramente dal Concilio di Trento (cf. Denz-U, 793-94; 811-12), che riassume e riafferma solennemente (*ibid.*, 797-98) la posizione già presa dalla Chiesa contro i pelagiani, intorno alla necessità della Grazia per salvarsi (cf. *ibid.*, 103-104), e contro i semipelagiani, sulla derivazione dalla Grazia anche dell'« initium fidei », primo passo dalla s. (cf. *ibid.*, 178).

Come insegna s. Tommaso d'Aquino, riportando le parole di Gesù che dice: « Nessuno viene a me se il Padre mio non lo attrae » (*Io.* 6, 44), « l'uomo non può prepararsi a ricevere il lume della Grazia, se non con l'aiuto gratuito di Dio che lo muove interiormente » (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 109, a. 7), e che « l'uomo non può far nulla se non è mosso da Dio », secondo quanto è detto in *Io.* 15, 5: « Senza di me non potete far nulla. Pertanto anche quando si dice che l'uomo fa tutto quello che è nelle sue capacità si intende ciò che è in potere dell'uomo in quanto è mosso da Dio » (*ibid.*, ad 2; cf. Gaetano, *in h. l.*, n. VI; A. Stolz, *Anthropologia theologica*, Friburgo in Br. 1940, pp. 120-21; R. Garrigou-Lagrange, *De Gratia*, Torino 1947, pp. 67-71). L'iniziativa della s. viene dal Padre, che eternamente preconosce, e « quelli che ha preconosciuti, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del suo Figliuolo, affinché questi sia il primogenito tra molti fratelli: e quelli che ha predestinati li ha anche chiamati, e quelli che ha chiamati li ha anche giustificati, e quelli che ha giustificati li ha anche glorificati » (*Rom.* 8, 29-30), ossia portati alla s. nella sua forma integrale e definitiva. « Sta scritto nei Profeti, dice Gesù: E saranno tutti ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e si è lasciato ammaestrare da lui, viene a me » (*Io.* 6, 45).

I protestanti accusano il cattolicesimo di sottrarre qualcosa ai meriti di Cristo con il porre questa esigenza della libera cooperazione umana. Ma l'accusa è falsa, poiché è nell'ordine della Redenzione che la s. si attua con il nostro concorso e, d'altra parte, lo stesso nostro concorso, in quanto si pone soprannaturalmente in modo salutare, è già effetto della Grazia (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 49, a. 1; ad 2, 3; a. 2, 3).

In concreto, la parte dell'uomo nell'opera della s., da s. Tommaso d'Aquino e dal Concilio di Trento è determinata in base alle leggi obiettive della psicologia umana: è chiaro che la prima disposizione necessaria è quella della fede. I protestanti hanno ragione quando ne inculcano la necessità (cf. S. Harent, *Foi*, in DThC, VI, coll. 512-14), ma è proprio il Concilio di Trento a definire che essa è l'« initium humanae salutis », la « radix omnis iustificationis », e che per essa si è gratuitamente giustificati, non per merito delle opere umane (cf. Denz-U, 801).

Il concetto integrale di questa fede implica certo anche la fiducia, la speranza, l'abbandono, come pure l'obbedienza (cf. *Rom.* 4, 20-22; 1, 6, 15, 18; *II Cor.* 10, 4-6). Essa, per giustificare, dovrà essere la fede « viva », accompagnata dall'amore. Ma ha fondamentalmente un carattere intellettuale, come rispondenza alla predicazione della verità evangelica (cf. *Rom.* 8, 13-17; *II Cor.* 10, 5; *I Tess.* 3, 13; *Hebr.* 11, 1), che importa la sottomissione della mente a Dio, un raddrizzamento della ragione, sicché sia la visione della vita, sia la pratica morale diventino teocentriche, finalistiche, quasi divine (cf. Conc. Vaticano, in Denz-U, 1787; cf. Mouroux, *Io credo in Te*, Brescia 1950; R. Spiazzi, *La civiltà cerca Cristo*, Milano 1949, pp. 262 sgg., 302 sgg.).

I protestanti ritengono che le « opere » richieste per la s., da noi siano intese in senso formalistico, di osservanze materiali e che comunque, ponendone l'esigenza, noi mettiamo l'uomo al posto di Dio, nell'opera della s., da semipelagiani. Ma la Chiesa proclama che gli atti esterni non hanno valore se non sono animati dalla fede e dalla carità, che il primato va allo spirito di fede e all'amore, i quali devono vivificare anche tutte le opere

esteriori. E tutta questa attività umana, questo concorso nell'opera della s., proviene già dalla Grazia che come un torrente trascina l'uomo e ne suscita l'adesione a Cristo.

I protestanti però si richiamano a s. Paolo, che ritengono l'annunciatore della s. per mezzo della sola fede, in contrasto con s. Giacomo, che insiste sulle opere. Ma non si deve isolare s. Paolo né dare alle sue parole un senso che non hanno, né togliere dalla Bibbia quello che non piace (come la *Lettera* di s. Giacomo). Si noti: « la fede » di cui parla s. Paolo va intesa nel senso pieno, in armonia al suo pensiero abituale, ossia come adesione a Dio e alla nuova economia di s. inaugurata da Cristo, nella quale « l'essere circoncisi o il non essere circoncisi non ha valore, quel che ha valore è la fede operante per mezzo della carità » (*Gal.* 5, 6). E aggiunge s. Paolo: « Quando avessi tutta la fede in modo da trasportare i monti, se non ho la carità sono un niente » (*I Cor.* 13, 2). Non c'è differenza tra queste affermazioni di s. Paolo e quella di s. Giacomo, quando dice che « come il corpo senza lo spirito è morto, così la fede senza le opere è morta » (*Iac.* 2, 26). Quando s. Paolo oppone la fede alle opere (*Rom.* 3, 27 sgg.), non intende trattare delle condizioni pratiche della s. come se si fosse proposto di scrivere un trattato di morale, ma solo di sviluppare la sua visione teologica del piano della Redenzione, secondo la quale nella sua economia della fede è superata la legge mosaica con le opere da essa prescritte. In sostanza da s. Pietro che esortava: « Studiatevi, fratelli, di rendere sicura con le buone opere la vostra vocazione ed elezione, perché facendo questo non avverrà mai che pecchiate » (*II Pt.* 1, 10) fino al Concilio di Trento risuona nella Tradizione e nel magistero della Chiesa l'identico messaggio di s. annunciato da Gesù, che chiedeva agli uomini corrispondenza alla sua opera di Salvatore, non soltanto con il suscitare in essi vaghi sentimenti o delle adesioni puramente intellettuali, ma facendo appello alla loro buona volontà, allo sforzo etico dei peccatori che voleva convertire e dei giusti che voleva portare alla definitiva s. nei cieli.

Con la Grazia operante nell'uomo disposto dalla fede e dalle opere alla sua azione, Cristo opera come un rivolgimento dello spirito umano, la μετάνοια; che è opera sua e opera dell'uomo. Allora rimette e cancella realmente i peccati (Denz-U, 792, 799), poiché ciò che conta per lui non è il legalismo esteriore, la giustizia dei sepolcri imbiancati, ma il rinnovamento interiore dell'uomo che, come un albero, dà frutti buoni o cattivi secondo il suo stato interiore (cf. *Mt.* 12, 33-35; 7, 16-20; *Lc.* 6, 43-46). L'Agnello che toglie i peccati del mondo (*Io.* 1, 29) non può certo contentarsi di coprire i peccati dell'uomo, ma porta una vera purificazione interiore e opera un'interiore santificazione.

La soluzione cattolica del problema della s. è dunque in questa comunicazione all'anima dei frutti della Redenzione operata da Cristo. Il Sacramento del Battesimo opera questa comunicazione, incorporandoci sacramentalmente (*ex opere operato*) in lui e dandoci la s., ma oltre questa incorporazione sacramentale è necessaria quella che s. Tommaso chiama incorporazione « mentale », per la quale il Capo comunica alle membra « il suo senso spirituale, che consiste nella conoscenza della verità, e il movimento spirituale, che avviene per l'istinto della Grazia » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 69, a. 5, e ad 1). Così l'uomo, attraverso la « istituzione di salute », la Chiesa come società visibile, organizzata per l'attuazione del piano della s., entra nella « comunità di salute » che inizia sulla terra e compie in cielo l'opera della nostra s. In definitiva, la soluzione dell'antico e tormentoso problema si ha nella Chiesa, fondata e governata invisibilmente da Cristo e vivificata dallo Spirito; in essa e per mezzo di essa l'uomo riceve i beni messianici, partecipa alla vita eterna.

BIBL.: oltre le opere cit. nel corso dell'articolo, cf. E. Tobac, *Le problème de la justification dans st Paul*, Gembloux 1914, pp. 210-25; H. Lange, *De Gratia*, Friburgo in Br. 1929, pp. 230-250; M. J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, trad. it., Brescia 1949, pp. 475-81. Raimondo Spiazzi

(fot. Enit)
SALVI, NICOLA - Prospetto della Fontana di Trevi (1762) - Roma.

SALVI, NICOLA. - Architetto, n. a Roma il 6 ag. 1697, m. ivi l'8 febbr. 1751. Fu scolaro del pittore Niccolò Ricciolini e dell'architetto Antonio Canevari.

Esponente caratteristico della corrente architettonica romana della prima metà del sec. XVIII, caratterizzata dalla facoltà di rielaborare le forme proprie dalla antica tradizione classica, cui aveva largamente attinto anche il Bernini, con gusto scenografico e pittorico vivacemente barocco. Ciò è chiaramente dimostrato dal prospetto della Fontana di Trevi, capolavoro suo e del Settecento architettonico romano, iniziata nel 1732 ed il cui schema ci riporta ad un arco romano di trionfo. Altre opere del S. sono, oltre vari progetti per apparati di feste e fuochi artificiali, nonché per costruzioni non eseguite, la sistemazione della cappella Ruffo in S. Lorenzo in Damaso a Roma; la ricostruzione di S. Maria in Gradi a Viterbo; la collaborazione con il Vanvitelli per l'ingrandimento del Palazzo Odescalchi pure a Roma, ove gli vanno anche assegnate alcune parti del Palazzo del Monte di Pietà verso la Trinità dei Pellegrini; ed altre imprese di minor conto.

BIBL.: H. Voss, *N. S.*, in *Jahrb. d. preuss Kunstsamml.*, 31 (1910), p. 127 sg.; V. Mariani, *Lo stile pittoresco della Fontana di Trevi*, in *Architettura e arti decorative*, 8 (1928-29), p. 3 sgg; V. Golzio, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, p. 583; id., *Seicento e Settecento*, Torino 1949; A. De Rinaldis, *L'arte in Roma dal Seicento al Novecento*, Bologna 1948. Emilio Lavagnino

SALVIANO di MARSIGLIA. - Scrittore cristiano, n. verso il 400. Dopo pochi anni di matrimonio, entrò nel monastero di Lérins (425); divenuto sacerdote, si trasferì a Marsiglia poco prima del 439 e vi morì poco dopo il 480.

Nel 435 pubblicò sotto lo pseudonimo di « Timoteo » 4 libri *Ad Ecclesiam*, opera di carattere sociologico, in cui sostiene che, per risolvere la questione sociale, tutti i proprietari, specialmente i chierici, debbono fare donazione dei loro beni alla Chiesa ed ai poveri, almeno alla loro morte. La sua opera principale è il *De gubernatione mundi* in 8 libri, fonte storica di fondamentale importanza per il periodo di decadenza che seguì le invasioni barbariche. In essa ribatte l'obbiezione allora tanto in voga, secondo la quale Dio non si cura di ciò che accade sulla terra, poiché altrimenti non si spiegherebbero le sventure del mondo. Difende l'esistenza della divina Provvidenza, servendosi della ragione, della storia e della Scrittura. Dio inizia il suo giudizio sulla terra già nel tempo presente prima della fine del mondo. E a questo punto descrive in modo realistico l'immoralità e la perversità dei costumi dominanti tra i cattolici romani della Gallia, della Spagna e dell'Africa puniti ora con l'invasione dei bar-

bari. Verso questi ultimi accentua la sua simpatia e ne elogia alcune virtù: « Mutuo amant, omnes paene Romani se mutuo persequuntur » (5, 15); vivono nella castità (7, 64; 107); non conoscono le atrocità del circo e del teatro (6, 35); ritengono crimine la fornicazione, che è invece una gloria per i Romani (7, 24). Come meravigliarsi, dunque, che piovano sventure su di noi (7, 62)? « ideo (Deus) nos perferre haec mala patitur, quia meremur ut ista patiamur » (4, 54). Si devono incolpare i Romani anche delle eresie dei barbari. Invece ben si dovrebbe riconoscere nei barbari un mezzo salutare di emenda per le nostre turpitudini: « barbari ad emendandam nostrarum turpitudinum labem exstiterunt » (7, 94).

Di S. inoltre restano 9 lettere. Le sue opere di correttezza classica, benché con tracce di decadenza latina, sono una testimonianza della sua formazione umanistica.

BIBL.: ediz.: PL 53, 25-238; F. Pauly, in CSEL, 8, Vienna 1883; C. Halm, in MGH, *Auct. antiq.*, I, 1, 1887. Studi: G. Bardy, s. v. in DThC, XIV, 1056-58; C. Sternberg, *Das Christentum des V Jahr. im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia*, in *Theol. St. und Krit.*, 82 (1909), 29-78, 163-205 (sul cristianesimo nel sec. V); U. Moricca, *S. e la data del De gubernatione Dei*, in *Riv. filos.*, 10 (1918), pp. 241-55 (per la cronologia delle opere); L. Rochus, *La latinité de Salvien*, Bruxelles 1934; M. Iannelli, *La caduta di un impero nel capolavoro di S.*, Napoli 1948. Giuseppe Madoz

SALVIATI, FAMIGLIA. - Di Firenze. Il primo dei S. di cui si ha memoria certa è CAMBIO di SALVI, gonfaloniere di giustizia a Firenze nel 1335, ed i suoi discendenti tennero alte cariche durante il periodo repubblicano. FRANCESCO, sino dal 14 ott. 1474 arcivescovo di Pisa, offeso per non aver ottenuto la sede di Firenze causa Lorenzo de' Medici, partecipò alla congiura dei Pazzi e fu ucciso nel 1478. ALAMANNO sposò Caterina di Averardo de' Medici e fu padre di GIOVANNI; il figlio di questo, IACOPO, marito di Lucrezia di Lorenzo de' Medici, difese la libertà fiorentina nel 1530 e morì nel 1533. Dei figli di Iacopo, MARIA sposò Giovanni delle Bande Nere e fu madre di Cosimo I; GIOVANNI fu cardinale; BERNARDO (m. nel 1568), vescovo di Clermont, fu nominato cardinale nel 1561.

Da un altro ramo provenne ALAMANNO di AVERARDO, che fu tra i maggiorenti fiorentini nel periodo savonaroliano e morì nel 1509. Sua figlia MARIA sposò Francesco Guicciardini. Nel sec. XVI sono pure da ricordare LEONARDO (1540-89), accademico della Crusca, critico del Tasso, ma dotto grammatico e competente nelle questioni della lingua; ALESSANDRO di PIETRO, che difese Siena nel 1544 e fu fatto giustiziare da Cosimo I; LORENZO di IACOPO, che ebbe il titolo marchionale da Clemente VIII e ducale da Urbano VIII.

Eccelle attraverso il sec. XVI un gruppo di cardinali di questa famiglia: il primo fu GIOVANNI figlio di Iacopo S. segretario papale e di Lucrezia de' Medici sorella di Leone X, n. a Firenze il 25 marzo 1490, creato cardinale diacono il 1º luglio 1517. Ebbe il vescovato di Fermo in commenda l'8 febbr. 1518 e lo tenne sino al 1521; poi quello di Ferrara il 12 sett. 1520, e lo tenne sino al 1º maggio 1550. Clemente VII lo inviò legato in Lombardia nel 1524 e nel 1525 dopo la battaglia di Pavia per trattare la pace. Si trovò come legato in Francia durante il sacco di Roma (1527); e, sebbene poco accortamente, si adoperò per la liberazione del Papa; poi fu presente a Bologna alla coronazione di Carlo V (1530). Da Clemente VII ebbe in commenda i vescovati di Volterra il 30 luglio 1530 (sino al 1532) e di Teano il 21 giugno 1531 (sino al 1535), l'arcivescovato di S. Severina il 15 nov. 1531 (sino al 1535), il vescovato di Bitetto il 10 genn. 1532 (sino al 1539); il 16 nov. 1533 fu costituito legato a Roma durante l'assenza del Papa. Con la morte di Clemente VII cessa ogni influenza del cardinale, che ebbe in commenda il 12 ag. 1538 il vescovato di St-Papoul in Francia e divenne vescovo di Albano il 7 genn. 1543. Morì a Ravenna il 28 ott. 1553. Fratello del card. Giovanni fu BERNARDO, cavaliere giovannita, che come tale combatté nel Mediterraneo sulle navi dell'ordine e fu priore di Roma. Ebbe il vescovato di St-Papoul il 5 giugno 1549 per rinuncia del fratello e l'8 ag. 1561 quello di Clermont che tenne fino al marzo 1568; fu anche elemosiniere della regina Caterina de' Medici. Pio IV lo creò cardinale il 26 febbr. 1561; m. a Roma il 6 maggio 1568.

Nipote dei due precedenti fu ANTON MARIA S., anch'egli cavaliere giovannita, n. il 21 genn. 1537, che ebbe il vescovato di St-Papoul per rinuncia dello zio l'8 ag. 1561 e lo tenne sino al 1567. Fu nunzio in Francia per Pio IV; chierico di Camera, tenne in Curia anche altri uffici, finché Gregorio XIII lo creò cardinale di S. Maria in Aquiro il 12 dic. 1583, e Sisto V lo inviò legato a Bologna nel 1585. Sino al 1579, quale prelato-guardiano dell'ospedale di S. Giacomo in Augusta, provvide alla ricostruzione di quell'ospedale e nel 1592 anche a quella della chiesa. Ricostruì anche la sua chiesa di S. Maria in Aquiro e provvide all'annesso orfanotrofio con dotazione nuova. Allargò le sue provvidenze all'ospedale delle partorienti a S. Rocco ed alle Celate. Morì a Roma il 28 apr. 1602. Più tardi ALAMANNO S., n. a Firenze il 22 marzo 1669, nunzio in Francia nel 1707, creato cardinale da Benedetto XIII l'8 febbr. 1730, fu prefetto della Segnatura di Giustizia nel 1731; m. a Roma il 24 febbr. 1733. GREGORIO S., n. a Roma il 12 dic. 1722, fece la sua carriera prelatizia quale chierico e poi uditore di Camera, finché fu creato cardinale diacono da Pio VI il 23 giugno 1777; m. a Roma il 5 ag. 1794. Gregorio, avendo una sua nipote sposato Francesco Borghese, lo lasciò erede del nome e del titolo; per conseguenza SCIPIONE (1823-92), figlio di Francesco, si chiamò S. Dopo il 1870 Scipione fu a capo del movimento cattolico in Italia.

BIBL.: Eubel, III, passim; Pastor, IV, v. indice.
Roberto Palmarocchi

SALVIATI, GIORGIO BENIGNO: v. DRAGIŠIĆ, GIORGIO.

SALVIATI, SCIPIONE. - Uno degli uomini più rappresentativi del laicato cattolico, n. a Parigi il 23 giugno 1823, m. a Roma il 15 giugno 1892.

Figlio del principe Francesco Borghese e della principessa Adele de la Rochefoucauld, nipote del card. Gregorio Salviati, ultimo di questa famiglia. Per volontà del card. Salviati, Scipione ne ereditò il cognome e il titolo ducale; e sostituì al suo cognome quello di S. Scipione percorse gli studi in Roma dove la famiglia si era trasferita, dimostrando elevata intelligenza. Nel 1848 si arruolò nella guardia civica; ma nel 1849, sopraggiunto il triumvirato di Mazzini, si rifugiò in Francia e ritornò a Roma appena ripristinato il governo pontificio. Nel 1860 fu tra i principali promotori d'un movimento in Roma e propose al Papa di costituire un corpo armato di cattolici d'ogni parte per fronteggiare l'invasione piemontese. Quando invece, nel 1867, Garibaldi tentò la conquista di Roma, si formò un battaglione di volontari romani ed il S. con il grado di capitano si distinse in operazioni militari.

Dopo il sett. 1870 fondò la « Società primaria romana per gli interessi cattolici »; più ancora si occupò dell'opera dei Congressi e Comitati cattolici (v.). Tenne la presidenza effettiva del I Congresso a Venezia nel giugno 1874; del II a Firenze nel sett. 1875 in cui l'Opera fu stabilmente costituita; del III a Bologna nell'ott. del 1876. Nel maggio 1878 successe al conte Acquaderni (v.) quale presidente del Comitato generale permanente e tenne la presidenza effettiva anche del V Congresso a Modena nell'ott. del 1879. Ma la salute scossa gli impedì di presiedere il VI a Napoli nel 1883, e lo costrinse a rinunciare alla presidenza del Comitato generale nel 1885. Leone XIII lo confermò quale capo morale dell'Azione Cattolica italiana con il titolo di presidente onorario. Oltre che all'Opera dei Congressi, il duca S. diede la sua zelante attività alle molteplici iniziative della Gioventù cattolica italiana, alla Società di S. Vincenzo de' Paoli e ad altre istituzioni di beneficenza in Roma.

(fot. Alinari)

(per cortesia del p. G. Saleri)

In alto: SALA DEL TRONO, in Casa Cavassa, ora Museo civico. A sinistra tavola con Madonna e devoti, tra i quali Ludovico II Marchese di Saluzzo e Margherita di Foix (1449) - Saluzzo. *In basso:* CORO DELLA CHIESA DI S. GIOVANNI, in stile gotico-piemontese (sec. XV) - Saluzzo.

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

In alto: PANORAMA con il collegio e la cattedrale di S. Bonifacio e l'Ospizio Taché fondato nel 1845 dalle Suore Grigie. *In basso:* OSPIZIO TACHÉ fondato nel 1845 per vecchi e vecchie. Parte centrale dell'edificio - San Bonifacio.

BIBL.: necrologi nell'*Osservatore romano* del 18 giugno 1892; nella *Voce della Verità* del 16-17 giugno 1892 (accurata biografia); R. Della Casa, *I nostri: quelli di ieri e quelli di oggi*, Treviso 1903. Agostino Vian

SALZANO, TOMMASO MICHELE. - Scrittore e arcivescovo domenicano, n. a Napoli nell'apr. del 1807, m. a Nocera Inferiore il 12 sett. 1890. Ricoprì importanti cariche nell'Ordine, nello Stato e nella Chiesa. Pio IX prima lo elesse vescovo titolare di Tanes (13 genn. 1854), poi (22 dic. 1873) lo promosse all'arcivescovato titolare di Edessa. Prese parte attiva al Concilio Vaticano. Leone XIII nel 1882 lo voleva chiamare a Roma come maestro dei SS. Palazzi.

Lasciò numerose e pregiate pubblicazioni, specialmente di diritto canonico e di storia, tra cui: *Lezioni di diritto canonico pubblico e privato* (4 voll., Napoli 1845, che ebbe 13 edizioni); *Corso di storia ecclesiastica dalla creazione del mondo sino ai giorni nostri* (4 voll., ivi 1855); *Il cattolicismo nel sec. XIX* (ivi 1880); *Saggio sul pauperismo nel sec. XIX* (ivi 1883).

BIBL.: anon., *Necrologio di mons. T. S.*, in *Il Rosario. Memorie domenicane*, 7 (1890), pp. 585-91; B. Minichini, *Ritratto storico di mons T.M.S.*, Napoli 1891; Hurter, V, col. 1640; V. Arangio-Ruiz, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, p. 589; M. Vanni, *T. S.*, in *Alba domenicana*, 4 (1949), p. 36. Abele Redigonda

SAMAIA. - Nome (ebr. *Šĕma'jāh*) abbastanza frequente nella Bibbia, reso due volte con S. nella Volgata, che altrove preferisce *Semeia* (v.). In *I Par.* 4, 37 figura nella genealogia dei discendenti del patriarca Simeone. In *I Par.* 12, 4 ha tal nome un gabaonita, amico di David: era il capo dei «trenta», ossia del corpo più fidato e più stimato per il valore militare. Angelo Penna

SAMARAI, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nella regione orientale della Nuova Guinea australiana.

Eretta il 13 giugno 1946 con territorio distaccato dal vicariato apost. di Papua, che nel medesimo tempo prese il nome di Port Moresby (v.). È affidata alla provincia australiana dei Missionari del S. Cuore di Gesù, i quali lavoravano dal 1929 nelle tre divisioni civili che la compongono.

Ha un'aerea di ca. 200.000 kmq. e una popolazione di ca. 100.000 ab. di razza papuasica e melanesiana, di cui 1308 cattolici e 585 catecumeni, assistiti da 9 missionari, 7 fratelli e 13 suore. Stazioni primarie 5 e secondarie 26. Dispensari 4, scuole elem. 19, medie 5, professionali 5. I protestanti sono 72.000 avendo iniziata la loro attività ca. cinquant'anni prima. I pagani sono ca. 25.000.

BIBL.: MC, 1950, pp. 474-75; AAS, 38 (1947), pp. 82-83; Archivio S. Congr. de Prop. Fide, pos. prot. 1468/50. Saverio Paventi

SAMARIA (ἡ Σαμαρεῖτις). - Una delle tre regioni storiche della Palestina, al centro dell'altopiano, avendo il Giordano per confine ad est, la pianura costiera del Saron ad ovest, la piana d'Esdrelon a nord. Il confine meridionale con la Giudea si è spostato spesso, secondo le vicissitudini politiche.

Il nome, che prima dell'esilio era applicato al territorio del Regno del nord (*II Reg.* 10,32; 15,29; 17,28; *II Par.* 25,13), distrutta la capitale e il Regno indicò gli abitanti della provincia assira di *Samarina*, poi del distretto *Semarajn*. In un primo tempo comprendeva nel suo territorio i villaggi di Bethel, Bethoron e Gerico, ma dopo il ritorno dei Giudei dall'esilio al confine meridionale perdette le toparchie di Aphairema (= eṭ-Ṭajjibeh), Lydda, Ramathaim (Rentis), Acrabattene.

Secondo Flavio Giuseppe (*Bell. Iud.*, III, 3,4), la S. cominciava al nord del villaggio di Ginea (= Ğenīn) sul margine meridionale della piana d'Esdrelon, appartenente alla Galilea, e si estendeva verso sud sino alla toparchia di Acrabatta (= el-'Aqrabeh). Altrove però lo stesso scrittore (*Vita*, 14) indica Casaloth (=Iksal) come il punto più meridionale della Galilea, lasciando così fuori dei confini la pianura d'Esdrelon, dominio di Berenice, che vi possedeva dei granai (*Vita*, 24). Probabilmente la piana restò divisa tra la Galilea e la S. dallo storico fiume Cison (Nahr el-Muqaṭṭa'), toccando a nord-est il confine del territorio di Scitopoli (= Bejsān) e a nord-ovest la Fenicia al punto di Anuat-Borcaeus (*Bell. Iud.*, III, 3,3), corrispondente ad 'Ajn Berqit fra Cesarea e Dora. Il confine con la Giudea a sud era costituito, secondo lo stesso autore (*Bell. Iud.*, I, 6, 5), da una linea che partendo da Antipatride (Qal'at Rās el-'Ajn) risaliva per il Wādī Dejr Ballūṭ sino a Ḫirbet Berqit, e di là, dirigendosi su el-'Ormeh, discendeva su Corea (= Qarāwah) e poi per il Wādī Fār'ah al Giordano, che dal Wādī Māliḥ sino al Wādī Kefrinğī costituiva il lato orientale, mentre l'occidentale risaliva dal Nahr el-'Awğā sino al Nahr ez-Zerqā. Questi confini rimasero quasi immutati sino al tempo dei conquistatori arabi, che retrocessero i confini meridionali del distretto di Nābulus a sud di Lubbān e di Sejlūn.

La regione è un massiccio, che continua con i monti della Giudea. Le alture più eminenti sono tra i 700 e i 900 m., superando i 1000 m. soltanto nel Tell 'Aṣūr (1011 m.) presso il margine orientale; ad occidente però il gruppo, noto un tempo con il nome di «monti d'Ephraim», è meno elevato. Nel centro della regione, i due celebri monti del Hebal (v.), oggi Ğebel es-Slemijjeh, (938 m.) e del Garizim, oggi Ğebel eṭ-Ṭōr (868 m.), sono l'uno di fronte all'altro; e in mezzo la valle e piana di el-Maḫnah, dove era situato Sichem (v.), presso cui è l'odierna Nābulus con 20.000 ab. Vicino era il pozzo di Giacobbe, sull'orlo del quale il Salvatore convertì la Samaritana (*Io.* 4). Nelle valli convergono numerosi *wādī*, per formare il fiume più importante della S., il Nahr el-'Awğā, e ad est è il Wādī Fār'ah.

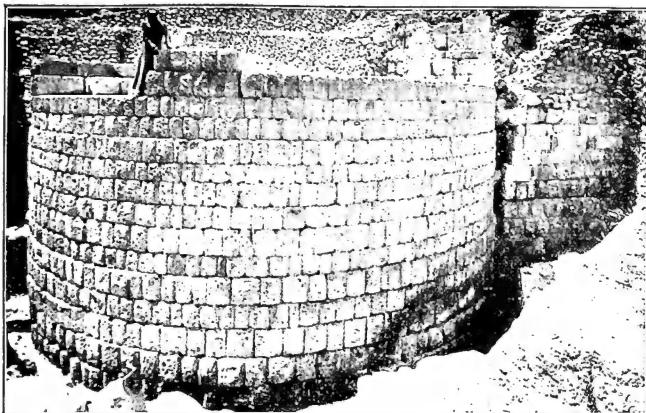
Estesi sono i campi di cereali. La regione è percorsa, da nord a sud, dalla strada che da Gerusalemme corre per Ğenīn, altro centro importante della S. Con la nuova divisione politica della Palestina, Ğenīn forma il limite settentrionale del Regno di Giordania; l'altra via di comunicazione dall'est all'ovest, che da Nābulus conduce alla costa, è interrotta a Ṭūl Karm, frontiera fra Israele e la Giordania.

BIBL.: L. Szczepanski, *Geografia hist. Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 69-71, 197-200; G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land*, Londra 1931, pp. 243-52, 323-63; F.-M. Abel, *Géog. de la Palest.*, I, Parigi 1933, passim. Donato Baldi

SAMARIA (ebr. *Šōmĕrôn*; ass. *Samarina*, gr. Σαμάρεια). - Città fondata nell'880 a. C. da Omri (v. AMRI), sesto re d'Israele, al centro del suo Regno, sulla cima di un colle (443 s. m.), comprato per due talenti d'argento, da un certo Somer (*I Reg.* 16,24); l'odierno villaggio arabo di Sebasṭijjeh a 10 km. a nord-ovest di Nābulus ne occupa l'antico sito.

Ottima fu la scelta del sito (*Is.* 28,1), all'incrocio delle principali vie di comunicazione, con la possibilità di ben fortificarne i fianchi.

Gli scavi archeologici, intrapresi parzialmente, nel 1908-10 e 1931-35, hanno posto in luce le vicende storiche della città di Omri (880-721 a. C.), di Sargon (721-331 a. C.), di Alessandro Magno (331-323 a. C.) e di Erode il Grande (30 a. C.).

Omri, appianato il lato occidentale della cima, allora non occupata, ma che i reperti archeologici mostrano utilizzata da un agglomerato cananeo nel III millennio a. C., costruì il palazzo reale, amplificato ed abbellito da Achab e poi da Ieroboam II. Sotto Achab la cittadella con il palazzo e il tempio fu recinta da doppio muro parallelo, framezzato da vani, e a sud-ovest fu eretta una torre di guardia, da cui forse provenne il nome *Šōmĕrôn* («custode»). Nella parte meridionale del grande cortile occidentale del palazzo, nei ruderi di un ampio edificio furono trovati 75 ostraca, scritti in ebraico arcaico, con inchiostro nero a mezzo di una canna, i quali contrassegnavano le giarre d'olio o di vino ai magazzini reali. In essi sono ricordati 22 nomi di villaggi del territorio di Manasse e i nomi degli intendenti regi, e vi è frequente l'elemento *Ba'al*, che conferma i dati biblici riguardanti le condizioni religiose del Regno d'Israele dopo Omri (*I Reg.* 16, 31-33; *II Reg.* 10,18). Nell'angolo nord-ovest della cittadella, un'ampia vasca (10×5 m.), in parte scavata nella roccia ma tutta cementata, rappresenta forse

(da J. W. Crowfoot - K. Kenyon-E. L. Lukenik, The Buildings at S., Londra 1942, tav. 36, 2)
SAMARIA - Torre rotonda scavata a S.

« la vasca di S. » (*I Reg.* 22,38) nella quale fu lavato il carro di Achab dopo la fatale battaglia di Ramot in Galaad. Nel 1932 fu scoperta, fra i ruderi della cittadella, una ricca collezione di avori, ca. 200 pezzi, alcuni dei quali incrostati di lapislazzuli o di altre sostanze colorate e rivestite di foglie d'oro, e tutti decorati delicatamente con soggetti misti di motivi egizi o orientali, risalenti al sec. IX (*I Reg.* 22,39). Amos (3,15) ne deplorava l'eccessivo lusso.

Oltre che nell'architettura l'influsso fenicio incise profondamente nei sentimenti religiosi della popolazione. Achab (v.), avendo sposato Iezabel (v.), figlia di Ethbaal, re dei Sidoni, finì con il rendere pubblico nella capitale il culto di Baal Melqart, adorato a Sidone. Vicino al Palazzo eresse il tempio, servito dai sacerdoti fenici, mantenuti dal tesoro pubblico, dove pose una *maṣṣēbhāh* in onore di Baal ed una *'ăšērāh* per la sua compagna Astarte (v.), che ebbe largo onore fra la popolazione, come indicano gli amuleti con la figura della dea. Contro il politeismo invadente, coraggiosamente inveirono i profeti Elia (v.) ed Eliseo (v.). Iehu reagì violentemente, fece uccidere i sacerdoti, bruciò la *maṣṣēbhāh* di Baal, e, demolito il tempio, lo trasformò in luogo immondo ed impuro; forse per questo non ne è stata ritrovata traccia (*I Reg.* 16,23; *II Reg.* 3,2; 10,18-27). Neppure il sito della necropoli reale (*I Reg.* 16, 28; 22,37; *II Reg.* 13,9; 14,16) è stato finora rintracciato; però gli scavi furono praticati principalmente alla cittadella.

Saldamente fortificata, la città resisté ai gravi attacchi dei Siri di Damasco (*I Reg.* 20, 1.13.21) e per tre anni sostenne l'assedio dell'assiro Salmanasar V, finché nel 721 la espugnò Sargon, che ne deportò gli abitanti in Assiria e li sostituì con genti di stirpe diversa, che si mescolarono con i pochi israeliti rimasti, formando l'ibrida razza dei Samaritani (v.). Dalla distruzione del 721 ai tempi di Alessandro Magno poco si sa : una lettera in neo-babilonese indirizzata ad Abi-Ahi, governatore di *Samarina*, e molti cocci attribuiti all'epoca assiro-babilonese e persiana attestano le due amministrazioni straniere.

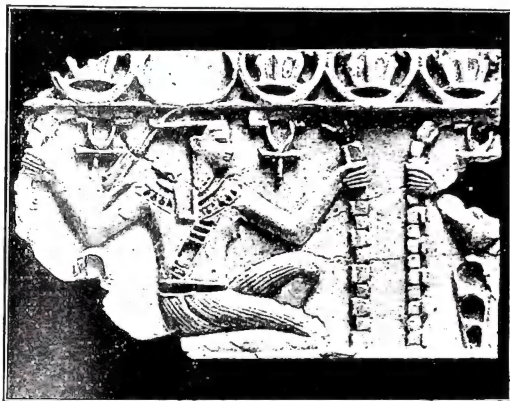
Nel 331 S. dapprima si sottomise, poi tentò di ribellarsi ad Alessandro Magno, il quale la smantellò e vi importò una colonia di 6000 macedoni. Rinnovata dal macedone Perdicca, diroccata nuovamente da Tolomeo I e poi da Demetrio Poliorcete, ebbe un periodo di prosperità; verso il 108 a. C. fu presa a distrutta, non però annientata, da Giovanni Ircano. Una bella torre rotonda con sezioni di muro, numerosi frammenti di giarre di tipo rodiano, monete ed iscrizioni (tra cui una stele votiva con iscrizione greca di Hegesandro con la moglie Xenachis e figli, a Serapide ed Iside) indicano la rinascita ellenistico-pagana della città. Nel 63 a. C., occupata e ricostruita da Pompeo Magno, fu poi ancor più fortificata dal governatore Gabinio nel 57 a. C., tanto che i cittadini furono chiamati « Gabiniani ».

Nel 30 a. C. l'imperatore Augusto la cedé ad Erode il Grande, il quale la trasformò completamente e nel 27 la chiamò Sebaste, dal nome del suo protettore Augusto, ripopolandola di coloni romani e di commercianti.

Una vasta cinta di mura, guarnita con torri, fu creata sui fianchi della collina, estesa al nord sino al fondo valle, dove era lo stadio, e a nord-est nel sito dell'attuale villaggio di Sebasṭijjeh. Una porta monumentale, affiancata da due torri circolari, introduceva nella via a colonne, lunga ca. 1700 m. Sopra le rovine del Palazzo reale di Achab e di Omri e forse del tempio di Baal, una solenne gradinata immetteva a una vasta terrazza, su cui sorgeva l'Augusteo, edificio absidale, con portici, con l'altare e la statua di Augusto. Più a nord era il tempio dedicato alla dea Kore, la cui statua fu rinvenuta in una cisterna; nel tempio furono scoperte due pietre con i simboli in rilievo di due caschi ovali, intrecciati di lauro e sormontati da una stella, simbolo dei Dioscuri, venerati nel pantheon di S. Anche oggi si riconoscono le rovine dello stadio, del teatro, foro, basilica, mausolei e acquedotti. La città riforniva Erode e poi i governatori romani di cinque coorti di Sebastiani, al tempo di Claudio (42-54 d. C.) anche di uno squadrone di cavalleria.

In S., il cristianesimo fu introdotto dal diacono Filippo, che vi si incontrò con Simon Mago (*Act.* 8, 9-14). Durante i torbidi del 64 i soldati maltrattarono molto i Giudei, i quali si vendicarono terribilmente nel 66, bruciando la città.

Dopo il 70 Vespasiano ne allontanò le truppe. Nel 196 Settimio Severo vi importò nuova popolazione e le dette i diritti coloniali, con il titolo di *Colonia Lucia Septimia Sebaste*, e vi ristabilì le mura, gli edifici pubblici, il teatro ed il fòro; ma la città andava perdendo la sua importanza con il crescere della vicina Neapolis (v. NA-

(da Palestine exploration quarterly, 1934, tav. 1, fig. 1)
SAMARIA - Muro israelita.

(da J. W. Crowfoot - G. M. Crowfoot, Early Ivories from S., Londra 1938, tav. 2, 2)

SAMARIA - Avorio inciso di stile egizio trovato a S.

PLUSA). Nel sec. IV era ridotta a « piccola città » con una comunità cristiana (il vescovo Marino assisté al Concilio di Nicea), che possedeva i sepolcri di s. Giovanni Battista, dei profeti Eliseo ed Abdia. Al tempo di Giuliano l'Apostata (361-63) le ceneri furono disperse al vento, ma i cristiani continuarono a venerarne i sepolcri (s. Girolamo, *Ep.*, 68, 12; 108, 13: PL 22, 491.889), che vennero inclusi in una basilica, distrutta nel 614 dai Persiani, poi riedificata dai Crociati, i quali vi posero un vescovo latino e un visconte come governatore. La Cattedrale fu nel 1187, presa la Palestina da Saladino, trasformata in moschea, ed ai nomi dei venerati sepolcri fu aggiunto quello del profeta Zaccaria. Ne restano la facciata, lembi di pareti, pilastri e fasci di colonne; il presbiterio e l'abside formano la nuova moschea di Nebī Jaḥjā.

Nel 1932 sul vertice del colle furono rinvenuti i resti di una chiesa eretta sul posto della prima invenzione della testa del Battista; ne fanno menzione gli itinerari del sec. XIII; sembra risalire al sec. V. In una grotta laterale si notano ancora gli affreschi con scene della decollazione di s. Giovanni.

BIBL.: G. A. Reismer - Cl. S. Fischer - D. G. Lyon, *Harvard excavations at S.* (1908-10), 2 voll., Cambridge (Mass.) 1924; J. W. - G. M. Crowfoot, *Early ivories from S.*, Londra 1938 (la pubbl. fu preceduta da rapporti preliminari sul progresso degli scavi in articoli comparsi negli aa. 1931-36 nel *Palestine exploration fund, quarterly statement*); R. W. Hamilton, *Guide to S., Sebaste*, Gerusalemme 1944. Donato Baldi

SAMARITANA AL POZZO. - Il noto episodio del Vangelo di Giovanni (4, 3-43), che narra dell'incontro di Gesù *fatigatus ex itinere* con la S. che attingeva acqua dal pozzo di Giacobbe, non poteva passare inosservato agli artisti cristiani per il suo significato messianico.

Pur senza essere uno dei soggetti diffusi, le rappresentazioni note forniscono un tipo iconografico fisso con poche varianti ad eccezione di una sola scena (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 233, 2), nella quale ai due personaggi tradizionali si aggiunge un terzo, probabilmente Pietro, per esprimere la meraviglia degli Apostoli per l'insolito incontro, come nel citato passo giovanneo. La pittura cimiteriale offre pochi esempi, tutti tra la fine del sec. II e quella del III. Il Salvatore in tunica e pallio, unica eccezione nella cripta della coronazione in Pretestato (Wilpert, *Pitture*, tav. 19) dove è con clamide coccinea, sta in piedi o assiso, con il rotolo della Legge o con la mano tesa in atto di ricevere dalla donna la ciotola con l'acqua, ovvero la donna che attinge l'acqua dal pozzo. La scena della S. fu adottata per significare la Rivelazione del Messia, ma il Wilpert (*Pitture*, pp. 390-93) nella figurazione di Pretestato e in quella del cubicolo III di Domitilla vi scorge adombrato il rito del *refrigerium*. Con altro significato, forse, e senza la figura di Gesù Cristo, fu dipinta la S. nell'edificio cristiano a Dura Eúropos (ca. la metà del III sec.) e in ciò è da preferire l'Hopkins al Baur che vi vede influssi orientali (cf. Ph. Cl. Hopkins, *The Christian chapel at Dura-Europos*, in *Atti del III Congresso internaz. di archeol. crist.*, Roma 1934, p. 492, fig. 2; P. V. C. Baur, *Les peintures de la chapelle chrétienne de Dura*, in *Gazette des beaux arts*, 75 [1933], pp. 76-78).

Più numerosi i ca. 15 esempi forniti dai sarcofagi, quasi tutti del sec. IV. Gli scultori, oltre alle due figure tradizionali, dànno uno speciale rilievo al pozzo. Nei rilievi Gesù Cristo assume più decisamente la figura di docente per il rotolo della Legge che stringe nella mano o il fascio di volumi vicino al pozzo. Anche l'architettura basilicale ha dato, sia nel S. Apollinare Nuovo a Ravenna che nel battistero di Napoli, due esempi tradizionali, in cui però nel primo il pozzo è sostituito da un ruscello (cf. C. Ricci, *Ravenna*, 8ª ed., Bergamo s. a., p. 79, fig. 68).

Altre scene della S. sono fornite da terracotte africane (F. Coudray La Blanchère - P. Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, I, Parigi 1897, p. 209, tav. 37,5), dagli oggetti d'oro e d'avorio, pissidi di Leningrado, della Voulte-Chillac e di Cluny (fine sec. V - inizio VI; cf. G. Rohault de Fleury, *La Messe. Etudes archéologiques*, V, Parigi 1887, tavv. 359; 366; 367, 1), e dall'orificeria sacra. Si ricorda infine la 10ª formella esterna del dossale della cattedra eburnea di Massimiano a Ravenna, dove sono nuovi elementi, quali la croce, l'anfora, ecc. (cf. C. Cecchelli, *La cattedra di Massimiano ed altri avori romano-orientali*, Roma 1936, pp. 176-77, tav. 31).

L'episodio della S. al p. continua poi ad essere rappresentato nell'arte medievale e moderna: p. es., nell'*Exultet* di Pisa, nei musaici di Monreale (sec. XIII), in un bassorilievo del Louvre (sec. XIV), in una mirabile tavoletta di Duccio (part. *Maestà*, Siena), in una lunetta di Giovanni Della Robbia (Firenze, Bargello) in dipinti del Tintoretto (Firenze, Uffizi), di Lav. Fontana (Napoli, Pinacoteca), di P. Mignard (Parigi, Louvre) ecc.

BIBL.: J. Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heil. Petrus u. Marcellinus*, Friburgo in Br. 1891, p. 29, tavv. 1-2, 3; G. Stuhlfauth, *Die altchristl. Elfenbeinplastik*, ivi 1896, p. 18 sgg.; H. Leclercq, *Samaritaine*, in DACL, XV (1950), coll. 725-34. Pasquale Testini

SAMARITANI (ebr. *Šōmrōnîm*; gr. οἱ Σαμαρεῖται). - Dapprima si designavano con tale nome gli appartenenti alla città e regno omonimo di Samaria (v.),

(fot. Anderson)

SAMARITANA AL POZZO - Gesù e la S. Miniatura di *Exultet* (sec. XI). Pisa, Museo civico.

(per cortesia del dott. N. Di Girolamo)

SAMARITANI - Tipi samaritani.

mentre dopo la deportazione in Assiria esso indicò la nuova popolazione del territorio semideserto di Samaria. I nuovi importati, provenienti dalla Babilonia, dalla Siria ed in prevalenza da Cuta (Tell Ibrāhīm, ca. 20 km. a nord-est di Babilonia), donde il nome dispregiativo di Cutei dato pure ai S. (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, IX, 14, 3; XIII, 9, 1), pur conservando i loro costumi e le loro credenze, si mescolarono con i pochi israeliti lasciati nel territorio, dando così origine all'ibrida razza dei S.

Intanto nelle campagne non coltivate e nel paese, in gran parte deserto, crebbero di numero le bestie feroci e i leoni, non mai totalmente scomparsi dalle boscaglie ephraimitiche (*I Reg.* 13, 24; 20, 36); gli immigrati ne attribuirono le conseguenze alla vendetta del dio locale, non più venerato nel culto nazionale. Le autorità assire rimandarono dall'esilio uno dei sacerdoti ebrei, affinché « insegnasse agli immigrati il culto del dio della regione » (*II Reg.* 17,27); il culto regionale assunse così un carattere sincretistico con una certa prevalenza della religione d'Israele sulle pratiche idolatriche (*ibid.* 17, 40-41). Un colpo a questa deviazione religiosa fu inferto dal re Iosia, il quale traversando il paese distrusse ovunque le immagini idolatriche (*II Par.* 36, 6.7), e ancora più dall'insegnamento dei sacerdoti giudei; più tardi infatti i S. si dànno cura di pellegrinare, per le feste, al tempio di Gerusalemme (*Ier.* 41,4).

Dopo il ritorno degli Ebrei dall'esilio, ai S. non fu concesso di collaborare alla restaurazione del Tempio (*Esd.* 4,2); ripulsa che acuì maggiormente la mutua avversione (*Neh.* 4, 1-23). Il governatore Sanaballat, horonita, cercò di conciliare le due parti sposando sua figlia a un discendente del sommo sacerdote Eliasib; ma Neemia esiliò il genero del governatore (*ibid.* 13, 28), che secondo le cronache samaritane divenne il sommo sacerdote del culto nazionale samaritano ed iniziatore dello scisma. Sanaballat, indignato per il trattamento inflitto al genero dalle autorità rigoriste di Gerusalemme, proclamò l'indipendenza dei S., costruendo per essi un sontuoso tempio, jahwistico anch'esso, sul Monte Garizim (v.) che domina la città di Sichem (v.), e chiamò ad officiarlo i membri della famiglia di Aronne, espulsa anch'essa da Gerusalemme insieme con Manasse.

La critica però tende a assegnare al tempio del Garizim un'origine ellenistica. Essa ammette per lo scisma una lenta evoluzione: l'iniziativa della costruzione sarebbe partita dai sacerdoti profughi di Gerusalemme, insieme con Manasse, perché insofferenti del rigore instaurato da Neemia; concentratisi presso i S., ivi avrebbero avuto, dai governatori del Regno seleucida, il permesso di costruire il tempio rivale che fu distrutto da Giovanni Ircano (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII, 9, 1). Ciò esacerbò la rivalità fra le due razze. I S. non soffrirono persecuzioni né da Pompeo Magno, né da Erode; ma per ordine di Ponzio Pilato (v.) molti di essi furono uccisi in occasione di una adunata indetta da un impostore sul Monte Garizim nel 36 d. C. e proibita da Pilato (*ibid.*, XVIII, 4, 1, 2). I S. presero parte alla ribellione generale della Palestina contro i Romani; Cereale, comandante della V legione macedone, li assediò sul monte Garizim e ne avrebbe uccisi più di 11.000 il 15 luglio 67 (Fl. Gius., *Bell. Iud.*, XXXVII, 23).

Ripresero potenza e si sparsero dovunque per la Palestina e anche in Transgiordania; il loro odio contro i giudei si estese ai cristiani. Più volte distrussero chiese e uccisero i fedeli, ma dagli imperatori Zenone e Giustiniano (sec. VI) furono puniti così severamente che non risorsero più. Nel 1167 il viaggiatore ebreo Beniamino di Tudela trovò che i Cutei erano una piccola minoranza sparsa fra Nābulus, Ascalon, Cesarea e Damasco (Nābulus contava solo cento famiglie).

Esistono oggi 260 famiglie di S. riunite intorno alla loro nuova sinagoga ai piedi del Garizim. Ca. 85 di loro sono sparsi tra Tel Aviv e Caifa.

Le loro dottrine sono poco conosciute; base della loro fede è la legge mosaica contenuta nel Pentateuco samaritano (v.), unica raccolta dei Libri Sacri da essi accettata; ne conservano il testo, alterato e interpolato, con adattamenti pratici, da una ulteriore legislazione, per lungo tempo trasmessa oralmente e poi fissata in scritto. Sorsero così il *Tābah* (sec. X d. C.), compilazione di norme riguardanti il sacerdozio e i sacrifizi, il *Hillûk* (« cammino » lungo le vie della Legge), ecc. I S. attendono ancora il *Taheb*, specie di Messia riformatore sul tipo di Mosè, che ristabilirà per 1000 anni dopo la sua morte un regno di gloria. Escludono ogni rappresentazione sensibile ed ogni antropomorfismo nel parlare di Dio. Osservano fedelmente il sabato e la circoncisione. Parlano ancora un dialetto che sembra derivare dall'aramaico di Palestina ed usano un alfabeto arcaico derivato da quello paleoebraico.

Della potenza e diffusione dei S., prima della rivolta del 549, testimoniano i resti delle loro sinagoghe ritrovate in Palestina e in Transgiordania, con inscrizioni; negli scavi del Monte Nebo furono trovati 8 frammenti. Nel 1948 nel villaggio di Salbit, 3 km. ad est di Qubāb sulla via Gerusalemme-Ramleh, fu scoperta una sinagoga, volta verso il Monte Garizim, con iscrizione di *Ex.* 15,18.

BIBL.: I. A. Montgomery, *The Samaritans, the earliest Jewish sect*, Filadelfia 1907; I. W. Rathstein, *Juden und Samaritaner*, Oxford 1926; I. Ieremias, *Die Passahfeier der Samaritaner*, Giessen 1932. Per le iscrizioni e i resti archeologici cf. S. Saller, *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, I, Gerusalemme 1941, pp. 271-75; G. L. Sukenik, *Samaritan synagogue at Salbit*, in *The Hebrew Univers., Jerusalem. Museum of Jewish antiquities, Bulletin*, 1 (1949), p. 25 sgg. Donato Baldi

SAMARITANO, PENTATEUCO. - I cinque libri di Mosè, che per i Samaritani sono tutta la *Bibbia*, limitatasi allo stadio iniziale del Canone, al momento della secessione dei Samaritani (ca. 400 a. C.). Questa *tôrāh*, base di tutta la loro vita religiosa e sociale, viene tramandata con un conservatorismo impressionante. La stessa scrittura in cui si conserva è l'antica ebraica o fenicia un po' evoluta.

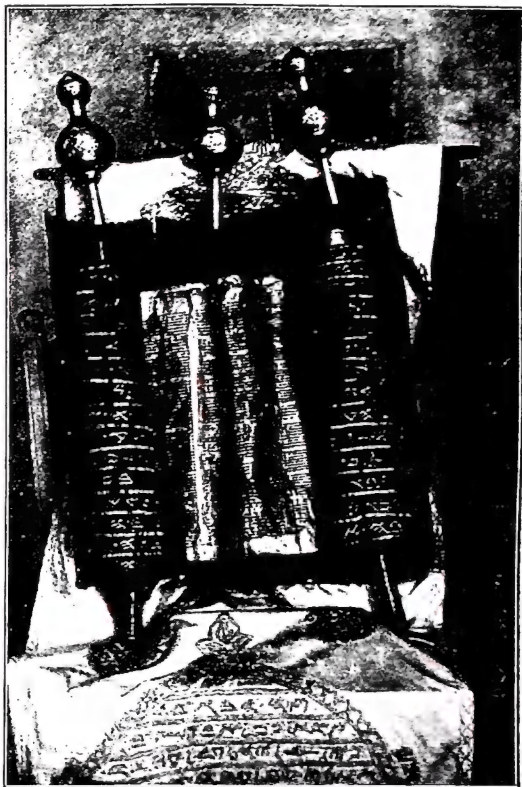
Ciò è importante nella critica testuale del Vecchio Testamento. I Samaritani non vollero ammettere evoluzioni o epurazioni recensionali, né tutta la « siepe » masoretica che fissava il testo sacro; non ne avevano bisogno, abitando un territorio ristretto ed essendo pochi di numero. Se avessero avuto il vero testo originale, non vi sarebbe testo del Pentateuco più genuino del loro; avrebbe ragione il primo editore di un manoscritto del *P. S.* in Europa (J. Morin, *Exercitationes...*, Parigi 1631) di esal-

tarlo al di sopra del testo masoretico, dopo che P. Della Valle (v.) nel 1616 aveva portato quel manoscritto assieme ad un *targûm* di esso. Ma a credere P. Kahle, la cosa è ben più complicata. Però hanno torto quelli che, influenzati da prevenzioni dogmatiche, eliminano il *P. S.* dalle ricerche di critica testuale, come G. Gesenius (v.), cui si deve la più accurata classificazione delle sue varianti.

Nel complesso, è da preferirsi il testo masoretico, basato su manoscritti più antichi del *P. S.*, scevro di addizioni posteriori ai testi volgari, che preferisce in certa misura forme grammaticali più difficili ma più originali. Però anche la recensione « dotta » masoretica non è priva di influssi dogmatici. Il *P. S.*, al contrario, è un testo popolare che, prima e dopo la secessione, nella comunità samaritana veniva modernizzato secondo i bisogni dei lettori ed ascoltatori, come oggi i poeti del '500 e '600 vengono presentati in ortografia moderna. Si resero necessari i seguenti adattamenti : ricchezza di *matres lectionis*, simile a quella che mostra il primo rotolo di Isaia trovato nel 1947 a Ḫirbet Qumrān; rettifica o anche correzione delle forme grammaticali troppo arcaiche o non bene comprensibili. Rimasero nel testo parecchi passi intrusi provenienti da luoghi paralleli, come avviene quando la parola di Dio è viva nella liturgia, nella predicazione, nell'insegnamento dogmatico. Inoltre è probabile che la maniera samaritana di scrivere il testo sacro rispecchi influssi dialettali diversi da quelli di Gerusalemme (Sperber); il sistema samaritano di « puntazione » semplice appare solo dopo il 1200 d. C., in alcuni codici appena. Dalla lingua parlata che diventò sempre più l'aramaico samaritano, simile a quello della Galilea, s'introdussero parecchi aramaismi. Ciò spiega la massa delle oltre 6000 varianti in confronto al *Pentateuco* masoretico.

Più controverse però sono le varianti che fanno vedere la particolare dogmatica dei Samaritani, specialmente quelle germogliate attorno ai passi biblici che si riferiscono al Monte Garizim, dove costruirono il loro tempio. Anche qui un giudizio equo suppone la conoscenza della storia premasoretica del testo ebraico. Alcuni apocrifi, come l'*Henoch* (v.) etiopico ed il *Libro dei Giubilei* (v.), hanno identiche con il *P. S.* cifre per i patriarchi in *Gen.* 5, 10-11. Ciò si spiega solo ammettendo che, in ambienti giudaici, oltre al tipo di testo che più tardi determinò il testo masoretico, oltre a quello « mezzo popolare » (P. Kahle) che è a base dei Settanta (v.), era in uso un terzo tipo vicino a quello samaritano. Ciò è comprovato da citazioni di Filone Alessandrino e da riferimenti del Nuovo Testamento (p. es., *Act.* 7, 4; 7, 32; 7, 35; *Hebr.* 9, 3), che trovano il loro corrispondente soltanto nel *P. S.*.

Vi era dunque tendenza antisamaritana nella fissazione del *textus receptus* ebraico, attorno al 100 d. C., che man mano eliminò i testi favorevoli ai Samaritani. Simile tendenza esisteva già prima della loro secessione, e si assiste al fatto curioso che alcuni « antisamaritanismi » furono tramandati dagli stessi Samaritani per la loro venerazione della tradizione, come aggiunte al testo di *Deut.* 11, 29; 27, 12; *Ios.* 8, 33, che ancor oggi nel testo masoretico attribuiscono al Garizim la funzione di montagna di benedizione, mentre al Hebal quella di montagna di maledizione. Storicamente esisteva un santuario sul Garizim, non però tanto famoso ai tempi dei re. Le aggiunte però, non escluse dal *P. S.*, insinuano che si tratti di località nei pressi di Galgal, vicino al Giordano, in contrasto con la concezione samaritana. Alcuni esegeti affermano con seria probabilità che non sono stati i S. a cambiare il testo in loro favore sostituendo in *Deut.* 27, 4 « Hebal » con « Garizim », ma piuttosto i Giudei sostituendo « Garizim » a « Hebal » in *Deut.* 27, 4 e *Ios.* 8, 30 (ed. Meyer, C. C. Torrey, R. H. Pfeiffer, e già B. Kennicott); Dio avrebbe ordinato un altare piuttosto sulla montagna della maledizione che non su quella della benedizione che, anche secondo il testo masoretico, è solamente il Garizim. Ma in altri 19 passi (levando il prefisso *j* del verbo *scegliere*) sono stati piuttosto i Samaritani a cambiare il testo in favore della loro dogmatica.

Anche ammesso, dunque, che il testo masoretico sia migliore, il *P. S.* rimane un documento prezioso per controllarlo ed emendarlo in un numero rilevante di casi. Persino nell'orbita dei suoi samaritanismi più spiccati la sua testimonianza richiede un serio esame. In 1900 delle sue varianti il *P. S.* ha spesso l'appoggio dei Settanta; non è però possibile stabilire regole meccaniche di preferenza.

(*da Judisches Lexikon, IV, 2, Berlino 1930, tav. a colori alla voce Samaritaner*)

SAMARITANO, PENTATEUCO - Il codice del Pentateuco, scritto in lettere samaritane (sec. XII d. C.) - Nābulus.

Nonostante molte vivaci discussioni, la critica testuale non ha ancora nel *P. S.* quello strumento di lavoro che sarebbe desiderabile. Il testo è accessibile nelle Poliglotte di Parigi (1645) e di Londra (1657) con versione latina ad ambedue. B. Kennicott (Oxford 1776-80) e oggi R. Kittel notano le sue varianti importanti nelle loro Bibbie. Blayney ne diede un'edizione comoda, basata specialmente sul manoscritto parigino (Oxford 1790). A. von Gall (Berlino 1914-18) ne curò un'edizione critica, con una preziosa introduzione (alla quale P. Kahle fornì materiali) e apparato critico; ma l'edizione critica ha seri difetti : non si basa su tutti i manoscritti, non si occupa del *targûm* samaritano (edito da Petermann e Vollers in maniera ancor meno soddisfacente) né della versione araba, né di quella greca (il *Samareitikon*, già usato da Origene nell'Esapla : versione secondo il testo ebraico-samaritano, ma avendo sott'occhio la versione dei Settanta [e forse versioni anteriori ai Settanta ?]), né dei commenti, specialmente quello in aramaico *Mēmar* di Marqah, il più grande scrittore dei samaritani, né dei passi biblici riportati dalla liturgia. Difetto più grave è l'adozione di principi eclettici non del tutto corrispondenti ai fatti. Così il *P. S.* è rimasto un difficile campo di vasto lavoro, per pochi specialisti, che richiede vastissima erudizione nella storia premasoretica della Bibbia ebraica con molto giudizio.

(da *Jüdisches Lexikon*, IV, 2, Berlino 1930, coll. 69-70, voce *Samaritaner*)
SAMARITANO, PENTATEUCO - Gran Sacerdote (fot. del 1925) innanzi al veneratissimo *P. S.* (sec. XII d. C.) nella sinagoga di Nābulus.

BIBL.: la bibl. più antica in E. Kautzsch, *Samaritaner*, in *Realencykl. f. prot. Theol.*, XVII (1906), coll. 440-45. Inoltre: E. Meyer (B. Luther), *Die Israëliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, pp. 543-47; J. A. Montgomery, *The Samaritans*, Filadelfia 1907, pp. 286-90; C. C. Torrey, *Ezra studies*, Chicago 1910, pp. 321-33; P. Glaue-A. Rahlfs, *Fragmente einer griech. Übersetzung des samarit. Pentateuchs*, Berlino 1911, pp. 31-68; anon., *Samaritain (Pentateuque)*, in DB, V (1912), coll. 1421-1424; C. Steuernagel, *Einleitung in das Alte Test.*, Tubinga 1912, pp. 43-44; J. J. Munro, *The Samar. Pentat. and modern criticism*, Londra 1912; A. von Gall, *Der hebr. Pentat. der Samarit.*, Giessen 1914-18 (cf. N. Peters, in *Bibl. Zeitsch.*, 13 [1915], pp. 97-106); P. Kahle, *Untersuch. zur Gesch. des Pentateuchtextes*, in *Theol. Studien und Kritiken*, 88 (1915), pp. 399-439 (fondamentale); id., *Aus der Gesch. der ältesten Bibelhandschrift*, in *Baudissinfestschrift*, Giessen 1918, pp. 247-60 (sulla storia del più antico codice cf. id., *The Cairo Geniza* [*Schweich lectures*], Londra 1947, pp. 50 nota, 229; non è ancora stato fotografato e reso accessibile, ad eccezione di un passo insignificante); Ch. Heller, *The Samar. Pentat.*, Berlino 1923; D. Rettig, *Mêmar Marqa*, Stoccarda 1934; C. W. Dugmore, *Two Samar. manuscripts in the library of Queen's College, Cambridge*, in *Journ. of theolog. studies*, 36 (1935), pp. 131-45; L. Goldberg, *Das samarit. Pentateuchtargum*, Stoccarda 1935; E. Robertson, *Catalogue of the Samar. manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester 1938; A. Sperber, in *Hebrew union college annual*, 12-13 (1937-38), pp. 103-274; 14 (1939), pp. 153-219; R. H. Pfeiffer, *Introd. to the Old Test.*, Nuova York 1941, pp. 101-104, 200-202; G. Gerleman, *Synoptic Studies in the Old Test.*, Lund 1948; B. J. Roberts, *The Old Test. text and versions*, Cardiff 1951, pp. 188-96; S. Talmon, *The Samaritan Pentateuch*, in *Journ. of Jewish Studies*, 2 (1951), pp. 144-50. Pietro Nober

SAMA VEDA: v. VEDA.

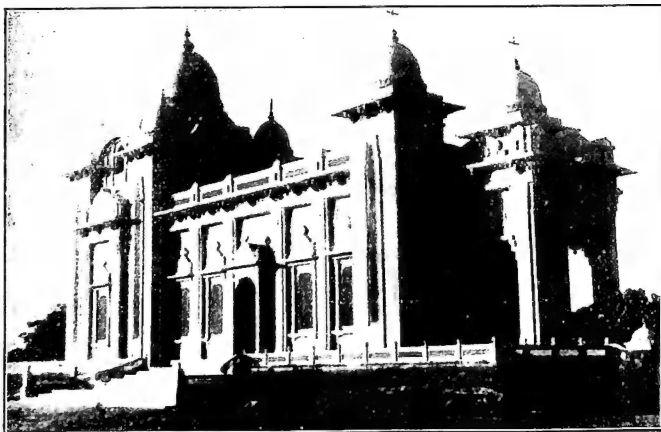
SAMBALPUR, DIOCESI di. - Eretta con decreto del 14 giugno 1951 e costituita dai distretti civili di Ganpur, Bonai e Bamra (ceduti dalla diocesi di Ranchi), da quelli di Patna e S. e parte del distretto di Sonepur (ceduti dalla diocesi di Nagpur) e infine dai distretti di Raikol Athamalik, Angul, Pal Lahara, Talchar, Hindol e Dhenkanal (ceduti dall'arcidiocesi di Calcutta).

Confina con le diocesi di Ranchi, Nagpur, Cuttack, e l'arcidiocesi di Calcutta. La superfice totale della diocesi, ch'è tutta compresa nello Stato d'Orissa, è di 47.000 kmq. con una popolazione di 3.608.795 ab. (censimento 1941) di cui: 2.570.000 indù, 924.000 aborigeni, 14.000 maomettani e 100.000 di diverse stirpi. La lingua usata e compresa da tutti è l'orya, ma nelle tribù aborigene sono parlati anche altri linguaggi. I cattolici sono 66.000 e i protestanti di varie sètte 30.000. La città di S., capoluogo della diocesi, è il centro più popolato con ca. 20.000 anime. La diocesi è stata affidata alla Società del Verbo Divino e dichiarata suffraganea di Calcutta. Presentemente si contano 6 residenze con 6 chiese, 231 piccole cappelle, 116 catechisti e 112 maestri, 2 istituti di suore, uno estero e l'altro indigeno, 1 scuola superiore, 6 medie, 2 normali, 2 professionali, 125 elementari, 3 piccoli ospedali e non pochi dispensari. Alcuni dei distretti, che costituiscono il territorio diocesano, erano, prima della proclamazione dell'India a Stato indipendente, piccoli Staterelli semindipendenti, impenetrabili al cristianesimo. Con la promulgazione della Costituzione della nuova Repubblica Indiana, che garantisce dovunque libertà di culto e di proselitismo, sarà possibile ai missionari portarsi anche nelle contrade, chiuse finora ad ogni forma di evangelizzazione.

BIBL.: Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, pon. n. 2090/51; AAS, 43 (1951), pp. 660-62. Pompeo Borgna

SAMGAR (ebr. *Šamgar*). - Giudice d'Israele. La sola indicazione su di lui è in *Iudc.* 3, 31, ove si dice che « fu dopo Aod » (v.), secondo giudice israelitico, e che « batté 600 Filistei con un pungolo da buoi » e così « salvò Israele »; inoltre nel Cantico di Debora (*ibid.* 5, 6).

Il fatto che nella serie del libro dei *Giudici*, sùbito dopo l'accennata notizia su S., il racconto riprenda dal secondo giudice Aod è una delle prove del fatto sicuro che alcuni giudici non ebbero autorità permanente e di lunga durata su tutto Israele. Nel caso particolare è possibile che si tratti di un episodio occasionale: p. es., che S. fosse al suo lavoro e si difendesse da una « razzia » (di sondaggio da parte dei Filistei?) con l'unico mezzo a sua disposizione.

Il nome S. sembra ḫurritico: i Ḫurriti all'età dei Giudici dominavano nell' 'Ăram Nahărajim, da cui facevano scorrerie fino nel Canaan (cf. *Iudc.* 3, 8).

(fot. Fides)
SAMBALPUR, DIOCESI di - Il santuario di Nostra Signora, Madre della Divina Grazia, a Mokameh Junction, distretto di Patna, nella diocesi di S.

BIBL.: E. Taeubler, *Cushan-Rishataim* (*Jud.* 3, 8-10), in *Hebrew Union College annual*, 20 (1947), pp. 137-42.
Giovanni Rinaldi

ŠAMMAJ. - Insigne dottore giudeo che esercitò l'insegnamento tra il 20 a. C. e il 25/30 d. C.

Fu contemporaneo di Hillēl (v.) e suo rivale. Di fronte a Hillēl, Š. passava per rigoroso. Nelle controversie di carattere precettistico tra lui e Hillēl, Š. viene nominato per primo in quanto maggiore di età. Uguale differenza di opinioni si riscontra poi nelle due scuole; per quanto rigoroso nelle decisioni, anche Š. era di indole mite.

BIBL.: H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, 2ª ed., Monaco 1921, passim; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, Parigi 1935, I e II, passim.
Eugenio Zolli

SAMOTRACIA, MISTERI di. - Dopo quelli celebrati ad Eleusi, i m. di S. furono tra i più famosi nel mondo greco. Varie erano le leggende sulla loro istituzione e provenienza, ma meglio rispecchiante la realtà storica è forse quella che faceva provenire il culto dei « Grandi iddii » cabirici dalla regione dell'Ida (Frigia).

Accanto a questa tradizione micrasiatica ve ne era un'altra tendente a derivare i m. di S. dalla Tracia. Infatti, con Erodoto (2, 51) si hanno le prime notizie storiche su tali misteri che egli attribuisce ad un'epoca antichissima e ad un popolo che si riteneva avesse preceduto i Greci sul suolo ellenico : i Pelasgi, nei quali, data la vicinanza del territorio e l'affinità delle manifestazioni religiose, sono da riconoscere - almeno in questo caso - le genti di Tracia. Alla notizia di Erodoto si può accostare quella di Diodoro di Sicilia (5, 47), secondo cui ancora al suo tempo in molte cerimonie religiose di S. era conservato il dialetto caratteristico delle genti indigene (pelasge ?). Verso la fine del IV sec. a. C., e poi specialmente nell'epoca ellenistica, S. diviene un centro di primo ordine, tanto da rivaleggiare con Eleusi : Demetrio Poliorcete innalza la famosa statua della Nike nel 306; Lisimaco pone i santuari nell'isola sotto la sua protezione; Perseo, sconfitto dai Romani, si rifugia in questa isola, dove pure si ritira Tolomeo Filometore; entrambi testimoniano la grande estimazione devota di cui godeva l'isola, vero e proprio inviolabile luogo d'asilo.

Ai m. di S. accorsero in gran numero anche i Romani, i quali ne fecero una specie di santuario nazionale, grazie alla tradizione che i Penati di Roma erano gli stessi dèi di S., trasportati a Troia da Dardano, e di là a Roma da Enea (Dionigi d'Alicarn., I, 61. 68). Ancora al tempo di Libanio (IV sec. d. C.) i m. di S. si celebravano regolarmente.

I m. di S. erano sacri ai Cabiri (v.), i quali nel culto ricevevano il nome generico, perché essoterico, di « Grandi iddii » (μεγάλοι θεοί, talora detti « possenti » = ἰσχυροί, o « Signori » = Ἄνακες). Ma di essi nel culto samotracio - caso veramente eccezionale - si conosce il nome vero, cioè esoterico, che solo agli iniziati era rivelato e che costoro potevano pronunciare con efficacia soltanto nei pericoli, specialmente marini (donde il loro appellativo di σωτῆρες = salvatori, e la loro assimilazione ai Dioscuri). Secondo Mnasea di Patara (II sec. a. C.), questi dèi erano quattro e si chiamavano : Axieros, Axiokersa, Axiokersos e Kadmilos (o Kasmilos), interpretati rispettivamente (ma non sempre) con : Demeter, Kore, Hades e Hermes. Sicché pur quasi nulla conoscendo dello svolgimento cultuale di tali misteri, queste ultime divinità (specie le prime tre), con il richiamare ai Misteri Eleusini (v.), dànno il vago sentore che quelli di S. dovevano senza dubbio parlare all'iniziando di una morte e di una resurrezione, e soprattutto della beata visione della vita futura, come del resto si può sostenere per il fatto che in essi si rappresentava un dramma liturgico sulla « ricerca » di Armonia da parte dello sposo Cadmo (ad Eleusi c'era la « ricerca di Kore ») e si insegnava agli iniziati che Adam fu il nome dell'uomo primitivo.

A differenza di quelli eleusini, in questi le cerimonie dell'iniziazione non avvenivano una sola volta l'anno ma, sembra, in tutti i mesi estivi, da maggio a sett. Tuttavia v'era anche una festa annuale (forse in piena estate) celebrata con straordinaria pompa e con gran numero di iniziandi, durante la quale si compivano danze armate analoghe a quelle dei Cureti e dei Coribanti e che ricordavano certi riti della Frigia; gli esecutori, accompagnati dal flauto e dal timpano, erano chiamati *Saoi.*

Ai misteri - cui potevano essere iniziati anche donne e bambini - presiedeva un corpo sacerdotale retto da un « re » (βασιλεύς), che aveva anche le funzioni di primo magistrato dell'isola; larga parte avevano i riti purificatori, celebrati da un sacerdote apposito, detto (forse con termine lidio) κόης o κοίης (cf. Esichio, s. v.) « il purificatore », mediante una vera e propria confessione auricolare degli iniziandi. A questi - che si distinguevano in : semplici (μύσται) e pii (μύσται εὐσεβεῖς) - era offerto un pasto sacramentale.

Si può ricordare infine che, a differenza e forse in contrapposizione con Eleusi, dove il primo giorno delle celebrazioni si faceva il bando degli omicidi, a S. costoro erano ammessi (ed iniziati ?) dopo una specie di confessione-espiazione, compito che - secondo Esichio (*loc. cit.*) - spettava appunto al κοίης (v. sopra).

BIBL.: Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829, pp. 1109-1348 (lavoro antico ma ancora fondamentale); N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma 1923, pp. 85-90; R. Pettazzoni, *I misteri*, Bologna 1924, pp. 71-80; id., *La confessione dei peccati*, III, ivi 1936, pp. 163-85; B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950 (con ampia bibl.); O. Masson, *Lydien Kaves* (καύης), in *Jahrb. f. kleinasiatische Forschung*, 1 (1950), pp. 182-88.
Cesare D'Onofrio

SAMSARA : v. REINCARNAZIONE.

SAMUELE (ebr. *Šĕmû'ēl*). - Ultimo « giudice » (v.) d'Israele, instauratore della monarchia, profeta, vissuto nel sec. XI a. C. Ha dato il suo nome al libro della Bibbia che racconta la storia di lui, di Saul e di David. Suo padre, Elcana (v.), levita, era di Ramathaim (odierna Rentis=Arimatea) nel territorio montagnoso di Ephraim (*I Sam.* 1, 1). Gli fu madre Anna (v.) che, sterile, l'impetrò dal Signore (*ibid.* 1, 9-20) e, fattolo crescere, lo consegnò al pontefice Eli (v.) in Silo, affinché servisse il Signore in perpetuo.

Ancor giovanetto, ebbe da Dio una rivelazione circa il casato di Eli, poi altre, sempre avveratesi, sicché tutto Israele lo riconobbe come profeta. Adulto, liberò la nazione dai Filistei, poi fino alla vecchiaia esercitò la « giudicatura », ch'ebbe tono spiccato di riforma religiosa, girando tutto il paese (*ibid.* 7). Risiedeva però nella città natale, dove si conveniva da ogni dove per interpellarlo (*ibid.* 9, 6-13), e donde dette incremento ad associazioni di « profeti » (v.), di cui si serviva nella sua opera di riforma (*ibid.* 10, 5. 10; 19, 18-20). Negli ultimi anni l'aiutarono nella « giudicatura » due figlioli, troppo però dissimili dal padre, il che, insieme a gravi motivi storici (p. es., l'incombente pericolo filisteo) fece sì che il popolo gli chiedesse un re. S. aderì a malincuore alla richiesta, e per ordine di Dio unse come re il beniaminita Saul (v.). Depose quindi l'ufficio di giudice (*ibid.* 12), ma al Re trasmise anche in seguito, all'occasione, gli ordini di Dio (*ibid.* 15, 1 sg.). Dopo la prevaricazione di Saul, S. unse re il giovane David (v.). Morì assai vecchio (*ibid.* 25, 1), e, dopo la morte, apparve a Saul che voleva conoscere l'esito della battaglia di Gelboe, predicendogli sconfitta e morte (*ibid.* 28, 6-19).

Al dire di s. Girolamo (PL 23, 343) l'imperatore Arcadio (m. nel 408) trasportò le ossa di S. dalla Giudea in Tracia; e Niceforo Callisto narra (PG 146, 1090) che l'imperatrice Pulcheria (m. nel 453) le trasferì a Costantinopoli, collocandole in un « sepolcreto costruito vicino all'Ebdomo ».

S. fu uno dei santi più puri d'Israele. Non era nato uomo d'azione, eppure operò quanto forse nessuno dei « giudici » precedenti. Fu del Signore e per il Signore sempre, senza un'esitazione : sua insegna, per tutta la vita, fu un'obbedienza a tutta prova. Non fu un uomo d'arme, ma un apostolo, un padre. Padre per il popolo e specialmente per il primo Re, da lui consacrato, sulla

(fot. Enc. Catt.)

SAMUELE - S., sopra di lui la mano di Dio. Disegno del sec. XIV. Biblioteca Vaticana, cod. Borg. Etiopico 3, f. 1v.

cui rovina pianse lacrime amare (*I Sam.* 15, 11-35; 16, 1). Di carattere però fu austero. S'indignava contro chi si scostava dalla via tracciata da Dio (*ibid.* 13, 11-14; 15, 16-33). Fu grande ed eroico nella sua fedeltà e nel suo zelo. Geremia (15, 1) lo porrà subito dopo Mosè per la forza d'intercessione; solo inferiore a Mosè lo vedrà Dante in Paradiso (*Par.*, IV, 29).

LIBRI DI S. – Libro (la divisione in due libri è attestata non prima del 1448 d. C.) che nella Bibbia segue l'Ottateuco (Pentateuco, *Giosuè, Giudici, Rut,* che nelle Bibbie ebraiche è incluso nei *mĕghillôth*). Porta impropriamente il nome attuale, ché S. non ne fu, come vorrebbe il Talmud, l'autore, né è in esso la figura predominante: fu forse chiamato così per la falsa attribuzione letteraria. Nei Settanta e nella Volgata è intitolato *Libri I-II Regum* (Βασιλεῖων « dei regni »).

La lunga narrazione si presenta, per la costruzione ed il disegno, una e compatta, tutta diretta ad un fine. È naturale dividerla in due blocchi (gli odierni due libri), accentrati su Saul e David. Tutto ciò che precede nel primo libro, storia di Eli ([v.] capp. 1-3), dell'Arca ([v.] capp. 4-6), di S. (capp. 7-8), non è che preparazione alla venuta di Saul ([v.] capp. 9-31). David (v.), quantunque entri in scena a metà del libro I (*I Sam.* 16, 12 sg.), domina il racconto solo nel libro II (*II Sam.* 2-4, re di Giudea; 5-9, re di tutto Israele; 10-20, peccato di David e molteplice espiazione). Un'appendice di sei documenti vari (*ibid.* 21-24) chiude ora, o piuttosto interrompe, la storia che anticamente terminava con la successione di Salomone e la morte di David (*I Reg.* 1-2).

Argomento è l'introduzione e stabilizzazione della potestà regia in Israele. Ma ciò era solo la parte appariscente del piano divino: rivelare l'altra parte, nascosta, fu lo scopo dell'autore. Israele teneva da secoli l'occhio fisso sul Messia futuro; lo si attendeva rivestito di regio potere (*Gen.* 49, 8 sgg.; *Num.* 24, 17 sg.). *S.* pone un'altra pietra miliare: l'atteso sarebbe stato un re della famiglia di David, ed avrebbe avuto regno sempiterno (*II Sam.* 7). Occorreva perciò mostrare come dalla « giudicatura » si fosse passati alla potestà regia; come fosse fallito il tentativo del beniaminita Saul; come la potestà di David, malgrado difficoltà innumerevoli, si fosse stabilmente affermata.

Il testo originale ebraico di *S.* ha sofferto come quello di pochi altri libri del Vecchio Testamento; salva tuttavia la sostanza, sia quanto alla storia che alla dottrina. Del resto, la critica testuale dà valido aiuto a sanare molte di queste ferite inferte dal tempo. Testo base è il testo masoretico (*Biblia Hebraica* di R. Kittel-P. Kahle, Stoccarda 1937). Di primissima importanza è la versione greca dei Settanta del sec. II a. C., trasmessasi in varie recensioni (comunemente vien letta nella edizione di A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stoccarda 1935); è in genere d'una straordinaria fedeltà, ma ha, nei confronti del testo masoretico, sia lacune sia eccedenze notevoli. Le lacune più celebri sono in *I Sam.* 17-18, su cui è difficile il giudizio. Di minore aiuto sono le versioni aramaica (Targum di Ionathan, sec. I a. C.), siriaca (*Pĕšiṭtā*, d'incerta epoca), latina *vetus* (sec. II d. C.) e geronimiana (*Vulgata*, 393 d. C.; ed. critica benedettina del 1944). Va ricordato qui che molte sezioni di *S.* si trovano pure nel libro dei *Paralipomeni*; ciò è di grande aiuto alla critica, ma suscita insieme molteplici problemi.

La canonicità di *S.* non è stata mai posta in dubbio, né nel giudaismo né nella Chiesa.

Il libro, insieme a magnifica unità di disegno, presenta disuguaglianze notevoli. Ha molti tratti ove la descrizione è minutissima (p. es., *I Sam.* 1; 9-10; 25; *II Sam.* 9-20), senza però pretendere a forma biografica completa; molti altri tratti invece, di maggior valore storico, politico, sociale, sono redatti in forma schematicissima (p. es., *I Sam.* 7, 15 sgg.; 14, 47-52; *II Sam.* 8, 1-18, ecc.). Molte pagine sono autentici capolavori narrativi; altre sono aride numerazioni. Infine, qualche episodio è riportato più d'una volta con considerevoli differenze. Si può da ciò concludere: *a*) il libro non è una narrazione di getto, ma una compilazione da varie fonti, scritte e orali, preesistenti; *b*) la compilazione fu fatta da un unico autore, con un piano preciso; non fu stratificazione successiva di documenti; *c*) anche se talora si devono ammettere « duplicati », vere contraddizioni forse non si dànno mai (esame a parte merita *I Sam.* 17-18, ove non è risolta la questione testuale); in genere si ha lo stesso fenomeno che si constata tra le varie narrazioni dei Vangeli sinottici; *d*) la maggior parte del materiale risale all'epoca stessa dei fatti (concorde è il giudizio circa *II Sam.* 9-20).

L'autore dell'intero libro è ignoto, ma dovette vivere nei secc. X-IX a. C.; l'appendice (*II Sam.* 21-24) infatti non poté essere aggiunta dopo il sec. VIII, quando già esisteva il I libro dei Salmi, che contiene *II Sam.* 22. In seguito il libro subì ancora qualche intenzionale ritocco, ma di lieve importanza.

Nel campo razionalistico abbondano le ipotesi, spesso arbitrarie, che dànno risultati mirabolanti e contraddittori, per l'estrema soggettività dei criteri. Fallito, p. es., è finora ogni tentativo di separare i documenti primitivi (J. Wellhausen, 1871): cosa che, del resto, non risolverebbe una sola difficoltà.

La storicità è solidamente fondata, per l'antichità delle fonti, la spiccata imparzialità di giudizio e le molteplici conferme, quantunque talora solo indirette.

P. es., la situazione religiosa e politica concorda con quella descritta nel libro dei *Giudici*; la cronologia dell'invasione dei Filistei corrisponde ai dati egizi e la loro presenza in certe località (Bethsan; pressi di Gerusalemme) è stata confermata dall'archeologia; l'affermarsi di una forte monarchia nazionale in Israele storicamente si com-

prende per le contemporanee condizioni precarie della Assiria e dell'Egitto, attestate dalla storia rispettiva. Istituzioni politiche (uffici di corte: *II Sam.* 8, 16 sgg.; 20, 23 sgg.) e militari (i « trenta »: *II Sam.* 23, 13-29) sono di derivazione egiziana.

L'importanza di *S.* è grandissima, dal lato sia artistico, sia storico, sia religioso. Il valore artistico è ammesso comunemente, e rifulge specialmente nella pittura dei caratteri, che sono una moltitudine. Il racconto è d'un interesse sempre nuovo e vario, con imprese avvincenti (*I Sam.* 14), sentimenti profondi, collere e idilli, entusiasmi e scoramenti: la vita intera. Per la storia della prima monarchia e del profetismo *S.* è insostituibile; aumenta inoltre le nostre cognizioni circa usi, mentalità, credenze. Religiosamente, il primo interesse di *S.* deriva dal messianismo: letterale (*II Sam.* 7; 23, 1-7; *I Sam.* 2, 10) e figurativo (David tipo del Cristo sofferente e tradito); ma abbondano gli insegnamenti di carattere morale, specie riguardo al peccato ed al perdono.

BIBL.: commenti: * H. P. Smith (Edimburgo 1899); P. Dhorme (Parigi 1910); S. R. Driver (2ª ed., Oxford 1913); * W. Caspari (Lipsia 1926); K. A. Leimbach (Bonn 1936); A. Médebielle (Parigi 1949); M. Rehm (Würzburg 1949). Tra gli innumerevoli studi generali: O. Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher*, Lipsia 1931; L. Hylander, *Der literarische Samuel-Saul Komplex*, ivi 1932; A. Clamer, *Rois I-II*, in DThC, XIII (1937), coll. 2775-2805; M. Rehm, *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik*, Münster 1937; G. Hülscher, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung*, Heidelberg 1942; E. Robinson, *Samuel and Saul*, in *Bulletin of the Rylands Library-Manchester*, 28 (1944), pp. 175-206; Ch. Keeley, *An approach to the books of Samuel*, in *Catholic biblical quarterly*, 10 (1948), pp. 254-70; P. A. H. De Boer, *Research into the text of I S. 1-16*, Amsterdam 1938; id., *Research... I S. 18-31*, in *Oudtestamentische Studiën*, 6 (1949), pp. 1-100. Gino Bressan

SANABALLAT (ebr. *Sanballaṭ*, in accadico *Sin-uballiṭ* « [il dio] Sin diede la vita »). - Governatore (*peḥāh*) di Samaria al tempo di Artaserse I, che, approfittando dell'anarchia di Gerusalemme dopo la caduta, spadroneggiava nella città, con un tal Tobia l'ammonita e Gosem l'arabo.

(fot. Orlandini)
SAN BENEDETTO POLIRONE - Interno della chiesa abbaziale. Navata centrale del sec. XIII trasformata su disegno di Giulio Romano (1538-42).

Il matrimonio di una sua figlia con il figlio del sommo sacerdote Eliasib indica che S. aveva cercato anche influenti appoggi in Gerusalemme. Come i due colleghi, era straniero: è detto con intenzione spregiativa « horonita » (di Hōrōnajim in Moab) in *Neh.* 2, 10. 19.

All'arrivo di Neemia a Gerusalemme come governatore (*peḥāh*) con ampi poteri reali, cercò di distogliere il restauratore d'Israele dalla sua attività nella ricostruzione delle mura, con intimidazioni e tranelli, anche per mezzo di gente prezzolata (*Num.* 6, 1-14), ma sempre senza esito. Era ancora in carica sotto Dario II, come appare dai papiri di Elefantina. La storia narrata sul suo conto da Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XI, 7, 2), in relazione con l'origine del tempio scismatico samaritano, è in buona parte infondata. Giovanni Rinaldi

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)
SAN BONIFACIO, ARCIDIOCESI di - Testa di tricheco - S. Bonifacio.

SANAZIONE: v. CONVALIDAZIONE.

SAN BENEDETTO POLIRONE. - Antica abbazia benedettina in provincia e diocesi di Mantova, nel villaggio oggi detto S. Benedetto Po. L'antica denominazione derivava dal fatto della confluenza del Lirone, oggi interrato, con il Po.

L'abbazia fu fondata dal conte Tebaldo nel 984 e arricchita da donazioni della contessa Matilde di cui si indica il sepolcro nella chiesa abbaziale detta dei SS. Floriano e Benedetto; questa fu prima in stile romanico; venne ricostruita nel 1246 a tre navate divise da colonne con vòlte a crocera e vi si annesse il chiostro e l'alta torre campanaria. Giulio Romano la trasformò tra il 1538-42. Nel coro sono 32 statuine fittili di A. Begarelli. Notevole è la vicina chiesa dell'Immacolata, del sec. XII, che conserva un pavimento musivo con le Virtù cardinali e animali fantastici, datato al 1151.

BIBL.: R. Bellodi, *Il monastero di S. B. P. nella storia e nell'arte*, Mantova 1905; A. Kingsley-Porter, *Lombard architecture*, III, Nuova-Haven 1917, pp. 358-62; P. Toesca, *Stor. dell'arte ital.*, I. *Il medioevo*, Torino 1927, p. 1082; Cottineau, II, coll. 2314-15. Enrico Josi

SAN BERNARDO, OSPIZIO DEL: v. BERNARDO D'AOSTA, santo.

SAN BONIFACIO, ARCIDIOCESI di. - Città ed arcidiocesi nella provincia di Manitoba (Canadà). L'arcidiocesi di S. B. copre una superficie di 100.000 kmq. Di 65.085 ab. è la popolazione cattolica; 84 sacerdoti diocesani e 128 religiosi esercitano il sacro ministero nelle 61 parrocchie, 80 chiese, 58 cappelle e 122 altri posti. Vi sono 1 seminario maggiore, 2 collegi, 1 scuola apostolica, 8 noviziati, 1 casa per ritiri, 6 ospedali. Vi sono inoltre 760 suore di 15 congregazioni diverse.

La diocesi di S. B. fu eretta da Pio IX il 4 giugno 1847 quando il vicariato apostolico del nord-ovest (Baia di Hudson e Baia James) fu elevato a diocesi. Lo stesso Pio IX il 22 sett. 1871 elevò la diocesi ad arcidiocesi.

S. B. ebbe una storia importante nello sviluppo della chiesa cattolica nell'ovest. Nel 1818, il sacerdote Giuseppe Norberto Provencher lasciava la parte est del paese per le missioni del fiume Rosso in qualità di vicario generale

(fot. Enc. Catt.)
SÁNCHEZ (SANCTIUS), GASPAR - Frontespizio dei *Commentarii in Ezechielem et Danielem*, Lione 1619 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

della diocesi di Québec. Il 1° febbr. venne nominato vescovo di Juliopolis e coadiutore di Québec per i territori dell'ovest canadese. Il 6 apr. 1844 Gregorio XVI creò il vicariato apostolico del nord-ovest per il territorio compreso fra i grandi laghi ed il Polo nord. Da questo vicariato primitivo sono uscite tutte le diocesi ed i vicariati dell'ovest e del gran nord canadese.

Quando venne nell'ovest, mons. Provencher aveva con sé soltanto alcuni sacerdoti secolari ma riuscì, poco tempo dopo l'erezione del vicariato, ad ottenere i Missionari Oblati di Maria Immacolata. Questi ultimi, arrivati a Montréal nel 1841, sbarcarono alla Rivière Rouge il 25 apr. 1845. Uno di essi, Alessandro Taché, divenne coadiutore di mons. Provencher il 24 giugno 1850, ed è oggi considerato come una delle più grandi figure della storia dell'ovest canadese. Nel 1862 tutto il territorio tributario del Mare artico fu staccato da S. B. per formare il vicariato apostolico di Athabaska-Mackenzie, con mons. Enrico Faraud quale primo vescovo; nel 1871 fu staccata la parte nord-occidentale per la nuova diocesi di S. Alberto; mentre nel 1890 la parte nordorientale divenne il vicariato apostolico della Saskatchewan, con primo pastore mons. Alberto Pascal. Da allora i territori furono più volte smembrati per formare arcidiocesi, diocesi e vicariati apostolici. Il 3 dic. 1907 venne staccata la diocesi Prince Albert; il 4 dic. 1910 Regina fu elevata a diocesi. Nel 1910 la S. Sede eresse il vicariato apostolico di Keewatin e mons. O. Charlebois, di cui è in corso la causa di beatificazione, venne nominato vescovo. Il 30 nov. 1912 fu eretta la sede di Calgary; il 4 dic. 1915 Winnipeg era formata e nel 1921 era creata l'abbazia « nullius » di S. Pietro di Münster. Nel 1930 Pio XI eresse Gravelbourg; Saskatoon nel 1933 ed il vicariato apostolico della Baia di Hudson nel 1931. Pio XII creò la nuova sede di S. Paolo nel 1948. Intanto la diocesi di S. Alberto era trasformata in quella di Edmonton (1931) ed il vicariato apostolico di Athabaska divenne il vicariato apostolico di Grouard, in onore di mons. Emilio Grouard. - Vedi tav. CX.

BIBL.: *Le Canada ecclésiast.*, Montréal 1951; G. Morice, *Hist. de l'Eglise cath. dans l'Ouest canadien*, 4 voll., 4ª ed., Winnipeg 1928, passim. Gastone Carrière

SAN CARLO (SAN CARLOS) **DE ANCUD**, DIOCESI di. - Città e diocesi nella Repubblica del Cile (America del Sud).

La diocesi conta 99.430 cattolici sopra una popolazione di 101.400 ab. disseminati in un territorio di 18.074 kmq. e distribuiti in 22 parrocchie servite da 25 sacerdoti diocesani e 6 regolari; ha un seminario, 2 comunità religiose maschili e 3 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 350). La diocesi fu eretta da Gregorio XVI con la bolla *Ubi primum* del 27 maggio 1840 per smembramento da quella della S.ma Concezione, di cui è suffraganea dal 1939.

BIBL.: Carlos S. Cotapos, *S. Carlo de Ancud*, in *Cath. Enc.*, XIII, p. 426. Gastone Carrière

SAN CARLO DO PINHAL, DIOCESI di. - Suffraganea di São Paulo, nello Stato di São Paulo, in Brasile.

Ha una superficie di 17.427 kmq. con una popolazione di 463.870 ab., di cui 450.273 cattolici. Presentemente conta 42 parrocchie, con 35 sacerdoti diocesani e 39 regolari. Ha un seminario minore, 11 comunità religiose maschili e 23 femminili.

La diocesi fu creata il 17 giugno 1908 con la bolla *Diocesium nimiam amplitudinem* da papa Pio X; il papa Pio XI il 25 giugno 1929 separò altre due diocesi, quella di Rio Preto e di Jaboticabal. Titolare della diocesi e della Cattedrale è s. Carlo Borromeo.

BIBL.: *Ann. Pont.*, 1952, p. 350; *O Brasil Católico*, 1947, Juiz de Fora 1947, pp. 346-47. Virginio Battezzati

SÁNCHEZ (*Sanctius*), GASPAR. - Esegeta gesuita spagnolo, n. in Ciempozuelos (Madrid) nel 1553 da piissimi genitori (v. l'elogio di sua madre in *Comm. in Tob.*, Lione 1627, pp. 177-78), m. ad Alcalà nel 1628.

Insegnò 11 anni grammatica prima degli studi teologici, e 20 anni dopo il sacerdozio. Solo nel 1608, a quanto sembra, fu promosso professore d'esegesi in Alcalà; nel 1615, a 62 anni d'età, pubblicò il suo primo volume d'esegesi, di una perfezione che lo rende esegeta classico per il futuro. In lui spicca l'ideale esegetico del tempo: « styli candor, eruditionis varietas, ingenii acumen, triumque linguarum peritia [latino, greco, ebraico], institutum sibi proprium de eruendo litterali sensu » (così il censore di *Isaia*). Inoltre non trascurava niente di quanto sui libri biblici avevano scritto antichi e recenti. Pubblicò una bella serie di volumi, alcuni fra le 1000 e le 2000 pp., che generalmente hanno il titolo *Commentarii in... cum paraphrasi* e uscirono a Lione presso H. Cardon. In essi sono acutamente commentati: *Is.* (1615); *Cant.* (1616, con *Ps.* 76); *Zach.* (1616); *Act.* (1616, con appendice sulla dimora di s. Giacomo, s. Pietro e s. Paolo in Spagna); *Ier.* (1618, con *Ps.* 136 e parafrasi poetica e commento di *Lam.*); profeti minori e *Bar.* (1621); i 4 ll. di *Reg.* e di *Par.* (1623; è tra i commenti migliori: previene persino difficoltà più tardi mosse dai razionalisti); *Iob* (1625); *Ruth, Esd.-Neh., Iudt., Esth., I-II Mach.* (1628, meno prolisso). Lasciò manoscritti commenti a *Sap.*; *Eccli.* 1-24; *Gen.* 1-3.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 524-26; Hurter, III (1907), coll. 767-68; F. Fita y Colomé, *Galeria de Jesuitas ilustres*, Madrid 1880, pp. 35-64 (lettera « mortuaria »); P. Nieremberg, *Varones ilustres de la C. de J.*, VIII, 2ª ed., Bilbao 1891, pp. 491-506; A. Astrain, *Hist. de la C. de J. en la asist. de España*, V, Madrid 1916, pp. 71-73. Pietro Nober

SÁNCHEZ (*Sanctius*), JUAN. - Uno tra i più tipici rappresentanti del lassismo del sec. XVII, n. ad Avila, in Spagna, e m. ca. il 1624.

Di vasta erudizione scrisse, tra l'altro, due monografie

De ieiunio e *De dubia impotentia circa matrimonium* (Madrid 1624, Lione 1636). Ma l'opera più notevole è il *Selectae et practicae disputationes de rebus in administratione Sacramentorum* (Madrid 1624), che è una bella sintesi sulle questioni pratiche dell'amministrazione dei Sacramenti, specialmente dell'Eucaristia e della Penitenza. Dopo la morte dell'autore l'opera fu messa all'Indice (decr. 3-18 dic. 1642) *donec corrigatur*, per le numerose opinioni lassiste ivi sostenute.

È del S. la 4ª proposizione condannata da Innocenzo XI: « Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili ». Il S. sostenne insieme al Caramuel ed a altri che ogni opinione, *speculativamente* probabile, è anche *praticamente* probabile; che tutte le opinioni probabili sono anche ugualmente sicure (*tutae*), giacché chi opera per l'una o l'altra opinione probabile è certo di non peccare.

BIBL.: Hurter, III, coll. 592-93, nota 2, cp. 893; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, 6ª-7ª ed., Friburgo in Br. 1931, p. XXXII; M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel sec. XVII*, Roma 1953 (v. indice). Giuseppe Palazzini

SÁNCHEZ, Tomás. - Gesuita, moralista, n. a Cordova ca. il 1550, m. a Granata il 19 maggio 1610.

Passò tutta la vita, improntata a grande austerità, come maestro dei novizi, confessore e per parecchi anni professore di morale e di diritto canonico. L'opera che lo rese celebre e consultato ancor oggi da teologi e giuristi (cf. Wernz-Vidal, IV, n. 20) è: *De sancto Matrimonii sacramento* (3 voll., Madrid 1605, con molte e sparse riedizioni). A proposito di essa, Clemente VIII proclamò che non v'era stato ancora altro autore che trattasse le controversie e i dubbi in materia matrimoniale con più ampiezza e accuratezza. Ciò non toglie che il S. abbia dovuto ritrattare quanto aveva concesso come probabile: potersi cioè dare, in fatto di lussuria diretta, materia leggera. Inoltre il III vol. fu messo all'Indice il 4 febbr. 1627; ma la condanna non riguarda la dottrina esposta bensì l'omissione del paragrafo, dove il S. sosteneva il diritto del Papa di legittimare gli illegittimi, indipendentemente da ogni intervento dell'autorità civile. La cosa spiacque al governo della Repubblica veneta, per cui il paragrafo fu tolto nella ed. di Venezia del 1614; e questa è l'edizione condannata. Con la revisione dell'Indice nel 1900 il nome del S. fu tolto. L'opera ebbe anche a subire attacchi violenti come scandalosa per via dei particolari scabrosi a cui discende. Si può concedere che certe analisi minute manchino di tatto e di delicatezza; ma si deve osservare che l'opera è riservata ai confessori, che necessariamente devono pur distinguere i vari generi di colpe, come avviene per i medici e i giuristi riguardo alla medicina legale.

Del S. furono pubblicate postume altre due opere: *Opus morale in praecepta decalogi* (in origine *Explicatio mandatorum decalogi*, 2 voll., Madrid 1613); *Consilia seu opuscula moralia* (2 voll., Lione 1625) intorno alla giustizia e alle varie sue applicazioni. Sono meno importanti della prima, anche perché non si è certi se rappresentino solo il pensiero dell'autore, e non invece quello degli editori. Contro tutte però il Pascal non lesinò le sue recriminazioni nelle *Lettres provinciales* 5ª, 7ª, 8ª, 9ª, accusando il S. di lassismo e di esagerazione nella restrizione mentale; mentre, tutto esaminato, egli si attiene ad un probabilismo moderato, non sempre però compreso entro netti confini (cf. A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, Innsbruck 1904, pp. 107-50).

BIBL.: Sommervogel, VII, 530-38; Hurter, III, coll. 592-94; A. Astrain, *Hist. de la Comp. de Jesús en la asistencia de España*, IV, Madrid 1913, pp. 56, 65 sgg.; R. Brouillard, s. v. in DThC, XIV, coll. 1075-95; v. anche M. Petrocchi, *op. cit.* alla voce precedente. Celestino Testore

SÁNCHEZ MUÑOZ, Egidio, antipapa. - Di nobile famiglia spagnola, baccelliere in diritto canonico a Barcellona e prevosto di Valencia, fu eletto papa a Peñiscola alla morte di Benedetto XIII, per istigazione di Alfonso V, il 10 giugno 1423 con il nome di Clemente VIII.

Sostenuto da Alfonso, nelle cui mani era un eccellente strumento contro Martino V, risiedette per qualche tempo nel castello di Peñiscola. Ma quando Alfonso, costretto dalle energiche misure di Martino V, si decise ad abbandonare lo scisma, S. fu invitato a dimettersi, il che fece volentieri il 26 luglio 1429 davanti alla piccola corte, invitando i suoi cardinali ad eleggere Ottone Colonna. Il 14 ag. S. si recò a San Matèo, dove promise obbedienza al legato pontificio Pietro De Foix, che l'assolse dalle censure e lo riconciliò con la Chiesa. Fu eletto in seguito vescovo di Maiorca dove si spense miseramente il 28 dic. 1446.

BIBL.: Mansi, XXIII, 1117-24; N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, IV, Parigi 1902, pp. 450-74; Hefele-Leclercq, VII, p. 654 sgg.; Pastor, I, pp. 282-84. Agostino Amore

SAN CLODOALDO, diocesi di. - Diocesi e città nello Stato di Minnesota (U.S.A.), suffraganea dell'arcidiocesi di S. Paolo di Minnesota.

La diocesi ha una superfice di kmq. 12.251 con una popolazione di 321.465 ab. di cui 90.882 cattolici; conta 139 parrocchie servite da 157 sacerdoti diocesani e 28 regolari; 3 comunità religiose maschili e 5 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 350).

La storia della diocesi comincia nel 1851 con la colonizzazione del paese da parte dei bianchi. Il sacerdote austriaco F. Pierez, infatti, venuto nel Minnesota in missione fra i Chippewa, trovò il paese atto alla coltura e inviò subito una serie di articoli ai giornali cattolici tedeschi, che ebbero come conseguenza l'arrivo di gran numero d'immigrati cattolici. Nel 1856, mons. Gius. Cretin, vescovo di S. Paolo (Minnesota), vi mandò tre benedettini, che l'anno seguente fondarono un collegio, divenuto oggi la fiorente Università di S. Giovanni (S. John's University).

Il primo abate benedettino, Ruperto Seidenbusch, fu nominato vicario apostolico del Minnesota del Nord il 30 maggio 1875, con sede a S. C.; eretto il vicariato a diocesi, il 22 sett. 1889, vi fu primo vescovo il successore del Seidenbusch, mons. Otto Zardetti, eletto, poi, arcivescovo di Bucarest nel 1894.

BIBL.: J. Trobec, *Saint Cloud*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 342-43; L. Le Jeune, *Dict. général du Canada*, 2 voll., Ottawa 1933; *The Off. Cath. Directory 1950*, Nuova York 1950. Gastone Carrière

SAN CRISTOFORO DELLA LAGUNA, diocesi di. - Diocesi moderna nelle Isole Canarie, chiamata « Nivariensis » e volgarmente di Tenerife dal nome dell'isola maggiore dell'arcipelago.

Ha una superficie di 3499 kmq. con una popolazione di 443.851 ab. dei quali 399.056 cattolici distribuiti in 117 parrocchie, servite da 111 sacerdoti diocesani e 60 regolari; ha un seminario, 14 comunità religiose maschili e 41 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 340). La residenza vescovile è in S. Cristobal della Laguna.

Dal 1406 il territorio della diocesi formava parte di quella delle Canarie (v.), ma al principio del sec. XIX si smembrò in due, nel 1819, con bolla di Pio VII (d'accordo con il governo di Ferdinando VII di Spagna), che assoggettò alla nuova sede le Isole di Tenerife, Gomera, Hierro e La Palma, dichiarandola suffraganea di Siviglia. Tuttavia nei primi anni non ebbe vescovi essendo invece governata da vicari capitolari che furono tre fino al 1895, allorché vi si recò il primo presule Luigi Falgueras, ma, dopo questo prelato, di nuovo ricevette soltanto vicari capitolari e poi fu retta dai vescovi delle Canarie con il titolo di amministratori apostolici. Soppressa la sede episcopale nel 1851 in virtù del Concordato firmato in quell'anno tra Pio IX e il governo della regina Isabella II, fu ristabilita nel 1877, cosicché fino ad oggi l'hanno retta 8 vescovi. I patroni della diocesi sono la Madonna della Purificazione e s. Cristoforo. Feste il 2 febbr. e il 27 luglio. Quando venne eretta la diocesi, nel 1819, fu elevata all'onore di chiesa cattedrale la parrocchia della Madonna dei Rimedi, la quale però nella soppressione della sede ebbe il titolo di collegiata, ma nel 1878 riebbe la categoria di cattedrale con bolla di Pio IX. Poiché il tempio primitivo minacciava di rovinare, fu totalmente ricostruito in cemento armato, ed aperto al culto nel 1913. Ha tre navate ed è dedicato, come l'antico, alla Madonna dei Rimedi. Volendo fondare il Seminario, il vescovo

(per cortesia del prof. Valerio Mariani)
SAND, GEORGE - Ritratto inciso da L. Calamatta da un disegno dal vero (1840).

Alfonso Infante Macias nel 1877 si servì dell'antico convento dei Domenicani, ceduto dallo Stato alla mensa episcopale, il quale è stato oggetto di posteriori e notevoli miglioramenti.

BIBL.: A. Diaz, *Memoria... de la religión católica en las Islas Canarias*, S. Cristoforo della Laguna 1865; *Anuario eclesiást.*, Barcellona 1930, p. 432; *Anuario religioso español*, Madrid 1947, p. 485. Giuseppe M. Pou y Marti

SAN CRISTOFORO DELL'AVANA, ARCIDIOCESI di. - Conosciuta con il nome semplice dell'Avana (La Habana), città capitale della Repubblica di Cuba (v.) nelle Antille.

Ha un territorio di 8220 kmq. con una popolazione di 1.235.939 ab. dei quali 1.200.000 cattolici distribuiti in 63 parrocchie, servite da 79 sacerdoti diocesani e 194 regolari; ha un seminario, 44 comunità maschili e 80 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 351).

La diocesi fu creata da Pio VI il 10 sett. 1787 per smembramento della diocesi di Santiago de Cuba. La diocesi comprese allora le attuali province della Habana, Pinar del Rio, Matanzas e S. Clara con Florida e Luisiana. Poi nel 1796 fu eretta la diocesi di Nuova Orléans; nel 1903 furono smembrate le diocesi Pinar del Rio e Cienfuegos. Pio XI con la cost. apost. *Inter praecipuas* del 6 genn. 1925 la elevò a metropolitana, assegnandole per suffraganea le diocesi di Matanzas e Pinar del Rio. Pio XII creò cardinale (18 febbr. 1946) l'attuale arcivescovo, Emanuele Arteaga y Betancourt.

La Cattedrale, edificata verso la metà del sec. XVIII, presenta la forma caratteristica dell'epoca coloniale spagnola, dalla cui nazione Cuba si staccò nel 1898. Bella la facciata, più belle le due torri laterali separate dall'edificio.

BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 289-90. Giuseppe M. Pou y Marti

SAN CRISTOFORO DI VENEZUELA, DIOCESI di. - Diocesi e città capitale del dipartimento di Táchira nella Repubblica del Venezuela.

Ha una superficie di 16.015 kmq. con una popolazione di 307.583 ab. dei quali 304.583 cattolici; conta 33 parrocchie servite da 40 sacerdoti diocesani e 48 regolari; ha un seminario, 10 comunità religiose maschili e 17 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 351). La diocesi fu eretta dal papa Pio XI con la cost. *Ad munus* del 12 ott. 1922, quale suffraganea di Merida, elevando la chiesa del martire S. Sebastiano alla dignità di cattedrale.

BIBL.: AAS, 15 (1923), p. 99 sgg. Enrico Josi

« SANCTORUM MERITIS INCLITA GAUDIA ». - Inno dei Vespri nel Comune di più martiri, scritto da Rabano Mauro (cf. C. M. Dreves, *Analecta hymn.*, 50 [1907], p. 204 sg.).

L'inizio è un pressante invito a celebrare la gloria dei martiri, vittoriosi nelle lotte del mondo; poi in altre tre strofe si esaltano le loro gesta eroiche di soldati di Cristo che per lui hanno combattuto e data la vita.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 364; U. Chevalier, *Poésie liturgique. Rhythme et histoire*, Parigi 1893, p. 117; C. Albin, *Poésie du Bréviaire*, Lione s. a., p. 404. Silverio Mattei

SANCTUARIA : v. RELIQUIE.

SAND, GEORGE. - Pseudonimo di Amandine-Lucie-Aurore Dupin, scrittrice francese, n. a Parigi il 1° luglio 1804, m. a Nohant il 7 giugno 1876.

Nata da una modista parigina e da Maurice Dupin, nipote del maresciallo Maurizio di Sassonia, fin dalla prima giovinezza espresse quel temperamento ribelle e pretenzioso, esaltato e passionale, che fu poi il tono della sua vita. Sui quindici anni ebbe una crisi di misticismo. Diciottenne, per rendersi indipendente dalla famiglia, sposò Casimir Dudevant, colonnello a riposo, dal quale ebbe due figli. Nel 1831, sempre in cerca di libertà, abbandonò la famiglia per Parigi, ove iniziò la professione di scrittrice. Già con le prime opere, *Indiana*, *Valentine* (1832) e *Lélia* (1833), riportò un notevole successo, perché esse appagavano pienamente il gusto romantico del tempo. Da allora, la sua vita fu tutto un susseguirsi di relazioni piccanti e scandalose. È famoso il viaggio a Venezia con il de Musset. Tra le sue amicizie più notevoli son quelle di Heine, Balzac, Flaubert e infine Chopin. Si occupò anche di politica e costituì il primo esempio di donna totalmente « emancipata » dei tempi moderni.

Nella sua enorme produzione (oltre 140 volumi), riassume pregi e maggiormente difetti di tutta l'età romantica, e, per una liricizzante e misticizzante retorica di derivazione prevalentemente byroniana, nonché per una tematica a tesi, spesso informata a motivi confusamente politici e sociali, riesce di ben scarso rilievo al vaglio dell'odierna critica. La sua vita e le sue opere costituiscono sovente una vera e propria apologia dell'immoralità. Sono all'Indice *omnes fabulae amatoriae* (decr. 27 nov. 1840; 30 marzo 1841; 5 apr. 1842; dic. 1863).

BIBL.: W. Karentine, *G. S., vie et oeuvres*, 4 voll., Parigi 1912-27; R. Doumic, *G. S.*, nuova ed., ivi 1922; M. Roya, *G. S.*, ivi 1929; M.-M. Moret, *Le sentiment religieux chez G. S.*, ivi 1936; M. T. Rouget, *Essai sur l'évolution psychologique et littéraire de G. S.*, Lione 1939; F. Luzzatto, *G. Mazzini e G. S. La relaz. e la corrispondenza*, Milano 1947; J. Larnac, *G. S. révolutionnaire*, ivi 1948; J. Vivent, *La vie privée de G. S.*, Parigi 1949; E. Dolléans, *Féminisme et mouvement ouvrier: G. S.*, ivi 1951; A. Maurois, *Lélia ou la vie de G. S.*, ivi 1952. Romano Romani

SANDAEUS (VAN DER SANDT), MAXIMILIANUS. - Teologo gesuita, fecondo scrittore ascetico e mistico, n. a Amsterdam il 18 apr. 1578, m. a Colonia il 21 giugno 1651. Studiò lettere a Groninga, poi a Colonia, nel Collegium Tricoronatum dei Gesuiti, le arti liberali e la filosofia (« maestro » il 3 marzo 1597), infine diritto a Pont-à-Mousson. Dopo la morte del padre, si recò in Italia, ove studiò per brevi periodi presso le Università di Padova, Bologna e Siena.

Fu ammesso nella Compagnia di Gesù da Claudio Acquaviva (1597) a Roma, ove fece il noviziato e gli studi teologici, e fu ordinato sacerdote. Fece il terzo anno di probazione a Sezze sotto il p. Bernardino Rossignoli. Andò poi a Würzburg (Germania) e dal 1605 al 1631 insegnò filosofia e poi teologia all'Università; diresse il Seminario vescovile di Würzburg. A Magonza e a Colonia (dal 1631) fu attivo predicatore.

La sua attività di professore e di predicatore non rallentò la sua produzione di scrittore controversista, ascetico e mistico. Poté dichiarare senza esagerazione: *Quot annos vixi, tot libros scripsi*. Alla sua morte furono trovati ancora quasi altrettanti manoscritti inediti. Il suo stile, tanto ammirato dai suoi contemporanei, oggi non è più apprezzato perché sovraccarico di espressioni ricercate, di spiritosaggini barocche, di simboli ed allegorie artificiose. *Theologia medica* (Colonia 1635, 2ª ed. 1642) è un completo trattato ascetico; non meno erudita è *Theologia mystica* (Magonza 1627), e specialmente *Clavis Theologiae mysticae*, da cui molto attinse Angelo Silesio (v.). Merito durevole di S. è la difesa della tradizione mistica, sia nella Compagnia sia nella Chiesa.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 555-57; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, II, II, Friburgo in Br. 1913, pp. 443-44; A. Stracke, *Over Max. S.*, in *Ons Geestelijk Erf*, 13 (1939), pp. 210-11. Alberto Ampe

SANDALI: v. CALZARI.

SANDEO, FELINO MARIA. - Vescovo e canonista, n. a Felino (Parma) nel 1444, m. a Roma il 6 sett. 1509. Professore di diritto canonico a Ferrara (1466), di diritto romano a Pisa (1474), fu poi nominato uditore di Rota, referendario *utriusque Signaturae*, canonico di Ferrara, viceuditore della Camera apostolica, vescovo di Atri e Penne (1495) e infine di Lucca (1499).

Fu a fianco della S. Sede nelle questioni con Ferdinando I di Napoli e con Carlo VIII di Francia. Per confermare verso il primo il buon diritto della S. Sede contro il cosiddetto privilegio della monarchia sicula, scrisse l'opera *De regibus Siciliae et Apuliae* (Milano 1485, Hannover 1601), ove riassume gli avvenimenti dal 537 al 1494. In materia di diritto scrisse un *Commento alle Decretali* (Venezia 1497-99; Lione 1519, 1535, 1587); dei *Consilia* (Lipsia 1553, Venezia 1582); delle *Repetitiones* ad alcuni punti particolari del diritto (Bologna 1498), una *Concordantia iuris*, civile e canonico, che è rimasta inedita ed alcuni saggi nella storia diplomatica del tempo.

A Lucca raccolse codici che formarono il primo fondo della Biblioteca capitolare, da lui detta Feliniana.

BIBL.: I. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechts*, II, Stoccarda 1875, p. 351; N. Hilling, *Felinus Sandeus auditor der Rota*, in *Archiv. f. kath. Kirchenrecht*, 84 (1904), pp. 94-106; E. Cerchiari, *Cappellani Papae et Apost. Sedis auditores*, II, Roma 1920, pp. 71-72; P. Palazzini, *Benedictus de Benedictis...*, in *Apollinaris*, 19 (1947), p. 267; Hurter, II, coll. 1171-73. Pietro Palazzini

SANDERS, NICHOLAS. - Polemista inglese, n. a Charlwood verso il 1530, m. in Irlanda nell'apr. 1581. Compiuti gli studi canonistici in patria, con l'avvento di Elisabetta (1559) esulò dapprima a Roma, poi nell'Europa centrale al seguito del card. Osio.

Dal 1565 al '72 fu professore a Lovanio, attese alla pubblicazione di numerose opere e dedicò le sue cure, come delegato apostolico dell'Inghilterra, al paese d'origine. Nel 1572, portatosi alla corte spagnola, incitò Filippo II alla guerra contro Elisabetta. Nel 1579 sbarcò in Irlanda e per diciotto mesi fu l'animatore della lotta irlandese contro l'Inghilterra, e ne morì per le privazioni e gli stenti sofferti.

Dei suoi scritti, il più notevole è il *De visibili monarchia Ecclesiae libri octo* (Lovanio 1571). È anche autore di una storia dello scisma anglicano (*De origine et progressu schismatis anglicani libri tres*, Colonia 1581), in cui si dimostra più appassionato polemista che storico imparziale.

BIBL.: T. G. Law, s. v. in *Dict. of nat. biography*, XVII, pp. 748-51; F. Lewis, *S.'s History of the English schism*, Londra 1877; H. Bellesheim, *Geschichte der kathol. Kirche in Irland*, II, Magonza 1890, p. 68 sgg.; W. Pollen, *S. N.*, in *English historical review*, 6 (1891), p. 36 sgg. Piero Sannazzaro

SANDHURST, DIOCESI di. - È situata nello Stato di Victoria (Australia) e fu eretta il 30 marzo 1874 con territorio distaccato dall'arcidiocesi di Melbourne, della quale fu dichiarata suffraganea.

I confini furono precisati il 10 maggio 1887. Il capoluogo S. oggi si chiama Bendigo, da cui prende titolo il vescovo anglicano. Ha una superficie di kmq. 27.792 con una popolazione che supera i 185.000 ab. di cui 35.833 cattolici e gli altri quasi tutti protestanti di varie denominazioni. I sacerdoti diocesani sono 55, religiosi 10; fratelli 10, suore 254. Parrocchie 30, chiese 124, stazioni 39. Scuole primarie 29, superiori 16; 1 orfanotrofio.

BIBL.: P. Moran, *History of Catholic Church in Australia*, Sidney s. a., pp. 843-48; *Australasian Catholic Directory*, ivi 1952, pp. 295-302. Saverio Paventi

SAN DIEGO, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di California (U.S.A.). Il territorio comprende oggi 35.879 migliaq. con una popolazione totale (1950) di 1.048.767 ab. nelle contee di Imperial, Riverside, S. Bernardino e S. D. in California.

I cattolici sono (1951) 160.000; con 242 sacerdoti, dei quali 67 religiosi esercitano il sacro ministero nelle 119 parrocchie, 47 cappelle e 47 missioni. Vi sono inoltre 25 congregazioni femminili, 2 seminari, 1 scolasticato francescano, 2 orfanotrofi e 2 ospedali. La sede di Monterey o S. D., eretta da Gregorio XIV il 27 apr. 1840, comprendeva le due Californie, ma quando l'alta California passò sotto la giurisdizione civile degli Stati Uniti, Pio IX staccò questa antica provincia messicana dal territorio di Monterey (21 dic. 1853). Il 20 luglio l'alta California fu divisa in due diocesi e la diocesi di Monterey divenne allora suffraganea della diocesi di S. Francisco (v.).

Nel 1922, Pio XI smembrò Monterey-Fresno per dare confini più adatti alle diocesi di S. Francisco e di Sacramento; la parte sud dello Stato formò la diocesi di Los Angeles - S. D. L'11 luglio 1936, con la costituzione apostolica *Ad spirituale christianae plebis regimen*, Pio XI eresse la diocesi di S. D. per smembramento di Los Angeles.

BIBL.: J. Gilmary Shea, *Hist. of the Cath. Church in the Un. St.*, 4 voll., Nuova York 1866-93, pp. 703-708; Th. F. Meehan, *S. Francisco*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 439-43; *The Official Cath. Directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 533-36. Gastone Carrière

SANDOMIRIA (SANDOMIERZ), DIOCESI di. - Città e diocesi in Polonia. Pio VII con la bolla *Ex imposita nobis* del 30 giugno 1818 creò la diocesi di S. per smembramento di gran parte del territorio della diocesi di Kielce, soppressa nel medesimo anno, e quale suffraganea di Varsavia. Primo vescovo fu mons. Stefan Hołowczyc (1741-1823), poi arcivescovo di Varsavia.

Ha una superficie di 12.150 kmq. con una popolazione di 1.025.780 ab. dei quali 952.607 cattolici distribuiti in 241 parrocchie, servite da 445 sacerdoti diocesani e 25 regolari; ha due seminari, 7 comunità religiose maschili e 92 femminili (*Ann. Pont.*, *1952*, p. 352).

Santuari. - A Swiety-Krzyz (Monte Calvo) chiesa e chiostro dei Benedettini venuti da Montecassino nel 1006; nella chiesa le reliquie della s. Croce; chiesa e chiostro del XII sec. S. è una delle più antiche città della Polonia, fu una delle « sedes regni principales ». Chiese notevoli sono la Cattedrale, consacrata nel 1191; distrutta dai Tartari fu rifatta nel 1360, vi si conservano affreschi del tempo; la chiesa di S. Spirito del 1222; la chiesa di S. Paolo del 1226 ricostruita nel XV e nel XVIII sec.; la chiesa di S. Michele del 1623 con il chiostro delle Benedettine; il chiostro dei Domenicani fatti venire nel 1226. Il Seminario fu fondato nel 1635. In città vi è il castello del XIV sec. Tra i beati si ricordano: Ładysław z Gielniowa (1440-1505), Bernardino, beatificato nel 1750; 49 Domenicani che perirono nel 1260 durante l'invasione dei Tartari; nel 1295 Bonifazio VIII stabilì per il 2 giugno la ricorrenza dei martiri di S. nella chiesa di S. Maria *ad Martyres* a Roma. Vescovi eminenti furono Adam Prosper Burzynski, morto nel 1830; Antoni Franciszek Ksawery Sotkiewicz (1826-1901).

BIBL. J. Dlugosz, *Opera Omnia*, II, Cracovia 1867, pp. 43, 516-18; III, ivi 1869, pp. 360-62; VII, ivi 1874, pp. 300-403, 574-92; 633-60; VIII, ivi 1876, pp. 309-70; IX, ivi 1878, pp. 51-56, 454-58; A. Theiner, *Vetera Monum. Poloniae et Lithuaniae*, I, Roma 1860, pp. 256-59; III, ivi 1863, p. 382. Adam Macieliński

SANFEDISMO. - L'invasione giacobina del 1796-98 fu ben lungi dal suscitare in Italia gli uni-

versali entusiasmi di cui favoleggia la storiografia liberale.

Se la « libertà » recata sulla punta delle baionette francesi riuscì gradita a taluni ambienti borghesi, intinti di razionalismo e di volterianesimo, i ceti aristocratici e più ancora le masse popolari si levarono concordi a difesa dei « troni e degli altari » che la Rivoluzione d'oltralpe minacciava : di qui le sollevazioni piemontesi anche dopo che le autorità avevano ceduto e la famiglia reale era stata costretta a riparare in Sardegna; l'eroica resistenza dei Marcheschi delle valli bresciane (val Trompia e val Sabbia), fedeli alla Repubblica di S. Marco; il sanguinoso episodio delle Pasque Veronesi; le gesta degli Insorgenti della Toscana, delle montagne di Tolfa, delle Marche – i quali accorsero con i loro capimassa sotto le bandiere del gen. Lahoz e ritolsero ai Francesi la piazzaforte di Ancona – e degli Abruzzi. Particolarmente imponente questa « reazione » – come fu chiamata – nel Regno di Napoli, dove i Lazzari si fecero massacrare per le vie della capitale dai Francesi e dai loro sostenitori, pur dopo la fuga del Re in Sicilia, e dove la breve vita della Repubblica partenopea fu costantemente posta in difficoltà dalla rivolta delle province, devote alla monarchia e alla religione. Furono questi ribelli del Mezzogiorno agli ordinamenti repubblicani a dirsi per primi « Sanfedisti », cioè combattenti della S. Fede; e su di loro massimamente contò il card. Fabrizio Ruffo per rafforzare il proprio esercito, dall'estrema Calabria giunto vittorioso fin sotto le mura di Napoli; e fu appunto al Ruffo e ai suoi sanfedisti che il governo repubblicano si arrese, con l'onorevole capitolazione, malauguratamente infranta dal Nelson.

I luttuosi avvenimenti che ne seguirono non sono imputabili, come ognuno sa, al cardinale, ma si fecero ricadere a torto su di lui, mentre è unicamente da addebitargli, caso mai, lo scarso discernimento dimostrato nell'accogliere tra le proprie file intere bande di briganti desiderosi di rifarsi una vita, i quali non mancarono di perpetrare crimini non meno lamentevoli di quelli commessi dai cosiddetti « liberatori ». Occorre pertanto sceverare nettamente ben individuate responsabilità di singoli e di gruppi per restituire al s. originale ed autentico l'innegabile merito di avere rappresentato, nell'Italia meridionale, la spontanea resistenza di popolazioni profondamente cattoliche e devote alle autorità legittime contro gli abusi, le violenze e l'opera scristianizzatrice di un governo instaurato e sostenuto dallo straniero, in dispregio di tutte le tradizioni politiche e religiose locali : del che è testimone non sospetto Vincenzo Cuoco (cf. *Saggio storico sulla rivoluz. napolet. del 1799*, specie ai capp. 16, 19 e 21). Con serena valutazione, W. Maturi (*Enc. Ital.*, XXX, 639) ha scritto che il s. costituisce una « Vandea italiana, su uno sfondo sociale più grandioso » di quella francese, espressione di un patriottismo a carattere locale anziché nazionale, ma non per questo meno degno di ammirazione. Gli storici di parte liberale, interessati a porre in cattiva luce il s., hanno esteso arbitrariamente il significato originario del termine, comprendendovi anche i posteriori seguaci del restaurato Borbone, moralmente corresponsabili della spietata reazione, e, in genere, tutti i fautori dell'assolutismo nel mezzogiorno della Penisola. Sanfedisti si dissero altresì, in epoca successiva, gli aderenti a talune società segrete – sulla cui attività si è d'altronde scarsamente informati –, che si costituirono nello Stato pontificio subito dopo il 1815 in opposizione alle sètte carbonare : ma la loro azione venne sconfessata dal governo per evidenti motivi di opportunità e di giustizia.

Bibl.: l'ampia bibl. in materia è prevalentemente liberale : v. nell'ed. del *Saggio storico* del Cuoco a cura di N. Cortese, Firenze 1926. Tra le opere più significative si citano : R. Villari, *Giacobini e sanfedisti nel 1799*, Napoli 1891; B. Croce, *St. del Regno di Napoli*, Bari 1925; N. Rodolico, *Il popolo agli inizi del Risorg. nell'It. merid.*, Firenze 1925; A. Simeoni, *Le origini del risorg. polit. dell'It. merid.*, Messina 1925; G. Lumbroso, *I moti popolari contro i Francesi alla fine del sec. XVIII*, Firenze 1932. Sul s. nello Stato pontificio, G. Cassi, *Il card. Consalvi e i primi anni della restauraz. pontif.*, Milano 1931. Renzo U. Montini

SANFELICE D'ACQUAVELLA, Guglielmo. - Cardinale, n. ad Aversa il 18 apr. 1834, m. a Napoli il 3 genn. 1897.

Compiuti i primi studi nel Collegio di Maddaloni, li proseguì nell'abbazia di Cava dei Tirreni dove divenne monaco e poi sacerdote. Insegnò nell'abbazia stessa letteratura greca e latina e vi fu priore e provicario generale, acquistandosi fama di uomo pio e dotto. Leone XIII lo chiamò a succedere nel 1878 al card. Sisto Riario Sforza nella sede arcivescovile di Napoli e il 24 marzo 1884 lo creò cardinale. Nel suo ufficio diede esempi di carità e di doti pastorali, fra l'altro accorrendo per primo ad Afragola devastata da un uragano, a Casamicciola distrutta dal terremoto e negli ospedali di Napoli per l'assistenza ai colerosi (1884). In tale circostanza rimase memorabile l'incontro con il re Umberto I nell'ospedale della Conocchia. Celebrò in Napoli il Congresso eucaristico nazionale (1891), protesse la stampa cattolica. In periodo di acuto dissidio tra Chiesa e Stato fece opera di conciliazione rimanendo sempre fermo nella difesa dei diritti di Dio e delle anime ed ossequente alle direttive di Leone XIII.

Bibl.: M. Caracciolo, *Cenni biogr. del card. G. S. arciv. di Napoli*, Napoli 1896; P. De Luca, *G. S.*, in *Natura ed arte*, 6 (1896-97), pp. 480-82; M. Lazzaro, *Il card. S.*, in *Illustraz. Ital.*, 3 genn. 1897; E. Michel, in *Diz. del Risorg. Naz.*, IV, Milano 1937, p. 193. Mario de Camillis

SAN FERNANDO. - Diocesi nelle Filippine, suffraganea di Manila, eretta l'11 dic. 1948, smembrando dall'arcidiocesi di Manila le province civili di Baatan, Pampagna e quelle parti delle province di Zambales Tarlac e Nueva Ecija che appartenevano all'arcidiocesi di Manila (v.).

Mons. Cesare Guerrero, fin'allora vescovo ausiliare di Manila dal 1937, fu nominato il 14 maggio 1949 primo vescovo. L'estensione della diocesi è di 12.920 kmq., il numero delle chiese e cappelle è di 1077, di cui però soltanto 89 sono parrocchie; 103 sacerdoti secolari e 13 religiosi si dedicano alla cura delle anime. Il Seminario conta 35 alunni. Dei 982.765 ab., 884.338 sono cattolici (1950).

Bibl.: AAS, 41 (1949), pp. 400-402. Nicola Kowalsky

SAN FILIPPO (San Felipe), diocesi di. - Diocesi e città in provincia di Aconcagua, nella Repubblica del Cile (America del Sud).

Ha una superficie di 15.000 kmq., con una popolazione di 135.000 ab., dei quali 13.250 cattolici; conta 24 parrocchie servite da 40 sacerdoti diocesani e 23 regolari; ha un seminario; 8 comunità religiose maschili e 15 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 352).

La diocesi fu eretta da Pio XI con la cost. apost. *Apostolici muneris*, del 18 ott. 1925, quale suffraganea di Santiago del Cile.

Bibl.: AAS, 18 (1925), p. 202. Gastone Carrière

SAN FRANCESCO SAVERIO, prefettura apostolica di. - È situata nell'interno delle regioni settentrionali del Perù.

Fu eretta l'11 genn. 1946 con territorio distaccato dalle diocesi di Chachapoyas e di Cajamarca e dal vicariato apost. di S. Gabriele dell'Addolorata e fu affidata ai Gesuiti. Misura una superficie di ca. 25.000 kmq. con 25.000 ab. di cui 16.309 cattolici. Vi sono 6 gesuiti, 4 fratelli, 5 suore. Stazioni primarie 5, chiese 2, cappelle 26, scuole elementari 29 e medie 2.

Bibl.: AAS, 38 (1946), pp. 416-17; MC, 1950, p. 56.
Saverio Paventi

SAN FRANCISCO, arcidiocesi di. - Arcidiocesi e città nello Stato di California (U.S.A.). S. F. ha oggi (1951) una popolazione di 3.031.560 ab. disseminati sopra una superficie di 16.856 migliaq. I cattolici sono 725.000. Vi si contano 873 sacerdoti dei quali 405 religiosi, di 13 congregazioni diverse; 200 parrocchie, 153 cappelle, 40 missioni e 21 stazioni. Vi sono inoltre 149 fratelli e 39 congregazioni femminili (2339 suore), 319 seminaristi nei due seminari e

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SAN FRANCISCO IN CALIFORNIA - Chiesa di S. Francesco detta « Mission Dolores » (1776).

498 religiosi nei 9 scolasticati. I Gesuiti sono incaricati di due università: Università di S. Francesco (St. Ignatius College) e Università di S. Barbara.

L'arcidiocesi di S. F. fu eretta il 29 luglio 1853. La provincia ecclesiastica di S. F. è oggi composta dalle diocesi di Reno, Sacramento, Salt Lake City e dai vicariati apostolici di Honolulu e di Guam.

I Francescani sbarcarono con Cortes alla baia di S. Cruz il 3 maggio 1535 ed iniziarono sotto la direzione del p. Martín de la Coruña la missione della California. La baia di S. Francesco fu scoperta il 1° nov. 1769 da Portola e la missione di S. F., detta anche Dolores, fu fondata il 9 ott. 1776. Per più di un mezzo secolo la missione prosperò sotto la direzione dei Francescani. Nel 1834 soffrì della secolarizzazione del governo messicano e andò in rovina.

Il 1° apr. 1840 la S. Sede eresse la diocesi delle due Californie e mons. Francesco García Diego y Moreno ne fu nominato vescovo. Grazie all' intervento del vescovo presso il governo messicano, la legge di secolarizzazione fu abolita. Quando l'alta California divenne parte degli Stati Uniti, il governo messicano rifiutò il permesso ad un americano di governare la Chiesa della bassa California. In conseguenza Pio IX staccò tutto il territorio messicano della diocesi di Monterey o S. Diego, eretta da Gregorio XVI il 27 apr. 1840, e la S. Congr. di Propaganda smembrò l'alta California in due diocesi (29 luglio 1853): S. F. e Monterey; contemporaneamente S. F. era elevata ad arcidiocesi (Monterey ne divenne suffraganea) e mons. Giuseppe Sadoc Alemany, vescovo di Monterey, veniva scelto quale arcivescovo di S. F.

L'arcidiocesi di S. F. fu più volte smembrata: nel 1861 per formare il vicariato apostolico di Merysville, divenuto poi la diocesi di Grass Valley il 3 febbr. 1868; il 28 maggio 1886, per formare la diocesi di Sacramento con l'aggiunta di 10 contee nella California e 1 nel Nevada.

BIBL.: J. Gilmary Shea, *Hist. of the Cath. Church in the Un. States*, IV, Nuova York 1893, pp. 703-708; T. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 439-43; *The Official Cath. Directory, 1950*, Nuova York 1950, p. 202. Castone Carrière

SAN FRUTTUOSO. - Antica abbazia benedettina nel villaggio omonimo in comune di Camogli, in provincia e arcidiocesi di Genova.

Fondata alla fine del sec. X, venne arricchita dall'imperatrice Adelaide. La chiesa abbaziale è di tipo lombardo a tre navate con cupola e presenta reminiscenze d'arte bizantina e provenzale. Il chiostro conserva marmi romani. Sotto il monastero ebbero sepoltura i membri della famiglia Doria dal 1275 al 1305; dal 1550 è di loro patronato. L'annesso edificio venne restaurato nel 1933-34.

BIBL.: P. Toesca, *Stor. dell'arte ital.*, I. *Il medioevo*, Torino 1927, p. 529; M. Labò, *S. F. di Camogli*, in *Rass. di archit.*, 1935; Cottineau, II, col. 2683. Enrico Josi

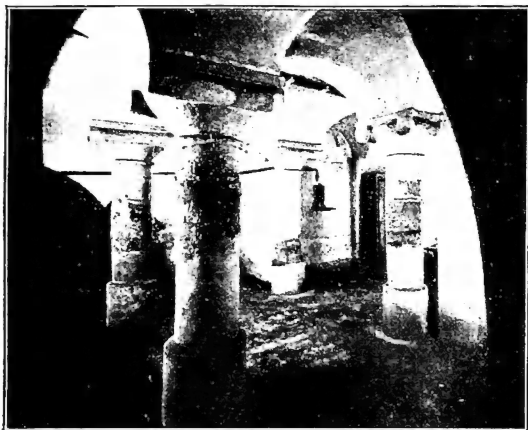
SAN GABRIELE DELL'ADDOLORATA di MARAÑON, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nelle regioni settentrionali del Perù.

Nel 1912 vi si recarono i Passionisti che accettarono le parrocchie delle province di S. Martino e di Huallaga; il 27 febbr. 1921 venne eretta la prefettura apost. di S. G. con territorio distaccato dal vicariato apost. di S. Leone delle Amazzoni (ora Iquitos); il 5 giugno 1936 fu elevata a vicariato apost. Ha una superficie di ca. 34.965 kmq. ed una popolazione di ca. 70.000 ab., di cui 66.000 sono cattolici e solo 200 protestanti. I pagani rappresentano il 5% della popolazione totale. Vi sono 16 missionari, 3 fratelli, 10 suore, 8 quasi-parrocchie, 12 stazioni secondarie, 5 chiese, 18 cappelle, 5 scuole elementari.

BIBL.: AAS, 13 (1921), pp. 295-96; 28 (1936), pp. 463-64; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. nn. 1748/47, 1749/47, 869/51; MC, 1950, pp. 56-57. Saverio Paventi

SAN GALGANO, ABBAZIA di. - Galgano Guidotti, nobile cavaliere di Chiusdino, fattosi eremita, si ritirò in preghiera sul colle di Montesiepi, luogo deserto sul fiume Merse, a più di venti miglia da Siena e vi morì nel 1181.

Poco dopo la sua canonizzazione (1185) sorse sulla sua tomba una piccola chiesa, a pianta circolare, coperta a cupola, con absidula e portico antistante. Alla chiesa venne unito un piccolo cenobio abitato da monaci cistercensi che provenivano dall'abbazia di Casamari. Nel Trecento vi si aggiunse una sagrestia che fu affrescata da Ambrogio Lorenzetti. Nel 1224 i monaci iniziarono, ai piedi del colle di Montesiepi, la costruzione di una

(fot. Anderson)
SAN GALGANO, ABBAZIA di - Ruderi della chiesa abbaziale (1224-85). San Galgano (Siena).

(da J. Hecht, Der romanische Kirchenbau des Bodenseegebietes, Basilea 1928)
SAN GALLO - Cripta di S. Omaro (sec. XI).

grande chiesa e di un monastero, nelle forme di quel gotico primitivo, originario della Borgogna, che viene chiamato cistercense. La costruzione degli edifici durò per tutto il secolo, sotto la direzione di monaci architetti, probabilmente francesi, ma con la partecipazione di maestranze senesi, i cui modi si notano in quelle parti delle murature che sono costruisce a strisce alternate di pietre e mattoni e in altri particolari, come, p. es., nelle finestre della sala capitolare. Queste sono bifore: una di esse ha l'arco superiore e i due archetti di forma falcata secondo esempi pisani giunti a Siena attraverso la Valdelsa. La chiesa è a pianta di croce latina con tre navate, divise da pilastri cruciformi. Sul transetto si affacciano il coro e le cappelle a pianta rettangolare. L'edificio era in origine coperto con vòlte a crociera costolonate. che in gran parte crollarono assieme al campanile verso la fine del Settecento, a causa dell'incuria verso il fabbricato da parte dell'abate commendatario di quel tempo.

Pur nello stato di parziale rovina in cui si trova, il monumento si presenta con aspetto maestoso e suggestivo. La sua architettura ebbe una grande importanza per lo sviluppo delle forme gotiche nel territorio senese nel Duecento. anche perché i monaci di S. G. ebbero l'incarico del Comune di Siena di sopraintendere alla continuazione dei lavori della Cattedrale e dell'ospedale di S. Maria della Scala.

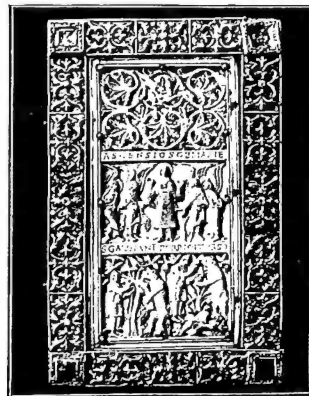
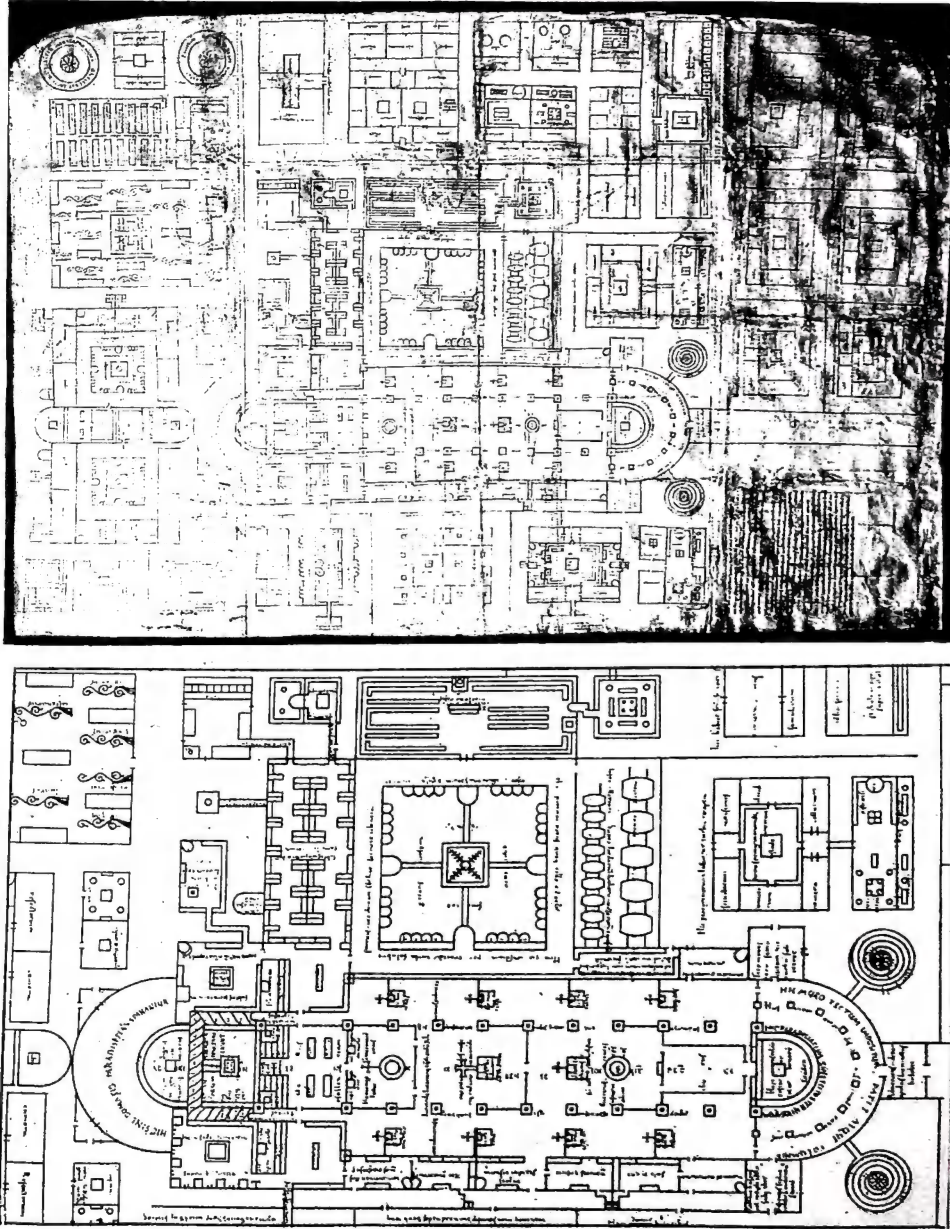
Del monastero rimangono, nelle forme originali, la sala capitolare, il refettorio, altri ambienti, alcuni resti ricomposti del chiostro, più la cappellina del cimitero.

BIBL.: C. Enlart, *L'abbaye de St G. au XIII*[e] *siècle*, in *Mélanges d'arch. et d'hist. de l'Ecole de Rome*, 11 (1891), p. 201; id., *Origines françaises de l'archit. gotique en Italie*, Parigi 1894, passim; A. Canestrelli, *L'abb. di S. G.*, Firenze 1896; O. Join-Lambert, *A propos de l'abbaye de St G.*, in *Mélanges, cit.*, 16 (1896), p. 123; P. Toesca, *Il Medioevo*, II, Torino 1927, pp. 681, 692, 726, n. 2; M. Salmi, *L'arch. romanica in Toscana*, Milano-Roma 1928, pp. 21, 53 n. 58, 63 nn. 78, 80; P. Toesca, *Il Trecento*, Torino 1951, pp. 303, 589, 932. Raffaello Niccoli

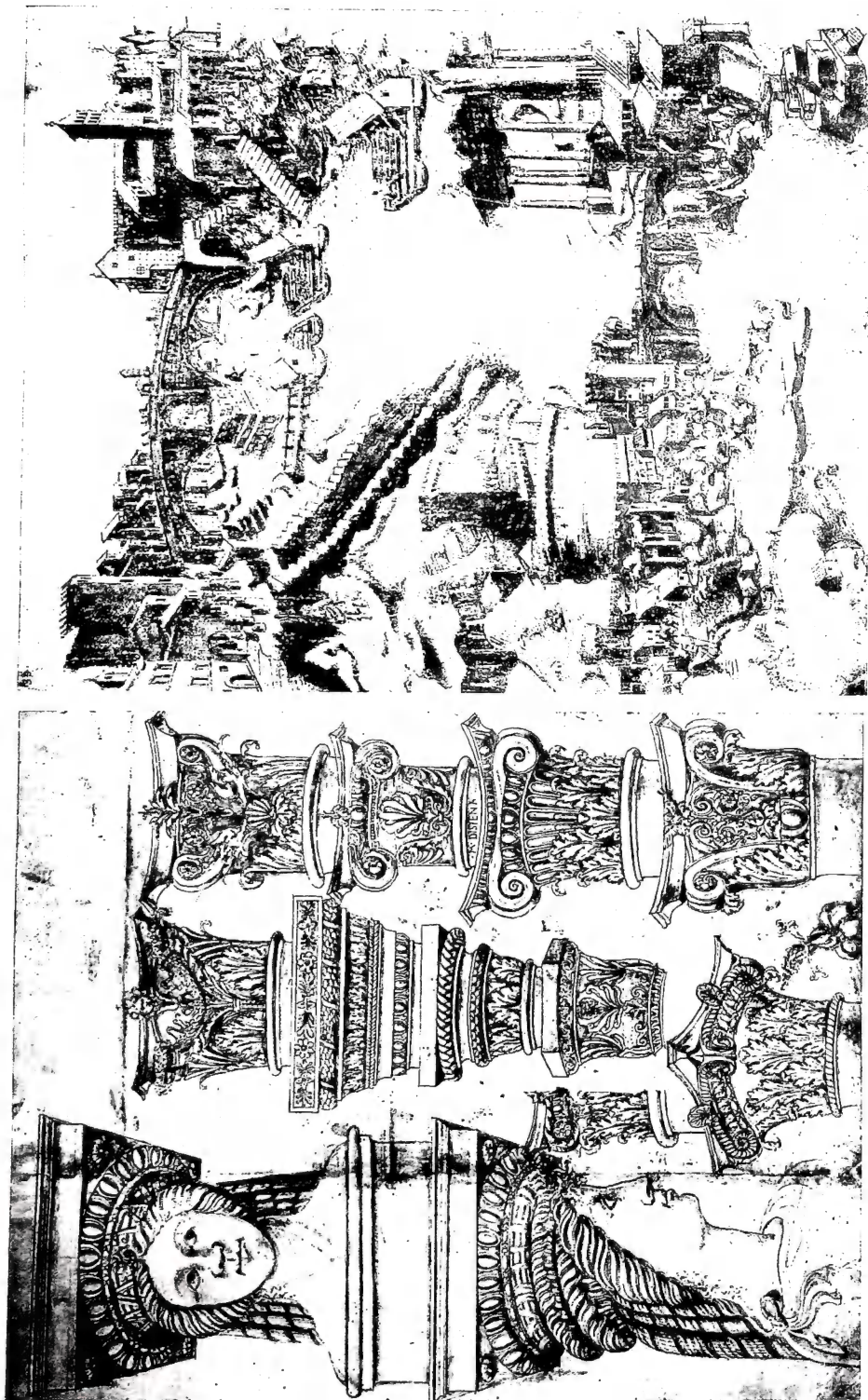
SAN GALLO. - Città e diocesi della Svizzera, capoluogo del Cantone omonimo. La diocesi comprende anche i due Cantoni degli Appenzell.

Ha una superficie di ca. 2420 kmq. con una popolazione di 344.340 ab. dei quali 188.553 cattolici, distribuiti in 133 parrocchie, servite da 341 sacerdoti diocesani e 145 regolari; ha un seminario, 12 comunità religiose maschili e 31 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 353).

S. Gallo giunse con s. Colombano sulle sponde sud-occidentali del lago di Costanza al *castrum Arbonae*, a nord dell'odierno S. G. Mentre, infranti gli idoli, s. Colombano eresse una cappella in onore di s. Aurelia, s. Gallo scelse il suo eremo tra i due fiumi Steinach e Reuss, nel luogo detto Hiniclinberg, dove ca. il 613 sorse il monastero in cui si adottò la Regola di s. Colombano. S. Gallo vi morì il 16 ott. 627 e fu deposto nell'Oratorio. La sua vita fu scritta da Wettin e poi, nel sec. XI, da Valafredo Strabone di Reichenau. L'abate Otmaro, che resse il monastero dal 720 al 759, vi introdusse la Regola di s. Benedetto; l'abate Gotberto, su disegno di Lotario, vescovo di Toul (813-46), iniziò nell'829 la ricostruzione del monastero, compiuta nell'841, e ne organizzò la Biblioteca. Nel sec. X i monaci cantavano il *Gloria* e il *Pater* in greco e in latino (cf. S. Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*, Friburgo in Br. 1906, p. 77). Con Federico Barbarossa l'abate divenne principe dell'Impero e perciò l'abbazia si trasformò in un principato ecclesiastico, che gradualmente aumentò i suoi confini, ma già nel sec. XIII si avviava alla decadenza. Mirabile fu la ricchezza della sua Biblioteca per il numero dei manoscritti miniati: Bibbie, libri liturgici, martirologi, sacramentari, antifonari, lezionari, breviari. Fra i più preziosi si ricordano quelli con miniature di scuola irlandese; inoltre il *Psalterium quadruplex* di Salomone III (891-920), il *Psalterium aureum* in onciale (J. Rud Rahn, *Das psalterium aureum von S. Gallen*, San Gallo 1878). Il periodo più florido dello *scriptorium* fu sotto gli abati Bernwisk ed Engelberto I e durò dal sec. IX alla metà del sec. XI: si posseggono di questo periodo magnifici codici in carolina (v.). Tuttavia già nel sec. VIII (dell'epoca anteriore non si hanno esempi) lo *scriptorium* era stato attivissimo e aveva dato vita a un tipo di scrittura precarolina dalle lettere tonde e regolari, ma dure nel tratto per influsso irlandese: alcuni codici di S. G. sono anzi in scrittura insulare (cf. K. Löffler, in *Palaeographia lat.*, 6 [1929], pp. 5-66; id., in *Neue Heidelberger Jahrb.*, 1937, pp. 28-54). Sotto l'abate Hartmann (921-24) ne fecero parte anche monaci greci. L'abate Artmut (872-73) arricchì il monastero di manoscritti, tra cui un salterio; sotto l'abate Salomone III si ebbe il *Vocabolarium Salomonis* e le due tavolette eburnee, *Evangelium longum*; il monaco Tutilo fece legature in avorio (nel sec. XVII si ebbe pure una stamperia creata dall'abate P. Reher). Al tempo di Engelberto II (924-33), sotto il pericolo dell'invasione magiara, la Biblioteca fu messa in salvo a Reichenau, ma non tutti i migliori codici tornarono; poi essa soffrì per i saccheggi protestanti; altro saccheggio si ebbe nel 1728; nel 1797 fu inviata a Meherereau per sottrarla alle rapine francesi e vi tornò nel 1804.

Insigni maestri nell'abbazia furono: Moengallo, Iso, Radperto, Notkero il Balbo (m. nel 912), che compose sequenze ed inni sacri; l'abate Eckart IV, autore dei *Casus S. Galli*; ottimi bibliotecari Luitardo (861-72), Uto (862), Notkero I (890), Waldram (inizio sec. X); Ulrico VIII (1463-91), Pietro di Gaisberg (1504-29). Nel 1804 l'abbazia fu secolarizzata e abolito il principato; nel 1805 vennero espulsi i monaci; l'ultimo abate fu P. Voster, m. nel 1829 nell'abbazia di Muri. In seguito agli accordi tra il vescovo di Costanza e l'abate di S. G. (1613, 1748 e 1814) il papa Pio VII, con la bolla *Ecclesias* del 2 luglio 1823, creò la diocesi di S. G. unita «aeque principaliter» con la diocesi di Coira e primo vescovo ne fu mons. Carlo Schauenstein. Ma dopo la sua morte fu nominato un vicario apostolico nella persona di mons. G. P. Mirer, che il 10 ott. 1846 fu eletto vescovo e l' 8 apr. 1847 vide canonicamente eretta la diocesi.

(per cortesia dell'Agenzia delle Ferrovie federali svizzere)
SAN GALLO - Copertura di libro in avorio (sec. IX) - S. G., Biblioteca.

(da R. de Lasteyrie, L'architect. relig. en France à l'ép. romane, Parigi 1929, fig. 121)

(per cortesia del prof. V. Mariani)

A sinistra: PIANTA DI UNA PARTE DEGLI EDIFICI DELL'ABBAZIA DI S. GALLO, ricavata dal disegno originale del sec. IX.
A destra: PIANTA INTEGRALE DELL'ABBAZIA. Disegno originale su pergamena del sec. IX - S. Gallo, Biblioteca.

(da ed. fototipica con introduzione e note di C. Hülsen. Lipsia 1910, tavv. 10v e 34v)

STUDI PER CAPITELLI E DISEGNO DEL PONTE DELL'ISOLA S. BARTOLOMEO e del Castello e del ponte S. Angelo dal *Libro di Giuliano di S.*, cod. Vat. Barb. lat. 4424.

(fot. Alinari)

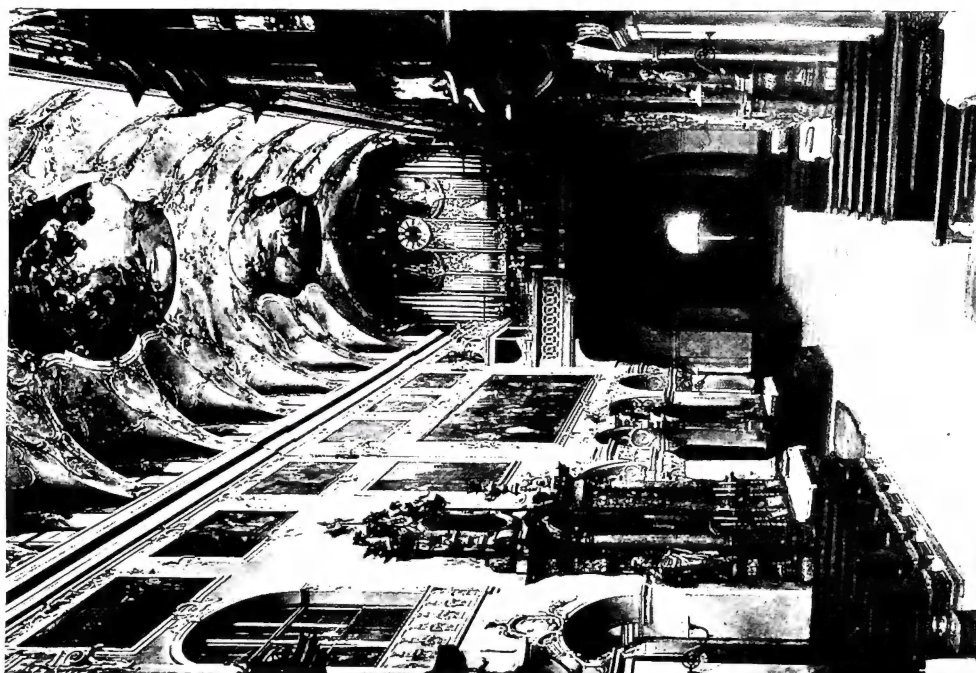
(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA DI S. MARIA DI LORETO, opera di Antonio da Sangallo il Giovane - Roma. *In alto a destra:* ATRIO DEL PALAZZO FARNESE di Antonio da Sangallo il Giovane - Roma. *In basso:* INTERNO DELLA SAGRESTIA DELLA CHIESA DI S. SPIRITO, opera di Giuliano da Sangallo - Firenze.

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

In alto a sinistra: PITTURA ROMANICA (ca. 1150) nell'atrio del monastero di Nonnberg - Salisburgo. *In basso a sinistra:* CIMITERO, CAPPELLA DI S. MARGHERITA (1485-91) e logge con tombe (1626) dell'abbazia di Sankt Peter - Salisburgo. *A destra:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. PIETRO, VISTO DAL CORO; in origine basilica romanica, ricostruita in stile rococò (1757-83). Stucchi di Benedetto Zöpf, affreschi della vòlta di Fr. X. König (1757) - Salisburgo.

(fot. H. Gross, S. Gallo)
SAN GALLO - Biblioteca dell'abbazia di S. G. (sec. XVIII).

Fra i suoi successori si ricordano mons. A. Egger (1882-1906), F. Ruegg (1906-13), R. Bürkler (1913-30); A. Scheiwiler (1931-37); J. Meile dal 1938.

Nell'edificio della Cattedrale si possono distinguere quattro periodi: il primo dopo l'820 ca., dovuto all'abate Eito di Reichenau con doppio coro e cripta; il secondo dell'abate Gotberto con la chiesa di s. Otmaro (sec. IX) con adattamenti nel sec. XI; il terzo dell'abate Norberto con la chiesa di S. Michele (sec. XI) e poi la Cattedrale attuale opera di Celestino II Gugger von Standbach (1755-67), epoca in cui vennero modificati anche gli altri edifici monastici. - Vedi tav. CXI.

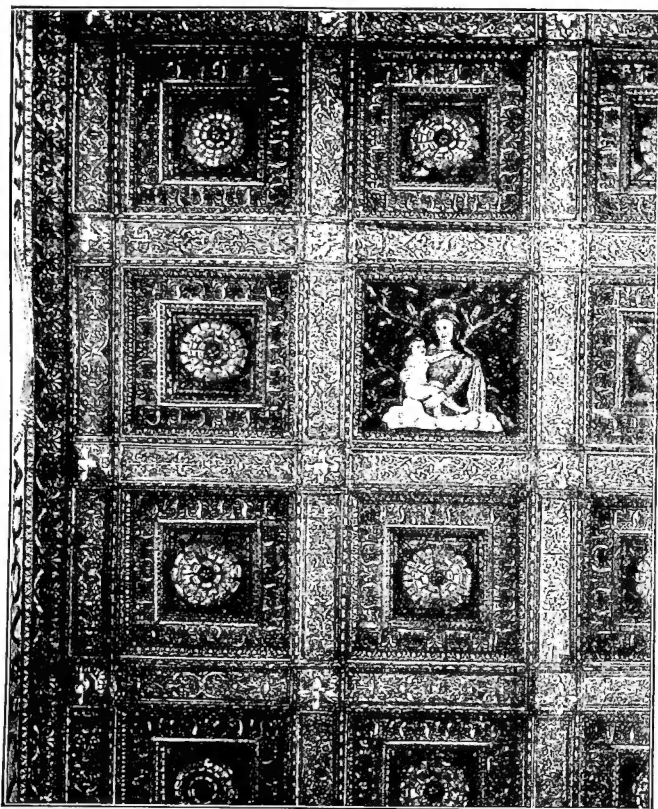
BIBL.: B. Merton, *Die Buchmalerei in St. G. vom 9. bis 11. Jahrh.*, ivi 1912; A. Hardegger, *Die alte Stiftskirche und die ehemaligen Klostergebäude in St. G.*, Zurigo 1917; K. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in Alamannischer Überlieferung* (*Cod. Sang.* 348), Münster in V. 1918; J Ebersolt, *Manuscrits à miniatures de St-Gall*, in *Rev. arch.*, 5ª serie (1919), pp. 225-33; J. M. Klark, *The abbey of St. G.*, Cambridge 1926; H. Bauer, *Die Bücherei von St. G.*, Halle 1926; A. Fäh, *Die Kathedrale von St. G.*, Einsiedeln 1928; R. van Doren, *Etude sur l'influence musicale de l'abbaye de St-G.*, Lovanio 1929; Ch. A. Cingria, *La civilisation de St-G.*, Losanna 1929; L. Birchler, *Stiftskirche und Stift St. G.*, Augusta 1930; P. Krieg, *Das Professbuch der Abtei St. G.*, S. Gallo 1931; C. Escher, *Die Münster von Schaffausen, Chur und St-G*, Frauenfeld e Lipsia 1932. Per la diocesi: E. Egli, *Eine neue Recension der vita S. Galli*, in *Neues Archiv*, 21 (1896), pp. 359-371; F. Gschwend, *Die Errichtung des Bistum St. G.*, Staus 1909; K. Steiger, *Das Kloster St. G. im Lichte seiner kirchl. Rechtsgesch. nach archival. Quellen dargestellt*, Friburgo 1925; U. Lampert, *Kirche und Staat in der Schweiz*, Basilea 1929; H. Leclercq, *Gall* (*Saint*), in DACL, VI, 1, coll. 80-248; Cottineau, II, coll. 2684-91. Enrico Josi

SANGALLO, FAMIGLIA. - Architetti fiorentini che trassero il nome dalla porta S. Gallo di Firenze, presso cui abitavano i capostipiti della famiglia.

GIULIANO (detto G. Giamberti). – N. a Firenze ca. il 1445, m. ivi nel 1516. Nel 1465 venne a Roma. La sua attività in questo periodo non risulta bene chiarita. È dubbia l'attribuzione della Loggia della Benedizione in S. Pietro ed incerta la parte da lui avuta nella costruzione del Palazzo e della basilica di S. Marco; assai più fondate sono invece le attribuzioni del Palazzo per il card. Giuliano della Rovere (il futuro Giulio II), e del progetto per la villa di Innocenzo VIII alla Magliana, opere che rivelano un forte influsso albertiano.

Ritornato in patria nel 1479, Lorenzo il Magnifico gli affidò numerose costruzioni civili e militari. Prima sua opera importante di questo periodo è la chiesa di S. Maria delle Carceri a Prato (1485-92), che nell'organismo centrale a croce greca sembra realizzare quell'ideale della « divina proporzione » verso cui tendevano gli architetti umanisti. Il tema dell'edificio centrale viene ripreso con maggiore sensibilità classica nella sacrestia di S. Spirito (1489), ispirata al modello brunelleschiano della Rotonda degli Angeli, alla quale si avvicinava forse ancor più la Cappella innalzata ca. la stessa epoca nel convento di Cestello, demolita nel 1866. Sempre la medesima concezione conduce G. al progetto per S. Maria dell' Umiltà di Pistoia (1492), nella quale adotta la pianta ottagona preceduta da atrio rettangolare. Dopo la morte di Lorenzo il Magnifico, G. riprese i contatti con il card. della Rovere, lo seguì in Francia e tornò con lui a Roma. Alessandro VI gli affidò subito la copertura della nave centrale di S. Maria Maggiore (1494), per la quale egli eseguì il bellissimo soffitto. Lo stesso Pontefice lo inviò poi a Loreto (1500) per voltare la cupola della Basilica, che, seguendo ancora una volta gli esempi del Brunelleschi in S. Maria del Fiore, egli riuscì ad armonizzare con l'organismo gotico. Dopo l'ascesa al pontificato di Giulio II, G. lasciò Roma, secondo il Vasari per la delusione di non essere stato nominato architetto della Basilica Vaticana. Nel 1503 era a Firenze, dove eseguiva la cappella Gondi a S. Maria Novella e più tardi veniva nominato capomastro di S. Maria del Fiore. Solo dopo la morte di Bramante poté realizzare l'antica aspirazione di dirigere i lavori del tempio vaticano, incarico affidatogli nel 1514, ch'egli tenne però solo per poco tempo, perché, ormai vecchio e malato, ritornò a Firenze l'anno dopo.

Come scultore lasciò due Crocifissi lignei nella chiesa della S.ma Annunziata di Firenze. Pur rimanendo legato alla tradizione brunelleschiana, e quindi allo spirito quattrocentesco, G. per la purezza delle proporzioni e la sensibilità spaziale può considerarsi uno dei grandi maestri del Rinascimento.

(fot. Alinari)
SANGALLO, FAMIGLIA - Esterno della chiesa di S. Biagio a Montepulciano (1518-45). Opera di Antonio S.

(*fot. Alinari*)

SANGALLO, FAMIGLIA - Soffitto in legno scolpito e dipinto su disegno di Antonio S. e M. G. Fiorentino - Viterbo, chiesa della Madonna della Quercia.

BIBL.: G. Vasari, *Vite*, ed. Milanesi, IV, Firenze 1879, pp. 267-309; Venturi, VIII, 1, pp. 438-72; G. Marchini, *G. da S.*, Firenze 1942; P. Tomei, *L'architett. del 1400 in Roma*, Roma 1942, passim; P. Sanpaolesi, *Una rotonda sangallesca scomparsa*, in *Palladio*, 2-3 (1943), pp. 51-60.

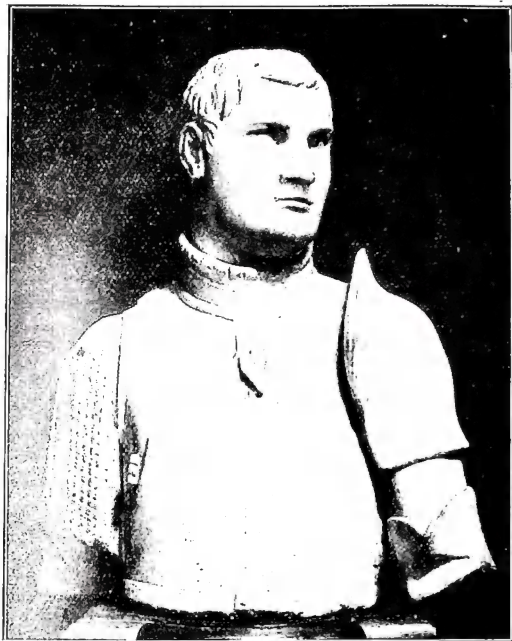
ANTONIO IL VECCHIO (detto A. Giamberti). – Fratello del precedente, anch'egli n. e m. a Firenze (1463-1534). Seguì il fratello a Roma, dapprima come semplice aiuto, poi ricevendo direttamente incarichi dal papa Alessandro VI. Nel 1493 e 1494 lavorava nel Palazzo Vaticano ed in Castel S. Angelo; l'anno successivo iniziò i lavori di S. Maria di Monserrato secondo uno schema a navata unica absidata e con semplici linee architettoniche, alterate poi dalla sfarzosa decorazione sovrapposta.

Lasciò Roma con il fratello dopo l'elezione di Giulio II, e ritornò in Toscana dove rimase sino alla morte svolgendo una vasta e multiforme attività. Al primo periodo appartiene la chiesa della S.ma Annunziata in Arezzo, ove riprese la costruzione iniziata da Bartolomeo della Gatta, secondo uno schema a tre navate con grande cupola. La chiesa rimase incompiuta, come la ricostruzione dell'antico tempio ducentesco di S. Agostino a Colle Val d'Elsa. Opere queste poco significative; ma nella tarda maturità egli realizza in S. Biagio di Montepulciano (iniziato nel 1518) uno dei capolavori dell'architettura cinquecentesca. Nella pianta a croce greca, al cui centro si eleva la cupola sopra l'alto tamburo, è una piena adesione alle concezioni bramantesche, attraverso la diretta ispirazione dai modelli classici. In quest'opera, mirabile per il pieno equilibrio e la completa rispondenza tra l'armonia spaziale ed il senso plastico, la personalità di A. il Vecchio si libera finalmente da ogni legame con il fratello, segnando il passaggio al pieno Cinquecento. Di lui si ricordano ancora i vari palazzi eretti in Montepulciano e la fortezza di Civitacastellana.

BIBL.: G. Vasari, *Vite*, ed. Milanesi, IV, Firenze 1879, pp. 267-309; Venturi, XI, 1, pp. 469-514.

ANTONIO IL GIOVANE (A. detto Cordini). – Nipote dei due precedenti (figlio di una sorella), n. a Firenze nel 1484, m. a Roma nel 1546. La sua formazione artistica e gli esordi della sua attività restano tuttora sconosciuti; verosimili appaiono i contatti con Bramante, nella cui cerchia A. entrò indubbiamente ancor giovanissimo. La diretta ispirazione bramantesca si riconosce infatti nella sua prima opera, S. Maria di Loreto in Roma (1507), in cui si fondono genialmente elementi tratti dalle costruzioni termali classiche con altri tipicamente lombardi. Il medesimo schema è adottato in S. Maria Porta Paradisi (1520) in cui l'organismo architettonico si semplifica. Alla stessa forma a pianta centrale si riporta anche la tomba di Pietro de' Medici nell'abbazia di Montecassino (1531-32).

Con la costituzione del Ducato di Castro si aprì per A. un vastissimo campo di attività nel Lazio settentrionale, come architetto dei Farnese, ma con la distruzione della capitale del Ducato scomparve il complesso architettonico da lui realizzato, uno dei maggiori del Rinascimento. Ci restano tra le altre sue opere la cosiddetta « Rocchina » nell'isola Bisentina e la strana chiesa di S. Maria di Montemoro presso Montefiascone; mentre la chiesa di S. Tolomeo a Nepi, che per la disposizione intermedia tra la pianta centrale e quella longitudinale avrebbe segnato il preludio al progetto per la Basilica Vaticana, trovò compimento in forma assai più modesta da altri. L'artista esplicò la propria operosità anche in opere minori, ma non meno significative: a Viterbo nella chiesa di S. Maria della Quercia per la quale diede il disegno del mirabile soffitto; a Roma nella cappella Cesi in S. Maria della Pace (1524-29) e nella cappella del card. Alborense a S. Giacomo degli Spagnoli (oggi S. Cuore di Maria); a Foligno nella cappella del Santissimo (1516) del Duomo, di complessa pianta poligonale. La fama di esperto costruttore lo fece designare come il tecnico più indicato per problemi di consolidamento di particolare difficoltà, come nella basilica di Loreto (1526) e in S. Giovanni dei Fiorentini, dove venne chiamato da Clemente VII; per quest'ultima chiesa A. diede anche diversi disegni. Molto discussa e oggetto di vive critiche, a cominciare dal Vasari, è stata l'opera di A. nella Basilica Vaticana, svoltasi in due distinti periodi: il primo, assai breve, nel 1520 succedendo a Raffaello; il secondo dal 1537 alla morte. A quest'ultimo risale il famoso progetto, tradotto poi dal Labacco nel modello in legno tuttora conservato. Vastissima fu anche l'attività di A. nel campo dell'architettura civile e militare; basta ricordare: il cortile e la facciata principale (tranne il cornicione) del Palazzo Farnese, il Palazzo della Zecca in Via Banco di S. Spirito e il Palazzetto della Farnesina ai Baullari, la porta S. Spirito, tutte in Roma; la scomparsa Rocca Paolina a Perugia e la fortezza di Nepi. La critica moderna ha invece negato o messo in dubbio altre attribuzioni finora tradizionali, come il Palazzo Sacchetti, la chiesa di S. Spirito in Sassia a Roma (forse è del S. soltanto l'interno) ed i chiostri di Montecassino.

Come venne giustamente osservato A. nella sua vastissima produzione appare ineguale perché talora le eccessive preoccupazioni statiche si risolvono a detrimento della espressione artistica; la purezza di forme di S. Maria di Loreto non verrà più da lui raggiunta. Nondimeno, anche per l'influsso esercitato sui contemporanei,

(fot. Enit)
SANGALLO, FAMIGLIA - Giovanni dalle Bande Nere. Busto in marmo di Francesco S. - Firenze, Museo nazionale.

egli ha lasciato un'impronta profonda nell'architettura cinquecentesca.

BIBL.: G. Vasari, *Vite, cit.*, V, pp. 447-73; G. Giovanni, *S. Tolomeo di Nepi*, in *Saggi sull'architett. del Rinasc.*, Milano 1935, pp. 109-20; id., *Tra la cupola di Bramante e quella di Michelangelo, ibid.*, pp. 143-76; id., *Lo stato civ. di A. da S. il G.*, in *Palladio*, 1 (1937), pp. 173-79; Venturi, XI, 1, pp. 516-682.

BATTISTA (detto G. B. Cordini, ed anche IL GOBBO). – Fratello del precedente, n. a Firenze nel 1496, m. a Roma nel 1552. Scarsissime notizie si hanno della sua vita e della sua attività artistica svoltasi all'ombra del maggiore fratello come soprintendente e misuratore delle fabbriche che egli progettava e dirigeva. Con il cugino Aristotele (v. sotto) collaborò alla costruzione della cupola di S. Eligio degli Orefici (1536). Rimane di lui anche una traduzione manoscritta del trattato di Vitruvio, già erroneamente attribuita al fratello.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XXIX, p. 404; M. Zocca, *Cupole del Rinasc. in Roma*, in *Atti del I Conv. di stor. dell'architett.*, Firenze 1939, pp. 99-106.

ARISTOTELE (detto BASTIANO). – Figlio di un'altra sorella di Giuliano e di Antonio il Vecchio, e di certo Lorenzo d'Antonio, n. e m. a Firenze (1481-1551). Fu dapprima pittore e, secondo il Vasari, allievo del Perugino; abbandonò ben presto quest'arte per dedicarsi alla scenografia, agli addobbi ed alle prospettive, generi nei quali venne molto apprezzato dai contemporanei. La sua attività architettonica è tuttora poco nota, sapendosi solo che – come per gli altri minori componenti della famiglia – si svolse nell'orbita del cugino Antonio il Giovane. Gli viene attribuita l'esecuzione del Palazzo Pandolfini in Firenze, dove avrebbe realizzato un disegno di Raffaello; è anche sicura la sua partecipazione al completamento della chiesa di S. Eligio degli Orefici in Roma. Ma, più che all'attività artistica, la notorietà di A. si deve ai numerosissimi disegni di fabbriche antiche o contemporanee da lui lasciatici e conservati negli Uffizi e nel Museo Wicar di Lilla, i quali costituiscono una fonte di eccezionale importanza per la storia dell'architettura.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XXIX, p. 404; M. Zocca, *op. cit.*

FRANCESCO (F. GIAMBERTI detto anche IL MARGOTTA). – Figlio di Giuliano, n. e m. a Firenze (1494-1576). Operò soprattutto come scultore e medaglista, dimostrando temperamento studioso più che immaginoso e geniale nel gruppo della *Madonna con il Bambino e s. Anna* in Orsanmichele (1522), e nel rilievo del *Transito della Vergine* nella S. Casa di Loreto (1526), ove collaborò con il Tribolo. Nel monumento al vescovo Marzi nella S.ma Annunziata di Firenze, di poco più tardo, risentì l'influsso sansoviniano. A Montecassino eseguì la parte scultorea del monumento a Pietro de' Medici, di cui aveva dato il disegno il cugino Antonio il Giovane. Sua opera migliore è ritenuto il busto di *Giovanni dalle Bande Nere*, nel quale riesce a dare con semplicità di mezzi un senso di costruttiva fermezza. Come medaglista F., pur con scarsa eleganza, si distingue per ampiezza di impostazione. Quanto alla sua attività architettonica, è noto che successe a Baccio d'Agnolo come architetto di S. Maria del Fiore (1546) e che diede il disegno del campanile di S. Croce (1589), sostituito nel secolo scorso dall'attuale. - Vedi tavv. CXII-CXIII.

BIBL.: G. Vasari, *Vite, cit.*, VII, p. 624; Venturi, IX, 1, pp. 243-59.
Mario Zocca

SANGERMANO, VINCENZO. - Missionario barnabita, n. il 22 apr. 1758 ad Arpino ed ivi m. il 28 luglio 1819.

Alunno dei Barnabiti e poi barnabita egli stesso a 16 anni, nel 1782 partì col p. D'Amato (v.) per la Birmania. A Rangoon per 24 anni diresse un collegio di educazione. Ebbe alunni Andrea Coo e Ignazio de Brito che furono poi barnabiti. Si esercitava intanto anche nella medicina e raccoglieva grande quantità di notizie, le quali, ordinate e corredate di tavole a colori, formano la sua famosa *Relazione dell'Impero barmano*, che il suo confratello p. Galassi pubblicò postuma nell'originale italiano (Roma 1833) l'anno stesso che, pure a Roma da Salviucci, già ne era uscita, con prefazione del poi card. Wiseman, una prima traduzione inglese, a cui altre tre tennero dietro: nel 1885 a Rangoon, a cura del governo indiano, nel 1893 a Westminster, con ampia introduzione di J. Jardine, e nel 1924. Costretto dai rivolgimenti politici di Europa a ritornare in patria, nel 1808, il S. fu ad Arpino, superiore e prefetto delle scuole di S. Carlo del suo Ordine e, dal 1814-18, primo rettore e professore di matematica e filosofia al Tulliano. Tra i manoscritti del S. è anche una *Topografia fisica di Arpino e suo circondario*, del 1812.

BIBL.: L. Gallo, *Stor. del cristianesimo nell'Impero barmano*, III, Milano 1862, p. 81 sgg.; O. Premoli, *Stor. dei Barnabiti*, III, Roma 1925, p. 325 sgg.; G. Boffito, *Scritt. barnabiti*, III, Firenze 1934, pp. 398-404; R. Carmignani, *La Birmania: relaz. ined. del 1784 del missionario mons. Mantegazza*, Roma 1950.
Virginio M. Colciago

SAN GERMANO DI RIMOUSKI, ARCIDIOCESI di. - Con sede nella città di Rimouski, provincia di Québec (Canadà).

Rimouski copre oggi una superficie di 8000 migliaq. con una popolazione totale di 177.169 anime quasi tutte cattoliche (vi sono soltanto 896 non cattolici) delle quali 176.851 sono di lingua francese. Vi si contano 275 sacerdoti dei quali 41 religiosi (Cappuccini, Chierici di S. Viatore, Oblati di M. I., Redentoristi, Padri dello Spirito Santo ed Eudisti) esercitano il sacro ministero nelle 98 parrocchie. Vi sono due seminari; fra le istituzioni di carità si notano 2 case per vecchi, 2 orfanotrofi, 4 ospedali. Jacques Cartier sbarcò sulla parte estrema di Gaspé (già Honguedo) nel suo primo viaggio di scoperta nel 1534 e vi eresse una croce. La prima Messa fu celebrata a Pointe-aux-Pères, presso Rimouski, dal p. gesuita Enrico Nouvel nel 1663. Il primo abitante di Rimouski fu Germano Lesage (1696) donde il nome di S. G. di R. La prima parrocchia canonicamente costituita fu Cacouna nel 1825.

La sede di Rimouski fu eretta da Pio IX il 14 genn. 1867 e fu smembrata più volte per formare la prefettura

apost. del golfo S. Lorenzo, il 15 giugno 1882, e la diocesi di Gaspé nel 1882. Nel 1946 (9 febbr.), Pio XII elevò Rimouski ad arcidiocesi. La provincia è composta di Rimouski, del vicariato apost. del Labrador (eretto il 13 luglio 1945) e della diocesi del golfo S. Lorenzo (vicariato apost. il 12 sett. 1905 e diocesi il 24 nov. 1945). Il Seminario minore fu aperto il 7 febbr. 1854 ed eretto in seminario diocesano nel 1870 mentre il Seminario maggiore data del 4 nov. 1870. Sotto la direzione di mons. Giorgio Courchesne, 4° vescovo (1928-50) e primo arcivescovo, la diocesi prosperò molto nel campo dell'educazione: una scuola tecnica fu aperta nel 1936, una scuola per marinai nel 1944, una scuola di commercio nel 1947 e una di ceramica nel 1950.

BIBL.: L. Lindsav, *Rimouski*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 58-59; *Le Canada ecclés.*, Montréal 1950, pp. 323-26. Gastone Carrière

SAN GIACINTO, DIOCESI di. - Diocesi e città nella provincia di Québec (Canadà).

S. G. è una città industriale situata a 35 miglia da Montréal. I Padri del primo Concilio di Québec pregarono la S. Sede di erigere una diocesi a S. G., il che fu fatto da Pio IX il 7 giugno 1852 per smembramento di Montréal e di Québec. Nel 1874 (28 ag.) una parte del territorio fu staccata da S. G. per formare la diocesi di Sherbrooke dopo domanda di mons. Carolo Larocque, terzo vescovo di S. G. Questi aprì la prima casa dei Domenicani in Canadà nel 1873. La diocesi possiede un fiorente collegio fondato nel 1811 ed il Seminario maggiore aperto nel 1935. La popolazione totale è di 185.700 ab., dei quali 175.088 sono cattolici (173.981 di lingua francese). Vi sono 272 sacerdoti diocesani, 87 religiosi (9 congregazioni), 2039 suore (16 congregazioni) e 662 fratelli appartenenti a sei diverse congregazioni.

Suffraganea di Montréal al momento della sua erezione, la diocesi passò il 2 marzo 1951 sotto la giurisdizione della nuova sede metropolitana di Sherbrooke.

BIBL.: *Mandements et Lettres pastorales des Evêques de St-Hyacinthe*, I, Montréal 1888, p. 11; C. P. Choquette, *Hist. du Séminaire de St-Hyacinthe*, 2 voll., ivi 1911-12; id., *St Hyacinthe*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 351-52; *Le Canada Ecclésiastique 1950*, Montréal 1950, pp. 250-67; Pio XII, *Universi Dominici gregis regimen*, in AAS, 43 (1951), pp. 449-51. Gastone Carrière

SAN GIACOMO DI COMPOSTELLA: v. SANTIAGO di COMPOSTELLA.

SAN GIORGIO, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nella regione settentrionale della Colombia.

Il 12 giugno 1924 il territorio fu eretto in prefettura apost. del Sinù ed affidata alle Missioni Estere di Burgos. Il 12 genn. 1931 fu cambiato il nome in quello di prefettura apost. di S. G., la quale il 10 marzo 1950 fu elevata a vicariato apost., sempre affidato all'Istituto di Burgos. Ha una superficie di ca. 21.500 kmq. con una popolazione di ca. 100.000 ab., in grandissima maggioranza cattolici, ma la loro vita è troppo spesso simile a quella dei pagani. I missionari sono una ventina, coadiuvati da 2 fratelli e 26 suore. Seminaristi 27, catechisti 24, scuole 148.

BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 5-7; 42 (1950), pp. 542-43; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. nn. 604/50, 4972/34; MC, 1950, p. 43; *Anuario de la Iglesia Católica en Colombia*, Bogotá 1951, pp. 315-17. Saverio Paventi

SAN GIORGIO DI TERRANOVA, DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia di Terranova, Canadà. Verso il 1850 una popolazione di ca. 2000 anime si stabilì nella parte ovest dell'isola di Terranova, ma non vi furono sacerdoti residenti, eccezion fatta per i cappellani delle navi francesi.

Il primo sacerdote che si stabilì nella diocesi fu il rev. Alessandro Belanger, ma a causa delle difficoltà dei viaggi rimase sempre alla baia di S. Giorgio. Il 2 nov. 1868, il rev. Tommaso Sears, vero apostolo della diocesi, venne dalla diocesi di Antigonish. Il 9 maggio 1870, il territorio fu elevato a prefettura apost. e mons. Tommaso Sears nominato prefetto apostolico. Per lettera apost. di Leone XIII, del 2 apr. 1892, la prefettura fu elevata a vicariato apost. e per decreto del 18 febbr. 1904 il vicariato apost. divenne diocesi.

S. G. di T., che fa oggi parte del Canadà, ha una popolazione cattolica di 20.351 anime evangelizzate da 16 sacerdoti secolari e 6 religiosi (Redentoristi). Vi sono 39 chiese, e 130 scuole. La sede metropolitana è S. G. di T.

BIBL.: *Le Canada ecclésiastique 1950*, Montréal 1950, pp. 646-648; M. G. Sears, *St Georges*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 350-51. Gastone Carrière

SAN GIOVANNI D'ACRI: v. TOLEMAIDE.

SAN GIOVANNI DI CUYO (SAN JUAN DE CUYO), ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi della provincia di S. Juan nella Repubblica Argentina.

Ha una superficie di 89.179 kmq. con una popolazione di 275.000 ab. dei quali 250.000 cattolici; conta 20 parrocchie servite da 32 sacerdoti diocesani e 14 regolari; ha 2 comunità religiose maschili e 9 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 354).

La regione fece parte dell'arcidiocesi di Santiago del Cile fino al 1776, anno in cui passò sotto la giurisdizione della diocesi di Cordova; nel 1826 Leone XII costituì il vicariato apost. della regione; il 19 sett. 1834 Gregorio XVI creò la diocesi con il nome di S. G. di C. e questa divenne suffraganea di Buenos Aires dal 1856. Suo primo vescovo fu mons. Justo de S. Maria de Oro. Il papa Pio XI con la cost. apost. *Nobilis Argentinae nationis* del 20 apr. 1934 l'elevava al grado di metropolitana, assegnandole quali suffraganee le diocesi di Mendoza e S. Luigi in Argentina. La Cattedrale è dedicata a s. Giovanni Battista.

BIBL.: AAS, 27 (1935), p. 261; anon. s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIII (1926), pp. 752-53; I. Fernandez, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 447. Enrico Josi

SAN GIOVANNI DI MORIANA (MAURIENNE), DIOCESI di. - Città e diocesi nella zona meridionale del dipartimento della Savoia; sede di sottoprefettura.

Ha una superficie di 2090 kmq. con una popolazione di 41.615 ab., dei quali 40.000 cattolici, distribuiti in 89 parrocchie, le quali sono servite da 125 sacerdoti diocesani; ha grande e piccolo seminario e 1 comunità religiosa femminile (*Ann. Pont. 1952*, p. 354). La diocesi è suffraganea di Chambéry dal 1817, e prima lo fu di Vienne; ha per patrono s. Giovanni Battista.

Gregorio di Tours (*In gloria martyrum*, 13) riferisce che una pia donna, « Tygris », nativa della regione, si sarebbe recata in Oriente e avrebbe ottenuto la reliquia di un dito di s. Giovanni Battista che, riportato in patria, fu venerato in una chiesa divenuta centro di pellegrinaggio; e la città venne detta « S. Johannes Garocellius ». La zona situata nelle Alpi Cozie appartenne alla diocesi di Torino. Passata sotto i Franchi, il re Gontrano ottenne la creazione di una diocesi. Primo vescovo fu Felmasio. Iconio intervenne ai Concili di Mâcon nel 581 e 585 e alle traslazioni delle reliquie dei ss. Orso e Vittore (Jaffé-Wattenbach, 1754-55); Leporio fu al Concilio di Chalon-sur-Saône nel 650. Il territorio della diocesi fu saccheggiato dai Saraceni; più tardi Corrado II lo dette ai vescovi di Torino; i conti di Savoia se ne impossessarono nel 1327; passò alla Francia nella prima metà del sec. XVI, ma lo riebbe Emanuele Filiberto nel 1559; ripassò alla Francia alla fine del sec. XVIII e durante l'impero napoleonico; tornò sotto Casa Savoia fino al 1859 quando tutta la Savoia fu ceduta alla Francia.

La Cattedrale fu costruita nel sec. XII, resa più ampia nel XV, restaurata nel XIX; la cripta è antica; ha artistici stalli nel coro e il tabernacolo è in alabastro. Vi è il sepolcro del vescovo mons. P. de Lambert (m. nel 1580). I vescovi di S. G. di M. batterono moneta e dell'antica zecca resta la « Tour Bossue » del sec. XV.

BIBL.: F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, I. *Il Piemonte*, Torino 1898, pp. 220-37; A. Manno, *Bibl. storica degli Stati della Monarchia di Savoia*, VIII, ivi 1907, pp. 251-37; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Parigi 1907, pp. 207-10, 233-35; J. Burlet, *Le culte de Dieu, de la Vierge et des Saints en Savoie avant la révolution*, Chambéry 1922, passim; *Guide de la France chrét. et missionnaire, 1948-49*, Parigi 1948, pp. 383, 742-743; Eubel, I, p. 331; II, pp. 187-88; III, p. 328; IV, p. 235; V, p. 261; Cottineau, II, col. 2741. Enrico Josi

SAN GIOVANNI DI PORTORICO (SAN JUAN DE PUERTO RICO), DIOCESI di. - Città e diocesi nell'isola di Portorico tra le Antille e l'Atlantico.

Ha una superficie di 3430 kmq. con una popolazione di 1.200.000 ab. dei quali 1.130.000 cattolici, distribuiti in 65 parrocchie, servite da 41 sacerdoti diocesani e 132 regolari; ha un seminario, 29 comunità religiose maschili e 35 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 354). La diocesi è immediatamente soggetta alla S. Sede.

L'Isola fu scoperta da Cristoforo Colombo nel 1493 e conquistata dal governatore Ponce de León nel 1508. Il papa Giulio II con bolla dell' 8 ag. 1511 creò la diocesi con il nome di Portorico; esso ebbe giurisdizione pure sulle isole di Culebra e Vicques. Il papa Pio XI con la cost. apost. *Ad sacrosanti Apostolatus*, del 21 nov. 1924, dismembrò dalla diocesi di Portorico un gruppo di parrocchie creando la diocesi di Ponce, in pari tempo tolse dalla giurisdizione della diocesi di Roseau le isole Virgenes e le unì alla diocesi di Portorico, alla quale mutò il nome in S. G. di P.

La prima capitale dell'Isola e della diocesi fu Caparra, dove risiedette il primo vescovo, Alonso Manso, canonico di Salamanca; tuttavia nel 1521 lo si trova già a S. G., nuova capitale. I vescovi dei primi due secoli furono quasi tutti religiosi dei principali Ordini Mendicanti, ma ebbero ordinariamente breve pontificato a Portorico, ricevendo in cambio onorifici trasferimenti.

La chiesa cattedrale, iniziata nel sec. XVI, ma terminata soltanto nel 1640, è in stile toscano; la sua pianta è sontuosa, con tre navate assai capaci e le cappelle decorate con molta eleganza, particolarmente quelle della Provvidenza, di Gesù Nazareno, di S. Bernardo e dei SS. Martiri.

BIBL.: G. Gonzalez Davila, *Teatro de las iglesias de España*, I, Salamanca 1678, p. 285; AAS, 17 (1925), pp. 441-43; A. Valdares de Sotomayor, *Historia de Puertorico*, Madrid 1788, p. 383.

Giuseppe M. Pou y Martì

SAN GIOVANNI DI QUÉBEC (SAINT JEAN), DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia di Québec (Canadà).

La diocesi di S. G. di Q. fu eretta da Pio XI il 9 giugno 1933 per smembramento di quella di Montréal e comprende cinque circoscrizioni: St-Jean, Napierville, Laprairie, Chambly e Verchères. La popolazione cattolica è di 109.212 anime curate da 144 sacerdoti diocesani e 62 religiosi. Vi sono nella diocesi 2 collegi classici, 59 chiese o cappelle, 2 ospedali, 7 asili e ospizi, 1 scuola d'agricoltura.

BIBL.: Pio XI, *Ecclesiae universalis sollicitudo*, 9 giugno 1933, in AAS, 26 (1934), pp. 622-24; *Le Canada ecclésiastique 1950*, Montréal 1950, pp. 313-22.

Gastone Carrière

SAN GIOVANNI DI TERRANOVA (SAINT JOHN'S), ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi nella provincia di Terranova (Canadà). La provincia ecclesiastica di S. G., eretta da Pio X l'8 febbr. 1904, è composta dall'arcidiocesi di S. G. e dalle diocesi di Harbour Grace e di S. Giorgio nell'isola di Terranova.

La diocesi fu eretta da Pio IX, il 4 giugno 1847, come suffraganea di Québec. Il 29 febbr. 1856, Pio IX smembrava la diocesi per formare Harbor Grace ed il 16 sett. 1870 per elevare S. Giorgio di Terranova a diocesi.

Originalmente S. G. comprendeva tutta l'isola di Terranova e quando divenne vicariato apostolico, nel 1796, non vi erano che 6 sacerdoti sull'intero territorio. Oggi la popolazione totale è di 102.000 ab. dei quali 60.000 sono cattolici assistiti da 55 sacerdoti. Vi sono 37 chiese, 75 missioni, 3 collegi, 2 orfanotrofi ed 1 ospedale.

BIBL.: Pio IX, *Apostolici muneris officium*, 5 giugno 1847, in *Ius Pontificium*, vol. VI, p. 28; id., *Ex apostolica servitutis*, 29 febbr. 1856, *ibid.*, p. 249; *Pii X Acta*, II, Roma 1905, pp. 167-68; *Le Canada ecclésiastique 1950*, Montréal 1950, pp. 640-42; M.F. Howley, *St. John's*, in *Cath. Enc.*, XIII, p. 356.

Gastone Carrière

SAN GIOVANNI IN FIORE. - Abbazia fondata nel 1191 dall'abate Gioacchino il quale, abbandonati i Cistercensi (v. GIOACCHINO DA FIORE), si ritirò prima con un solo compagno nella grancia di S. Martino di Canale presso Pietrafitta e poco dopo si rifugiò tra le montagne della Sila florense, dove riunì un piccolo gruppo di monaci sotto la rigidissima Regola florense che risulta già approvata con la bolla di papa Innocenzo III nel 1196.

Una diversa ipotesi è stata affacciata di recente, ma non suffragata da sufficiente corredo documentario (S. Foglia, 1947): essa ritarderebbe la costruzione dell'abbazia al 1223 e l'assegnerebbe ad un « fra Giuliano maestro fabbro » che avrebbe importato in Calabria le forme architettoniche già affermatesi a Fossanova e a Casamari.

La chiesa, dedicata al Battista, sorse contemporaneamente al convento, ambedue affiancati sulla riva sinistra del fiume Neto: ma non fu completata secondo i grandiosi disegni originari, percepibili oggi in integro nell'abside e nel presbiterio. Di chiaro impianto gotico, dipendente dalle forme borgognone e cistercensi, la costruzione è a una grande navata con coro quadrato, illuminato da un complesso di monofore e rosoni disposti a formare una croce, e rappresenta una delle tipiche manifestazioni dell'architettura gotica nella regione. La facciata della chiesa, rimasta verosimilmente incompiuta, è di tipo normanno con portale archiacuto; all'interno, la navata fu totalmente alterata nel Seicento con sovrastrutture barocche. Sul braccio destro del transetto una cappella con vòlte a crociera immette per una ripida scaletta nella sottostante cripta, scoperta e restaurata nel 1931, dove, in un arcosolio, furono raccolte le reliquie mortali del protoabate. Dell'antico cenobio restano pochi avanzi, in parte rimessi in luce e restaurati alcuni anni or sono. Importanti studi sull'originale icnografia, sulla struttura e sull'importanza artistica del complesso monumentale sono attualmente in corso.

BIBL.: S. Foglia, *Il Ginnasio florense di S. G. in F.*, Cosenza 1924; E. Anitchkof, *Joachim de Fiore et les milieux courtois*, Roma 1931; E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio*, ivi 1931; E. Galli, *Le reliquie dell'Archicenobio florense*, ivi 1938; L. Brunetti, *Studi contemp. su Gioacchino da Fiore*, in *Il Calabrese*, nuova ser.e, 1 (1947), pp. 123-24; S. Bottari, *L'architett. della Contea. Studi sull'architett. del periodo normanno nell'Ital. merid. e in Sicilia*, in *Siculorum Gymnasium*, 1 (1948), pp. 1-33.

Giovanni Carandente

SAN GIOVANNI NEL CANADÀ (SAINT JOHN), DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia di Nuova Brunswick (Canadà), S. G. è la più antica città incorporata nell'America del nord. Risale infatti al 1785.

I primi missionari in ciò che era allora l'Acadia furono i gesuiti Biard e Massé, nel 1611, che vi rimasero dopo la distruzione di Port Royal nel 1613 a cui succedettero poi i Recolletti. Con la fondazione di Québec si nota un nuovo interesse per l'Acadia; mons. de St-Vallier vi andò di persona nel 1686. La prima chiesa di S. G. fu aperta il 1° nov. 1815. Nell'ag. 1829, Charlottetown, nell'isola del Principe Edoardo, fu elevata a diocesi con giurisdizione sopra Nuova Brunswick fino al 30 sett. 1842, quando la provincia fu eretta in diocesi. Uno smembramento fu poi fatto nella diocesi di Nuova Brunswick con la creazione di S. G. nella parte sud della provincia e mons. Giovanni Sweeney (consacrato il 15 apr. 1860) nominato vescovo.

Suffraganea di Moncton, la diocesi conta una popolazione totale di 192.357 ab. dei quali 40.000 sono cattolici; 57 sacerdoti diocesani e 15 religiosi (redentoristi) esercitano il sacro ministero nelle 65 chiese, 30 parrocchie, 40 missioni. Le opere caritative consistono in una casa per vecchi, 1 ospedale e 3 orfanotrofi.

BIBL.: *Le Canada ecclésiastique, 1950*, Montréal 1950, pp. 497-501; A. J. O'Neill, *St-John*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 355-356; Pio VIII, *Inter multiplices gravissimasque*, 11 ag. 1829; Gregorio XVI, *Dominici gregis cura*, 30 sett. 1842, in A. M. Bernasconi, *Acta Gregorii papae XVI*, III, Roma 1903, p. 233.

Gastone Carrière

SAN GIROLAMO, ABBAZIA di. - Fu istituita in Roma da Pio XI, con la cost. apost. *Inter praecipuas* del 15 giugno 1933.

In virtù del documento pontificio, il nuovo monastero sostituisce nel suo ufficio e intento la Commissione pontificia per la revisione ed emendazione della Volgata, istituita da Pio X nel 1907 e riordinata da Benedetto XV con il motu proprio *Consilium* del 23 nov. 1914. Ha lo scopo di restituire, per quanto è possibile, la primitiva lezione del testo della Volgata e di prepararne una nuova

(*fot. Giordani*)
SAN GIROLAMO, ABBAZIA di - Lo « scriptorium ».

edizione che risponda alle esigenze della critica più severa, applicando ad essa, nella maniera più rigorosa, i principi della nuova metodologia scientifica. Nello stesso tempo si raggiungono altri fini non meno importanti, come quello di dare agli studiosi di cose bibliche nuovi elementi per la critica del testo originale, e quello di stabilire le tappe della storia del testo ufficiale della Bibbia nella Chiesa latina. Dopo i lavori di ricerca dei manoscritti da adottare, di studio del metodo (inseriti in parte nel *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Roma 1922, dal p. H. Quentin) e di determinazione dei principi adottati per la costituzione del testo, furono pubblicati i diversi volumi sotto il titolo : *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XI, cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificae Sancti Hieronymi in Urbe, O. S. B. edita ex interpretatione sancti Hieronymi cum praefationibus et variis capitulorum seriebus* (Roma, Poliglotta Vaticana). Fino ad ora sono comparsi : I : *Liber Genesis*, 1926; II : *Libri Exodi et Levitici*, 1929; III : *Libri Numerorum et Deuteronomii*, 1936; IV : *Libri Iosue, Iudicum, Ruth*, 1939; V : *Liber Samuhelis*, 1944; VI : *Liber Malachim*, 1945; VII : *Liber Verborum Dierum*, 1948; VIII : *Libri Ezrae, Tobiae, Judith*, 1950; IX : *Libri Hester et Iob*, 1951; X : *Psalmi*, 1953. Accanto a questa opera principale, i monaci di S. G. dirigono una collana di monografie, destinate a pubblicare testi della Bibbia latina : *Collectanea Biblica Latina*. Sono usciti : I : A. Amelli, *Liber Psalmorum iuxta antiquissimam latinam versionem ex Casin. cod. 557*, 1912; II : H. J. Vogels, *Codex Rehdigeranus*, 1913; III : card. A. Gasquet, *Codex Vercellensis*, 1914 (2 voll.); IV : P. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique*, 1913; V : D. De Bruyne, *Les fragments de Freising*, 1921; VI : H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, parte 1ª: *Octateuque*, 1922; VII : P. Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil*, 1944; VIII : V. R. Weber, *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes*, 1945. Sono sotto stampa per il 1953 : IX : *Le lectionnaire de Luxeuil*, t. II; X : *Psalterium « iuxta Hebraeos » ad codicum fidem*; XI : *Le Psautier romain et les anciens psautiers latins, édit. critique*.

È previsto nel documento pontificio che, in avvenire, i monaci di S. G. potranno essere incaricati di altri lavori simili, affidati dal Pontefice. Per questo l'abbazia è immediatamente soggetta alla S. Sede e il monastero di S. Maurizio e S. Mauro di Clervaux, nel Lussemburgo, ha il compito in perpetuo di preparare e fornire soggetti atti a questi lavori. Per volontà del Sommo Pontefice (motu proprio *Monasterium*, 25 genn. 1934) l'a. di S. G., benché non sia di nessuna congregazione benedettina, fa parte della confederazione benedettina. Pietro Salmon

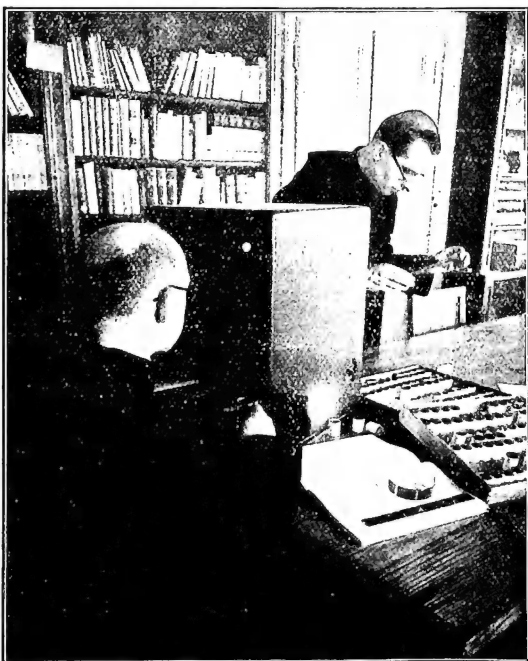
SAN GIROLAMO (SAINT JÉRÔME DE TERREBONNE), DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia di Québec (Canadà).

Vi sono 80.078 cattolici, 112 sacerdoti diocesani, 19 sacerdoti regolari, 9 seminaristi, 142 fratelli e 445 religiose. Fra le istituzioni si trovano 42 parrocchie, 15 missioni, 1 seminario minore, 1 scuola normale, 1 istituto familiare, 6 ospedali, case per vecchi e orfanotrofi.

La diocesi è stata eretta dal papa Pio XII con la cost. apost. *Ad catholicum nomen* del 23 giugno 1951, per smembramento di quaranta parrocchie della diocesi di Montréal, di Ottawa e di Mont-Laurier nelle contee di Argenteme, Deux-Montagnes e Terrebonne, elevando a grado e dignità di cattedrale la chiesa in onore di s. Girolamo nella città di St-Jérôme, scelta a sede vescovile. La diocesi è suffraganea di Montréal. Il Seminario minore di S. Teresa, fondato nel 1825, è considerato nel Canadà francese come uno dei migliori d'istruzione classica.

BIBL.: AAS, 33 (1951), pp. 830-32; E. Dubois, *Le Petit Séminaire de Ste Thérèse*, Montréal 1925; *Le Canada ecclés.*, ivi 1952. Gastone Carrière

SAN GIUSEPPE (SAINT JOSEPH), DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato del Missouri (U.S.A.).

Un importante soggetto di discussione durante il secondo Concilio plenario riunito a Baltimora il 7 ott. 1866 fu la questione della fondazione di nuove diocesi per prendere più intimo contatto con le anime. In conseguenza una parte dello Stato del Missouri fu staccata dall'arcidiocesi di S. Luigi per formare una nuova diocesi a S. G. La città, fondata dal cattolico Giuseppe Robidoux, aveva già 1900 anime nel 1849 e 600 famiglie, 3000 ab., e 5 sacerdoti diocesani si trovavano nella diocesi al momento della sua fondazione.

(*fot. Giordani*)
SAN GIROLAMO, ABBAZIA di - Monaci esaminano microfilms.

Eretta il 3 marzo 1868, S. G. copre un territorio di 12.206 migliaq. La popolazione totale è di 594.558 anime delle quali 33.526 sono cattoliche. Si stendeva primariamente sul territorio fra il fiume Missouri ed il fiume Chariton nel Missouri. Per lettera apost. del 16 giugno 1911 S. G. ebbe i seguenti confini: a nord. lo Stato dell'Iowa, ad est il Mississippi, ad ovest il Missouri e a sud il fiume Missouri e le frontiere nord delle contee di Howard, Boone, Andrain e Pike.

Vi sono 113 sacerdoti (dei quali 48 religiosi: congr. del Sacratissimo Sangue, conventuali, benedettini), 64 parrocchie, 27 cappelle, 21 missioni, 24 stazioni, 1 seminario diocesano (24 seminaristi), 1 seminario religioso (Conception Abbey, O.S.B., 30 seminaristi), 2 orfanotrofi, 4 ospedali.

Bibl.: C. Linnenkamp, *St. Joseph*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 356-57; *The official catholic directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 525-27; Th. Roemer, *The catholic Church in the U. S.*, St-Louis-Londra 1950, p. 257. Gastone Carrière

SAN GIUSEPPE DELLE AMAZZONI, prefettura apostolica di. - Si trova nelle regioni nord-orientali del Perù.

Tali regioni, che appartenevano al vicariato apost. di S. Leone delle Amazzoni, il 4 ott. 1912 furono erette in prefettura apost. di Putumayo che venne affidata ai Francescani inglesi i quali però, vinti dalle difficoltà, dovettero abbandonare la missione, che nel 1922 fu di nuovo incorporata al vicariato apost. di S. Leone (Archivio della S. Congr. di Prop. Fide, ponenza 3/1921). Il 13 luglio 1945 le suddette regioni furono costituite in prefettura apost. di S. G. delle A. affidata ai Francescani. In una parte del territorio non era stato mai predicato il Vangelo.

Ha una superficie di kmq. 135.000 con 45.000 ab. di cui 43.000 cattolici, missionari 8, fratelli 3, seminaristi maggiori 2, stazioni primarie 6, chiese 5, cappelle 5, scuole elementari 40.

Bibl.: AAS., 5 (1913), pp. 308-309; 38 (1946), pp. 13-14; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 934/45; MC, 1950, p. 57.
Saverio Paventi

SAN GIUSEPPE DI ALTO TOCANTÍNS, prelatura « nullius » di. - Suffraganea di Goiáz, nello Stato omonimo, in Brasile.

Eretta nel 1924 ed affidata ai Missionari Claretiani, Figli del Cuore Immacolato di Maria, conta 14 parrocchie servite da 9 sacerdoti regolari ed ha 4 comunità religiose maschili e 3 istituti femminili. Residenza in S. José de Tocantins.

Bibl.: *Ann. Pont. 1952*, p. 642; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 493-94. Virginio Battezzati

SAN GIUSEPPE DI COSTARICA, diocesi di. - Città e diocesi, capitale della Costarica nell'America centrale.

Ha una superficie di 13.000 kmq. con una popolazione di 436.468 ab. dei quali 435.000 cattolici distribuiti in 47 parrocchie, servite da 75 sacerdoti diocesani e 56 regolari; ha un seminario, 11 comunità religiose maschili e 19 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 356). Fu prima sotto la giurisdizione del Guatemala.

La diocesi fu creata dal papa Pio IX il 28 febbr. 1850; il papa Benedetto XV la elevò a metropolitana il 16 febbr. 1921 con suffraganea la diocesi di Alajuela.

Scoperta questa regione da Cristoforo Colombo il 5 ott. 1502, la religione cattolica vi si stabilì nel 1514 con l'occupazione degli Spagnoli, che l'organizzarono completamente nel 1574 con il nome di Nuova Cartagine. Allora però (dal 1531) la diocesi di Nicaragua aveva giurisdizione su Costa Rica e le due regioni furono sotto la metropolitana di Siviglia fino al 1546; da allora in poi fino al 1743 sotto la provincia ecclesiastica di Lima e finalmente sotto quella del Guatemala. Eretta Costarica a diocesi indipendente nel 1850, i suoi limiti furono quelli della Repubblica, proclamata nel 1842, ma dal 1921 le fu staccata la regione di Alajuela e vi è pure il vicariato apostolico di Limon.

Bibl.: *Enc. Eur. Am.*, LIII, pp. 741-44.
Giuseppe M. Pou y Marti

SAN GIUSEPPE DI GRAJAÚ, prelatura « nullius » di. - Suffraganea di S. Luigi del Maranhão, dello Stato di Maragnano (Brasile).

Venne eretta il 10 febbr. 1922 ed affidata ai Cappuccini lombardi, che vi avevano stabilita una missione dal 1895.

Ha una popolazione di 100.000 ab., con 10.000 indi, e conta 5 parrocchie, con 8 sacerdoti cappuccini. Vi sono 4 case di Terziarie Cappuccine. Residenza: Grajaú (Stato di Maragnano).

Bibl.: *Ann. Pont. 1952*, p. 643; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 488-89. Virginio Battezzati

SANGNIER, Marc. - Politico e sociologo, n. a Parigi il 3 apr. 1873, m. ivi il 28 maggio 1950. Messo al Collegio Stanislas per frequentare il Politecnico, al termine degli studi entrò nella carriera militare come ufficiale del genio. La lasciò nel 1898 per dedicarsi all'apostolato e alla propaganda. Studioso di Ibsen, Tolstoi, Gratry, Pascal, Ollé-Laprune, Blondel e delle encicliche di Leone XIII, divenne un convinto e tenace assertore del cristianesimo nella vita sociale.

Già nel Collegio Stanislas riuniva i suoi compagni nella cripta per trattare di questioni sociali e gettava il seme del « grande albero del cristianesimo democratico e sociale ». Nel 1899 fuse il suo *Bulletin de la Chrypte* con il *Sillon* dell'amico Paul Renaudin e creò i circoli di studio per studenti e lavoratori. Divenne così il capo del battagliero movimento denominato *Sillon*. Nel 1901 iniziò le pubblicazioni del settimanale *Eveil démocratique* seguite nel 1905 dal quotidiano *Démocratie* e dal bollettino *L'âme commune*. Così il movimento del *Sillon* si era diffuso in gran parte dalla Francia, e nel 1902 si tenne a Parigi il primo congresso nazionale; nel 1903 il secondo a Tours. Il S. raccolse adesioni e incoraggiamenti di non pochi vescovi francesi. Il 17 dic. 1902 il card. Rampolla gli dirigeva una lettera significandogli che « il fine e le tendenze del *Sillon* sono piaciuti altamente a Sua Santità ». Nel 1904 si svolse il terzo congresso a Lione. L'organizzazione progrediva e mirava ad unificarsi, mediante un segretariato centrale. Ai congressi nazionali annuali si aggiunsero congressi locali semestrali; si moltiplicarono i circoli di studi sociali, gli istituti popolari con conferenze e discussioni, corsi di lingue e di materie tecniche, sale di studio con biblioteche circolanti. Senonché dopo questi promettenti primordi l'azione del S. cominciò a suscitare timori e apprensioni; e fu dopo l'assunzione di Pio X al sommo pontificato. In occasione del Congresso nazionale del genn. 1905 il card. Merry del Val indirizzava all'arcivescovo di Parigi, card. Richard, una lettera in cui, dopo elogi al *Sillon*, a nome del S. Padre si invitava questa associazione a chiarire alcuni punti del suo programma, a seguire sempre gli insegnamenti della Chiesa ed unire le proprie forze a quelle degli altri cattolici per non sminuire i vantaggi dell'unità d'azione. L'anno seguente, 1906, il sacerdote E. Barbier pubblicò in due volumi uno studio critico intitolato: *Gli errori del Sillon* (religiosi, sociali, polemici) e nel 1910 seguì un libro di N. Aries: *Il Sillon e il movimento democratico*, pure con critiche oppositrici. Altri invece ne assunsero le difese e notevole fra questi E. Desgrées (1907). Nel 1907 in occasione della venuta di S. a Roma. Pio X lo ammonì a proposito delle deviazioni del suo movimento.

Da alcuni vescovi si elevarono riserve e richiami, apparendo che dall'azione pratica si tendeva ad un ordine di idee e di propaganda di dottrine discutibili. Malgrado le ammonizioni dei vescovi le polemiche si acuirono. Era perciò attesa e desiderata una decisiva parola dell'autorità suprema. E fu questa la lettera che, in data 25 ag. 1910, Pio X diresse all'episcopato francese e si apre con le parole: *Notre charge apostolique*. Esaminando la costituzione ed il programma del *Sillon*, anzitutto deplora la pretesa del *Sillon* di sottrarsi alla direzione dell'autorità ecclesiastica, asserendo di tutelare solo interessi materiali, mentre invece i suoi fautori si erigono a maestri di morale

sociale, civile e religiosa, toccando perciò il terreno proprio della Chiesa. Analizza poi gli errori dottrinali del *Sillon*; primo fra questi la rigenerazione delle classi lavoratrici in modo non conforme ai principi fondamentali delle encicliche sociali di Leone XIII; inoltre, una esagerata esaltazione della dignità umana e, salvo in punto di religione, la sua completa autonomia; l'emancipazione politica e l'affrancamento del popolo da ogni autorità diversa da lui; l'emancipazione economica cioè l'indipendenza dalla classe padronale; l'emancipazione intellettuale, cioè liberazione dalla cosiddetta classe dirigente. Richiamandosi alle norme del predecessore, Pio X affermava che il *Sillon*, infeudando il cattolicesimo ad una determinata forma di governo, cioè una democrazia universale, intesa quale prevalente autorità del popolo, divideva i cattolici e comprometteva la Chiesa. Egli riconobbe nei dirigenti del *Sillon* uomini di retta intenzione, sinceri nei propositi ed esemplari nella vita religiosa; ma concludeva la lettera, prescrivendo che si sottoponessero alle disposizioni dei vescovi, suddividendosi in gruppi diocesani denominati *Sillons catholiques*; libero ogni membro di conservare le sue preferenze politiche, purché epurate da quanto non fosse conforme, in questa materia, agli insegnamenti della Chiesa.

Il S. accolse la lettera pontificia con obbedienza riverente, e continuò il suo apostolato a pro del popolo con assoluta sottomissione. Così è sorto il *Sillon catholique*, e nel 1911 nacque un nuovo periodico: *L'aube nouvelle* che ne fu l'organo ed ebbe vasta diffusione nelle diocesi francesi. Il S. proseguì allora la lotta sul terreno esclusivamente politico, fondando nel 1912 la *Ligue de la jeune république*, organizzazione di cattolici repubblicani, democratici, internazionalisti in contrapposto all'*Action Française* monarchica, reazionaria e nazionalista. Dopo la guerra 1914-18 in cui compì il suo dovere, partecipò alla lotta elettorale e nel 1919 venne eletto deputato della Senna nella lista del Blocco nazionale repubblicano. Non iscritto ad alcun gruppo parlamentare, svolse la sua attività di deputato, sostenendo la ripresa delle relazioni diplomatiche con la S. Sede, la proporzionale pura, le sovvenzioni statali alle scuole libere e il premio d'onore agli studenti cattolici. Assertore della riconciliazione internazionale, deplorò con il Papa l'annessione della Ruhr, sostenne la necessità di un'amicizia con la Germania, gettò le basi di un'Internazionale democratica cristiana e organizzò i congressi democratici internazionali che riunivano i rappresentanti di ogni nazionalità di preferenza a Bierville. Nel 1923 subì un attentato da parte dell'*Action Française*. Nelle elezioni del 1924 si staccò dal Blocco nazionale repubblicano e si presentò in una nuova formazione politica denominata *Unione repubblicana per la pace*, ma non riuscì eletto. Si dedicò allora alla propaganda pacifista: propugnò la soppressione del servizio militare obbligatorio come premessa al disarmo (1924) e fondò a Bierville i *Foyers de la paix* da cui nacque nel 1930 la *Ligue française pour les auberges de la jeunesse*. Dimessosi da presidente della *Ligue de la jeune république* diventò collaboratore dell'*Aube* (1932). Fino al 1940 prese parte attiva alla lotta contro il razzismo e sotto l'occupazione tedesca divenne membro della Resistenza per cui fu arrestato e internato a Fresnes (1944). Dopo la liberazione fu acclamato presidente onorario del Movimento repubblicano popolare ed eletto deputato dal 1945.

Scritti principali: *La vie démocratique* (Parigi 1904); *Education sociale du peuple* (Lione 1904); *L'esprit démocratique* (Parigi 1905); *Une méthode d'éducation démocratique* (ivi 1906); *La lutte pour la démocratie* (ivi 1908); *Discours (1891-1925)*, 8 voll. (ivi 1910-28); *La Pologne opprimée* (ivi 1913); *Contre le sweating system* (ivi 1913); *La république démocratique* (ivi 1914); *Aux sources de l'éloquence* (ivi 1917); *La paix pour la jeunesse* (ivi 1926); *Que choisira la France?* (ivi 1927); *La papauté et la paix* (ivi 1928); *L'éducation de l'enfant* (ivi 1928); *Albert de Mun* (ivi 1932); *Le pacifisme d'action* (ivi 1936).

BIBL.: il docum. pontif. del 25 ag. 1910 si può leggere in *Civ. Catt.*, 1910, III, pp. 715-36. È preceduto (pp. 708-14) da un articolo di commento del p. Enrico Rosa, *Censura e riforma del Sillon*; A. de Mun, *La conquête du peuple*, Parigi 1908, p. 32 e sgg.; G. Guitton, *Léon Harmel*, II, ivi 1927, pp. 233-34, 352 sgg.; R. Kothen, *La pensée et l'action sociale des catholiques, 1789-1944*, Lovanio 1945, pp. 405-11; L. Riva Sanseverino, *Il movim. sindacale crist. dal 1850 al 1939*, Roma 1950, p. 176 sgg.; su M. S., v. *Ephem. theol. Lovan.*, 36 (1950), pp. 576-77.

Augusto Moreschini-Agostino Vian

SANGUE. - Il contatto del s., che l'esperienza dei primitivi considera come l'elemento organico strettamente legato alla vita (cf. *Lev.* 17, 14; *Deut.* 12, 23), è ritenuto produttore di due effetti diametralmente opposti: l'uno positivo e benefico, l'altro negativo e malefico a seconda della sua qualità e delle circostanze nelle quali il contatto avviene.

Come elemento vitale il s. è largamente usato nei riti iniziatici diretti a potenziare la forza del giovane che entra a far parte dei membri adulti della tribù. Così presso gli Arunta (Australia centrale), previa una spalmatura di ocra rossa da essi ritenuta come residuo di s. solidificato, i giovani vengono spruzzati di s., che viene poi spruzzato anche sugli anziani perché ne acquistino forza. Presso i Daiaki (Borneo) i bambini fino a 10-12 anni vengono, per lo stesso scopo, spalmati di s. il quale viene ivi adoperato anche per guarigione da malattia, per l'inaugurazione di una casa, per fecondare un campo da semina.

Ma il s. può produrre effetti nocivi se versato per una ferita prodotta da causa occasionale o da violenza altrui, nel quale caso si richiedono cerimonie espiatorie. E se si tratta di uccisioni o di ferite inferte a un membro di una tribù che si considera discendente dallo stesso capostipite, la vendetta del s. versato è obbligo che spetta a tutto il gruppo. Per la stessa ragione è severamente proibito l'incesto che comporta il versamento di s. ancestrale; e l'uccisione di un membro della propria famiglia è quasi più un suicidio che un delitto (Eschilo, *Eumenidi*, 212).

In genere il colpevole di effusione di s. altrui viene punito in maniera che il s. non debba uscire per non provocare nuove polluzioni; e cioè con bruciamento, o strangolamento, o annegamento; è proibito agli Ebrei mangiare carne di animali soffocati, il cui s. cioè non sia tutto colato fuori. All'alba del cristianesimo i giudeo-cristiani vollero che anche gli etnico-cristiani osservassero detta prescrizione (*Act.* 15, 20; 29).

Effetto nocivo produce anche il s. versato nel flusso mestruale, nell'aborto e nel puerperio. Per il significato del s. nel sacrifizio cruento, v. SACRIFICIO.

BIBL.: E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, in *L'année sociologique*, 1898, pp. 1-70, basato sulla teoria totemistica; G. Glotz, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, I, *La religion et le droit criminel*, Parigi 1906, pp. 1-67; L. Lévy-Brühl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Parigi 1931, capp. 9-10, *Le sang*, pp. 323-433.

Nicola Turchi

SANGUE, TRASFUSIONE del. - Il primo accenno ad una trasfusione di s., fatta tuttavia mediante assunzione del s. *per os*, si può già intravvedere nelle opere di Plinio, nel trattato di anatomia di Erofilo, nell'VIII libro delle *Metamorfosi* di Ovidio ed anche in antichi testi ebraici.

Nella cronaca di Roma, scritta da Stefano Infessura, è detto come un medico ebreo nel 1492 avrebbe tentato di trasfondere nelle vene di Innocenzo VIII infermo, allo scopo di risanarlo, il s. di tre fanciulli di 10 anni; l'episodio però non è storicamente provabile e in particolare è negato dal Pastor nella sua *Storia dei Papi*.

La prima notizia certa sulla trasfusione è solo del 1667, anno in cui un certo Denys, professore di matematica e filosofia di Parigi, avrebbe fatto il primo tentativo di immissione di s. di agnello in un ragazzo demente a scopo terapeutico. L'esperimento, fatto collegando direttamente i due vasi mediante una cannula d'argento, riuscì felicemente, ma tale pratica, pur trovando in tutto il mondo numerosi sostenitori, fu spesso combattuta sia da medici che da autorità civili e religiose, in parte per i frequenti casi di insuccesso, in parte per pregiudizi di ordine morale e giuridico. Nel 1669 anzi, sia la Corte suprema e il Parlamento francese, sia la S. Sede proibirono la pratica della trasfusione considerandola un atto immorale.

Dopo alterne vicende, si può dire che la trasfusione ha cominciato ad affermarsi solo nella seconda metà del sec. XIX ad opera di scienziati di tutto il mondo: Prevost, Dumas, Karst, Bischoff, Carrel, Crile, Sabbatani e specialmente Landsteiner, scopritore dei gruppi sanguigni. Attualmente la trasfusione è entrata nella pratica medica, non solo allo scopo di sostituire una eventuale grave perdita di s., ma anche per finalità terapeutiche in varie condizioni morbose. Pare, infatti, ormai accertato che la trasfusione, oltre a sostituire il s. perduto, possiede una azione mobilizzatrice delle riserve ematiche, tonica sul circolo periferico, emopoietica, antiemolitica, emostatica, antitossica e anti-infettiva, oltre che opoterapica.

Normalmente la trasfusione può essere fatta con s. omologo (prelevato da individui della stessa specie), con derivati del s. (plasma, siero, globuli rossi o globuli bianchi concentrati...), con s. e plasma eterologhi (prelevati da esseri di specie differente), con soluzioni artificiali adoperate come sostituti del s. Ora le trasfusioni vengono praticate quasi esclusivamente con s. umano o con i suoi derivati, essendo state abbandonate quelle di s. animale.

Tra i metodi in uso, si deve considerare: una *trasfusione diretta* (il s. passa direttamente dal donatore al ricevente, mediante uno speciale strumentario); una *trasfusione indiretta*, usata oggi più frequentemente dopo la scoperta delle proprietà anticoagulanti del citrato di sodio fatta dal Sabbatani nel 1902 (il s. viene dapprima raccolto in appositi recipienti o matracci contenenti le sostenze anticoagulanti, dove può venire conservato anche per tre, quattro, cinque giorni). Oltre questi due metodi va ricordata la t. di s. conservato prelevato da cadaveri; tale s. presenta il vantaggio di non avere più la capacità di coagulare e di poter essere conservato per 3-4 settimane. Il metodo fu introdotto dallo Judine nel 1930 a Mosca. Negli Stati Uniti sono in corso studi per ottenere una lunga conservazione del s., senza alterazione dei suoi componenti, mediante congelazione.

Pur essendo entrata nella pratica medica quotidiana, la trasfusione riveste tuttora il carattere di un intervento di un certo rilievo, così da dover impegnare la responsabilità del medico riguardo sia alle indicazioni e controindicazioni di essa, sia alla conservazione e scelta del s., sia all'esecuzione tecnica.

Il problema principale al momento attuale è quello della scelta del s.; questa è regolata dalla norma che: « il s. del recettore non deve contenere anticorpi che agiscano sui globuli rossi del donatore ».

Landsteiner infatti nel 1900 e qualche anno più tardi Jansky e Moss scoprirono i ben noti « gruppi sanguigni » classificando tutti gli uomini in 4 gruppi: A, B, AB, O (zero) secondo la presenza o l'assenza di determinati « antigeni » (agglutinogeni) contenuti nelle loro emazie e di determinati « anticorpi » (agglutinine) presenti nel loro plasma. Qualora la scelta del donatore non venga fatta appropriatamente si può determinare nel s. del ricevente un eventuale incontro tra agglutinogeno e agglutinina dello stesso nome (ad es.: globuli rossi del donatore con agglutinogeno A e plasma del ricevente con agglutinina anti-A) donde gravi reazioni e finanche pericolo per la vita del paziente. Da qui l'assoluta necessità di determinare con ogni cura l'appartenenza ai differenti gruppi del donatore e del ricevitore e tener conto delle rispettive tolleranze prima di praticare una trasfusione. Attualmente i gruppi sanguigni sono notevolmente aumentati di numero, sia per la scoperta di nuovi sistemi (MNS, P, Kell-Cellano, Rh, Lutheran, Leway, Jobbins, ecc.), sia per la individualizzazione di numerosi sottogruppi. In pratica però dal punto di vista trasfusionale hanno importanza solo il sistema ABO e il sistema Rh scoperto da Landsteiner-Wiener nel 1940. L'importanza di tale fattore Rh è divenuta oggi così grande che dal punto di vista legale si ritiene doveroso per un medico trasfondere s. Rh negativo in molti casi e specialmente nelle giovani donne, dal momento che una eventuale trasfusione con s. Rh positivo potrebbe determinare gravi alterazioni in caso di gravidanza a carico del feto, qualora questo presenti nel s. le caratteristiche di un Rh positivo di origine paterna. In taluni di questi casi, se il feto giunge a termine, il neonato presenta le caratteristiche di una particolare malattia: l'« eritroblastosi fetale », che viene appunto curata unicamente con la cosiddetta « exanguino-trasfusione » o sostituzione totale del s. (v. PATERNITÀ, *ricerca della*).

Nella scelta del donatore, oltre all'incompatibilità di gruppo, va tenuto presente il pericolo di trasmettere con la trasfusione alcune malattie: come la malaria, la sifilide e specialmente l'epatite epidemica (purtroppo spesso inevitabile, a meno di non usare s. sterilizzato con radium o raggi fortemente ionizzati).

Circa i pericoli della trasfusione si deve tenere sempre presente la possibilità di insorgenza di reazioni locali e generali anche dopo la scelta del gruppo appropriato. La percentuale di mortalità varia notevolmente a seconda degli autori: Tzanck dà una percentuale di 1/300, Bazzocchi e Bendandi 1/2500; Domenici non ha avuto nessun caso di morte su 10.500 casi.

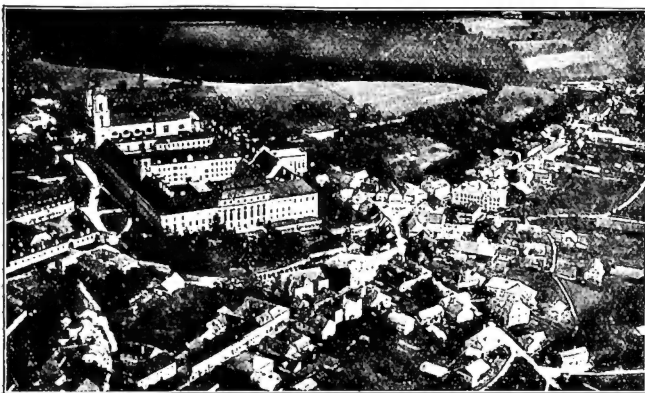
Dalla maggior parte dei giuristi la trasfusione viene oggi considerata un atto lecito, anche senza il consenso del donatore, purché si debba in tal modo salvare una persona da un « pericolo attuale di danno grave, non altrimenti evitabile ». Tuttavia la legge, ad es., in Italia, prevede che si debba implicare la responsabilità del medico in caso di: esecuzione con controindicazioni (gravi lesioni cardiache, renali, epatiche...), mancata esecuzione in corso di indicazioni assolute (emorragia intensa), errata scelta del s., errori di tecnica (D. M. 203000/2 del 3 giugno 1935 e del 13 dic. 1937).

Dal punto di vista morale la donazione di una porzione del proprio s. deve considerarsi lecita purché l'entità della sottrazione non sia tale da porre in pericolo la vita o da recare grave danno alla salute del donatore (v. MUTILAZIONE). In determinate circostanze, rappresentando l'unica possibilità di salvare un individuo dalla morte, il rifiutare, senza il motivo di un proprio grave danno, la donazione di un'equa parte del proprio s. rappresenta grave colpa contro la carità. D'altra parte il medico non può sottrarre s. a un individuo, o in quantità maggiore di quanto egli sappia, per servirsene a scopo di trasfusione, senza il consenso di lui.

BIBL.: V. Formentano, *La t. del s. nella pratica medica: gruppi sanguigni, indicazioni, tecnica, i servizi per la trasfusione*, Milano 1935; id., *Note di tecnica e di assistenza nella pratica della t. di s.*, in *Il sangue*, 1939; G. Bazzocchi-G. Bendandi, *La t. di s.*, Milano 1948; R. Monteleone, *Medicina d'urgenza*, 3ª ed., Roma 1949; G. Bosio, *Il fattore Rhesus nelle recenti scoperte e studi sul s.*, in *Civ. Catt.*, 1950, IV, pp. 326-37; A. Fornara, *Recenti progressi (1945-50) della medicina legale delle t. di s.*, in *Minerva medica*, 19 maggio 1950; G. Morganti, *Genetica del fattore Rh*, in *Riv. Ist. sier. ital.* (sez. II), apr.-giugno 1950; F. Tarsitano, *I recenti progressi nella conoscenza dei sistemi gruppo-specifici e la ricerca della paternità*, in *Minerva medica*, 19 maggio 1950.

Alessandro Marolla

SANGUE PREZIOSISSIMO DI N. S. GESÙ CRISTO. - Festa che ha per oggetto il « Sangue Preziosissimo » che Cristo ha versato per la salvezza del genere umano (v. REDENZIONE; UNIONE IPOSTATICA); essa sta in stretta relazione con le feste del *Corpus Domini* e del S. Cuore.

La virtù salvifica di questo S. P. è stata esaltata da tutta la letteratura cristiana dall'antichità sino ai nostri giorni; non fa quindi meraviglia che questo S. P. sia diventato, a cominciare dal basso medioevo, oggetto di particolare devozione che d'altronde era la naturale conseguenza della devozione all'umanità di Cristo, divulgata da s. Bernardo di Clairvaux, s. Bonaventura, s. Gertrude la Grande ed altri. Ne sono testimoni: 1) gli inni, le prose, le sequenze e le orazioni, recensite da U. Chevalier (*Repertorium hymnologicum*, VI, Bruxelles 1920, p. 86 [indice]), tra cui va ricordata la cantilena di autore anonimo, ma attribuita talvolta a s. Bernardo o s. Bonaventura: *Salve caput cruentatum* (Chevalier, *op. cit.*, n. 17846); 2) le miniature, pitture, vetrate, sculture raffiguranti angeli che raccolgono in calici il S. che sgorga dal costato e dalle mani e dai piedi di Cristo Crocifisso; il « bagno » mistico nel S. di Cristo; la « fons salutis »; i « mulini » e i « torchi » mistici.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SANKT FLORIAN - Panorama.

Contribuirono pure alla diffusione di questa devozione: 1) la leggenda del Graal (cf. la *Quête du Graal*: secc. XII-XIII); 2) le « reliquie » del « S. di Cristo » che hanno dato luogo a feste liturgiche in loro onore sin dal sec. XII-XIII. Tra le più celebri reliquie di questo genere si annoverano quelle di Mantova, di Bruges (chiesa dei secc. XII e XIV) e di Fécamp (caratteristico il canto litanico in onore del S. P. composto in questo monastero).

Più tardi si ebbe una festa liturgica propria per il S. P. che veniva celebrata in date diverse. Una delle prime concessioni della S. Sede di un ufficio *De Sanguine Christi* è quella data nel 1582 alla diocesi di Valencia (Spagna). Nel sec. XVIII, le concessioni di Messa e Ufficio per la festa del S. P. si moltiplicarono; ad es., fu concessa alla diocesi di Sarzana (16 dic. 1747) per il giorno dopo la S.ma Trinità; ai Passionisti, a varie diocesi e a tutto il Portogallo (1794) per la feria VI dopo la IV domenica di Quaresima; alla diocesi di Breslavia (1778) per la 3ª feria VI di marzo, e a varie altre diocesi o congregazioni religiose che ottennero di celebrarla nel corrente del mese di marzo o della Quaresima. A Roma, la devozione al S. P. era particolarmente praticata nella chiesa di S. Nicola in carcere, sede dell'arciconfraternita del « Prezioso S. », istituita nel sec. XVIII. Ma l'apostolo più zelante della devozione al S. P. e di conseguenza il propagatore della festa del S. P., nel primo trentennio del sec. XIX, fu il b. Gaspare del Bufalo (v.) che ottenne di poterla celebrare nelle case della sua Congregazione con rito doppio di seconda classe la 1ª domenica di luglio con ottava (26 marzo 1822; concessione rinnovata gli anni seguenti a richiesta di diverse diocesi e famiglie religiose). Fu poi don Giovanni Merlini, 3° superiore generale dei Missionari del P. S., dopo il b. Gaspare, che suggerì a Pio IX, esiliato a Gaeta, di far voto di estenderla a tutta la Chiesa, qualora potesse rientrare a Roma. Esaudito, Pio IX, con il decreto *Redempti sumus* del 10 ag. 1849 (Archivio della S. Congr. dei Riti: *Decreta ann. 1848-49*, fol. 209) stabilì che fosse celebrata la prima domenica di luglio con rito doppio di seconda classe. Pio X, nel 1914, la fissò con lo stesso rito al 1° luglio e Pio XI, a ricordo del XIX Centenario della Redenzione, le assegnò il rito doppio di prima classe, ritoccandone leggermente l'ufficiatura (25 apr. 1934: AAS, 26 [1934], pp. 559-60; cf. anche 27 [1935], pp. 81-89). In quanto al Sermone di s. Giovanni Crisostomo, che si legge nel II Notturno, di dubbia autenticità secondo taluni critici, ci sono ottimi argomenti per ritenere che sia proprio di lui. Da notare infine che la Messa e l'Ufficio del S. P., tuttora in uso, furono composti per ordine di Benedetto XIV e sono gli stessi che furono concessi con rito doppio di prima classe nel 1747 alla diocesi di Sarzana (Archivio della S. Congr. dei Riti: *Decreta ann. 1745-47*. fol. 335).

BIBL.: S. Bäumer, *Hist. du Bréviaire*, II, Parigi 1905, pp. 233, 410; K. Kastner, *Praktischer Brevier-Kommentar*, II, Breslavia 1924, pp. 186-90; F. G. Holweck, *Calendarium liturgicum Festorum Dei et Dei Matris Mariae*, Filadelfia 1925, p. 423 (indice); P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslavia 1938; M. Vlobert, *L'Eucharistie dans l'art*, II, Grenoble-Parigi 1946, pp. 145-84 (con splendide illustrazioni); Baudot et Chaussin, *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du Calendrier*, VII, *Juillet*, Parigi 1949, pp. 30-42 (con bibl.). Sul sermone di s. Giovanni Crisostomo, cf. St. Haidacher, *Eine unbekannte Rede des hl. Chrysostomus an die Neugetauften*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 28 (1904), pp. 168-193; G. Morin, *Études, textes et documents*, Maredsous-Parigi 1913, pp. 405-96. A. Pietro Frutaz

SANGUINETI, SEBASTIANO. - Canonista, n. a Genova il 12 ott. 1829, m. a Roma il 27 genn. 1893.

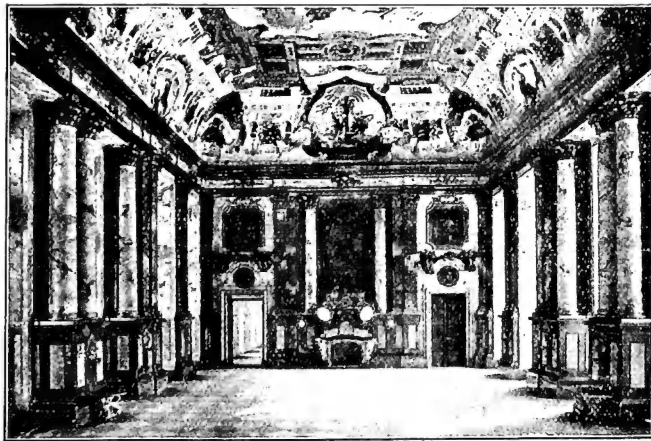
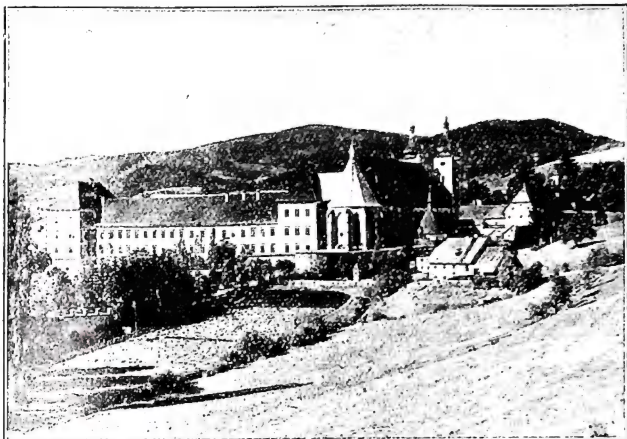
Entrò nella Compagnia di Gesù il 23 sett. del 1847 e fu prefetto degli studi nel Seminario americano a Roma; indi professore di storia ecclesiastica e successivamente di diritto canonico al Collegio Romano. Fu consultore della commissione incaricata di preparare il Concilio Vaticano, nel quale fece anche da teologo pontificio. Insegnò poi teologia a Roehampton in Inghilterra e, dopo alcuni anni, riprese l'insegnamento di diritto canonico nell' Università Gregoriana e di diritto ecclesiastico nella Pont. Accademia di storia e filosofia. Fu consultore di varie congregazioni.

Oltre ad alcuni piccoli lavori di ascetica, storia e sacra eloquenza, scrisse varie opere di notevole rilievo scientifico: *De sede Romana b. Petri Principis Apostolorum commentarius historicus criticus* (Roma 1867); *La Compagnia di Gesù e la sua legale esistenza nella Chiesa*, ivi 1882; e, più importante di tutte, *Iuris ecclesiastici privati Institutiones ad Decretalium enarrationem dispositae* (ivi 1884; nuova ed. 1890).

BIBL.: Hurter, V, II, col. 1776; Sommervogel, VII, coll. 570-71; necrologio, in *Studi e docum. di Stor. e di dir.*, 13 (1893), pp. 239-41. Cosimo Petino

SAN JUAN BATISTA: v. TABASCO.

SANKT FLORIAN. - Abbazia dei Canonici Regolari Lateranensi della Congregazione austriaca presso Linz (Austria superiore).

L'abbazia è situata al margine di un'altura, sul posto della sepoltura del martire s. Floriano e compagni (m.

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
SANKT FLORIAN - Prospettiva di Ippolito Sconzani (1724). Pitture di Bart. Altomonte - S. F., Sala maggiore.

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
SANKT LAMBRECHT - Veduta del monastero costruito da D. Sciassia di Rovereto, iniziato nel 1639.

nel 304). Cella, forse, dal tempo merovingio, monastero dai tempi di Carlomagno, sotto l'immediata proprietà dei vescovi di Passavia, ai quali allora (e fino al 1778) apparteneva la regione. Il vescovo s. Altmanno affidò il monastero nel 1071 ai Canonici Regolari e ad esso ben presto furono unite molte parrocchie. Celebre la reclusa Wilbirgis che visse murata presso la chiesa dal 1248 alla morte, nel 1289 (*Vita* dell'abate contemporaneo, Eynwick, in H. Pez, *Script. rer. Austr.*, II, Lipsia 1725, pp. 216-75). Durante il medioevo fu anche meta di molti pellegrinaggi alla tomba del Santo martire. Il monastero ha una propria facoltà teologica, conta 33 parrocchie incorporate e continua la sua tradizionale vocazione sacra e culturale.

Dà fama a S. F. il grandioso complesso della sua costruzione barocca, fra i più begli esempi dell'arte ecclesiastica monumentale. La chiesa, dedicata a Maria Assunta, conserva vestigia preromaniche (cripta forse del sec. IX) e gotiche (dedica della Basilica gotica nel 1291); fu poi ricostruita e decorata in un barocco esuberante, ma dignitoso, sin dal 1686, per opera di A. C. Carlone (la sua opera massima), continuata dopo la sua morte (1708) da G. Prandtauer (costruttore di Melk), con modificazioni ancora più geniali. Si lavorò fin verso la metà del sec. XVIII con il contributo di numerosi artisti italiani e indigeni tra cui i due Altomonte. Nella chiesa è da notare soprattutto l'organo, del grande costruttore F. Krisman (1770-83); A. Bruckner vi funse da organista (1845-55; v. sotto). Le due sacrestie, gioielli di barocco, sono ricche di preziosi parati sacri. Fra le costruzioni più ammirate lo scalone del Prandtauer (1706-13); le sale terrena e superiore, con grandiosi affreschi e marmi preziosi; la Biblioteca (1744-50) con ca. 120.000 voll. tra cui 885 manoscritti sin dal sec. IX e più di 800 incunaboli; gli appartamenti imperiali, una serie di 16 vani splendidamente ammobiliati, servirono a Pio VI nel suo viaggio a Vienna; grandi raccolte di arte, pitture, monete ecc.

L'abbazia si pregia quasi di continuo di membri eletti per scienza sacra e profana; ma una sua gloria singolare le viene dal compositore e organista A. Bruckner, che per testamento volle esservi sepolto; spesso S. F. è centro di celebrazioni musicali anche internazionali.

Da notare infine la sistemazione, sempre nei sotterranei della chiesa, di ca. 6000 scheletri che si credono provenienti o dal cimitero romano di Laureacum (distante 7 km.) o più verosimilmente da un campo di battaglia dell'epoca delle migrazioni barbariche.

BIBL.: J. Hollnsteiner, s. v. in LThK, IV, coll. 43-44; E. Tomek, *Kirchengesch. Österreichs*, I, Innsbruck 1935, passim; *Die bildende Kunst in Österreich*, 5 voll., a cura di K. Ginhart, Baden 1935-38 (v. indici); J. Ziebermayr, *Noricum, Bayern u. Österreich*, Monaco 1944, pp. 17-31, 229-47; Cottineau, II, pp. 2679-80; E. Schaffran, *Kunstgesch. Österreichs*, Vienna 1948 (v. indici); J. Kirchner - E. Doberer, *Stift St. Florian*, ivi 1948. Giuseppe Löw

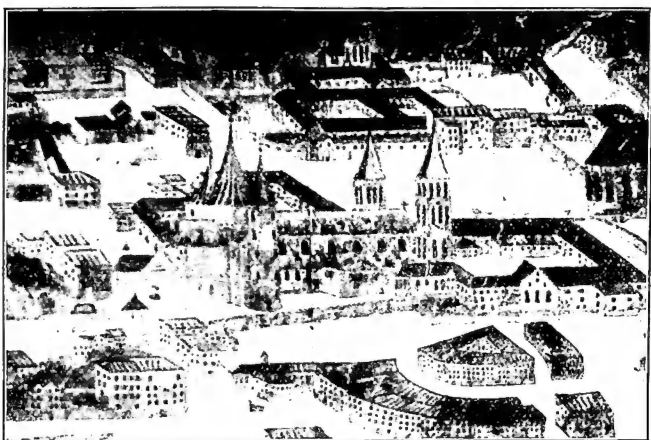
SANKT LAMBRECHT. - Abbazia benedettina, nella Stiria superiore, nella diocesi di Seckau.

Sulla chiesina di S. Lamberto il conte Marquardo di Eppenstein progettò l'erezione di un'abbazia per l'incivilimento del paese. Soltanto il figlio, Enrico III, duca di Carinzia, poté nel 1102-1103 realizzare l'idea. I monaci vennero, pare, da Sankt Blasien (Selva Nera). Nel 1109 Pasquale II prese l'abbazia sotto la protezione particolare della S. Sede, per cui gli abati ne derivarono diritti quasi vescovili sopra i vasti territori che ben presto costituirono la dotazione dell'abbazia. Fra questi da notare le distese immense di Aflenz (Alta Stiria); di qui la fondazione del santuario di Mariazell (v.) e di Piber e Köflach (Media Stiria); territori cui l'abbazia dedicò per secoli tutte le cure pastorali e culturali. L'epoca della massima fioritura di S. L. furono i secc. XIV-XVI.

S. L. forma un complesso monumentale e paesistico straordinariamente pittoresco. La chiesa è gotica, il convento prebarocco. La basilica romanica primitiva fu ricostruita nelle forme di una *Hallenkirche* (la più grande chiesa della Stiria) dal 1311-86; l'arredamento però è barocco (stalli, corali, altari). Nelle vicinanze sorsero (sec. XII) la rotonda del *Karner* (ossario) con grande cripta e, dopo il 1424, la chiesa « plebana » di S. Pietro, armonioso esterno e interno gotico, col suo arredamento intatto. Il monastero fu poi ricostruito sin dal 1693 con sontuosità.

Una caratteristica unica di S. L. è il suo Museo ornitologico, fondato dal p. Biagio Hanf.

BIBL.: O. Wonisch, s. v. in LThK, VI, pp. 353-54; P. F. Kehr - B. Brackmann, *Germania pont.*, I, Berlino 1911 pp. 101-

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
SANKT PAUL IM LAVANTTAL - Chiesa abbaziale fondata nel 1101; vòlte a croce della seconda metà del sec. XIV, altari, pulpito e banconi barocchi, altare maggiore del 1880.

(per cortesia del p. G. Löw, redentorista)
SANKT PETER e NONNBERG - Veduta di Salisburgo: in primo piano la cattedrale, nello sfondo il complesso abbaziale di S. P. Disegno a colori (1533), conservato nella biblioteca di S. P.

105; O. Wonisch, *Das Benediktinerstift St. L.*, ivi 1928; id., *St. L. Quellen und Abhandlungen*, Graz 1928; Cottineau, II, pp. 2755-2756; E. Schaffran, *Kunstgeschichte Österreichs*, Vienna 1948 (v. indici).
Giuseppe Löw

SANKT PAUL IM LAVANTTAL. - Abbazia benedettina nella diocesi di Gurk, in Carinzia.

Sopra una collina che domina la vasta vallata della Lavant, si ergeva alla fine del sec. x il castello di Lavant, con una chiesina di S. Egidio. Il conte Engelberto I di Sponheim, eseguendo la volontà della madre, contessa Riccarda, che vi aveva già costruita una chiesa di S. Paolo, vi chiamò nel 1091 da Hirsau un gruppo di monaci benedettini per fondarvi una nuova abbazia; la chiesa fu dedicata nel 1093. L'attuale Basilica romanica è del tipo architettonico di Hirsau, raro esempio che scampò alle solite successive trasformazioni stilistiche; dopo l'incendio del 1347 furono rifatte le vòlte e fu nuovamente dedicata nel 1375: è a tre navate con transetto, tre absidi e cripta (da secoli murata). Le vòlte posteriori gotiche furono affrescate dai maestri M. e F. Pacher (1470-80). L'arredamento attuale è in gran parte barocco. Recentemente, sotto strati di imbiancatura, furono scoperti pregevoli affreschi del sec. XIII-XV. Intorno alla chiesa, sempre sopra la collina, sono raggruppati gli edifici monastici, in parte medievali, ma rimaneggiati all'epoca barocca. Giuseppe II soppresse il monastero nel 1782.

Soppressa, nel 1805, anche la celebre abbazia di Sankt Blasien, nella Selva Nera, Francesco I offrì come nuova sede l'abbazia di S. P., dove, infatti, nel 1809 si trasferì l'abate Beda Rotter con i monaci e con quasi tutte le ricchezze culturali ed artistiche di Sankt Blasien. A S. P. fu istituito un ginnasio nel 1810, con convitto e collezioni impareggiabili di libri, manoscritti (codice di opere di s. Ambrogio, del sec. v, Sacramentario di Reichenau del sec. x), tesori di archivio, molte opere inedite dei monaci sanblasiani, cimeli sacri e profani preziosissimi.

BIBL.: Cottineau, II, coll. 2838-39; Th. Raschl, s. v. in LThK, VIII, coll. 17-18; P. Lindner, *Monasticon metropolis Salisburgensis*, Bregenz 1907, passim; B. Schroll, *Fontes rer. Austr.*, I, Vienna 1849, p. 594; A. Jaksch, *Monumenta hist. ducatus Carinthiae*, III-IV, Klagenfurt 1904-1906; *Die bildende Kunst in Österreich*, 5 voll., a cura di K. Ginhart, I, Baden 1935, p. 138 (v. indici); E. Schaffran, *Kunstgeschichte Österreichs*, Vienna 1948 (v. indici).
Giuseppe Löw

SANKT PETER e NONNBERG. - Sono le due più antiche abbazie benedettine di tutto il territorio tedesco, fondate ambedue da s. Ruperto, intorno al 690-95, a Iuvavum, l'attuale città di Salisburgo (v.); S. P. per monaci, ora arciabbazia, N. per monache.

Questa fondazione gemellare, storicamente e spiritualmente, è inseparabile. Nella mente del fondatore il monastero femminile doveva aiutare a sostenere il lavoro di cultura e civilizzazione dei monaci come fece anche più tardi. Seguirono ambedue la Regola di s. Benedetto, per lo meno dal sec. VIII.

I. SANKT PETER - Secondo lo stile del tempo l'abate fu insieme anche vescovo della diocesi dal 739. La sua elezione come abate spettò al Capitolo monastico. Anche i possedimenti furono comuni. Il primo monastero con la chiesa era situato immediatamente sotto i dirupi del monte del futuro castello (Hohensalzburg), sotto la protezione del vicino « castellum superior », diventato sede delle monache. Entro quei dirupi si trovano le cosiddette « catacombe », grotte naturali, e in parte artificialmente allargate, credute rifugio dei primi cristiani, anzi, luogo del martirio del supposto s. Massimo. Ma qualche relazione di continuità con il cristianesimo dell'età romana può essere esistita. Nel 984 l'arcivescovato fu separato dall'abbazia, nel 1039 l'elezione dell'arcivescovo, divenuto anche principe dell'Impero, passò al Capitolo della cattedrale. Corrado II (1106-47), principe arcivescovo, si costruì la propria residenza presso la Cattedrale, lasciando la vecchia ai monaci come monastero, presso il quale, sotto di lui, ne fu eretto anche un altro per monache, durato fino al 1583.

L'abbazia di S. P. ebbe un proprio scrittorio, fiorente soprattutto nei secc. VIII-IX e XI-XII, e rimase per la città e per l'arcidiocesi fonte continua di vita spirituale. Dal 1617 con il ginnasio e soprattutto dal 1623 con l'Università i Benedettini dominarono la cultura del paese. Dal 1641 al 1808 S. P. fu anche sede della Congregazione benedettina salisburghese. Le soppressioni alla fine del sec. XVIII lasciarono indisturbata l'abbazia; la chiusura dell'Università (1810) e la soppressione della Congregazione propria (1808) limitarono il suo influsso. Rimase però sempre il centro intellettuale e culturale più eminente. L'abate W. Hauthaler (1901-22), celebre storico e studioso, diede forte impulso alla vita esterna e interna del monastero. Nel 1923-25 fu costruita una nuova ala, per il « Collegium Benedictinum », specie di convitto per giovani monaci benedettini che frequentano la Facoltà teologica e filosofica di Salisburgo. Molto ammirato il grandioso Crocifisso nell'atrio, dovuto a J. Adlhart. Nel 1927 S. P. fu elevata ad arciabbazia. Vi ha sede l'Istituto liturgico austriaco, sotto il patronato dell'episcopato; vi si unisce anche la Commissione liturgica; la chiesa abbaziale è nota per le classiche esecuzioni della liturgia, spesso trasmesse per radio. Benedettini sono per maggior parte i professori delle due Facoltà della nascente Univ. cattolica.

Arte. - S. P. è un mirabile complesso di edifici, di cortili, con fontane, cappelle, monumenti, sorti nel corso dei secoli. La chiesa primitiva (situata direttamente sotto i dirupi) fu abbastanza presto trasportata sul posto attuale, più sicuro. Dopo l'incendio del 1127 fu ricostruita nel 1130-43, romanica. È sul tipo sassone, a tre navate, con grande coro, diviso dal «lectorium». Nel 1622 fu innalzato un transetto con cupola rialzata nel 1757, quando fu ricostruita la parte superiore del campanile romanico (alto 70 m.). Successivamente (1758-83) ebbe inizio la decorazione dell'interno secondo il gusto artistico di allora, in una specie di rococò (B. Zöpfl), pur lasciando intatta la struttura romanica dell'edificio. Le tele dei 16 altari, tutti della stessa età, sono di J. M. Schmidt (« Kremserschmidt »). Notevole l'atrio, ancora romanico, con il portale rococò e la cancellata monumentale (1768) di Ph. Hinterascher. Si conserva in un altare laterale una statua in pietra artificiale (*Steinguss*), della prima metà del sec. XV, tipico prodotto salisburghese (Maria Säul). La chiesa conserva anche la tomba di s. Vitale, grande plastica del maestro Hans (1497), e la tomba-memoria di s. Ruperto (1444), con altare (1741). Dell'antico chiostro esiste soltanto una parte, con la cappella di s. Vito (1391).

Notissimo il cimitero di S. P., con giro di arcate intorno (1626) e con una quantità di monumenti di ogni stile e tempo. Vi si trovano le cappelle della S. Croce, sul posto della chiesa primitiva, ricostruita nel 1710, quella romanica di S. Caterina, quella gotica di S. Margherita (1485-91) e, nelle cosiddette catacombe, le cappelle di s. Geltrude (1178), di s. Massimo, e di s. Egidio sul luogo dove si dice pregasse s. Ruperto. Il monastero custodisce la grande Biblioteca (più di 80.000 voll.) e il prezioso Archivio con molte pergamene e codici miniati. Provenienti dalla scuola di miniatura dell'abbazia sono il Salterio detto di s. Erentrude (ora a Monaco) del sec. XII, l'Antifonario proprio di S. P. (1150 ca.), e la Bibbia detta di Erlangen, dal luogo dove si conserva. Notevolissimo il « Salzburger Verbrüderungsbuch » iniziato nel sec. VIII, per la comunicazione di preghiera e di buone opere, con migliaia di notizie. Vi è inoltre il Tesoro, con pezzi pregevolissimi, sin dal sec. XI, pianete romaniche, gotiche, barocche; un medagliere, e altre collezioni d'arte.

BIBL.: Th. C. v. Karajan, *Das Verbrüderungsbuch des Stiftes St. P. zu Salzburg aus dem 8.-13. Jahrh.*, Vienna 1852; H. Tausch, *Benediktinisches Mönchtum in Österreich.*, ivi 1949. Per l'arte v. H. Tietze, *Österr. Kunsttopogr.*, Vienna 1913; F. Martin, *Stift S. P.*, Vienna-Augusta 1927; Cottineau, II, 2942-44.

II. NONNBERG. – Intitolato a s. Maria e s. Erentrude, si trova sul posto del *castellum superius*, donato dal duca Teodone a s. Ruperto, sulla collina ora detta N. S. Ruperto prepose alla nuova fondazione la propria parente s. Erentrude. Ben presto la dotazione si accrebbe di molto, con donazioni di imperatori, principi, nobili. N. fu sempre un vero faro di luce grazie alle sue scuole femminili. La badessa, data anche l'importanza economica del monastero, ebbe sede e voce insieme con i prelati, nella Dieta del principato arcivescovile, ed ottenne (1242) il diritto delle insegne pontificali: faldistorio, pastorale, corona principesca, che ancora si conservano. Fino al sec. XVIII a N. erano ammesse solo nobili. Da questa abbazia furono anche fondate o riformate altre abbazie femminili.

Oggi N. forma un insieme irregolare, ma quanto mai pittoresco, sulla collina sud-occidentale della città. Durante il sec. XI chiesa e convento furono ricostruiti: nella cripta romanica sta il mausoleo di s. Erentrude e s. Regintrude. Dopo un incendio (1423) chiesa e monastero furono ricostruiti, in forme gotiche, conservando pochi resti romanici. La cripta attuale è quella gotica, l'ultima grande cripta costruita oltr'alpe. La chiesa conserva molte opere d'arte, romaniche, gotiche e barocche; celebri gli affreschi nell'antico coro delle monache, del 1150 ca. L'epoca barocca portò modifiche in tutto il complesso architettonico.

Il pezzo più raro del Tesoro è il faldistorio del 1242, opera di avorio, oro, filigrana, tratti di pittura, che non ha riscontro; il relativo pastorale in avorio e altri pastorali, reliquari preziosi, sculture, tappezzerie, ecc. Nel convento si conserva ancora un Crocifisso del sec. XIII; poi il grandioso Crocifisso, del sec. XIV, dell'antica cattedrale di Salisburgo, di una sorprendente espressività; un altare gotico del 1460, anch'esso della vecchia Cattedrale, e resti di un grande altare o ancona dello scultore Veit Stoss (fine sec. XV). - Vedi tav. CXIV.

BIBL.: cf. H. Tietze, *Österr. Kunsttopogr.*, Vienna 1911; P. Buberl, *Romanische Wandmalerein in N.*, ivi 1910; Cottineau, II, 2089; v. bibl. alla voce SALISBURGO. Giuseppe Löw

SANKT PÖLTEN: v. SANT'IPPOLITO.

SAN LEONE. - Città della Calabria, detta anticamente Leonia, presso Crotone, fu sede di una minuscola diocesi, nella metropolia di S. Severina. Se ne ignorano le origini.

Non ricorre il nome di nessun vescovo di S. L. prima del 1300, ma dell'esistenza del vescovato si ha notizia nelle *Rationes Camerae Apostolicae* (VII, f. 85) fin dal 1282. Fu soppressa da s. Pio V il 7 nov. del 1571 e il territorio aggregato a S. Severina.

BIBL.: G. Fiore, *Calabria illustrata*, II, Napoli 1743, pp. 282-83; G. Minasi, *Le chiese di Calabria*, ivi 1896, p. 261; D. Taccone-Gallucci, *Regesti dei Rom. Pontef. alle chiese di Calabria*, Roma 1902, p. 283; F. Russo, *La Metropolia di S. Severina*, ivi 1948. Francesco Russo

SAN LUIGI (SAINT LOUIS), ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e città nello Stato di Missouri (U.S.A.). L'arcidiocesi copre una superfice di 27.092 migliaq. con una popolazione totale di 2.133.857 ab. e di 446.423 cattolici. Vi sono 1001 sacerdoti (449 religiosi di 17 congregazioni), 278 parrocchie, 42 congr. femminili, 2 seminari, 13 scolasticati, 6 collegi ed università, fra le quali la fiorente Università di S. L. diretta dai padri gesuiti, 8 orfanotrofi ed asili, 16 ospedali, 10 case per vecchi.

La città di S. L. fu fondata nel 1764 da Pietro Liguest Laclède, francese di Luisiana. Col Trattato di Parigi, la Spagna prese possesso di tutta la Luisiana all'ovest del fiume Mississippi. In conseguenza, S. L. fu sotto la giurisdizione di Santiago di Cuba; vi erano 2 sacerdoti nel territorio, un recolletto ed un gesuita. I Padri cappuccini vi giunsero nel 1772; la prima chiesa fu aperta nel 1770.

Nell'a. 1800 la Luisiana tornò di nuovo alla Francia e tre anni dopo fu data agli Stati Uniti. Perciò S. L. passò successivamente sotto la guida del vicariato apost. del Canadà (1658-74), della diocesi di Quebec (1674-1759), di Santiago di Cuba (1759-87), Havana (1787-93) e Luisiana e Florida (1793-1826). La parte situata ad est del Mississippi appartenne al vicariato apost. del Canadà (1658-74), alla prefettura apostolica dei 13 Stati dell'Unione (1784-89), alla diocesi di Baltimora (1789-1808), e poi a quella di Bardstown (1808-34).

La fondazione della diocesi ebbe luogo il 14 luglio 1826, per smembramento della Luisiana tra le due nuove di Nuova Orleans e S. L. Il primo vescovo fu mons. G. Rosati, italiano. Col moltiplicarsi delle province ecclesiastiche, S. L. divenne arcidiocesi il 28 luglio 1847, e nel 1849 le diocesi di Dubuque, Nashville, Chicago e Milwaukee erano sue suffraganee. Il primo arcivescovo fu mons. Pietro Ricardo Kenrick. Prima del 1843 vi erano soltanto 3 chiese nella città e 39 nell'intera diocesi; alla sua morte vi erano 58 parrocchie in S. L. e 108 fuori la città. Durante la sua vita 16 nuove sedi vescovili furono smembrate da S. L.: Little Rock (1843), Santa Fé e S. Paolo (1850), Leavenworth (1851), Alton e Omaha (1857), Gren Bay, La Crosse, S. Giuseppe, Denver (1868), Kansas City (1880), Davenport (1881), Wichita, Concordia, Cheyenne e Lincoln (1887). Oggi la provincia di S. L. è composta di Kansas City (Mo.); Kansas City (Kans.); S. Giuseppe Salina (Kans.); Wichita (Kans.).

BIBL.: J. G. Shea, *Hist. of the Cath. Church in the U. S.*, III, Nuova York 1890, pp. 681-96; IV, ivi 1892, pp. 213-24; S.J. Tannrath, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 357 sg.; Th. Roemer, *The Cath. Church in the U. S.*, St-Louis-Londra 1950, pp. 167. 208 sg.; *The Official cath. directory*, Nuova York 1950, pp. 178-89.
Gastone Carrière

SAN LUIGI DE CACERES (SÃO LUIZ DE C.), DIOCESI di. - Nello Stato di Mato Grosso, Brasile, suffraganea dell'arcidiocesi di Cuiabà.

La sua superficie è di 300.000 kmq. e si estende per un territorio assai ricco ma poco esplorato ed abitato con una popolazione di 50.000 ab., dei quali 45.000 cattolici. Ha quattro grandi parrocchie amministrate dagli unici religiosi esistenti nella diocesi, del Terz'ordine Regolare Francescano; inoltre vi sono le Suore dell'Immacolata di Albi. Patrono s. Luigi, re di Francia.

La più antica città che si trova sui confini della diocesi è il Mato Grosso, già Vila Bela de S.ma Trinidade, fondata nel 1734 e presto divenuta capitale della provincia a causa delle miniere d'oro ivi trovate e per la posizione strategica nelle vicinanze delle frontiere spagnole. Il suo quarto governatore, Luiz Albuquerque de Melo Pereira e Caceres, fece parecchie importanti opere per il bene della sua provincia: fondò molti nuclei, tra i quali Vila Maria, il 18 ott. 1782, nome che si cambiò per l'attuale S. L. de C. in omaggio a quel governatore. La storia religiosa della diocesi è identica a quella di Cuiabà, fino all'erezione di questa chiesa come metropoli, avvenuta il 10 marzo 1910. Dal suo territorio si staccarono le prelature di Porto Velho (1925) e Guajarà-Mirin (1929). Il primo vescovo di S. L. de C., Modesto Augusto Vieira,

(da P. Füss, Brasil, in Orbis Terrarum, Berlino-Zurigo s. a.)
SAN LUIGI del MARAGNANO (SÃO LUIZ do MARANHÃO), ARCIDIOCESI di - Esterno della Cattedrale (sec. XVII).

rinunziò prima di prendere il possesso. Dal 1915 la diocesi è retta da mons. Lodovico Maria Galibert del Terz'ordine Regolare, spirito veramente missionario che ha dovuto lottare contro le più grandi difficoltà, specie per la mancanza di clero e di mezzi.

BIBL.: AAS, 2 (1910), p. 290; R. Galanti, *Hist. do Brasil*, III, S. Paolo 1911, p. 247; J. B. Lehmann, *O Brasil catól. 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 251-52. Maurilio Cesar de Lima

SAN LUIGI DEL MARAGNANO (SÃO LUIZ DE MARANHÃO), ARCIDIOCESI di. - Nello Stato di Maranhão, in Brasile. È la metropoli della provincia ecclesiastica omonima che annovera come suffraganee le diocesi di Teresina, Caxias del Nord, Oeiras, Parnaiba, ed in più le prelature *nullius* di Bom Jesus do Piauhy, S. José do Grajahù e Pinheiro.

L'arcidiocesi ha approssimativamente 20.336 kmq. con 800.000 ab. dei quali 780.000 cattolici distribuiti in 43 parrocchie, servite da 33 sacerdoti diocesani e 20 regolari; ha un seminario, 5 comunità religiose maschili e 9 femminili. Patrono s. Luigi di Francia; festa 25 ag.

La città di S. L. si trova ai 2° 31' 42" lat. S. e 44° 16' 42" long. W. Gr., conta ca. 60.000 ab. È capitale dello Stato, centro commerciale ed intellettuale. È porto di cabotaggio adoperato in favore del proprio Stato, e di quello vicino di Piauì, principalmente per l'esportazione di cereali, cuoi e prodotti dell'utilissima palma babassù.

Storia. – La costa del Maranhão fu forse visitata da Pizon prima che Cabral scoprisse il Brasile (v.). Nel '500 i tentativi portoghesi per colonizzare la regione da feudatari andarono ripetutamente in fumo. Più fortuna ebbero i Francesi, che dopo alcune esplorazioni si allearono agli indigeni e si decisero alla costituzione della Francia equinossiale, il che fu effettuato da una forte spedizione sotto gli ordini di Carlo des Vaux e Francesco de Rosilly. Con i conquistatori venivano 4 Cappuccini, ai quali si aggiunsero più tardi 12 altri che edificarono due chiese e un convento, incominciando subito l'opera di evangelizzazione dei selvaggi. I Portoghesi però attaccarono e vinsero gli invasori sullo scorcio del 1614 firmando con essi un armistizio che fu poi rotto con la totale espulsione dei Francesi nel 1620. Dal 1624 per ragioni topografiche il governo del Maranhão venne separato da quello del Brasile. Ma presto si accese un'ardente lotta di lunghi periodi tra i Gesuiti e i coloni intorno alla schiavitù degli Indiani. In questa lite, che assunse grandi proporzioni, si distinse il celebre oratore e politico gesuita Vieira. Il Maranhão non fu esente dalla dominazione olandese (v. OLINDA E RECIFE), né gli mancarono occasioni di sommosse, come quella del 1682-85 contro il monopolio commerciale e quella del 1838 per motivi di politica interna (v. CAXIAS DEL MARAGNANO) È curioso che il Maranhão non abbia ricevuto senza difficoltà l'indipendenza brasiliana.

La diocesi fu eretta con la bolla *Super universas* del 30 ag. 1677 come suffraganea della metropoli di Lisbona, facendo parte della provincia ecclesiastica del Brasile soltanto nel 1827. Il vasto territorio della diocesi fu successivamente smembrato in favore dei nuovi vescovati di Belem (1719) e delle altre circoscrizioni che ora vi sono sottoposte, da quando la costituzione apost. *Rationi congruit* del 10 febbr. 1922 innalzò la chiesa di S. L. alla categoria di metropolitana.

Tra i pastori del Maranhão non mancò chi venne a seri scontri con le autorità civili, chi prese parte alla reazione portoghese contro l'emancipazione del Brasile e chi finalmente si distinse per il suo zelo e la sua virtù. Ecco il loro elenco: Antonio de Sta Maria (1677, non ha preso possesso); Gregorio dos Anjos (1679-1689); Francisco de Lima (1690); Timoteo do Sacramento (1691-1700); José del Garte (1717-23); Manuel da Cruz (1738); Francisco de Santiago (1747-52); Antonio de S. José (1756-78); Jacinto Carolos da Silveira (1779); José Domenico Jesus (1780); Antonio de Padua e Bellas (1783-90); Joaquim Ferreira de Carvalho (1795-1801); Luiz de Brito Homen (1802-13); Joaquim de N. S. de Nazaré (1820-23); Marcos Antonio de Sousa (1826-42); Carlos de S. José (1844-50); Manuel Joaquim da Silveira (1851-61); Luiz da Conceição Saraiva (1861-76); Antonio Candido de Alvarenga (1878-98); Antonio Xisto Albano (1901-1905); Santino da Silva Coutinho (1906); Francisco de Paula e Silva (1907-18); Helvécio Gomes de Oliveira (1918-22); Otaviano Pereira de Albuquerque (1923-33); Carlos Carmelo de Vasconcellos Mota (1935-1944). L'attuale arcivescovo è mons. G. de Medeiros Delgado.

Come edifici di arte coloniale sono notevoli la Cattedrale, l'Arcivescovado, il Governatorato ed alcune chiese.

BIBL.: L. M. Jordão, *Bull. patron. Portugalliae*, II, Lisbona 1868, p. 172; R. Galanti, *Hist. do Brasil*, S. Paolo 1911; F. De Paula e Silva, *Apontamentos para a hist. eclesias. do Maranhão*, Baia 1922; AAS, 14 (1922), p. 331; J. B. Lehmann, *O Brasil católico*, Juiz de Fora 1947, p. 353 sgg. Maurilio Cesar de Lima

SAN LUIGI DEL SENEGAL, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Sulle coste dell'Africa occidentale dal sec. XVI si succedettero saltuariamente vari missionari, ma del loro lavoro agli inizi del sec. XIX non rimaneva quasi più nulla. Nel 1763 vi erano solo le due stazioni di Saint-Louis e Gorée, erette in prefettura apost. del Senegal.

Nel 1847, il vicario apost. delle Due Guinee fissò la sua sede a Dakar. L'8 febbr. 1863 fu staccato dal vicariato apost. delle Due Guinee il vicariato apost. di Senegambia (v. DAKAR) che aveva per limite meridionale il fiume Nuñez, confinando con il vicariato apost. di Sierra Leone eretto il 20 marzo 1855. Dal 19 ag. 1873 fino ad oggi la prefettura apost. di S. Luigi ed il vicariato apost. di Dakar sono governati dal medesimo Ordinario, con sede a Dakar. Il 10 marzo 1915 le fu aggiunta la Mauritania e il 27 genn. 1936 prese il nome di S. L. del S. Le statistiche sono incluse in quelle del vicariato di Dakar.

BIBL. GM, 241; AAS, 7 (1915), pp. 148-49; 28 (1936), pp. 284-85. Saverio Paventi

SAN LUIGI (SAN LUIS) **DI ARGENTINA**, DIOCESI di. - Città e diocesi della provincia omonima nella Repubblica Argentina.

Ha una superficie di 70.000 kmq. con una popolazione di 180.000 ab. dei quali 177.300 cattolici; conta 13 parrocchie, servite da 31 sacerdoti diocesani e 9 regolari; ha un seminario, 2 comunità religiose maschili e 7 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 357). La diocesi fu eretta dal papa Pio XI con la cost. apost. *Nobilis Argentinae nationis* del 20 apr. 1934, quale suffraganea dell'arcidiocesi di S. Giovanni di Cuyo. La Cattedrale è dedicata all'Immacolata Concezione.

BIBL.: AAS, 27 (1935), pp. 258, 261. Enrico Josi

SAN LUIGI (SAN LUIS) **POTOSI**, DIOCESI di. - Diocesi e città capitale dello Stato omonimo del Messico.

Su una superficie di 12.000 kmq. conta una popolazione di 420.589 ab. dei quali 419.803 cattolici distribuiti in 55 parrocchie servite da 160 sacerdoti diocesani e 4 regolari; ha un seminario, 6 comunità religiose maschili e 43 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 357). La diocesi fu eretta da Pio IX nel 1854, quale suffraganea di Linares, oggi Monterrey.

BIBL.: J. Montes de Oca y Obregón, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 448. Enrico Josi

SAN MARCO ARGENTANO e BISIGNANO, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Cosenza (Calabria) dipendente dalla metropolitana di Catanzaro. La popolazione è di 145.000 ab. quasi tutti cattolici, distribuiti in 72 parrocchie servite da 97 sacerdoti diocesani e 20 regolari; ha 4 comunità religiose maschili e 15 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 357).

È leggenda che la città di S. M. in Val di Crati presso Cosenza abbia accolto i profughi di Sibari; meno discutibile che sia l'erede dell'antica « Argentanum »; priva di fondamento l'asserzione dei vecchi storici regionali che abbia ricevuto la fede dall'evangelista s. Marco, da cui avrebbe ereditato il nome; c'è invece del fondamento sull'esistenza e sul martirio dei santi argentanesi Senatore, Cassiodoro, Viatore e della loro madre Dominata, le cui reliquie erano venerate nella Cattedrale, da dove furono trasportate in parte nella chiesa della S.ma Trinità di Venosa. Il Delehaye, seguito dal Lanzoni, ritiene trattarsi di una leggenda originata dall'iscrizione del sarcofago di Cassiodoro. In realtà S. M. si affaccia alla storia verso il 1060, quando Roberto il Guiscardo ne fece il centro delle sue scorrerie in Val di Crati. Egli stesso vi eresse la sede vescovile verso il 1080 e ne ottenne conferma dal Papa. È perciò da escludere che sia l'erede di Tempsa, di cui si perdono le memorie alla fine del sec. VIII, o di Malvito (v.), che continua ad esistere fino alla metà del sec. XIII. È vero però che quando questa diocesi fu soppressa, il suo territorio fu assorbito da S. M.

In diocesi sorgevano le due potentissime abbazie benedettine di Cetraro, data a Montecassino da Sicelgaita nel 1086, e S. Maria de Matina, fondata dalla stessa Sicelgaita nel 1066 e passata poi ai Cistercensi nel 1185. A S. Sosti era il monastero di S. Ciriaco e nelle montagne il santuario della Madonna del Pettoruto, che sembra di origine basiliana. In città erano poi i conventi dei Francescani, dei Minimi e dei Cappuccini, che ebbero anche case a Cetraro, a Belvedere e in altri luoghi.

Tra gli uomini che si distinsero per virtù, oltre ai ricordati martiri argentanesi, sono degni di menzione: s. Ciriaco di Buonvicino, asceta basiliano dei secc. XI-XII; s. Daniele di Belvedere, francescano, che morì martire a Ceuta nel 1227 a capo di una schiera di altri sei francescani calabresi; Albensio Rossi da Cetraro, eremita del sec. XVII, la cui memoria è viva in Roma nella edicola in musaico di Porta Angelica; Anselmo da S. M., cappuccino; Matteo da Cetraro, riformato, ecc. Tra i presuli insigni di questa sede si ricordano: Tommaso (1321-48), già abate cistercense di S. Maria de Matina; Goffredo de Castro (1473-84) che da Sisto IV ebbe l'incarico di condurre un'inchiesta su s. Francesco di Paola in vista della conferma apostolica del suo Ordine; Rutilio Zeno (1484-1513) e Luigi de Amato (1513-18), umanisti; Coriolano Martirano di Cosenza (1530-51), poeta, che prese parte al Concilio di Trento; il card. Guglielmo Sirleto (1566-69), uno dei più insigni cardinali del sec. XVI; Matteo Guerra da Cosenza (1576-78), che si distinse al Concilio di Trento; Reginaldo Coppola d'Altomonte, domenicano (1797-1810).

Nel 1818 il papa Pio VII unì S. M. *aeque principaliter* a Bisignano; da allora il vescovo risiede sei mesi dell'anno in ciascuna delle diocesi.

BIBL.: G. Pintibona, *Nomina antistitum civitatis S. M.*, ms. del 1675 presso il Capitolo di S. M.; C. Petta, *Episcoporum qui Marcopolit. Cathedrae praefuere synopsis histor.*, ms. del Capitolo; G. Fiore, *Calabria illustr.*, II, Napoli 1743, pp. 356-57; L. Pagano, *Bisignano e S. M.*, in *Enc. dell'Ecclesiast.*, IV, ivi 1845, pp. 425-32; S. Cristofaro, *Cronist. d. S. M. Argentano*, Cosenza 1892, 1900, 1932; G. Minasi, *Le chiese di Calabria*, Napoli 1896, pp. 271-74; P. Fabre-L. Duchesne, *Liber Censuum*, II, Parigi 1910 (v. indice); anon., *La dioc. di S. M. Argentano e Bisignano*, Napoli 1910; Eubel, I, 325-26; II, 204; III, 251-252; IV, 231; Cottineau, I, col. 661; F. Russo, *I ss. Martiri Argentanesi*, Grottaferrata 1952 (cf. le osservazioni di F. Halkin, in *Anal. Bolland.*, 70 [1952], pp. 377-78). Francesco Russo

SAN MARINO. - Uno dei più piccoli (60,57 kmq.) ed il più antico (almeno dal sec. IX) Stato indipendente d'Europa.

I. GEOGRAFIA. – Il suo territorio, chiuso fra le province di Forlì e di Pesaro-Urbino, è costituito da una serie di colline dominate dall'acuta cresta del Titano (749 m.), sulle quali trovano posto le colture (cereali, vite, olivo) che formano, con l'allevamento (bovini e suini) e l'attività artigiana (ceramiche), la base dell'economia locale. La popolazione ammonta a 12.300 ab., dei quali 1850 nella capitale S. M., che sorge a 643 m. d'altezza.

La Repubblica, che è unita all'Italia da trattati di amicizia e da convenzioni economiche, è retta da due Capitani reggenti, eletti ogni sei mesi, che governano coadiuvati da alcuni Consigli e Congressi, anch'essi elettivi e di frequente rinnovati. Il territorio è amministrativamente diviso in 10 castelli.

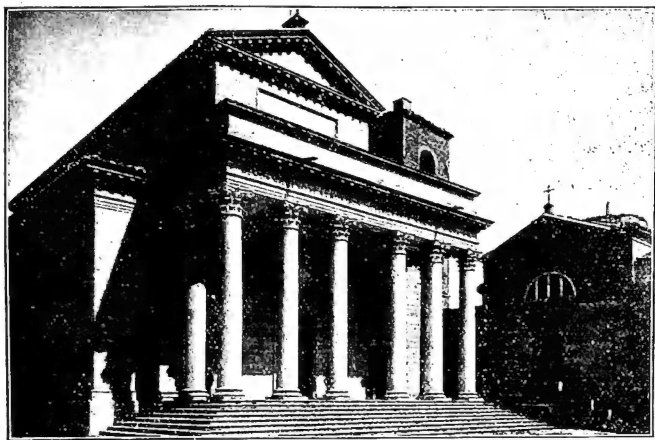
BIBL.: C. Ricci, *La Repubblica di S. M.*, Bergamo 1903; C. T. I., *Emilia e Romagna* (*Guida d'Italia*), Milano 1935.
Giuseppe Caraci

II. STORIA. – La leggenda del sec. IX-X fa risalire le origini della Repubblica del Titano a s. Marino (v.), tagliapietre proveniente dall'isola di Arbe, il quale, insieme con il suo compagno Leone, sarebbe approdato, verso la metà del sec. IV, sulla spiaggia di Rimini per lavorare al restauro del porto e delle mura devastate dai Liburni; ma poi, per il duro lavoro e per sfuggire, egli cristiano, alla persecuzione di Diocleziano, si ritirò con Leone in uno speco del monte, ove non tardarono a seguirlo altri compagni di lavoro e di fede. Una nobildonna riminese, Felicita, donò a Marino il monte per averla egli convertita alla fede di Cristo.

S. Gaudenzio, vescovo di Rimini, avrebbe conferito a Marino il diaconato. Il romitaggio si trasformò in una piccola comunità religiosa indipendente e ben presto sulla sommità del monte fu eretto un sacello in onore di s. Pietro e un monastero, intorno a cui si moltiplicarono gli abituri, primo nucleo della futura città di S. M.

Le invasioni barbariche, che desolarono l'Italia, rispettarono S. M., che, per la sua inaccessibile posizione e per la sua squallida povertà, nulla offriva ai predoni. Ma le successive incursioni dei Saraceni, dei Magiari e dei Normanni costrinsero i Sammarinesi a rafforzare le loro naturali difese costruendo le tre torri, la Rocca o Guaita, la Cesta o Fratta e la Montale, che, congiunte da solide mura, resero inespugnabile il nascente baluardo della libertà. Essi allargarono anche il primitivo dominio a spese dei conti Carpegna e dei monaci di S. Gregorio in Conca.

Si costituiva intanto l'Arengo, o assemblea dei capi famiglia, e si scrissero gli Statuti, di cui il più antico che si sia conservato risale al 1295; l'ultimo è del 1599 e, nelle sue linee fondamentali, è tuttora in vigore.

I primi pericoli che S. M. dovette superare vennero

(fot. Alinari)

SAN MARINO - La Cattedrale, su disegno dell'arch. D. Serra (1826-38). San Marino.

dai vescovi feudatari delle sedi vicine di Rimini e di Montefeltro, i quali avanzavano diritti di signoria sul Titano, la cui indipendenza fu riconosciuta dalla S. Sede nel 1291. Anche il vescovo-conte feretrano, che aveva insistito a lungo nelle sue pretese territoriali, vi rinunciò definitivamente nel 1368. Verso la metà del sec. XV dovette difendersi contro Sigismondo Malatesta, che aveva tentato di scalare la Rocca. Si unì allora con Pio II, con Federico duca di Urbino e con Alfonso di Aragona, re di Napoli. Alla fine della guerra vittoriosa ebbe in premio Fiorentino, Montegiardino, Serravalle e Faetano.

L'Arengo dei capi famiglia fu sostituito a metà del '400 col Gran Consiglio chiuso, composto di sessanta cittadini. Cesare Borgia, duca di Romagna, tenne nel 1503, per ca. sei mesi, la Repubblica del Titano. Dopo un quarantennio il papa Paolo III inviò cinquecento soldati per impossessarsi di S. M., ma l'indipendenza sanmarinese ne uscì incolume e superò ogni posteriore insidia.

Il Gran Consiglio restrinse a 45 il numero dei suoi membri e i nobili vi ottennero vari privilegi; ne nacque un regime aristocratico-oligarchico, l'amministrazione della giustizia fu affidata a un giudice forestiero, il commissario delle leggi; fu ristretto il diritto d'asilo; fu emanato un Editto (1707), che puniva gli oziosi con l'esilio perpetuo.

Quando Urbano VIII aggregò il Ducato d'Urbino allo Stato della Chiesa (1631), riconfermò l'indipendenza di S. M., cui accordò protezione e privilegi doganali. Nel sec. XVIII il card. Giulio Alberoni, legato pontificio per la Romagna, improvvisamente (1739), occupò la Repubblica del Titano che gli dava tanta noia quale « macchia » nel mezzo dello Stato pontificio, per annetterla allo Stato della Chiesa. La fiera resistenza degli abitanti, unita alla loro prudente arte diplomatica, costrinse le truppe papali a ritirarsi il 5 febbr. 1740, giorno che tuttora si solennizza: Clemente XII ordinò che fossero restituite a S. M. le tradizionali franchigie, e stipulò un trattato di perpetua amicizia. Quando il card. Luigi Valenti Gonzaga, legato nella Romagna, tornò ad assediare S. M. (1786), incontrò la disapprovazione di Pio VI e la libertà della Repubblica fu salva: se ne commemora il ricordo il giorno del santo Patrono (V domenica dopo Pasqua).

Napoleone, conquistata la Lombardia, chiese a S. M. il permesso di passare per il suo territorio e offrì cannoni, frumento e parte dei territori conquistati negli Stati vicini. Per suggerimento del cittadino Antonio Onofri, il Consiglio accettava, pagandoli, mille quintali di grano, a causa della carestia che infieriva, ma ricusava i territori offerti. Anche il Metternich faceva riconoscere nel Congresso di Vienna l'esistenza legittima di S. M.

Durante il Risorgimento d'Italia lo Stato del Titano offrì larga ospitalità agli esuli italiani. Anche Garibaldi sperimentò l'ospitalità di S. M. quando, inseguito dai Francesi e dagli Austriaci, sconfinò nel suo territorio (31 luglio 1849), ove sciolse la sua legione. Due anni dopo (giugno 1851), per aver protratto l'asilo ad alcuni deputati della Costituente romana, S. M. fu occupata dalle forze austro-pontificie: il suo territorio fu sgomberato solo in seguito alla consegna dei rifugiati politici.

Negli eventi del 1859-60, S. M. si mantenne neutrale; formatasi l'unità italiana, godette di una pace incontrastata, attendendo a darsi leggi ed ordinamenti conformi ai nuovi bisogni dei suoi cittadini.

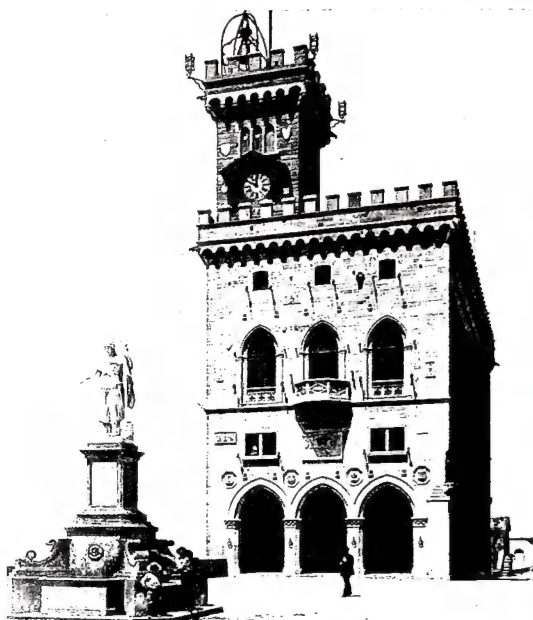
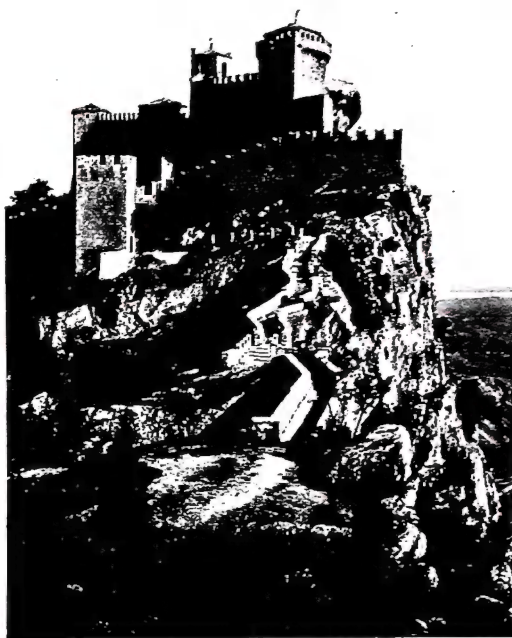
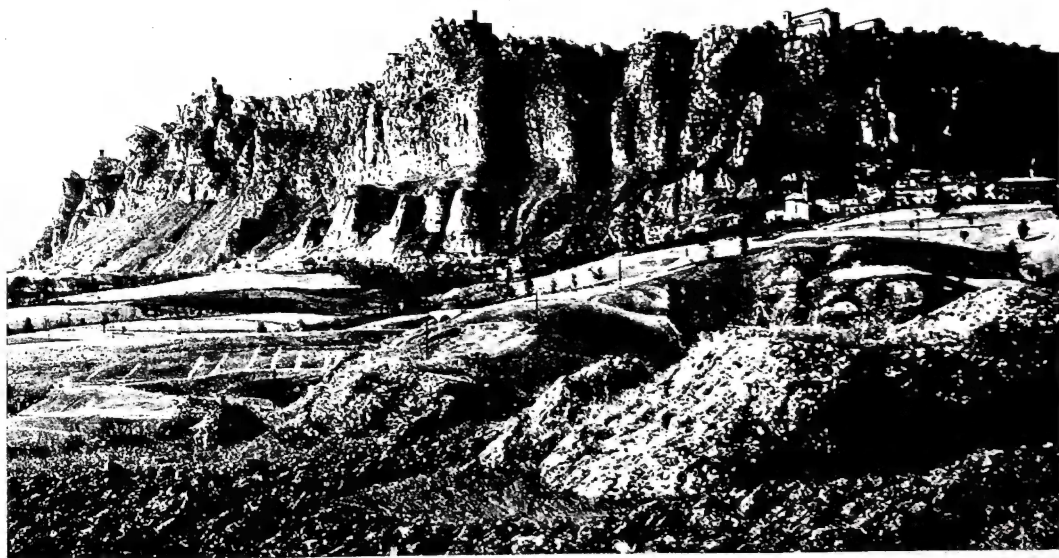
Speculatori forestieri tentarono di impiantarvi una casa da giuoco, una nuova Montecarlo (1868), accompagnando la loro domanda con larghe offerte, tra cui la costruzione di una ferrovia per Rimini, ma i Capitani reggenti risposero che nella Repubblica sarebbe cessata quell'onestà di cui era tanto fiera. La prova fu ritentata invano nel 1879. Solo nel 1949 il governo di S. M., sebbene a malincuore, dovette ricorrere all'espediente finanziario della casa da giuoco, che venne però chiusa definitivamente due anni dopo.

Un trattato di amicizia e di buon vicinato esiste tra la Repubblica e l'Italia: stipulato il 22 marzo 1862, fu rinnovato nel 1877, nel 1897, nel 1914 e nel 1948. La pacifica rivoluzione democratica del 25 marzo 1906 ripristinò il primitivo sistema di elezione al Generale Consiglio Principe, senza distinzione di categorie tra nobili e plebei, rinnovabile di un terzo ogni tre anni. Nel sett. 1920 fu adottato il suffragio universale con la rappresentanza proporzionale.

Gli avvenimenti della penisola si ripercuotono sovente nella piccola Repubblica. Nel 1915 essa interruppe i rapporti diplomatici con i due Imperi centrali, e una schiera di suoi volontari combatté a fianco dell'esercito italiano. Pure sul Titano si affermò il fascismo, che vi tramontò come altrove il 25 luglio 1943; le libertà tradizionali vennero restaurate. Anche nella seconda guerra mondiale numerosi furono i profughi (ca. 100 mila) che vi si rifugiarono. Vi si accamparono, dopo i Tedeschi, gli Alleati.

BIBL.: M. Delfico, *Mem. stor. della Rep. di S. M.*, Milano 1804 (ristampa a cura di G. Pannella e L. Savorini, in *Opere complete*, I, Teramo 1901); G. B. Fascioli, *La Repubblica di S. M.*, Firenze 1875; G. Ricciardi, *Cenni intorno alla storia e alle istituzioni della Repubblica di S. M.*, Napoli 1877; id., *La Repubblica di S. M. e l'Italia*, ivi 1871; J. T. Benet, *A freak of freedom, or the Republic of S. M.*, Londra 1879; A. Casati, *La Repubblica di S. M.*, Milano 1881; C. Malagola, *Il card. Alberoni e la Repubblica di S. M.*, Bologna 1886; L. de Montalbo, A. Astraudo, A. Galati di Biella, *Dizionario bibliografico e iconografico della Repubblica di S. M.*, Parigi 1898; C. Amici, *Die Republik S. M.*, Augusta 1899; C. Ricci, *La Repubblica di S. M.*, Bergamo 1903; T. Giannini, *La leggenda di S. M.*, Firenze 1903; E. Camuncoli, *La Serenissima Repubblica di S. M.*, Roma 1931; O. Guerrieri, *La Repubblica di S. M.*, Firenze 1939; F. Balsinelli, *La Repubblica di S. M. e gli statuti del 1352-53*, in *Libertas perpetua*, 1940, pp. 152-299; 1941, pp. 66-112; P. Franciosi, *Garibaldi e la Repubblica di S. M.*, Firenze 1949. Angelo Ferrari

III. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA. – Pur avendo da parte sua un rappresentante diplomatico presso la S. Sede, con il rango di Ministro, la Repubblica di S. M. non ha accreditato presso il proprio governo un rappresentante diplomatico della S. Sede ed ecclesiasticamente è soggetta alla giurisdizione di due diocesi italiane, Rimini e Montefeltro.

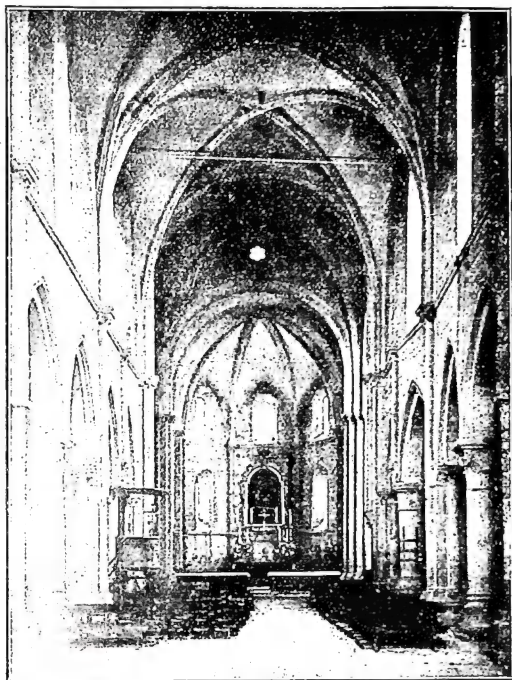
Il territorio si trova infatti al confine tra la regione conciliare romagnola e quella marchigiana. La maggior parte però è compresa in quest'ultima regione conciliare, formando parte del territorio della diocesi di Montefeltro con un vicariato foraneo proprio (S. M.) comprendente

(*fot. Alinari*)

(*fot. Fotocelere - Torino*)

(*fot. Enit*)

In alto a sinistra: ESTERNO DEL PALAZZO DEL PRINCIPE, o del Governo, riedificato dall'architetto Azzurri nel 1894 sugli avanzi del sec. XIII - San Marino. *In alto a destra:* LA «I PENNA» (alt. m. 745), DETTA LA ROCCA O GUAITA, costruita nel sec. XIV, poi rifatta e restaurata - San Marino. *In basso:* VEDUTA DEL MONTE TITANO (alt. m. 749) - San Marino.

(fot. F. Manzièri)

(da P. Füss, Brasil, in Orbis Terrarum, Berlino-Zurigo s. a.)

(fot. Hess)

In alto a sinistra: AVENIDA CENTRAL I di Rio de Janeiro. *In alto a destra:* SANTUARIO DI N. S. DELLA PENHA - Rio de Janeiro. *In basso:* PANORAMA di Rio de Janeiro.

(*da T.C.I., Lazio, Milano 1913, fig. 45*)
SAN MARTINO al MONTE CIMINO - Interno della badia (sec. XIII).

le parrocchie di S. Marino, di Acquaviva, dedicata a s. Andrea Apostolo, di S. Giovanni sotto le Penne, di Borgomaggiore, dedicata ai ss. Antimo e Marino, di Chiesanuova, dedicata a s. Giovanni Battista, di Domagnano, dedicata a s. Michele Arcangelo, di Ferentino, dedicata a s. Bartolomeo apostolo, e di Montegiardino, dedicata a s. Lorenzo martire. Due sole parrocchie fanno parte della diocesi di Rimini e quindi della regione conciliare romagnola e sono comprese nel vicariato foraneo di Verucchio: Falciano, dedicata a s. Pietro apostolo, e Serravalle, dedicata a s. Andrea apostolo.

Come è noto la Repubblica non possiede un codice civile proprio (c'è solo il Codice penale promulgato nel 1878); in materia di diritto civile e di diritto pubblico le leggi fondamentali sono contenute nel II e IV l. degli Statuti del sec. XVI, basati sul diritto romano e sul diritto canonico. Quest'ultimo regola perciò quasi tutto quanto riguarda i rapporti tra autorità civile e religiosa e quanto riguarda il diritto matrimoniale. La legislazione successiva però, pur non mutando sostanzialmente i rapporti, ha risentito di nuovi orientamenti politici o giurisprudenziali, non sempre favorevoli alla Chiesa. In questi ultimi tempi è da ricordare fra l'altro il favore accordato dai tribunali sanmarinesi a divorzisti italiani, che in base al Trattato di amicizia e buon vicinato della Repubblica con il Regno d'Italia, 31 marzo 1939 (art. 5, nn. 1 e 7, § 11), ricorrevano là per ottenere annullamenti matrimoniali da far delibare in Italia. Il governo social-comunista, prevalso nelle elezioni politiche dei 5 sett. 1943, 11 marzo 1945, 27 febbr. 1949, ha poi fatto progetti per l'introduzione del matrimonio civile, finora però non trasformati in legge.

BIBL.: E. Ruffini, *L'art. 34 del Concordato e la convenzione italo-sanmarinese del 1939*, in *Il dir. ecclesiast.*, 54 (1943), pp. 30-36; L. Marmo, *Il giudizio di delibaz. nella convenz. tra l'Italia e S. M. e l'art. 34 del Concordato*, *ibid.*, p. 256-59; anon., *S. M.*, in *Enc. Eur. Am.*, LIII, p. 867 sgg.; anon., *Il matrimonio civile nella Rep. di S. M.*, in *Riv. del dir. matrimoniale ital.*, 16 (1949), pp. 331-32. Pietro Palazzini

IV. ARTE. – La città è circondata dalle antiche mura — iniziate nel sec. XIII, successivamente ampliate e restaurate di recente – che terminano alle tre torri o « penne » della Guaita, della Fratta e del Montale, oltre le quali lo strapiombo del monte rendeva superflua ogni fortificazione: poste su tre creste lungo il crinale, le tre torri dànno caratteristico aspetto al profilo del monte; esse sono l'emblema della Repubblica, che le ha rappresentate nel suo stemma.

La città ha vie strette e ripide e – tranne pochi palazzotti del '500 e del '600 – semplici case in cui ogni elemento antico è stato accuratamente valorizzato. Unico monumento medievale superstite è la chiesa di S. Francesco, trecentesca, rimaneggiata in varie epoche e trasformata internamente nel '700, nella quale restano un interessante frammento dell'antica decorazione ad affresco (di scuola riminese del tardo Trecento) e qualche pala d'altare (di scuola umbra del Quattrocento, di Girolamo da Cotignola, del Guercino). Conservava probabilmente carattere romanico l'antica pieve dedicata al santo fondatore, posta nel luogo più alto della città, che fu demolita al principio dell'Ottocento per la costruzione di una più vasta basilica, compiuta nel 1838 dall'architetto Serra di Bologna in forme neoclassiche; accanto ad essa, del tutto trasformato, è l'antico sacello di S. Pietro, la cui fondazione è attribuita dalla tradizione allo stesso s. Marino. Nel 1884 fu terminata la costruzione del nuovo Palazzo comunale, su disegno dell'architetto romano F. Azzurri, ispirato a modelli medievali, riflesso delle tendenze storicistiche del tempo. La città possiede anche un piccolo museo, costituito da materiale di vario carattere, ma con alcuni pezzi notevoli; e la Biblioteca, importante per la storia locale e per la storia del Risorgimento italiano. - Vedi tav. CXV.

BIBL.: M. Delfico, *Mem. stor. d. Repub. di S. M.*, Firenze 1842; M. Fattori, *Ricordi stor. d. Repub. di S. M.*, ivi 1893; C. Ricci, *La Rep. di S. M.*, Bergamo 1903; De Liveri di Valdausa, *Libro d'oro della Rep. di S. M.*, Foligno 1914; G. Zani, *Le fortificaz. del monte Titano*, Napoli 1933; O. Guerrieri, *La Repub. di S. M.*, Firenze 1939. Emma Zocca

SAN MARTINO AL MONTE CIMINO. -

Abbazia « nullius » fondata nel sec. XIII, in provincia di Viterbo. Sin dall'838 si ha notizia dell'esistenza in questa località di una chiesa dello stesso titolo dipendente dal monastero di Farfa.

Verso il 1045 i monaci benedettini dopo essersi resi indipendenti da quella potente abbazia, ricostruirono la chiesa; un secolo appresso però il monastero si trovava in piena decadenza, tanto che Eugenio III lo affidò ai Cistercensi provenienti da S. Sulpizio presso Belley in Savoia. Non avendo giovato neppure questo provvedimento a riportare l'abbazia in condizioni di prosperità, Innocenzo III ne impose la cessione ai Cistercensi di Pointigny che avevano una regola più severa, accordando ad essi grandi privilegi e concessioni (1207). A quest'ultimo periodo risale la chiesa attuale costruita sotto il governo dell'abate Pietro con l'appoggio del card. Raniero Capocci, vescovo di Viterbo, e consacrata verso il 1230.

Dopo un periodo di grande splendore l'abbazia venne eretta in commenda nel 1378 e nel 1645 fu posta da Innocenzo X sotto il patronato dei Pamphili che costruirono accanto alla chiesa il palazzo baronale, demolendo o trasformando gran parte delle costruzioni monastiche e rinnovando la chiesa stessa secondo il gusto barocco. Restauri compiuti nel 1911-15 hanno ricondotto il tempio alle forme originarie, conservando delle parti non originali le cuspidi dei campanili, probabile aggiunta trecentesca. L'ordinario di Viterbo dal 2 maggio 1936 ha unito in perpetuo il titolo di abate di S. M.

La chiesa rappresenta una forma gotica più progredita nei confronti delle altre cistercensi sorte nel Lazio secondo il modello di Fossanova (v.), essendo risultato di un nuovo diretto apporto delle correnti d'oltralpe, specialmente della scuola borgognona. Caratteristica la posizione a destra anziché a sinistra delle rimanenti costruzioni, come è consueto negli altri monasteri dell'Ordine, per conservare edifici preesistenti. La facciata, fiancheggiata dai due campanili e superiormente aperta quasi

completamente a giorno da un grande finestrone ovigale nel quale è innestato il rosone che segna, col contorno esterno, l'andamento della vòlta della navata, mostra una stretta affinità con le opere coeve francesi. I medesimi influssi si notano nell'interno per l'icnografia a croce egizia terminante con abside pentagonale sostenuta da poderosi contrafforti, tra i quali si aprono due ordini di finestre, tranne nei lati estremi che presentano solo la finestra superiore. Caratteristico è anche l'innesto del campanile-tiburio centrale (rimasto appena all'inizio) sulla crociera, di cui risulta più stretto così da raccordarsi ai piloni angolari mediante nervature incrociate. Lungo la navata principale, divisa in quattro campate, a ciascuna delle quali ne corrispondono due nelle laterali, si alternano colonne e pilastri rettangolari a cui sono addossate semicolonne, particolarità anche questa che si nota nelle altre chiese cistercensi del Lazio. L'insieme produce un effetto imponente e solenne, non solo per la grandiosità delle proporzioni, ma anche per lo slancio verticale che anima tutta la composizione.

Delle altre costruzioni monastiche rimangono solo avanzi del chiostro romanico appartenente alla chiesa primitiva del sec. XI, della sala capitolare a tre navate e del refettorio diviso in due navate da pilastri polistili, coevi invece alla chiesa attuale.

BIBL.: P. Egidi, *L'abbazia benedett. di S. M. al C.*, in *Riv. benedett.*, 1 (1906), pp. 579-90; 2 (1907), pp. 161-99, 481-552; A. Muñoz, *Monum. di architett. gotica nel Lazio*, in *Vita d'arte*, sett. 1911, pp. 75-103; P. Toesca, *Storia dell'arte ital. Il medio evo*, Torino 1926, p. 681; A. M. Bessone Aureli, *L'abbazia gotica di S. M. al C.*, in *Le Vie d'Italia*, 1935, pp. 862-64. Mario Zocca

SAN MICHELE, DIOCESI di. - Città e diocesi della provincia omonima nel Salvador (America Centrale).

Ha una superficie di 11.466 kmq. con una popolazione di 560.000 ab. quasi tutti cattolici; conta 24 parrocchie servite da 19 sacerdoti diocesani; ha un seminario; 1 comunità religiosa maschile e 3 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 358). La diocesi di S. M. fu creata dal b. Pio X l'11 febbr. 1913, quale suffraganea di S. Salvatore. Primo vescovo fu mons. J. Duenas y Argumedo.

BIBL.: anon., s. v. in *Cath. Enc., Supplement*, p. 675; AAS, 5 (1913), p. 95. Enrico Josi

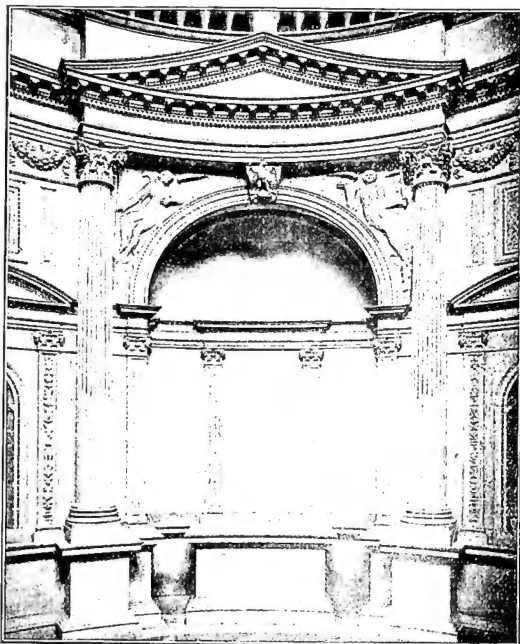
SAN MICHELE DE SUCUMBIOS, PREFETTURA APOSTOLICA di. - È situata nelle regioni nord-orientali dell'Ecuador ed affidata ai Carmelitani scalzi.

Il territorio faceva parte del vicariato apost. del Napo (v.), che confinava con la Colombia. Nel 1916 i governi dell'Ecuador e della Colombia fissarono i confini tra i due paesi. Si rendeva quindi necessario far coincidere i confini civili ed ecclesiastici. Il 16 apr. 1924 Propaganda cedette al vicariato apost. di Napo la zona della prefettura apost. del Caquetà passata all'Ecuador ed eresse in prefettura apost. di S. M. de S. la parte settentrionale del Napo compresa tra il Rio Sucumbios e il limite politico con la Colombia a nord est e Rio Aguarico e Rio Napo a sud ovest.

Ha una superficie di kmq. 67.120 con una popolazione di 13.200 cattolici e 2500 pagani. Vi sono 4 missionari e 4 suore. Scuole elementari 11.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 671/24; AAS, 16 (1924), pp. 269-70; MC, 1950, p. 50. Saverio Paventi

SANMICHELI, MICHELE. - Architetto, figlio di Giovanni architetto militare, probabilmente oriundo ticinese, n. a Verona nel 1484, m. ivi nel 1559.

Nel 1509 è capomastro nel duomo di Orvieto, come aiuto dello zio Bartolomeo; opera sua sono : il pinnacolo maggiore della facciata, in cui sullo schema gotico armonizzante con il rimanente dell'edificio si innestano motivi rinascimentali, e l'altare della cappella dei Re Magi, di impostazione classicheggiante. Pure ad Orvieto eresse la cappella Petrucci nella chiesa di S. Domenico che per sobrietà di linee richiama opere di G. da Sangallo. A

(fot. Alinari)

SANMICHELI, MICHELE - Altare della cappella Pellegrini - Verona, chiesa di S. Bernardino.

Montefiascone innalzò la grandiosa Cattedrale, caratteristica per l'associazione di due campanili con la pianta ottagona coperta da grande cupola e per la poderosa struttura basamentale, quasi a fortilizio.

Ritornato nel 1523 nella sua città nativa, vi svolse una fecondissima attività architettonica : sua prima opera fu la cappella Pellegrini in S. Bernardino, concepita come edificio a sé stante secondo l'esempio raffaellesco, e che – per la pianta circolare coperta da cupola a lacunari e per l'adozione degli ordini architettonici – mostra una piena aderenza alle forme ed alle proporzioni classiche alle quali si atterrà in tutta la sua produzione artistica. Per la chiesa di S. Giorgio in Braida eresse la cupola sopra alto tamburo con grandi finestre centinate e diede inizio al campanile, rimasto incompiuto al primo ordine, al quale avrebbero dovuto sovrapporsene tre altri, analogamente a quello da lui disegnato per il Duomo (interrotto pur esso alla parte inferiore). A Venezia costruì la chiesa ed il convento di S. Biagio alla Giudecca, demoliti nello scorso secolo.

Di nuovo a Verona diede infine i disegni per la cappella del Lazzaretto (1548) e per la chiesa della Madonna di Campagna iniziata lo stesso anno della morte e compiuta da altri, modificando il progetto originario. In ambedue queste opere il S. attesta la sua predilezione per la pianta centrale e per le proporzioni classiche.

Vastissima anche fu la sua attività nell'edilizia civile svoltasi anch'essa prevalentemente a Verona, ove sono da ricordare i Palazzi Pompei, Bevilacqua e Canossa; notevole anche il Palazzo Grimani a Venezia, nelle cui facciate dominano sempre gli ordini architettonici.

Ma la fama principale del S. rimane affidata alle opere di architettura militare, sparse non solo nel Veneto, ma anche nel Mediterraneo orientale dove ebbe importanti incarichi di fortificazioni per la Repubblica Veneta introducendo nuove concezioni in questo campo. È però soprattutto a Verona che il S. ha lasciato le sue opere più famose : la Porta Palio e la Porta Nuova, capolavori nel loro genere. Si può anzi affermare che Verona deve principalmente al S. l'impronta rinascimentale che domina in tutta la sua architettura.

BIBL.: G. Vasari, *Le vite...* (ed. Milanesi), VI, Firenze 1879, pp. 341-66; T. Temanza, *Vite ecc.*, Venezia 1778, pp. 151-97; Venturi, XI, III, Milano 1940, pp. 224-319. Mario Zocca

SAN MINIATO, DIOCESI di. - Città di Toscana, diocesi dal 1622; suffraganea di Firenze. La sua circoscrizione, che si estende su territorio collinoso e pianeggiante delle vallate dell'Elsa, dell'Evola, dell'Arno e dell'Era, ha limitrofe le diocesi di Firenze, di Pisa, di Pistoia, di Pescia e di Volterra. Prima della sua erezione a diocesi, in S. M. risiedeva un vicario generale del vescovo di Lucca, per ovviare alla difficoltà che clero e fedeli potessero incontrare nelle comunicazioni con tale curia vescovile, sita in territorio politicamente diverso del dominio fiorentino, cui S. M. era soggetta. La sua superficie è di ca. 600 kmq.: la popolazione, che è di 133.000 anime, è distribuita in 102 parrocchie, a loro volta raggruppate in 8 vicariati foranei. Sacerdoti 145; case religiose maschili 5; femminili 45. Ha un seminario diocesano. Il patrono della diocesi è s. Genesio; la sua festa ricorre il 25 ag.

I. STORIA CIVILE. – La città di S. M., che deve la sua origine forse a Ottone I o al longobardo Desiderio ed era terra già cinta di mura nel sec. XII, sorge su fiorente collina fra la confluenza dell'Elsa e dell'Arno. La domina la rocca antica, opera di Corrado di Spira, danneggiata nell'ultima guerra. In essa Pier delle Vigne fu fatto « abbacinare » dall'imperatore Federico. In età più remota gli abitanti di S. M. distrussero in una « faida » il borgo di S. Genesio : la loro terra fu incendiata dai Lucchesi. Successivamente protetta e visitata da Ottone IV, Arrigo II e Federico II, fu sede di un giudice tedesco, degli appelli, di corte imperiale e di vicario dell'Impero; di qui l'appellativo di S. M. al Tedesco, che durò fino a tempi recenti. In regime comunale fu retta da un podestà, da un capitano del popolo e da dodici buonomini. La sua posizione, che la faceva atta all'offesa e alla difesa, la rese sempre attiva e presente nelle combattute vicende fra guelfi e ghibellini. Ora fu con la lega guelfa, ora fu centro di lega ghibellina. Fu contro i ghibellini di Arezzo; i suoi uomini combatterono a Montaperti; a Campaldino furono dalla parte dei guelfi fiorentini. Posta a distanza intermedia fra Pisa e Firenze, subì più di una volta le conseguenze delle ostilità fra le due città rivali : più spesso appoggiandosi ai guelfi fiorentini, finché nel 1389 non divenne per sempre soggetta a Firenze. Costituito il Granducato, S. M. fu parte di esso ed ebbe da esso accrescimento e, per opera dei Medici, la sua elevazione a città. Nel 1838 Leopoldo II vi istituì un tribunale collegiale e la fece residenza di un commissario granducale. Annessa la Toscana al Regno d'Italia, fu sede di circondario della provincia di Firenze. È nota, come istituzione culturale, la sua Accademia degli Euteleti.

II. STORIA RELIGIOSA. – La chiesa eretta nel 738 da dodici devoti in onore di s. Miniato martire, donde il nome al luogo, era in origine soggetta alla chiesa plebana di S. Genesio, situata a breve distanza, presso Vico Wallari. Tale pieve, che apparteneva alla giurisdizione dei vescovi di Lucca, vide nel 1074 un sinodo contro i simoniaci, ivi convocato dal vescovo Anselmo. Celestino III concesse alla pieve di S. Genesio la sua protezione, confermò ad essa i possessi, vietò che si erigessero nuove chiese nel suo territorio, e diede facoltà di celebrarvi gli uffici divini in caso di interdetto generale. Ma S. M. tendeva ad affermare la sua autonomia. Fra i fasti religiosi di S. M. in questa età va ricordato il passaggio di s. Francesco, che i terrazzani accolsero con grandi onori incontrandolo nel 1211 in luogo detto Catena, e a cui fecero donazioni che facilitarono il sorgere di un convento francescano. E nella chiesa di S. Francesco i maggiorenti di S. M. si recavano poi solennemente ad offerta il giorno sacro al Santo eponimo della città. Intanto nel 1248 la pieve di S. Genesio veniva presa e distrutta ad opera di sanminiatesi e gli onori

(fot. Enit)
SAN MINIATO, DIOCESI di - Torre dell'antico castello, ora campanile della Cattedrale. A destra il Santuario del Crocifisso (1718). San Miniato.

e il titolo di tale chiesa plebana venivano trasferiti nella chiesa di S. Maria, sita nel castello di S. M. I fiorentini, dopo la conquista di Pisa, avvenuta nel 1408, meditavano di sollecitare l'erezione in vescovato del castello; ma il progetto non ebbe seguito. Stabilitosi però il dominio dei Medici, Clemente VII al proposto della chiesa plebana di S. Genesio in S. M. concesse onori e privilegi, anche giurisdizionali, pur non essendo costituito prelato *nullius*. Fu per l'istanza di Maria Maddalena d'Austria, vedova di Cosimo II, che con bolla del 5 dic. 1622 Gregorio XV, dismembrando, oltre il territorio del castello, Fucecchio e la pieve di S. Maria a Monte (e cioè tutto il territorio politicamente soggetto a Firenze), dalla diocesi di Lucca, eresse a cattedrale la chiesa di S. Maria e Genesio sotto il titolo di S. M. ed elevò il castello a città; assegnando alla nuova diocesi 118 parrocchie. Il primo vescovo fu mons. Noris, a cui si deve il primo Sinodo diocesano, celebrato nel 1628. A lui successe nella cattedra vescovile mons. Pichi, che celebrò nel 1650 il secondo Sinodo e non trascurò l'erezione del Seminario. Fra i vescovi che gli successero, va ricordato il barnabita Antonio Morigia, che passò poi alla cattedra arcivescovile di Firenze, e quindi creato cardinale fu trasferito a Roma, arciprete di S. Maria Maggiore. Il vesc. mons. Visdomini Contigiani fu zelantissimo nel promuovere la disciplina ecclesiastica e celebrò tre sinodi diocesani, nel 1685, 1690 e 1699. Il vescovo mons. Poggi costruì il santuario del S.mo Crocifisso, anche oggi veneratissimo dai sanminiatesi, ampliò il Seminario, eresse un ospedale per i poveri e l'arciconfraternita della Misericordia. Al vescovo mons. Falcini si deve l'ottavo Sinodo diocesano, tenuto nel 1919 : l'ultimo Sinodo fu celebrato nel 1936 da mons. Giubbi, il quale provvide pure a nuovi ampliamenti del Seminario diocesano. Nel 1944 ebbe il dolore di vedere funestata la sua Cattedrale da un luttuoso eccidio di guerra.

III. PERSONAGGI ILLUSTRI. – Deve fra questi annoverarsi il vescovo mons. Pio Del Corona, domenicano dottissimo, forbito scrittore ed oratore. A lui si debbono diverse opere di contenuto teologico. Molto ammirato per le sue virtù : oggi è in corso il processo diocesano per la sua beatificazione. Fra i laici, cristiano di provate virtù e filosofo insigne fu Augusto Conti, che fu professore nell'Università di Firenze e lasciò opere filosofiche, conformi ai principi religiosi da lui professati.

BIBL.: G. Lami, *Hodoeporicon I.* in *Deliciae eruditorum*, 1741, p. 87 sgg.; G. B. Gucci, *Stor. della città di S. M. in Toscana*, Palmira 1747; Cappelletti, XVII, p. 305 sgg.; G. Rondoni, *Mem. stor. di S. M. al Tedesco*, S. Miniato 1876; G. Piombanti, *Guida della città di S. M.*, ivi 1894; G. Rondoni, *Uno sguardo alla Rocca e alla storia di S. M. al Tedesco*, Castelfiorentino 1904; id., *Deliberaz. municipali relative al Risorgim. nazion.* (Arch. comun. di S. M. al Tedesco), Torino 1912; F. M. Galli Angelini, *Agostino da Colle, connestabile di S. M.*, Castelfiorentino 1919. Emilio Sanesi

SANNAZARO, Jacopo. - Poeta, n. a Napoli il 28 luglio 1456, m. ivi il 24 apr. 1530. Fu dell'Accademia del Pontano con il nome di Azio Sincero; visse nella corte degli Aragonesi fedelissimo all'infante Federico, che nel 1501, alla caduta della monarchia, seguì nell'esilio e non abbandonò fino alla morte (1504) di lui. Allora se ne tornò alla sua villa di Mergellina. Fu seppellito nella chiesetta attigua, nella tomba che s'era fatto preparare e che tuttora si conserva.

Ciò che pur v'è di singolare nella sua figura di letterato non rappresenta però un'eccezione; rientra anzi in una tradizione alla quale, su diversi piani, egualmente appartengono il Boiardo e il Castiglione. Come quelli fu insieme umanista e gentiluomo; ebbe del latino il sentimento quasi religioso degli umanisti; ma partecipò i gusti e le curiosità del profano mondo della corte, ch'era anche il suo mondo, e a questi venne incontro con l'opera della penna, segnatamente nei famosi *Gliommeri*, bizzarri componimenti in versi volgari; una specie di frottola, vero « gomitolo » (tale il significato della parola) o groviglio di argomenti tra loro disparatissimi, e talora in tono di indovinello, tenuti insieme dallo scherzo. Tra queste sue concessioni al gusto profano la più fortunata fu l'*Arcadia*, storia di Azio Sincero (il suo pseudonimo), che per fuggire le pene d'un mal corrisposto amore migra a cercare oblio e pace nel paese dei pastori, con uno dei quali si confida, ricevendone in cambio confidenze non meno penose. Poi un bel giorno, ispirato da un sogno e guidato da una ninfa, s'immerge nelle viscere della terra, raggiunge per quella via il nativo Sebeto e qui trova la notizia che la fanciulla, cagione dei suoi affanni, è morta. Questo, nella prima redazione del 1485, costituita di dieci egloghe e dieci prose, la quale girò a lungo manoscritta. Nel 1501 la mise alle stampe, arricchita di due egloghe e due prose. Che cos'è dunque l'*Arcadia*? È probabile che da prima il S. pensasse, come già il Boccaccio nel *Ninfale Fiesolano*, o anche nel *Filocolo*, di prender le mosse da vecchi noti spunti classici, e allegorizzare negli svolgimenti le vicende del mondo cortigiano. E in effetti questo fece, perché di siffatte allusioni il libro è pieno fino al pettegolezzo. Senonché egli era veramente umanista; e perciò questo materiale classico che nei suoi predecessori, specie nel Boccaccio, perdeva subito di serietà e, inquinato di toni petrarcheschi e provenzaleggianti, poteva finire in una magari inconsapevole caricatura di se stesso, con lui conserva fino in fondo la sua dignità e il suo fascino. Egli aveva un bel pensare che scriveva in volgare e che il suo pubblico a questa cultura era estraneo; i poeti latini continuavano a suggerirgli via via le loro reminiscenze, ed egli non poteva fare a meno di cesellarle con una prosa che risulta senza dubbio artificiosa, ma che finisce anche con l'essere la più vicina alla buona tradizione toscana che mai si fosse scritta a Napoli. Nella storia della letteratura volgare nell'Italia meridionale la prosa dell'*Arcadia* rappresenta un colpo di scena. Insomma, ne venne fuori un'opera strana, composita, raffinata, morbida e fredda a un tempo, e il primo ad avvertirvi dentro un contrasto tra intenzioni e cultura, tra forma e contenuto, probabilmente fu proprio lui, il S. E forse l'espresse già nelle parole « mal sicura è quella fama che non ha altro argomento che il giudizio del volgo ». Con tutto ciò l'opera ebbe una fortuna enorme: fu tradotta in tutti i nascenti volgari, rappresentò in tutto il mondo il Rinascimento italiano. Non è da sorprendersene: senza saperlo, in pieno classicismo, con l'anticipo di qualche decennio, essa precorreva le tendenze dell'età classicistica. Perfettamente in armonia con la propria estetica, il S. si sentì invece nel *De partu Virginis*, dove si trattava di ricondurre la lingua di Virgilio alla glorificazione del presepe cristiano. Quando la grande bucolica in tre libri e ca. un migliaio di versi fu compiuta, nel 1513, Leone X per mano del Bembo ne complimentò l'autore così: « Noi aspettavamo con ansia la tua opera, e giubiliamo ora di vederla compiuta. Essa ci sarebbe stata cara in ogni tempo; ma ci è in questo particolarmente cara. Noi abbiamo bisogno di scrittori come te, oggi che s'impugna *iniquo stilo* la tradizione cristiana ». Certo grande è la distanza fra la semplicità del racconto evangelico e il fulgore dell'evocazione sannazariana, arricchita da intrusioni mitologiche; Cristo che si raduna d'attorno gli angeli può somigliare a Giove; la Letizia che scende sulla terra può assomigliare a Mercurio; può sorprendere che a profetare il Battesimo di Gesù sia introdotto Proteo, e che la profezia sia evocata proprio dal cerulo re Giordano. Tuttavia in questo fiorito e caldo alessandrinismo bisogna andar cauti a parlare di stonatura. Quanto a parlare di insincerità, sarebbe ridicolo. La pietà che di qui traspira ha una sua gentilezza inconfondibile: la gentilezza del Rinascimento umanistico. Il S. scrisse anche egloghe piscatorie, ed elegie a Cassandra Marchese ed epigrammi, taluni dei quali non sembrerebbero di questo mite gentiluomo, tanto suonano amari.

(da G. B. Crispo, *Vita di J. S.*, Roma 1953)
SANNAZARO, JACOPO - Ritratto. Incisione.

BIBL.: la bibl. più completa fino al 1949 è data da V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milano 1933, pp. 520-22, e dalla continuazione di A. Vallone, *Supplemento bibliografico 1932-49*, ivi 1949, pp. XVII-XVIII. La più recente edizione dell'*Arcadia* è quella di E. Carrara, Torino 1926; del *De partu Virginis*, di A. Altamura, Napoli 1948. Cf. inoltre G. Folena, *La crisi linguistica del Quattrocento e l'« Arcadia » di I. S.*, Firenze 1952. Giuseppe Toffanin

SAN NICOLA DE LOS ARROYOS, diocesi di. - Città e diocesi nella provincia di Buenos Aires in Argentina, della quale non si hanno notizie circa i dati statistici.

Il papa Pio XII con la cost. apost. *Maxime quidem iuvat* del 3 marzo 1947 la eresse a diocesi smembrandola dall'arcidiocesi di La Plata e dalla diocesi di Mercedes, quale suffraganea dell'arcidiocesi di Buenos Aires, ed elevando la chiesa di S. Nicola da Bari al grado e dignità di cattedrale.

BIBL.: AAS, 39 (1947), pp. 383-85. Enrico Josi

SAN PAOLO DEL BRASILE (São Paulo), arcidiocesi di. - Nello Stato di S. Paulo, in Brasile. È metropoli di provincia ecclesiastica che abbraccia ben 14 suffraganee, cioè tutte le diocesi dello Stato: Botucatú, Campinas, Ribeirão Preto, S. Carlos do Pinhal, Taubaté, Santos, Sorocaba, Bragança, Cafelandia, Assis, Jaboticabal, Rio Preto, Lorena e Piracicaba.

L'arcidiocesi ha una superficie di 9146 kmq. e 2.935.000 ab. dei quali 2.641.000 cattolici divisi fra 140 parrocchie. Vi sono 197 sacerdoti diocesani e 577 regolari; 81 comunità religiose maschili e 182 femminili. A S. P. si trovano alcuni istituti di preparazione teologica dei religiosi, un grande seminario centrale per la provincia e un seminario preparatorio: il Seminario minore è in una località vicina. Nella città vi sono molti collegi cattolici per i due sessi e una università cattolica (v. sotto). Sotto la giurisdizione degli arcivescovi di S. P. è pure la basilica

della Madonna Aparecida, quantunque compresa nei confini della diocesi di Taubaté. Patrono s. Paolo, festa 25 genn.

Come città S. P. sorge ai 32° 32' 42" di lat. sud e ai 46° 34' 30" di long. ovest Gr., esattamente sotto il tropico del Capricorno, a 815 m. sul livello del mare. È tra le più grandi città americane, con una fisionomia prettamente cosmopolita; è certamente la più grande città industriale latino-americana ed importantissimo centro politico, bancario e commerciale, nodo stradale per le comunicazioni fra Rio de Janeiro e il sud e fra il mare (Santos) e l'estremo ovest brasiliano, e inoltre base aerea civile e militare e sede di regione militare. Il suo decisivo incremento incominciò 20-30 anni fa, al pari della massima produzione del caffè e quale metropoli del primo Stato della Federazione. Oggi la sua popolazione è di 1.200.000 ab.; il perimetro urbano aumenta sempre (si costruivano 3 case per ogni ora di lavoro, secondo le statistiche del 1936-37) e la città si caratterizza per i grattacieli, i cavalcavia ed una attività febbrile che anima le sue piazze e strade.

I. Storia. – Le origini di S. P. risalgono al primitivo Collegio dei Gesuiti che il provinciale M. da Nobrega fece edificare da José de Anchieta e dai suoi compagni nelle pianure dette Piratininga, il 25 genn. 1554, per la conversione e istruzione degli Indiani. Ma la primitiva « riduzione » fu sin dalla culla oggetto della cupidigia dei Portoghesi e mammaluchi, che intendevano assoggettare i nativi quali schiavi, adoperando calunnie e intrighi contro i Gesuiti, ed infine la guerra che condusse gli Indiani alla potente confederazione dei Tamoyos, che collegava parecchie tribù e i Francesi di Villegaignon (v. san sebastiano di rio de janeiro), per espellere i Portoghesi. Per allontanare questa sciagura fu necessario l'eroico coraggio dei pp. Nobrega e Anchieta, che si consegnarono ai selvaggi come ostaggi, affinché si ottenesse un pacifico componimento (1563). Per lo stesso motivo queste liti iniziali fra i coloni e i Gesuiti proseguirono fino alla soppressione dell'Ordine nei Domini portoghesi (1759): poco prima ebbero un tragico epilogo nella distruzione delle floridissime « riduzioni » del Paraguay (1756). I paulisti però non percorrevano l'entro terra con il solo fine di procacciarsi schiavi: essi organizzarono le famose spedizioni dette *bandeiras*, che esplorarono massimamente il territorio centro-ovest brasiliano, dove scoprirono ricche miniere d'oro ed edificarono i primitivi nuclei di molte odierne città, facendo man mano indietreggiare la linea di Tordesillas (1493), che stabiliva il limite con i possedimenti spagnoli. Intanto la città di S. P., esente dagli attacchi dei corsari che infestavano la costa, si rendeva importante centro agricolo, capitale

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

San Paolo del Brasile, arcidiocesi di - Esterno della chiesa della Madonna del Carmine, in stile coloniale, benedetta il 1° apr. 1934, appartenente ai Carmelitani dell'antica Osservanza.

di provincia (1709) e poi sede di una diocesi stabilita con il motu proprio *Candor lucis aeternae* del 6 dic. 1745. Dai preludi dell'indipendenza, che si proclamò nei pressi della città (7 sett. 1822), S. P. diventò centro politico di primo ordine nella vita della nazione, sia durante la Reggenza (1831-40), sia nelle campagne in favore dell'abolizione della schiavitù (1888), sia nella proclamazione della Repubblica (1889) e sia negli ultimi tempi.

Dalla sua erezione in diocesi S. P. conta i seguenti vescovi: Bernardo Rodriguez Nogueira (1745-48); Antonio da Madre de Deus Galvão (1750-64); Manuel da Resurreição (1771-89); Mateus de Abreu Pereira (1797-1824); Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade (1827-47); Antonio Joaquim de Melo (1852-61); Sebastião Pinto do Rego (1863-68); Lino Deodato de Carvalho (1873-94); Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (1894-97); Antonio Candio de Alvarenga (1897-1903); José Camargo Barros (1904-1906); Duarte Leopoldo e Silva (1907-1908). Allora per la *Dioecesium nimiam amplitudinem* del 7 giugno 1908 ebbe le prerogative di metropoli con la spartizione del suo territorio ove furono create varie sedi vescovili. Poi ebbe come arcivescovi: Duarte Leopoldo e Silva (1908-38); José Gaspar de Afonseca e Silva (1939-1943); card. Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota (dal 1944).

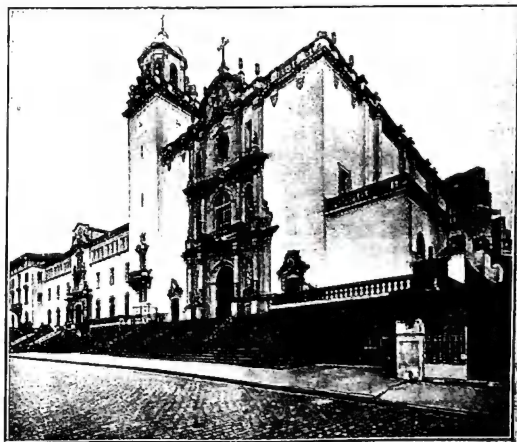
L'odierna vita cattolica dell'arcidiocesi ha avuto splendide manifestazioni nel IV Congresso eucaristico nazionale (1942), nelle opere sociali, negli esercizi spirituali delle Congregazioni mariane e nell'Università cattolica di recentissima fondazione (1945). Nello sviluppo della vita religiosa degli scorsi secoli ebbero non poco influsso l'abbazia di S. Benedetto e il convento del Carmine, che oggi occupano nuove ed artistiche sedi. Sono pur pregevoli alcune chiese moderne ed antiche della città e delle località vicine (Itù), la Curia arcivescovile, che ospita un interessante Museo religioso. L'opera di architettura e di scultura che a ragione è il vanto dell'arcidiocesi e della città, è la grandiosa Cattedrale in stile ogivale del '200, tuttora in costruzione: una volta finita, sarà uno dei più notevoli monumenti religiosi del Nuovo Mondo.

Bibl.: J. M. Jordão, *Bull. Patronatus Portugalliae*, Lisbona 1868; R. Galanti, *Hist. do Brazil*, S. Paolo 1911; H. F. da Rocha Pombo, *Hist. do Brazil*, Rio de J. s. d.; J. B. Lehmann, *O Brasil católico*, Juiz de Fora 1947, pp. 35-80.

Maurilio Cesar de Lima

II. Il centro di studi. – S. P. è anche un centro culturale fiorente, e i suoi istituti scientifici, d'istruzione e di educazione sono tra i più stimati del paese.

1. *Il Seminario.* – Dichiarato Centrale in seguito alle deliberazioni della Congregazio e plenaria del 7 luglio 1932, accoglie, dal 1934, gli alunni di filosofia e teologia di oltre venti diocesi del medio Brasile; è sottoposto ad una Commissione episcopale di vigilanza e retto (CIC, can. 1357 § 4) da speciali norme della S. Sede, emanate il 25 marzo 1936. Il nuovo edificio fu inaugurato il 19 marzo 1934, sulla storica collina di Ipiranga (onde il nome di Seminário Central da Imaculada Conceição do Ipiranga). La sua Faculdade teológica N. Sra. da Assunção, che ha iniziato i corsi accademici il 7 marzo 1950, è una delle Facoltà aggregate alla Pontificia università cattolica di S. P. Il Seminário Menor Metropolitano do Imaculado Coração de Maria, che da oltre 40 anni, diretto dai Premostratensi dell'abbazia di Averbode (Belgio), funzionava in Pirapora do Bom Jesus, ha avuto anch'esso una nuova magnifica sede in São Roque, inaugurata il 25 marzo 1949; è affidato al clero diocesano.

2. *L'Università cattolica.* – Decisa subito dopo il IV Congresso eucaristico nazionale del 1942 dall'episcopato dello Stato di S. P., la sua realizzazione fu attuata dall'Ente fondatore S. P. (Fundação São Paulo), eretto il 10 ott. 1945, il cui presidente è di diritto il metropolita. Con il decr. legge 22 ag. 1946 (n. 9632) che ne approvava gli Statuti, veniva riconosciuta come università libera « equiparata » a quelle dello Stato. Nell'anno seguente si è avuta l'erezione canonica, con il conferimento del titolo di « Pontificia » (decr. della S. Congr. dei Semin. e delle Univ. degli Studi *Mira bonorum*,

25 genn. 1947: AAS, 39 [1947], p. 134 sg.), e la relativa approvazione degli Statuti ecclesiastici (11 febbr. 1947). Ne è gran cancelliere l'arcivescovo di S. P.

Presenta un aspetto giuridico alquanto singolare per un certo suo carattere federativo, che rispetta la personalità giuridica e l'autonomia economica dei singoli enti. Si compone infatti di tre categorie di Facoltà o istituzioni: *incorporate*, ossia amministrate e mantenute direttamente dalla Fondazione S. P., ente fondatore della Università; *aggregate*, quelle che, riconosciute dal governo federale, fanno parte della Università senza essere da essa mantenute, rimanendo di proprietà e sotto la direzione delle rispettive società fondatrici e sostenitrici; *complementari*, qualunque altra istituzione di carattere culturale e tecnico, « legate alla vita o ai fini della Università »: *a*) sono *incorporate*: la Facoltà Paulista di diritto (fondata il 10 ott. 1945, e riconosciuta con decr. governativo 17 dic. 1948), con sede in S. P.; la Facoltà di filosofia, scienze e lettere di S. Bento, in S. P., fondata dai Benedettini il 13 giugno 1908 e riconosciuta il 12 nov. 1940, la quale, affiliata già all'Università di Lovanio, fu nel 1946 ceduta alla Fondazione S. P.; *b*) sono *aggregate*: la Facoltà femminile di filosofia, scienze e lettere dell'Istituto Sedes Sapientiae, fondata nel 1932 dalle Canonichesse di S. Agostino, in S. P.; le tre Facoltà di Campinas: filosofia, scienze e lettere (1941), diritto (1952), scienze economiche (1941), erette e mantenute dalla Sociedade Campineira de Educação e Instrução (diocesi di Campinas); la Facoltà di ingegneria industriale, eretta a S. P., nel 1946, dalla Fondazione di Scienze applicate; la Facoltà di studi economici, fondata nel 1938 dal Liceo Cuore di Gesù, e riconosciuta il 15 luglio 1948; la Facoltà di teologia N. S. dell'Assunzione del Seminario centrale (v. sopra); *c*) sono istituzioni *complementari*: la Scuola di servizio sociale, fondata nel 1936 dal Centro di studi e azione sociale; la Scuola di giornalismo Caspar Libero, eretta nel 1947 dalla Fondazione omonima; *d*) funzionano poi *sotto gli auspici della Università*: la Facoltà di medicina di Sorocaba, e la Facoltà di odontologia di Campinas, fondate nel 1949. Complesso considerevole, che al giovane Ateneo conferisce molta importanza. Per le due Facoltà incorporate di S. P. è stata inaugurata il 22 ag. 1950 una nuova ampia sede. Stemma della Università: « Sapientia – et augebitur scientia ».

BIBL.: Seminario: *Regulam. do Semin. Central da Imaculada Conceição do Ipiranga*, S. Paolo 1945; C. card. de Vasconcellos Motta, *Carta Circular 25 dic. 1948* (nuovo Sem. minore), ivi 1948. Università Cattolica: C. card. de Vasconcellos Motta, *Instituição e glorificação da Pontificia Universidade Catolica de S. Paulo* (terza lettera pastorale sull'Univ.), S. Paolo 1947; i vari *Annuari* dell'Università. Igino Cecchetti

SAN PAOLO DELL'ALBERTA, DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia dell'Alberta (Canadà). La prima missione a S. P. fu stabilita dal p. J. A. Therien, O.M.I., sotto il nome di St-Paul-des-Métis. Il Therien partì da Edmonton per la sua nuova missione l'8 luglio 1896.

La diocesi di S. P. fu eretta da Pio XII il 17 luglio 1948 per smembramento dell'arcidiocesi di Edmonton, Alberta. La diocesi copre una superficie di 45.000 kmq. con una popolazione cattolica (1941) di 24.795 ab. di rito latino (dei quali 10.599 sono di lingua francese e 2309 di lingua inglese) e di 9385 di rito ucraino. I non cattolici sono 42.739. I sacerdoti diocesani latini sono 29 e 19 i religiosi orientali (Redentoristi); essi esercitano il sacro ministero nelle 34 chiese, 41 missioni, 27 posti. Vi sono inoltre nella diocesi 7 ospedali, 1 scuola per indigeni e 17 istituti femminili.

BIBL.: A. G. Morice, *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien*, III, Montréal 1913, pp. 96 sg., 192 sg.; Pio XII, *Quo satis christianae plebis regimini*, in AAS, 41 (1949), pp. 18-20; *Le Canada ecclésiastique 1950*, Montréal 1950, pp. 599-606. Gastone Carrière

SAN PAOLO DI MINNESOTA (SAINT PAUL M.), ARCIDIOCESI di. - Città ed arcidiocesi nello Stato del Minnesota, U.S.A. Nel 1849 i territori del nord dell'Iowa divennero i territori del Minnesota. Una simile divisione ecclesiastica ebbe luogo dopo il VII Concilio provinciale di Baltimora (5-13 maggio 1849) quando si domandò alla S. Sede l'erezione di una diocesi nel villaggio di S. P.

Oggi la diocesi copre una superficie di 16.050 migliaq. (comparate a 166.000 nel 1850), con una popolazione totale di 1.587.568 ab., di cui 345.700 cattolici. Vi sono 565 sacerdoti (82 religiosi di 8 congregazioni diverse), 290 parrocchie, 129 cappelle, 21 missioni, 33 congregazioni femminili, 2 seminari, 2 collegi, 4 orfanotrofi ed asili, 6 ospedali. La provincia ecclesiastica di S. P. di M. è composta dalle seguenti diocesi: Bismarck, N. Dak; Crookston, Minnesota; Duluth, Minn.; Fargo, N. Dak.; Rapid City, S. Dak.; St. Cloud, Minn.; Sioux Falls, S. Dak; Winona, Minn.

La diocesi risulta dallo smembramento di Dubuque e di Milwaukee avvenuto il 19 luglio 1850. S. P. fu smembrata il 12 febbr. 1875 per formare il vicariato apost. del nord del Minnesota, il 12 ag. 1879 per l'erezione del vicariato apost. di Dakota ed il 3 ott. 1889 per la formazione della diocesi di Winona. S. P. era allora suffraganea di S. Luigi e divenne poi suffraganea di Milwaukee sino al 4 maggio 1888, data della sua elezione ad arcidiocesi. La provincia di S. P. aveva soltanto il vicariato apost. del nord del Minnesota come suffraganea, ma l'anno seguente il vicariato apost. del Minnesota fu soppresso e vennero erette le nuove diocesi di S. Clodoaldo, Duluth, Winnona, Jamestown (oggi Fargo, dal 1807).

La città di S. P. fu fondata verso il 1830. Il p. Luciano Galtier vi edificò una cappella, aperta l'11 nov. 1841 sotto il patrocinio di s. Paolo. Il primo vescovo di S. P. fu mons. Giuseppe Cretin, vicario generale di Dubuque, nominato il 23 luglio 1850. Al momento della sua morte (1857) la diocesi contava 50.000 cattolici, 29 chiese, 35 stazioni e 20 sacerdoti.

BIBL.: J. G. Shea, *Hist. of the Cath. Church in the U. S.*, IV, Nuova York 1892, pp. 158-62, 646-53; F. J. Schaefer, *Saint Paul*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 366-69; *The Official cath. directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 190-96; Th. Roemer, *The Cath. Church in the U. S.*, St. Louis-Londra 1950, pp. 226, 283 sgg. Gastone Carrière

SAN PEDRO SULA, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nella parte settentrionale dell'Honduras (v.).

Fu eretto con decreto della S. Congr. di Propaganda il 2 febbr. 1916, allorché fu creata la provincia ecclesiastica di Tegucigalpa. L'erezione, però, fu eseguita nel 1921.

Ha una superficie di kmq. 35.260 con una popolazione di 187.566 ab. di cui 171.185 cattolici. Missionari lazzaristi 15, fratelli 1, suore 20. Stazioni primarie 8, secondarie 5, chiese 20, cappelle 41, scuole elementari 4.

BIBL.: GM, p. 298; MC, 1950, pp. 25-26. Saverio Paventi

SAN PELLEGRINO LAZIOSI NEGLI ALTO ACRE E ALTO PURÚS, PRELATURA di. - Suffraganea di Belém do Pará, nel territorio di Acre (Amazzoni), in Brasile.

Ha una superficie di 100.000 kmq., con 100.000 ab., tutti cattolici. Eretta il 4 ott. 1919 con bolla apostolica *Universae regimen*, in seguito a smembramento della diocesi di Amazzoni ed affidata ai Servi di Maria, conta 5 parrocchie, con 8 sacerdoti regolari. Vi sono comunità di Suore Serve di Maria Riparatrice.

Residenza: Sena Madureira, Alto Acre (Brasile).

BIBL.: *Ann. Pont. 1951*, p. 634; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 490. Virginio Battezzati

SAN PIETRO DI MUENSTER. - Abbazia *nullius* e città della provincia di Saskatchewan, Canadà.

Il monastero dei Benedettini (Congregazione americo-cassinese) fu fondato nel 1892 a Wetaug, Illinois (Stati Uniti), sotto il nome di Cluny e fu poi trasferito nel Canadà nel 1903, sotto il nome di S. P. L'abbazia fu eretta nel 1911 ed elevata ad abbazia *nullius* per smembramento di S. Alberto il 6 maggio 1921, per i cattolici di origine tedesca.

L'abbazia conta oggi un abate, 34 sacerdoti religiosi, 13 chiese con sacerdote residente, 19 cappelle, 1 collegio, 2 ospedali e 11.500 cattolici. Il clero è esclusivamente composto da Benedettini. Vi sono inoltre due Congregazioni femminili: Orsoline di Germania e Suore di S. Elisabetta.

BIBL.: Benedetto XV, *Eximia S. Benedicti Ordinis*, 6 maggio 1921, in AAS, 13 (1921), pp. 290-93; *Le Canada ecclésiastique 1950*, Montréal 1950, pp. 577-79. Gastone Carrière

SAN PIETRO e FORT-DE-FRANCE (MARNICA), DIOCESI di. - Comprende l'isola della Martinica, che fu scoperta da Cristoforo Colombo nel 1502 durante il suo quarto viaggio, ma non fu mai occupata dagli Spagnoli.

Nel 1635 fu occupata e colonizzata dai Francesi. Nel medesimo anno i Domenicani iniziarono la missione partendo dalla Guadalupa. Nel 1646 vi sopraggiunsero i Cappuccini, il cui centro di missione fu S. Cristoforo. I Gesuiti, arrivati due anni più tardi, nel 1651 ottennero la facoltà di prefetto apostolico per il Superiore delle missioni soggette alla Francia nelle isole e paesi di terraferma dell'America centrale; i prefetti dei Domenicani e dei Cappuccini però della Guadalupa ritennero la loro giurisdizione sulla Martinica. Unitamente ai religiosi lavoravano pure sacerdoti secolari francesi e irlandesi (nel 1667 si calcolavano a 12.000 gli irlandesi rifugiatisi durante la persecuzione di Cromwell alle Piccole Antille). Verso la fine del sec. XVII tutta l'Isola era cattolica. Dopo lo scandalo del p. Antonio de La Valette i Gesuiti nel 1764 furono espulsi dall'Isola. Nelle guerre franco-inglesi durante il sec. XVIII la Martinica passò a più riprese nelle mani degli Inglesi. Tutti i sacerdoti rimastivi furono sottoposti ad un prefetto apostolico unico, il p. Francesco Agostino Trepsac, già prefetto apostolico della Guadalupa (5 giugno 1794).

Alcuni sacerdoti francesi, deportati a Caienna durante la Rivoluzione, potevano trasferirsi alla Martinica, accrescendo così il numero del clero. Dopo il Trattato di Parigi (1814) e in seguito alla riapertura del Seminario di S. Spirito, Propaganda affidò la Martinica a quest'ultimo, rimettendo la scelta del prefetto al Superiore generale (1819). In base al Concordato con la Francia, il 27 sett. 1850 fu eretta la diocesi di S. P. della Martinica come suffraganea di Bordeaux; tre anni più tardi (12 sett. 1853) la sede fu trasferita da Fort-de-France a St-Pierre, indi però restituita al luogo primitivo nel 1902, essendo St-Pierre completamente distrutta per l'eruzione del vulcano Mont Pelé. Dopo la revoca del Concordato (1909), Martinica fu sottoposta alla giurisdizione di Propaganda, la quale la affidò alla Congregazione di S. Spirito (4 marzo 1912). Il numero degli abitanti è attualmente di 261.595, di cui 259.000 cattolici; tra i 93 sacerdoti soltanto 17 sono nativi del paese.

BIBL.: anon., *Chronique des missions confiées à la Congrégation du St-Esprit. Aperçu hist. et exercice 1930-31*, Parigi 1932, pp. 32-49; J. Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, Tolosa-Parigi 1936, pp. 80-98. Nicola Kowalsky

SAN PIETRO e MIQUELON, PREFETTURA APOSTOLICA DELLE ISOLE di. - Comprende un piccolo gruppo di isole, appartenenti alla Francia, che si trovano al sud di Terranova.

Fin dal principio del sec. XVII quelle Isole furono un centro per la pesca, visitato specialmente da francesi. I pescatori costruirono una cappella a St-Pierre nel 1689 ed un'altra a M. Le guerre tra la Francia e l'Inghilterra fecero conoscere agli abitanti gli orrori di varie invasioni e deportazioni da parte dei protestanti inglesi. L'assistenza religiosa era assicurata da sacerdoti secolari o regolari, specialmente dai cappellani del « Battello del Re » durante la stagione della pesca.

Nell'udienza pontificia del 26 maggio 1763 la S. Sede concedette al Re di Francia quattro prefetture apostoliche del clero secolare per le isole S. Domingo, Martinica, Caienna, S. P. e M. Il primo prefetto apostolico (che abbia raggiunto la sede) per S. P. e M. fu Giuliano Becquet, che con il viceprefetto G. B. Paradis fu nominato nel 1767 (udienza pontificia del 3 maggio) cappellano generale delle Colonie francesi e vicario generale di Québec. In seguito la Società dello Spirito Santo assicurò il ministero nella prefettura con alunni del Seminario dello Spirito Santo fino al 1793, e di nuovo a partire dal 1816 dopo che il Trattato di Parigi (1814) aveva restituito le Isole alla Francia. La missione fu restaurata dal prefetto apostolico M. Ollivier nominato il 13 giugno 1818. Con lettera del 4 marzo 1912 al superiore gen. degli Spiritani, Propaganda riaffidò la prefettura alle cure dei medesimi.

La superficie delle Isole è di 241 kmq. con 4354 ab. di cui 4350 cattolici. Missionari 6, fratelli 2, suore 34, scuole elementari 4, medie 3. Stazioni primarie 3, secondarie 1, chiese 3, cappelle 1.

BIBL.: anon., *Chronique des Missions confiées à la Congrég. du St-Esprit. Aperçu histor. et exercice 1930-31*, Parigi 1932, pp. 18-20; GM, pp. 285-86. Saverio Paventi

SAN SALVATORE (SAN SALVADOR), DIOCESI di. - Città e diocesi, capitale della Repubblica di El Salvador nell'America centrale.

Ha una superficie di 11.317 kmq. con una popolazione di 718.000 ab. dei quali 715.000 cattolici distribuiti in 48 parrocchie servite da 54 sacerdoti diocesani e 79 regolari; ha un seminario, 13 comunità religiose maschili e 27 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 359).

Difficile fu l'evangelizzazione di questa regione abitata prima dagli Aztecas di Cuscatlán; soltanto nel 1524 essi furono assoggettati alla Spagna dal capitano Alvarado: allora si ebbero missionari e chiese, dipendenti da Guatemala. Nel 1811 sorse nella città di El Salvador il primo moto di indipendenza dalla Spagna, ma solo nel 1824 la città fece parte della Repubblica dell'America centrale ciò che produsse confusione nella questione religiosa. Proclamatasi infine indipendente nel 1839, si trattò con la S. Sede dell'erezione della diocesi nella capitale. La diocesi fu eretta dal papa Gregorio XVI il 28 sett. 1842, e comprende tutti i sette dipartimenti dello Stato. Il b. papa Pio X l' 11 febbr. 1913 la elevò a metropolitana.

La chiesa cattedrale incominciata nel 1881 e terminata nel 1888 è un edificio magnifico, ispirato all'architettura ispano-coloniale, meno gli archi che sono acuti.

BIBL.: P. Gams, *Series episcop. Eccles. Cath.*, Ratisbona 1873, p. 165; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIII, pp. 1052-59. Giuseppe M. Pou y Martí

SAN SALVATORE DELLA BAIA, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi nello Stato di Bahía, Brasile. È la sede primaziale del paese e metropoli della provincia ecclesiastica di S. Salvador, che include i vescovati di Barra do Rio Grande, Caetité, Ilhéus, Bonfim e Amargosa. L'arcidiocesi ha approssimativamente 57.297 kmq. con una popolazione di 1.471.905 ab. dei quali 1.138.563 cattolici distribuiti in 103 parrocchie, servite da 91 sacerdoti diocesani e 158 regolari; ha due seminari; 18 comunità religiose maschili e 40 femminili. Patrono è s. Francesco Saverio; festa il 3 dic.

La città di Salvador è ai 12° 55' 48" lat. sud 38° 01' 06" long. ovest Gr. ed ha 380.000 ab. È sede del governo dello Stato, centro commerciale, intellettuale, politico e militare, sbocco per l'esportazione dei prodotti della regione, che è ricca in cacao, cocco, arance, cereali, e scalo per alcune compagnie di navigazione brasiliane, americane ed europee. La città si distingue nettamente in bassa ed alta, cioè la zona commerciale che si contrappone a quella residenziale ed amministrativa. Nonostante le modificazioni urbanistiche, Salvador è la capitale brasiliana che più conserva le linee coloniali.

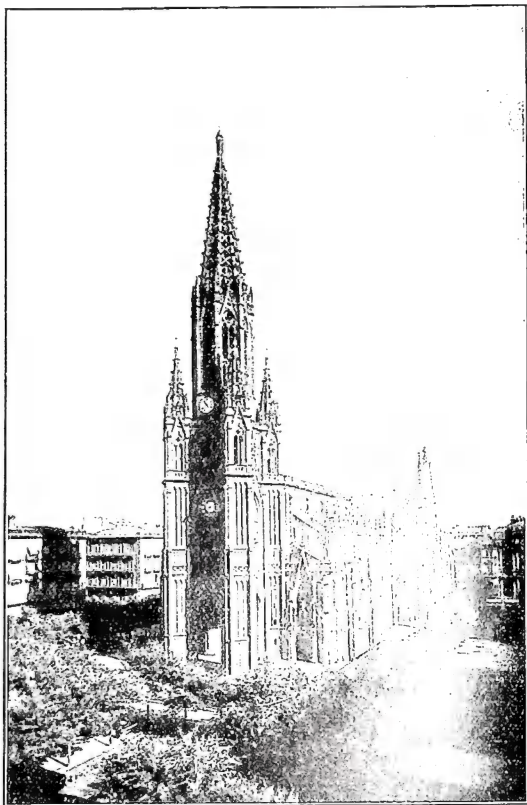
STORIA. – La corona portoghese, riacquistata la regione dal feudatario, fondò la città del Salvador alla baia di Tutti i Santi, per stabilirvi la sede del governo centrale del Brasile. Con il primo governatore sbarcarono i primi gesuiti che il Nuovo Mondo vide (29 marzo 1549). Quarant'anni dopo la città contava già 800 famiglie e si costituiva a grande emporio commerciale, causa l'espor-

tazione di zucchero. Questo progresso non ebbe sosta poi, grazie alla presenza dei governatori. Ciò nondimeno, nel 1624, la città fu preda degli Olandesi che, appena si stabilirono tra le sue mura, furono scacciati con l'arrivo di potenti mezzi provenienti dal Portogallo e dalla Spagna. Nuovo attacco e ritirata degli Olandesi si verificò nel 1638, dopo di che, con poche eccezioni, la città poté godere di una lunga tranquillità. Ma nel 1763 dovette trasmettere a Rio de Janeiro le prerogative ricevute nel 1715 in qualità di capitale del vice-reame del Brasile, il che segnò il suo tramonto politico coloniale, quantunque ritenesse un grande influsso religioso e intellettuale. Salvador fu l'ultimo caposaldo della reazione portoghese all'indipendenza brasiliana, che si consacrò vittoriosa nella battaglia del 2 luglio 1823.

Il papa Giulio III con la bolla *Super specula militantis Ecclesiae* del 25 febbr. 1551 elevò Salvador a diocesi, sottomettendola alla metropoli di Lisbona. Durante quest'epoca essa ebbe i seguenti vescovi : Pedro Fernandes Sardinha (1551-56); Pedro Leitão (1559-73); Antonio Barreiros (1575-96); Constantino Barradas (1603-17); Marco Texeira (celebre nella difesa della città contro i Fiamminghi, 1622-24); Miguel Pereira (non raggiunse la diocesi, 1629-30); Pedro da Silva Sampaio (1634-49); Estevão dos Santos (1672). Innocenzo XI con la bolla *Inter pastorali officii curas*, del 16 nov. 1676, costituì una provincia ecclesiastica con metropoli a Salvador, che oltre le diocesi di Rio e Olinda, allora erette, abbracciò quelle africane di S. Tomé e di Angola. L'arcidiocesi fu da allora retta dai seguenti pastori : Gaspar Barata de Mendonça (1677, ha governato per mezzo di delegati); João da Madre de Deus (1683-86); Manuel da Resurreição (1688-91); João Francisco de Oliveira (1697-1700); Sebastião Monteiro da Vide (adunò un Sinodo provinciale [1707] che fissò le regole canoniche nella colonia, 1702-22); José Fialho (1739); José Botelho de Matos, (1741-60, quando fu dimesso per essersi ricusato di procedere alla sospensione dei Gesuiti ordinata dal Pombal); Manuel de Sta. Inez (1771); Joaquim Borges de Figuerôa (1773-78); Antonio di S. José (1779); Antonio Correia (1781-1802); José de Sta. Escolastica (1803-14); Francisco de S. Damaso Abreu Vieira (fondò il Seminario e assunse per primo il titolo di primate del Brasile, 1815-16); Vicente da Soledade (1820-23); Romualdo Antonio de Seixas (grande politico, 1828-60); Manuel Joaquim da Silveira (1861-74); Joaquim Gonçalves de Azevedo (1874-79); Luiz Antonio dos Santos (1880-89); Antonio Macedo Costa (1889-90); Jeronimo Tomé da Silva (1891-1924); Augusto Alvaro da Silva (1925).

Nell'arcidiocesi sono celebri l'abbazia benedettina di Mosteiro S. Bento, fondata nel 1581; il convento e la chiesa di S. Francesco, famosa per le sue dorature e preziosità artistiche. Come opera di arte coloniale (v. BRASILE, III. *Arte sacra*) si dovrebbero ricordare quasi tutte le antiche chiese della città, e particolarmente quelle di Conceição da Praia, Graça e Vitoria, ove abbondano le sculture in legno, sempre di gusto barocco portoghese; né si può dimenticare il Museo religioso conservato nella Cattedrale.

BIBL.: L. M. Jordão, *Bullar. Patron. Portugalliae*, II, Lisbona 1868, p. 162; P. B. Gams, *Series episcop.*, Ratisbona 1873, p. 162; R. Galanti, *Histor. do Brasil*, S. Paolo 1911; J. B. Lehmann, *O Brasil católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 381-97; Eubel, III, p. 308; IV, p. 303; V, pp. 341-42. Maurilio Cesar de Lima

SAN SALVATORE DI MESSINA. - È il monastero più importante di quelli greci dell'Italia meridionale. Fu fondato « in lingua Phari » da Ruggero II il Normanno, che ne affidò il compito a s. Bartolomeo di Simeri (v.). Questi, dopo averne gettato le fondamenta verso il 1122, vi inviò dal Patirion di Rossano il suo discepolo Luca, con 12 monaci, la metà dei codici e delle reliquie e una buona somma di danaro. La costruzione del cenobio fu terminata nel 1132; ma il re Ruggero II ne aveva emanato la Costituzione fin dal maggio del 1131, arricchendolo di privilegi e di donazioni, elevandolo

(fot. Galarza)

SAN SEBASTIANO, DIOCESI di - Chiesa del Buon Pastore (1882-1899) - S. Sebastiano.

alla dignità di archimandritato e sottoponendo alla sua giurisdizione 40 monasteri greci, di cui 14 in Calabria. Nel 1134 l'archimandrita Luca ne raccolse le norme statutarie nel suo Typikon. La sua potenza si accrebbe enormemente con successive donazioni e l'archimandrita più volte tenne testa, per motivi giurisdizionali, all'arcivescovo di Messina. Seguì le vicende del monachesimo greco in Italia.

Il Bessarione tentò inutilmente di rialzarne le sorti. Carlo V lo trasformò in castello, trasferendolo sulla spiaggia del Peloro. La Biblioteca, ricca di preziosi codici greci, fu spogliata nel periodo vicereale; se ne sono salvati solo 70 codici, che attualmente si trovano nella Biblioteca universitaria.

BIBL.: oltre il *Bios* di s. Bartolomeo di Simeri, in *Acta SS. Septembris*, VIII, Parigi 1865, pp. 810-26, importantissimo il cod. Vat. lat. 8201, che nei suoi 500 ff. contiene « bolle e diplomi per l'archimandrita di Messina dal sec. XI al 1536 »; R. Pirri, *Sicilia Sacra*, Leida 1723; F. Matranga, *Il Mon. del S. S. dei Greci dell'Acroterio di Messina*, in *Atti di R. Accad. Peloritana*, 3 (1887), pp. 65-102; M. Scaduto, *Il monachismo basil. nella Sicilia medievale*, Roma 1947. Per i codici greci, *Spoglio dei codici greci dei Mon. d. S. S.*, in *Atti dell'Acc. Peloritana*, 14 (1899-1900), pp. 339-51; G. Fraccaroli, *Dei codd. Greci*, ecc., in *Studi ital. d. filol. neoclass.*, 5 (1897), pp. 487-514; S. Rossi, *Catal. dei codd. greci* ecc., in *Arch. stor. Mess.*, 2-5 (1901-1904); A. Mancini, *Codices graeci monast. Mess. S. S.*, Messina 1907. Per altra bibl. cf. *Boll. d. badia greca di Grottaferrata*, nuova serie, 5 (1951), pp. 73-76. Francesco Russo

SAN SEBASTIANO, DIOCESI di. - Città e diocesi della Spagna. Ha una superficie di 1885 kmq. con una popolazione di 374.040 ab. dei quali 373.954

cattolici, distribuiti in 158 parrocchie servite da 559 sacerdoti diocesani e 338 regolari; ha due seminari, 62 comunità religiose maschili e 167 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 360).

Chiamata « Donostia » in lingua basca, città del golfo di Biscaglia nell'estremo nord-ovest della penisola iberica, capoluogo della provincia civile di Guipuzcoa, alla foce del fiume Urumea e tra le baie Zurriola e La Concha. La credettero alcuni, senza solido fondamento, d'origine romana, invece la prima notizia sicura è del sec. XI, cioè nel diploma del re di Navarra Sancho III il Grande del 1014, dove si fa donazione delle parrocchie di S. Maria e S. Vincenzo. Più importante è quello del re Sancho VI il Saggio della metà del secolo seguente sopra il « foro » o i privilegi della città. Questa passò nel 1200 con tutto il territorio guipuzcoano sotto la corona di Castiglia.

È noto che S. S. e la regione vicina appartennero anticamente alla diocesi di Calahorra e vi restò unita fino al Concordato del 1851, in cui venne riconosciuta la nuova sede episcopale di Victoria, avente giurisdizione su tutte le tre province basche: Alava, Viscaglia e Guipuzcoa, i cui capoluoghi sono Victoria, Bilbao e S. S.; ma l'inaugurazione del vescovato si ritardò fino al 28 apr. 1862. Cresciuta però straordinariamente la popolazione delle due ultime città, papa Pio XII con la cost. apost. *Quo commodius* del 2 nov. 1949 distaccò dalla diocesi di Victoria il territorio della provincia civile di Guipuzcoa comprendente 150 parrocchie, dandole per patrono s. Ignazio di Loyola, fissandone la sede in S. S. ed elevando a dignità di cattedrale la chiesa dedicata a Gesù Pastor Bueno (AAS, 42 [1950], pp. 534-39). Di detta chiesa, la prima pietra fu messa nel 1881, ma soltanto nel 1897 fu consacrata, e ultimata nel 1899. Altre chiese sono: la chiesa di S. Maria, ricostruita nel 1764; è a tre navate con una abside larga quanto la chiesa stessa (m. 35 per 52 di lunghezza). La più antica chiesa è quella di S. Vincente iniziata nel 1507 e trasformata nel 1750; è a tre navate molto alte. Il convento di S. Telmo fu fondato nel 1534 da Alonso de Idiaquez; nel portale è la statua del domenicano s. Pietro Gonzalez Telmo; il chiostro contiene la Biblioteca, il Museo di pittura, di archeologia e di etnografia basca. Il Palazzo del Mar è occupato dal Museo oceanografico.

La diocesi è suffraganea di Burgos. Sono da ricordare i tre santuari: la Madonna del Coro, patrona della città; la Vergine di Aranzazu, patrona della provincia; ad Azpeitia, a 54 km. da S. S. il santuario di S. Ignazio di Loyola (v. LOYOLA, SANTUARIO di).

BIBL.: A. Pirala, *Provincias vascongadas en España* ecc., Barcellona 1885; C. Echegaray, *Las provincias vascongadas a fines de la edad media*, San Sebastiano 1885.

Giuseppe M. Pou y Marti

SAN SEBASTIANO DE RIO DE JANEIRO,

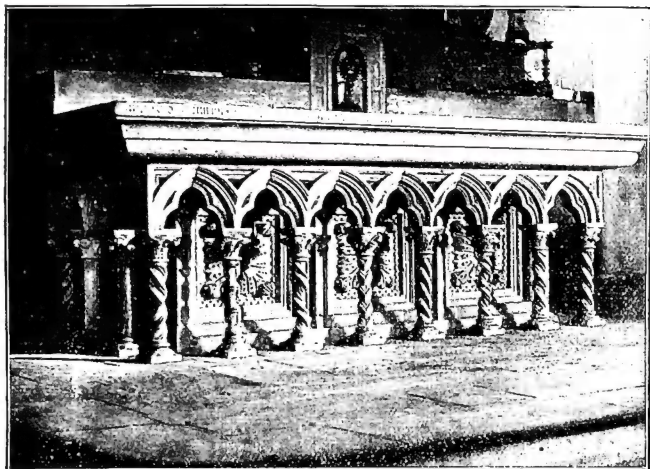
ARCIDIOCESI di. - Nel distretto federale del Brasile. Fa capo alla provincia ecclesiastica omonima, che comprende anche le diocesi di Niteroi, Espirito Santo, Barra do Piraí, Campos e Valença. L'arcidiocesi occupa un'area di 1350 kmq., con ca. 2.000.000 di ab. Conta 105 parrocchie, 250 sacerdoti diocesani e 286 regolari, 65 comunità religiose maschili e 145 femminili, il Seminario maggiore e minore, una università cattolica, numerosi collegi diretti dai religiosi ed altri centri di cultura, opere sociali, ecc. Il patrono è s. Sebastiano.

I. STORIA. - La Bahia di Rio fu scoperta il 1° genn. 1502 dagli esploratori portoghesi, tra i quali si trovava il Vespucci, che la credettero foce di un grande fiume (Fiume di Gennaio). Malgrado la bellezza, la ricchezza della contrada, l'eccellente porto che essa offriva, non vi fu fondata alcuna colonia dagli scopritori se non quando si avvertì la costituzione di una repubblica ugonotta con emigrati francesi capitanati da Niccolò di Villegaignon, che si erano alleati agli indiani e usufruivano largamente dei vantaggi commerciali della regione. Mossi dallo zelo religioso e patriottico, i Portoghesi combatterono e finalmente scacciarono i Francesi, erigendovi poi un villaggio (1567) che in onore del Santo, la cui festa si celebrava nel giorno della vittoria, e in onore del re del Portogallo, si chiamò S. S. I gesuiti che accompagnavano la spedizione e che diressero le prime costruzioni si dedicavano all'istruzione dei selvaggi e riuscirono poco dopo a stabilire un collegio nel centro della nascente città, il cui primo rettore fu il celebre p. Manuel da Nobrega.

Rio, che nel 1572 era già sede del governo meridionale del Brasile, tre anni dopo veniva scelta come sede di una prelatura *nullius* (bolla *In supereminenti militantis Ecclesiae* del 19 luglio 1575); innalzata il 16 nov. 1676 a diocesi suffraganea di Salvador (bolla *Romani Pontificis pastoralis sollicitudo*), abbracciando il suo territorio tutto il sud ed un po' dell'ovest brasiliano, fino alla grande spartizione fatta con il motu proprio *Candor lucis aeternae* del 6 dic. 1745, che diede origine alle diocesi di S. Paolo, Mariana e alle prelature *nullius* di Cuiabá e Goiaz. Per motivi politici, però, poco tempo dopo questa divisione, Rio riacquistava tutte le regioni da S. Caterina al Rio de la Plata, che furono rette da un vicario generale, fino alla creazione della diocesi di Porto Alegre, già nel 1848. Nel 1763, Rio divenne la capitale dello Stato del Brasile, cioè sede dei viceré, che molto fecero per la sua prosperità, e più tardi si trasformò in metropoli portoghese, ospitando durante tredici anni la dinastia e il governo che Napoleone scacciò da Lisbona.

Al pari dei radicali miglioramenti che la città subì negli ultimi 40 anni, si verificò un crescente progresso religioso della diocesi, che la bolla *Ad universas orbis ecclesias* del 27 apr. 1892 eresse in metropoli della provincia ecclesiastica del Brasile meridionale, essendo allora il suo rimanente territorio suddiviso con la creazione delle diocesi di Petrópolis (adesso a Niteroi) e di Espirito Santo. I fatti di maggior riflesso religioso verificatisi a Rio negli ultimi anni sono stati il Congresso Eucaristico nazionale del centenario (1922), l'incoronazione della Madonna Apa-

(*da P. Füss, Brasil, in Orbis Terrarum, Berlino-Zurigo s. a.*)

SAN SEBASTIANO de Rio de JANEIRO, ARCIDIOCESI di - Monumento a Cristo Redentore, sul Corcovado - Rio de Janeiro.

(fot. Alinari)
SAN SEPOLCRO, DIOCESI di - Altar Maggiore della chiesa di S. Francesco (1304) - S. Sepolcro.

recida proclamata regina del Brasile (1931), l'inaugurazione dell'immagine di Cristo Redentore sulla cima della montagna detta Corcovado (1931) ed il primo Concilio plenario brasiliano (1939).

Il primo vescovo di Rio fu Manuel Pereira, che però rinunziò prima di andare in diocesi; seguirono José Barros de Alarcao (1680-1700); Francisco de S. Jeronimo (1702-21); José Antonio de Guadalupe (1725-40), ecc., fino a João Ecberard (primo arcivescovo, 1894-97); Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (1897-1930), primo cardinale; seguito dal card. Sebastiano Leme da Silveira Cintra (1930-42) e dal presente card. Jaime de Barros Camara (1943). Tra i laici cattolici più rappresentativi negli ultimi anni si ricordano: Carlos di Laet (1928), letterato e polemista; Jonatas Serrano (1944) storico; Alceu de Amoroso Lima, letterato e sociologo.

Nell'arcidiocesi esistono l'abbazia di S. Benedetto ed il convento di S. Antonio, che esercitarono non poco influsso scientifico e religioso nella vita della città. Vi sono pure gli antichi monasteri delle monache carmelitane (S. Teresa) e francescane (Ajuda). La città conserva qualche vecchio monumento coloniale; oltre l'acquedotto degli Arcos, le reliquie di alcune fortezze, il Palazzo dei viceré e quelli degli imperatori, Rio ha anche chiese costruite in tipico stile coloniale (v. BRASILE, III. *Arte sacra*), come la Cattedrale, S. Cruz dos Militares, S. Antonio, S. Bento, S. Francisco de Paula, Gloria do Outeiro, Rosario e Lapa; fra tutte però primeggia la splendida Candelaria.

BIBL.: L. M. Jordão, *Bullarium Patronatus Portugalliae*, Lisbona 1868; R. Galanti, *Hist. do Brasil*, S. Paolo 1911; J. F. da Rocha Pombo, *Hist. do Brasil*, Rio s. d.; Mgr. Alves, *Bispos e archebispos do Rio de Janeiro*, in *Jornal do Comercio, edicao comemorativa do ano jubilar*, Rio de Janeiro 1925, p. 325 sgg.; J. B. Lehmann, s. v. in *O Brasil católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 398-417. Maurilio Cesar de Lima

II. IL CENTRO DI STUDI. – Rio è anche il centro di studi più importante del Brasile. Notevole è il Museo di storia naturale e la Biblioteca nazionale.

1. *Il Seminario.* – Fondato nel 1739, chiuso nel 1904, riaperto come minore nel 1924, e come maggiore nel 1944, è una fiorente istituzione, con nuova sede, di cui mons. J. de Barros Camara pose la prima pietra il 15 sett. 1944.

2. *L'Università cattolica.* – L'idea di una Università cattolica, alimentata dal card. Leme (1930-42), ebbe una prima realizzazione con l'Istituto cattolico di studi superiori, inaugurato il 24 maggio 1932. Nel 1939 l'episcopato brasiliano, adunato nel I Concilio plenario, ne diede annunzio al paese con lettera pastorale collettiva. Il 21 giugno 1940 fu costituito l'ente fondatore (Sociedade civil « Faculdades Católicas ») richiesto dalla legge brasiliana; il 30 ott. successivo (decr. 6409) il governo concesse l'autorizzazione per le Facoltà di filosofia (e lettere) e di diritto, solennemente inaugurate il 15 marzo 1941; nel 1943 si aggiunse la Scuola di servizio sociale.

Dopo cinque anni di funzionamento, il governo emise il decreto costitutivo dell'« Universidade Católica do Rio de Janeiro » (decr. 8681, del 15 genn. 1946) e quello di approvazione degli Statuti (decr. 21.968, in data 21 ott. 1946). L'erezione canonica, con titolo di università pontificia, si ebbe mediante il decr. *Laeta caelo* della S. Congreg. dei Seminari e delle Università, 20 genn. 1947 (AAS, 40 [1948], p. 43 sg.). Nello stesso anno si aggregò all'Università l'Istituto sociale, fondato nel 1927; nel 1948 si eressero la Scuola politecnica e l'Istituto di diritto comparato.

L'Università ha sede nel « bairro de Botafogo »; ne è gran cancelliere il cardinale arcivescovo. La direzione è affidata ai Gesuiti (organizzatore e primo rettore fu il p. Leonel Franca, m. nel 1948). Periodici: *Verbum*, rivista trimestrale di cultura superiore; *Anuário*, per la vita, organizzazione e attività dell'Università; *Coleção Servir*, per la divulgazione delle scienze sociali. - Vedi tav. CXVI.

BIBL.: *Anuário da Pont. Univ. Catól. do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1951. Igino Cecchetti

SAN SEPOLCRO, DIOCESI di. - In Toscana, nella provincia di Arezzo. La diocesi di Borgo S. S. conta una superficie di 2160 kmq. con una popolazione di 60.000 ab. dei quali 54.600 cattolici, distribuiti in 136 parrocchie, servite da 102 sacerdoti diocesani e 18 regolari; ha un seminario, 6 comunità religiose maschili e 22 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 360).

Un privilegio di Benedetto VIII del 1013, in favore del monastero di S. S., costituisce la prima memoria storica sull'origine della chiesa e città di Borgo S. S. Il monastero sorse indubbiamente sul finire del sec. X o agli inizi dell' XI, sopra l'oratorio di S. Leonardo, eretto nel 934 dai pellegrini Arcano ed Egidio di ritorno da Gerusalemme, donde avevano tratto reliquie del S. Sepolcro. Dapprima posseduto dai monaci di S. Benedetto, passò ai Camaldolesi nel secolo seguente e diede origine al formarsi d'un tipico e prospero borgo d'intorno. Monastero e borgo furono sotto la giurisdizione del vescovo di Città di Castello con cui lungo tempo e tenacemente ebbero a lottare per la libertà, finché Leone X il 2 sett. del 1515 vi creò la diocesi nominandone primo vescovo l'abate Galeotto de Gratianis e dotandola delle terre e dei beni di numerose abbazie tra cui insigne quella di S. Bartolomeo *de Subcastello* (Badia di Succastelli). Da quel tempo è suffraganea di Firenze. Tra i vescovi di S. S. degni di menzione: N. Tornabuoni (1560), teologo e controversista; D. Bussotti (1638), ex generale dei Serviti e teologo; G. L. Tilli (1704), fondatore del Seminario.

Tra i monumenti sacri della città va ricordata la Cattedrale con l'antica facciata, dove tuttavia dal sec. XII si sono succeduti continui rifacimenti; S. Francesco del sec. XIII, pregevole per l'altare e il coro di grande valore artistico. L'Archivio dell'antica abbazia andò distrutto nel 1353. Una parte delle carte posteriori è raccolta nell'Archivio della Curia vescovile.

BIBL.: Ughelli, III, p. 195; L. Coleschi, *Stor. della città di S. S.*, Città di Castello 1886; P. Fr. Kehr, *Italia Pontif.*, IV, Berlino 1909. Serafino Prete

SAN SEVERINO (*Septempeda*), DIOCESI di. - Città e diocesi nelle Marche, provincia di Macerata, sulla destra del fiume Potenza.

Ha una superficie di 45 kmq. con una popolazione di 20.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 29 parrocchie servite da 45 sacerdoti diocesani e 31 regolari: ha un seminario, 4 comunità religiose maschili e 7 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 361).

È l'antica « Septempeda », in località abitata, come dimostrano vari ritrovamenti, fin dal periodo paleoneolitico; si dice fondata dai Greco-siculi, o, secondo altri, da popolazioni sabine. Dopo la conquista romana del Piceno (486 a. C.) Septempeda divenne colonia, poi municipio; ebbe notevole importanza per la sua posizione nell'incrocio di vie con la Flaminia, onde viene ricordata dai geografi e negli antichi *Itinerari*. In seguito alla distruzione di Totila (545), gli abitanti si raccolsero sul vicino colle detto Montenero, nel quale fu edificato il Castello di S. S., dal nome del vescovo, ultimo della serie primitiva. Questi, secondo una tradizione, sarebbe stato uno degli 81 vescovi consacrati dal papa Vigilio (537-55); morì nel 543 e di lui si fa menzione nel *Martirologio romano* l'8 giugno: *in Piceno sancti Severini episcopi Septempedani*. Si ha una *Vita ss. Severini et Victorini* di anonimo, composta tra il VI-IX sec., nella quale Severino appare vescovo, Vittorino eremita. È certa l'esistenza storica di questo vescovo nella prima metà del sec. VI. Benedetto XIV, nella cost. *Supremi Pastoris* del 22 apr. 1748, ricorda che S. S. ebbe fin dai primi tempi i suoi vescovi tra i quali, nel sec. VI *Sanctus Severinus... virtutibus et signis clarus*. La fede cristiana fu predicata in S. S. secondo alcuni da s. Apollinare, ma con maggior verosimiglianza da s. Marone, che avrebbe guarito dall'idropisia il procuratore romano. S. S. ebbe i suoi martiri: Ippolito e Giustino. Passata sotto la diocesi di Camerino, vi rimase fino al 1586, quando Sisto V, con la bolla *Suprema dispositione* del 26 nov. di detto anno, vi ristabilì la diocesi elevando il Castello a grado di città e la collegiata a cattedrale; primo vescovo: Orazio Marzari vicentino. Tuttavia lo stesso Sisto V, avendo voluto dichiarare Fermo arcidiocesi, con la bolla *Universis orbis ecclesiis* del 24 maggio 1589 comprese S. S. fra le suffraganee della nuova arcidiocesi. S. S. subì vari domini

(fot. Alinari)

SANSEVERINO, DIOCESI di - Esterno del Duomo vecchio (1000-1061). La facciata è della metà del sec. XIV.

(fot. Alinari)

SANSEVERINO, DIOCESI di - Madonna con il Bambino e un donatore. Dipinto del Pinturicchio (fine del sec. XV) - Sanseverino.

che si succedettero nella regione; quello degli Smeducci fino al 1426; ebbe per pochi anni la signoria di Francesco Sforza, e finalmente, sotto varie forme, passò alla definitiva dipendenza della Chiesa, sostenendo lotte civili tra i Gentili e i Caccialupi (prima metà del sec. XVI); fece parte della delegazione apostolica di Macerata e seguì le vicende del resto delle Marche. Il vescovo di S. S., dal 20 febbr. 1920, ha l'amministrazione perpetua di Treja (v.), tenuta, già nel passato, dal vescovo di Camerino.

La cattedrale di S. S., dapprima nell'antica chiesa dedicata al Santo, sul Castello, dopo vari contrasti, con la bolla di Pio VII *Cathedrales Ecclesias* del 22 maggio 1821, fu trasferita nella chiesa di S. Agostino (nella parte più recente della città, detta il « Borgo ») e consacrata il 28 giugno 1827. La diocesi provvede in sede alla formazione del clero con il Seminario minore (in fabbricato moderno) e con il Seminario regionale di Fano. Un piccolo seminario per i chierici del territorio, con il sussidio dei cittadini, si ebbe in S. S. per concessione del vescovo di Camerino, Berardo Buongiovanni, fin dal sec. XVI.

La diocesi comprende due comuni della provincia di Macerata (S. S. e Poggio S. Vicino) con 29 parrocchie, delle quali 4 urbane, le altre distribuite nelle località: Aliforni, Colleluce, S. Elena, Serrone, Ugliano (Poggio S. Vicino). In S. S. vi sono vari istituti di educazione ed istruzione, un orfanotrofio. Vi hanno sede alcune comunità maschili: Cistercensi, Minori Francescani, Cappuccini, Figli della Provvidenza (don Orione); e femminili: Clarisse, Benedettine, Suore Convittrici del Bambin Gesù, Figlie della Carità, della Provvidenza, Cieche Sacramentine. Patrono della città e della diocesi è s. Severino.

MONUMENTI. – S. S. è interessante per chiese e opere d'arte, alcune di notevole importanza: S. Lorenzo in Doliolo, antichissima, la cui prima costruzione risale al

sec. VIII-IX; il Duomo vecchio (S. Severino), la prima chiesa del Castello, del sec. X, rifatta e rimaneggiata più volte: facciata del '300 con campanile romanico-ogivale, coevo, chiostro del '400; il Duomo nuovo, già S. Maria Maddalena, poi (1260) S. Agostino, rinnovata nell'interno nel 1776 e 1827; campanile simile a quello del Duomo vecchio; nella sacrestia, la celebre *Madonna della Pace*, capolavoro del Pinturicchio; S. Maria del Mercato o S. Domenico, fondata, si crede, dallo stesso Santo, interno rinnovato nel '600; S. Maria del Glorioso (da Grilloluso), ricostruzione rinascimentale con cupola ottagonale: vi si venera un'immagine della Madonna (la *Pietà*), che nel 1519 versò lacrime, onde il titolo « delle lacrime »; S. Maria dei Lumi, dai lumi o splendori derivati da un'immagine della Vergine (sec. XVI); le Grotte di S. Eustachio, con resti di un'antica chiesa di S. Eustachio di Domora (sec. XI), e altre. Il Palazzo comunale è del '700, con ricca pinacoteca, nella quale si conservano opere di Salimbeni, di Vittore Crivelli, di Nicola da Foligno (l'Alunno), di Allegretto Nuzi, ecc.

PERSONAGGI. – Si ricordano s. Pacifico (1653-1721); della nobile famiglia Divini, dei Minori Osservanti riformati, il cui sepolcro è meta di pellegrinaggi; i bb. Masseo, Pacifico, Domenico, detto da Leonessa, nati nel territorio della diocesi, le bb. Marchesina Luzio e Camilla Gentili; e altri. Nella chiesa della S.ma Trinità, in parrocchia di S. Anna di Frontale, si conserva il corpo di s. Domenico Loricato, monaco di Fonte Avellana, m. a Frontale nel 1060.

A S. S. fiorì tra il sec. XIV e il XV, un'importante scuola pittorica dei fratelli sanseverinati Lorenzo (n. nel 1374) e Jacopo Salimbeni; vi nacquero anche i due pittori L. d'Alessandro, del '500; Domenico Indivini (sec. XVI), ottimo intagliatore in legno; Ercole Rosa, scultore (1846-93); gli scienziati Bartolomeo Eustachio, celebre per scoperte anatomiche (m. nel 1575); Eustachio Indivini, ottico, matematico (m. nel 1685); F. Panfilo, autore del noto poema *De laudibus Piceni*; Ireneo Aleandri, architetto (1795-1885), autore del famoso ponte dell'Ariccia (Castelli Romani) e del monumentale Sferisterio di Macerata, ecc.; il p. Giovanni Severano.

BIBL.: Plinio, *Natur. hist.*, III, 18; Strabone, *Geographica*, cap. 241; Ughelli, II, coll. 764-70; Cappelletti, III, pp. 729-50; Lanzoni, I, pp. 362, 392-93; Moroni, XLIX, pp. 99-100; LXV, pp. 11-43; G. Colucci, *Dell'antica città di Septempeda*, in *Antichità Picene*, IV, Fermo 1786; O. Turchi, *De Ecclesiae Camerinensis Pontificibus libri VI, sive Camerinum sacrum*, Roma 1762, pp. XXIX, XXX, XLI. 99, 168; C. Gentili, *De Ecc. Septempedana libri III*, 3 voll., Macerata 1836-38; S. Servanzi-Collio, *Relaz. storica sulla chiesa di S. Lorenzo in S. S.*, Macerata 1838; id., *Un giorno di devozione in S. S.*, ecc., ivi 1843; id., *Memorie di alquanti vesc. nati in S. S. dopo il sec. XIII raccolte e pubbl....*, ivi 1845; id., *Avanzi di antiche dipinture scoperte nella chiesa di S. Domenico in S. S. Marche*, ivi 1850; D. Valentini, *Saggio di bibl. stor. della città di S. S. nelle Marche*, Sanseverino 1875; V. E. Aleandri, *Il duomo antico di S. S. delle Marche*, San Severino 1905; Eubel, III, p. 298; IV, pp. 315, 355-56.

Carlo Carletti

SANSEVERINO, FEDERICO. - Cardinale, n. a Napoli verso il 1450 dal condottiero Roberto S., m. a Roma nel 1516.

Creato cardinale da Innocenzo VIII il 3 luglio 1489, per influsso di Ludovico il Moro mantenne spiriti secolareschi e continuò a menare vita mondana. Partecipò al Conclave del 1492, in cui votò per il futuro Alessandro VI, avendone ricevuto promesse di pingui benefici. Seguace nelle alterne vicende del potente card. Ascanio Sforza, fu, con lo stesso, patrocinatore della politica filo-francese, anche in contrasto con l'opera del Pontefice. Nel 1512, ribellatosi apertamente a Giulio II, fu uno dei quattro cardinali firmatari dell'intimazione del Conciliabolo di Pisa, al quale però non prese personalmente parte, partecipando invece attivamente all'azione militare che contemporaneamente Luigi XII di Francia aveva intrapreso contro gli Stati Pontifici. Spogliato della dignità cardinalizia e scomunicato, cadde prigioniero dei fiorentini. Leone X lo reintegrò nel primiero stato, dopo che egli con gli altri tre ebbe fatto abiura degli errori e ritrattato i canoni del Conciliabolo pisano e ricevuta una congrua penitenza.

Sotto lo stesso Pontefice fu ufficialmente il protettore di Francia, di cui curò gli interessi. Di vita fastosa, accumulò le prebende di vari vescovati e canonicati, ed era stimato uno dei più ricchi cardinali di curia.

BIBL.: Moroni, LXI, p. 51; Pastor, III-IV, v. indice; A. Renaudet, *Le Concile gallican de Pise-Milan*, Parigi 1922.

Piero Sannazzaro

SANSEVERINO, GAETANO. - Filosofo neoscolastico, n. a Napoli il 7 ag. 1811, m. ivi il 16 nov. 1865. Ordinato sacerdote, fu nominato bibliotecario della R. Biblioteca di Napoli. Fondò nel 1840 la *Biblioteca cattolica*, destinata a far conoscere le opere più significative, italiane ed estere, in difesa del pensiero cattolico, e la rivista *Scienza e fede* per facilitare ed estendere la nuova corrente di idee. Nel 1846 fu chiamato nel Liceo arcivescovile alla cattedra di filosofia, che conservò fino alla morte, aggiugendovi un'Accademia di filosofia tomista per lo studio più accurato e profondo della dottrina di s. Tommaso.

Frutto dei suoi studi e del suo insegnamento sono varie opere pregevoli, fra cui principale la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, di cui pubblicò nel 1862 i primi 5 voll., mentre il VI fu compiuto, dopo la sua morte e secondo il suo indirizzo, dall'alunno N. Signoriello (v.). Con acume e profondità raccoglie il vero senso della dottrina scolastica, la riallaccia con il pensiero dei Padri e dei più illustri filosofi e la mette a confronto con i moderni sistemi contrari, traendone solidi ed efficaci motivi per confutarli. Per il suo insegnamento, le sue opere e gli ottimi discepoli che seppe formare (Prisco, Signoriello e Talamo) è considerato uno dei principali restauratori della filosofia scolastica in Italia. (v. SCOLASTICA).

BIBL.: Hurter, V, col. 1197; D. Lanna, *L'antesignano del neotomismo in Italia*, in *Riv. di filos. neosc.*, 4 (1912), pp. 1-19; A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, Milano 1923, pp. 118-25; P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, Milano 1940, pp. 74-76; P. Naddeo, *Le origini del neotomismo e la scuola napoletana di G. S.*, in *Storia della filosofia*, II, Salerno 1940, pp. 354-62.

Paolo Dezza

SANSEVERINO, LUCIO. - Cardinale, n. a Napoli nel 1565 dai prìncipi di Bisignano, m. a Salerno il 25 dic. 1623.

Arcivescovo di Rossano dal 1592, si segnalò per lo zelo pastorale nel promuovere la riforma tridentina tra il clero. Trasferito alla sede salernitana (1612), vi compì la visita pastorale, celebrò il Sinodo e il Concilio provinciale (1615). Per la sua abilità, nel 1619 fu inviato nunzio nei Paesi Bassi, ricevendo in premio per l'opera svolta il cardinalato nel 1621. Partecipò al Conclave del 1623, in cui fu uno dei papabili essendo stimato da tutti e distinguendosi per vita immacolata e grande dottrina. Morì in seguito ai disagi sofferti durante il Conclave.

BIBL.: A. Cauchie - R. Maere, *Recueil des instruct. génér. aux nonces de Flandre (1596-1635)*, Bruxelles 1904, v. indice; Pastor, XIII, v. indice; L. van Meerbeeck, *Correspond. des nonces Gesualdo, Morra, S.*, Roma 1937, passim.

Piero Sannazzaro

SAN SEVERO. - Diocesi e città in provincia di Foggia. Ha una superficie di ca. 706 kmq. con una popolazione di 79.607 ab. dei quali 79.208 cattolici, distribuiti in 13 parrocchie, servite da 56 sacerdoti diocesani e 18 regolari; ha il Seminario, 3 comunità religiose maschili e 7 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 361). È suffraganea di Benevento; la Cattedrale è dedicata all'Assunta.

Storia. – La diocesi di S. S., sorta in epoca recente, continua l'antica sede di Civitate, la Teano Apula posta a dieci chilometri al di là del ponte sul Frentone. La prima notizia di questa diocesi precedente si ha nel sec. XI, ma con ogni probabilità dovette esistere almeno un secolo prima. Nel 1062 infatti Amelgerio sottoscrive al Sinodo

provinciale tenuto a Benevento dall'arcivescovo Uldarico, ed occupa il primo posto. L'importanza del vescovo civitatense rispecchia l'autorità che la cittadina stessa andrà acquistando sempre più sotto i Normanni, grazie anche al prestigio conferitole dall'essere scelta a capitale della Capitanata nel Consiglio di Melfi e di essere rimasta tale fino al Regno di Guglielmo II. Dei successori di Amelgerio si sa che Ruggero intervenne al Concilio provinciale di S. Milone (1075), Landolfo a quello di Melfi celebrato da Urbano II (1092) e Roberto al Concilio Lateranense nel 1179. Alla morte del vescovo Giacomo Caracciolo (1425-39), Civitate venne unita da Eugenio IV a Lucera, ma poco dopo Sisto IV le restituiva l'indipendenza nominandovi Nicola nel 1478. Nonostante tale riconoscimento, le condizioni della città erano e divennero sempre più precarie. Abbandonata dai suoi abitanti, in parte emigrati verso la nuova Manfredonia, in parte fuggiti durante la dura egemonia dei Carafa di Napoli e le guerre sanguinose, essa cadde nello squallore e nella miseria. Nel 1580 Gregorio XIII, che era stato vescovo della vicina Vieste, evidentemente a conoscenza dello stato miserando della città, con bolla del 9 marzo trasferì la cattedra a S. S. con tutti i privilegi.

Prima di essere elevata a sede episcopale, S. S. fu mercato molto fiorente sotto i Normanni e possesso dei Benedettini di Torremaggiore e dei Templari. Il primo vescovo sanseverino fu nel 1581 l'aquilano Martino de Martinis, traslato da Fano. Il successore Germano Malaspina ligure (1583), poi nunzio di Clemente VIII in Polonia, ottenne da Sisto V che i perpetui beneficiati del Capitolo fossero aumentati a quattro. Sono da ricordarsi degli altri Fabrizio Varallo (1606), che, eletto cardinale, si dimise nel 1615 e fu seguito da Vincenzo Caputo di Ruvo; e Francesco Venturi (1625) già referendario di Segnatura molto apprezzato da Gregorio XV, che per i contrasti e le inimicizie si ritirò a Firenze come arcidiacono della metropolitana. Carlo Felice de Matta cremonese (1678) riformò il clero, edificò il Seminario e il Palazzo vescovile in località S. Paolo e iniziò quell'opera di difesa dei diritti e privilegi della sua Chiesa, proseguita poi energicamente dal successore Carlo Francesco Giocoli di S. Arcangelo (1703), presule benemerito per aver favorito gli Ordini religiosi e grandi opere di restauro e abbellimento all'episcopio, al Seminario e alla Cattedrale. Trasferito a Capaccio nel 1717 da Clemente IX, venne chiamato a succedergli il priore agostiniano Adeodato Summantico di Foggia, di carattere rigido, che oltre a varie opere di pubblica utilità ha legato il suo nome al Sinodo del 1720, nel quale eliminò molti degli abusi radicati da anni e tuttavia destinati a ripetersi per lungo tempo ancora. È da notare infine che l'ipotesi sostenuta da taluno circa l'unione a S. S. dell'arcipretura di Dragonara è puramente aleatoria, non essendovi alcun documento o fatto che autorizzi almeno a supporlo.

Monumenti. – È mirabile la rinascita di S. S. dopo le terribili prove sofferte dalla natura e dagli uomini: distrutta da Federico II e quasi rasa dal terremoto del 1627, nuove scosse nel 1638 e nel 1688 infersero gravi danni agli edifici ricostruiti, finché nel 1799 ebbe a subire un'altra tremenda distruzione nel sacco dei Francesi. Per questa ragione gli edifici sacri sono tutti moderni e poco resta di antico. La Cattedrale non serba niente della sua origine medievale, quando era semplice parrocchia sotto il titolo di S. Maria della Strada. Sorta in unica navata, ebbe le due laterali nel 1583, dopo il trasferimento della cattedra civitatense. La coeva chiesa di S. Severino ha conservato invece la facciata romanica sul fianco destro, con l'archivolto del portale ornato e il bel rosone sormontato da un trittico di pietra, e le antiche bifore incastrate nella parte inferiore del campanile. Da segnalare pure la facciata barocca della chiesa di S. Lorenzo o delle Benedettine (1712) e l'interno grazioso del S. Nicola, eretto tra il 1750 e il 1779.

BIBL.: Ughelli, VIII, p. 358 sgg.; Moroni, 65, pp. 44-48; P. B. Gams, *Series episcop.*, Ratisbona 1872, p. 925; Eubel, III, p. 298; Cottineau, II, col. 2891; L. Rubino, *La chiesa di S. Antonio Abate in S. S.*, ivi 1907; M. Fraccacreta, *Teatro storico-poetico della Capitanata*, I, Napoli-Lucera 1828, pp. 189-92; II, ivi 1829, p. 48 sgg.; F. De Ambrosio, *La città di S. S. in Capitanata. Mem. stor.*, Napoli 1875, pp. 13-17 e 98 sgg.; E. Nessi, *S. S.*, in C. Pensa, *Capitanata*, Cerignola 1930; M. Fuiano, *La battaglia di Civitate (1053)*, in *Arch. stor. pugliese*, 2 (1949), pp. 124-33.

Pasquale Testini

(fot. Enc. Catt.)

SANSONE - S. che uccide il leone. Stoffa d'origine sira (sec. VIII). Biblioteca Vaticana, Museo sacro.

SANSONE. - Ultimo dei giudici israeliti, figlio di Manue (*Mānôaḥ*) della tribù di Dan, nativo di Saraa (ebr. *Ṣor'āh*, oggi Ṣar'āh, ca. 25 km. a ovest di Gerusalemme), le cui gesta contro i Filistei sono narrate in *Iudc.* 13-16. Il nome è connesso con *šémeš* « sole »: ebr. *Šimšôn*; ma la forma più antica era con *a*: gr. Σαμψών, Volg. *Sampson*; cf. accad. *šamšānu* e *Šamaš*, divinità solare, e c. Era dotato di forza straordinaria, che vien messa in relazione con il « nazireato » a cui S. si dedicò per voto dei genitori (*Iudc.* 13, 5). Il nazireato importava tra l'altro l'astensione dal taglio dei capelli: S. possedeva la sua forza come dono straordinario di Dio, in quanto appunto osservava il voto.

Manifestò la sua forza fin da giovane, in occasione di avventure tra i Filistei (tra i quali si scelse la moglie, nonostante le riluttanze dei genitori): sbranò un leone, per difendersi uccise da solo 30 uomini, bruciò le messi mature dei Filistei mandandovi degli sciacalli legati a coppie con una fiaccola accesa legata alla coda; di nuovo per difendersi uccise un gran numero di nemici (*Iudc.* 14, 1-15, 8). I Filistei allora fecero una spedizione per impadronirsi dell'eroe, mettendosi per la prima volta con Israele in quel rapporto di ostilità che si protrasse per secoli.

Storicamente corrispondono le notizie extrabibliche secondo le quali i Filistei (v.), da ca. un secolo in movimento dopo che erano partiti dalle loro sedi originarie dell'Anatolia e di Creta, insediati sul litorale del Canaan meridionale dopo una sconfitta inflitta loro da Ramses II d'Egitto, tra i secc. XII e XI a. C. cercavano di estendersi anche nel retroterra.

Quella prima volta S. si lasciò consegnare ai Filistei a patto di aver salva la vita. Legato, strappò le funi come

(fot. Alinari)
SANSONE - S. con la mascella d'asino. Dipinto di Guido Reni (ca. 1615) - Bologna, Pinacoteca.

fili e con una mascella d'asino uccise 1000 Filistei. Un'altra volta, chiuso in città, di notte divelse i battenti e le sbarre e portò tutto su un monte. Fu rovinato da una donna, Dalila (v.), che, informata del segreto della sua forza, lo ridusse all'impotenza, facendolo tosare : l'eroe fu preso e accecato. Ma più tardi, essendogli ricresciuti i capelli, segno esteriore del ritorno al nazireato e allo spirito jahwistico, in occasione di una festa filistea del dio Dagon (v.), scrollando a braccia e abbattendo le colonne di sostegno di un tempio, seppellì nelle rovine se stesso e i Filistei.

Che il gusto dei narratori popolari per l'eroico e il meraviglioso nel periodo di trasmissione orale del racconto abbia trovato nelle imprese di S. un po' di soddisfazione è probabile e non è neanche riprovevole : la storia acquista contorni di fantasia e l'esegeta deve saper distinguere. Ma essendo storicamente esatto tutto lo sfondo dell'incipiente pericolo filisteo, determinata la personalità dell'eroe, spiegata convenientemente la ragione delle sue doti, è errato parlare di « mito » e rifiutare come leggendario l'insieme degli episodi. Il senso religioso della narrazione è nell'idea delle grazie provvidenziali per la salvezza d'Israele e nella vicenda personale dell'eroe peccatore e convertito (*Iudc.* 16, 28).

BIBL.: M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Parigi 1903, specialmente p. 258 sg.; V. Zapletal, *Der bibl. Samson*, Friburgo 1906; H. Lesêtre, *Samson*, in *Rev. apol.*, 5 (1907-1908), pp. 334-41; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 306-10; H. Höpfl - A. Miller - A. Metzinger, *Introd. in Vet. Test.*, Roma 1946, p. 144. Giovanni Rinaldi

ICONOGRAFIA. – 1. *Archeologia.* – Nonostante che la figura biblica di S. sia stata avvicinata a quella di Cristo dai Padri della Chiesa (s. Agostino, s. Paolino da Nola, s. Gregorio Magno, ecc.) e che il trionfo sui Filistei abbia assunto presso i cristiani il significato della Redenzione divina e della vittoria sulla morte, l'arte cristiana antica l'ha quasi del tutto ignorata. Tuttavia gli antichi studiosi (Aringhi, ecc.) incorsero talvolta nell'errore di scambiare per S., che reca sul dorso le porte di Gaza, la scena del paralitico guarito con il suo letto, e da taluni è ritenuto cristiano, senza fondamento, un musaico rinvenuto a Malta nella Città vecchia (cf. E. Becker, *Malta sotterranea. Studien zur altchristl. und jüdisch. Sepulkrelkunst*, Strasburgo 1913, p. 79, tav. XXVI). Un'eccezione sembra un frammento di scultura lignea con le sue scene del tradimento di Dalila e del crollo del tempio filisteo (DACL, XV, 1, col. 740); un'altra scena è stata restituita da una scultura marmorea del sec. v nel « Martyrion » di Seleucia presso Antiochia (*Antioch.*, III [1941], tav. XVII). La scena di S. che abbatte il leone era rappresentata in una basilica del sec. v, in Spagna, in scene separate, per la quale Prudenzio compose i distici illustrativi (Prudenzio, *Dittochaeon*, nn. 19-20).

Le altre rappresentazioni conosciute appartengono tutte alle arti minori. La decorazione di una stoffa serica custodita al Laterano riproduce l'episodio della lotta con il leone (cf. P. Lauer, *Le trésor du Sancta Sanctorum*, in *Fondation E. Piot, Monum. et mém.*, 15 [1906], tav. XVIII). Un gruppo di scene con episodi della vita di S. sono distribuiti sui primi due registri nel foglio miniato 347v del manoscritto di s. Gregorio Nazianzeno (il *Parisinus graecus* 510 del sec. IX; cf. H. Bordier, *Description des peintures et autres ornements contenus dans les manuscr. grecs de la Biblioth. nation.*, Parigi 1883-84, p. 63 sgg.). Un'altra figurazione si trova tra simboli cristiani in un medaglione di bronzo pubblicato da G. Ciampini (*De duobus emblematibus*, p. 4) e da F. Buonarroti (*Osservaz. sopra alcuni framm. di vasi ant. di vetri ornati di figure trovati ne' cimit. di Roma*, Firenze 1716, p. 2, tav. I, 1).

Pasquale Testini

2. *Arte.* – Le più antiche rappresentazioni medievali di S. sono presentate in un ciclo di alcune scene consecutive, tratte dalla sua storia; tra questi cicli il più notevole è quello scolpito in diverse formelle di una transenna marmorea romanica (XII-XIII sec.), che si conserva nella cappella di S. Restituta, annessa al duomo di Napoli.

Separatamente si usava anzitutto raffigurare la scena della lotta di S. con il leone; essa veniva ripetuta spesso dalla scultura oltremontana del tardo medioevo; tali sculture gotiche adornano, p. es., il portale settentrionale della cattedrale di Chartres e quello maggiore del duomo di S. Stefano a Vienna. Di Luca Cranach il Vecchio si hanno due pannelli con scene della storia di S. : in uno di essi, di proprietà del Museo del Castello di Weimar, si vede la lotta con il leone; nel secondo, che si conserva nel Museo del Massimilianeum ad Asburgo, è dipinta Dalila che taglia i capelli a S.

Rarissime sono le raffigurazioni di S. nell'arte della rinascita italiana; tra essi si nota una bella miniatura del fiorentino Attavante, databile al 1476, che adorna il testo del *Libro dei Giudici* nella splendida Bibbia del duca Federico, uno dei più insigni manoscritti della Biblioteca Vaticana. Da notare, inoltre, il quadro di G. Reni, *S. vittorioso* (Pinacoteca, Bologna).

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 297-99. Witold Wehr

SANSONE, FRANCESCO. - Teologo francescano, n. a Brescia da padre oriundo senese Nannis (Joannis) nel 1414, m. a Firenze il 26 ott. 1499.

Entrò tra i Francescani a Siena e nell'Ordine ebbe varie cariche; fu nel 1469 ministro provinciale di Terra Santa, nel 1470 della Toscana, inquisitore a Siena, nel 1475 ministro generale dell'Ordine. Il 1º dic. 1483 fu nominato consigliere dell'Impero da Federico III. Nel convento di Siena fece costruire due chiostri e tre in quello di Brescia, oltre la sagrestia; a S. Francesco di Piacenza (1471) eresse un grande monumento al maestro Francesco Maironi, detto l'Illuminato. Generale per 24 anni, lavorò per la disciplina e l'organizzazione dell'Ordine, redigendo le *Constitutiones pro reformatione provinciae Marchiae*, emanate il 13 ott. 1478; e le *Ordinationes* per tutto l'Ordine (Capitolo generale di Casale, 1485). Favorì e protesse l'espandersi del movimento dell'Osservanza. In una disputa tenuta a Roma sull'Immacolata Concezione nel 1477 davanti a Sisto IV seppe così bene confutare le obiezioni degli avversari da esser chiamato, dal Pontefice, S.

Fra i suoi scritti si ricordano: *Quaestiones super octo libros physicorum*, che il Wadding credette erroneamente opera incompleta, e edite con il titolo *Recollectae in forma quaestionum* (Venezia 1496); e secondo il Papini, *Commentaria super Ethicam Aristotelis*.

BIBL.: Wadding, *Scriptores*, p. 93; Sbaralea, II, p. 299; N. Papini, *L'Etruria francescana*, Siena 1797, pp. 18-20; A. Zanelli, *Maestro F. S. Notizie e documenti (1414-99)*, in *Bullettino senese di storia patria*, 6 (1897), pp. 83-90; G. Abate, *Regesta ordinis S. Francisci*, in *Miscellanea Francescana*, 22 (1921), p. 146 sgg.; 38 (1938), pp. 525-256 (rimasto incompleto: ivi è edito il regesto del S.). Gaudenzio Melani

SANSOVINO, ANDREA CONTUCCI detto il. - Architetto e scultore, n. a Monte S. Savino (da cui il nome) nel 1460, m. probabilmente ivi nel 1529.

Recatosi assai giovane a Firenze, fu forse allievo del Cronaca (v.) e certamente suo collaboratore nell'atrio della sagrestia di S. Spirito, ove gli sono attribuiti alcuni capitelli; nella stessa chiesa è suo l'altare del Sacramento eretto per la famiglia Corbinelli, ancora legato alla tradizione di Benedetto da Maiano (1490-91). Nel periodo immediatamente successivo si dovrebbe porre il suo soggiorno in Portogallo, ricordato dal Vasari, ma oggi negato dalla maggior parte degli studiosi. Certo si è che in Portogallo nessuna delle opere attribuitegli può considerarsi realmente sua. Ancora più tardi, dopo un breve soggiorno fiorentino, il S. si recò a Roma, ove esplicò grande attività sotto i pontificati di Giulio II e di Leone X. Risalgono a questo periodo i monumenti al card. Manzi in S. Maria in Aracoeli (1504) e al card. Sforza (1505) e al card. Basso (1507) in S. Maria del Popolo. Nel primo, nonostante il poderoso senso plastico, il S. è ancor legato ai modelli del Bregno nella semplicità della concezione architettonica e nella minuzia degli ornati; ma le tombe di S. Maria del Popolo per la monumentalità dell'architettura, ideata come un arco trionfale, e per la classicità delle sculture, rivelano l'ispirazione dall'antico, dapprima elaborata con freddo intellettualismo, poi penetrata e rivissuta. La cultura classica è sempre più manifesta nelle opere successive, sia di scultore (statue della Vergine con il Bambino sopra le porte di S. Giacomo in Augusta e di S. Maria dell'Anima, del 1509; gruppo della Vergine con il Bambino e s. Anna in S. Agostino, del 1512), sia di architetto (fra le quali è particolarmente da ricordare il portico di S. Maria in Domnica, eretto fra il 1513 e il 1514, già attribuiti a Raffaello o al Peruzzi). Da Leone X venne inviato dopo la morte di Bramante a Loreto, dove ebbe la parte principale nel rivestimento marmoreo della S. Casa, e continuò la costruzione del Palazzo Apostolico e della Basilica, discostandosi, sembra, dai disegni bramanteschi; tanto che nel 1520, a seguito del giudizio sfavorevole dato da Antonio da Sangallo il G. sulla sua opera, venne sostituito nella carica di architetto da Cristoforo di Simone Ressa da Imola. Gli rimase invece affidata la parte scultorea, alla quale attese fino alla morte. Altre opere sicure del S. sono il cortile del Palazzo comunale di Jesi, la scalinata innanzi al duomo di Arezzo e la casa che costruì per se stesso nel paese natio; verosimile è anche l'attribuzione del Palazzo eretto in Roma a Piazza dei Caprettari per Giuliano de' Medici e passato poi a Lante. - Vedi tav. CXVII.

BIBL.: G. Vasari, *Vite*, ecc., ed. Milanesi, IV, Firenze 1879, pp. 509-27; Venturi, X, 1, pp. 105-74 e XI, 1, pp. 137-76, Milano 1935-38; E. Lavagnino, *Artisti ital. in Portogallo*, Roma 1940; G. Giovannoni, *La chiesa di S. Maria della Navicella in Roma nel Cinquecento*, in *Palladio*, 7 (1943), pp. 152-58. Mario Zocca

SANSOVINO, JACOPO TATTI detto il. - Architetto e scultore, n. a Firenze il 2 luglio 1486, m. a Venezia il 27 sett. 1570. Allievo di Andrea Sansovino, dal quale prese il soprannome, operò in un primo tempo a Firenze e a Roma, dove soggiornò dal 1503 al 1510 ca., e dal 1518 al '27.

(fot. Alinari)

SANSOVINO, JACOPO TATTI detto il - *La Deposizione*. Bassorilievo in bronzo della porta della basilica di S. Marco - Venezia.

Fin dalle prime opere mostra di aver assimilato la grazia toscana del suo maestro e di sentire l'influenza di Raffaello, subordinando ogni ricerca di energia formale, ispirata da Michelangelo e dallo studio degli antichi, a quella di effetti pittorici e di eleganze lineari. Capolavoro di questo periodo è il *Bacco* (1514, Museo del Bargello) vibrante di gioiosa vitalità. Altre opere: le statue di S. Giacomo in S. Maria del Fiore e in S. Maria di Monserrato a Roma e la *Madonna del Parto* in S. Agostino, ivi, di classica maestà.

In Roma il S. compì anche le sue prime opere d'architettura: il progetto per S. Giovanni dei Fiorentini, non realizzato, il rifacimento dell'interno di S. Marcello (ivi è suo il monumento del card. di S. Angelo e del vescovo Urso) e il Palazzo Gaddi-Amici, che nella decorazione del cortile dà un primo esempio di quelle qualità pittoriche che l'artista svilupperà in pieno a Venezia dove riparò nel 1527 e divenne nel 1529 l'architetto ufficiale, con la carica di Proto di S. Marco.

Vi esordì con il restauro delle cupole della chiesa marciana e con il compimento della Procuratie vecchie, ponendo poi mano alle chiese di S. Giminiano e di S. Francesco della Vigna ed alla Scuola della Misericordia, opere condotte innanzi, come tante altre del S., a lungo e faticosamente, tra modifiche e interventi di aiuti, e non tutte ultimate. Nel 1534 egli data la *Madonna* dell'Arsenale, nel 1535 termina un rilievo nella basilica del Santo a Padova, lasciato incompiuto dal Minelli, e l'anno dopo ne inizia un altro, con il *Miracolo di Carilla*. Il 1537 segna l'inizio di un eccezionale numero di opere: la Zecca, la Libreria, la Loggetta del campanile, il Palazzo Corner, e un gruppo di rilievi per il presbiterio di S. Marco, completato nel 1544. Dal 1546 è la porta della sacrestia di S. Marco, del 1550 la statua di Ercole commessa dal Duca di Ferrara e ora a Brescello, del 1554 l'inizio delle statue di Marte e Nettuno per il Palazzo Ducale e la fusione della statua di T. Rangone per la facciata di S. Giuliano, costruita dallo stesso S. in collaborazione con il Vittoria. Di questi anni sono anche le Fabbriche Nuove di Rialto,

la facciata di S. Giminiano, il progetto della Scala d'oro nel Palazzo Ducale. Quasi ottantenne compì il monumento al doge Venier in S. Salvatore.

Nel clima artistico veneziano, specie a contatto con pittori come Tiziano, il S. poté esprimere appieno il suo temperamento : i rilievi della porta della sacrestia di S. Marco, di impostazione ghibertiana, sono pieni di drammatica foga, realizzati con maniera impressionistica e vibranti di luce; mirabili, nella stessa chiesa, le statue degli Evangelisti, condotti « a colpi di stecca simili a pennellate tintorettesche » (Venturi), e i rilievi con le storie di S. Marco. L'intensità drammatica, che anima anche la statua del Battista ai Frari, piena di slancio nervoso, diviene composta e solenne dolcezza nelle numerose immagini della Madonna con il Bambino, a rilievo e a tutto tondo (Arsenale, Loggetta, Museo Correr e Ca' d'oro a Venezia; Vittorio Veneto; Bargello; Berlino; Louvre). Lo sforzo accademico raffredda invece i colossali *Giganti* delle scala ducale, mentre una grazia manieristica impronta le quattro immagini pagane del fronte della Loggetta. Particolarmente felici numerose sculture a carattere decorativo, o inserite in complessi architettonici : la statua di T. Rangone a S. Giuliano, il camino già a Ponte Casale, le tombe Pocodataro a S. Sebastiano e Venier a S. Salvatore.

Anche nel massiccio e severo edificio della Zecca il S. ricava effetti pittorici dal variare del bugnato, che impiega poi nel pianterreno di Palazzo Corner, i cui piani superiori, con il motivo delle colonne binate e la ricca ornamentazione dei pennacchi delle finestre, mostrano quella ricerca di moto chiaroscurale e di fasto solenne che avranno un'altra mirabile realizzazione nel doppio loggiato della Libreria. Quest'ultimo motivo darà vita anche alla massa grandiosa della Villa Garzoni a Ponte Casale ed al Palazzo Dolfin. Architettura e scultura gareggiano nel rendere pittoresca e fastosa la loggia del campanile.

Meno fortunato il S. nelle sue costruzioni religiose : demolite le chiese di S. Giminiano e di S. Spirito in Isola, alterato durante l'esecuzione l'interno di S. Francesco della Vigna, poco felice la facciata di S. Giuliano, ci è rimasto tuttavia un tipico esempio del suo stile pittorico nel completamento di S. Fantino. Tra le numerose altre sue opere si citano : il sepolcro Quignone in S. Croce a Roma, i rilievi con l'Ascensione in S. Marco e al Bargello, il rilievo con sacra conversazione a Berlino, i due bronzi di Marte e Nettuno a Detroit. - Vedi tav. CXVIII.

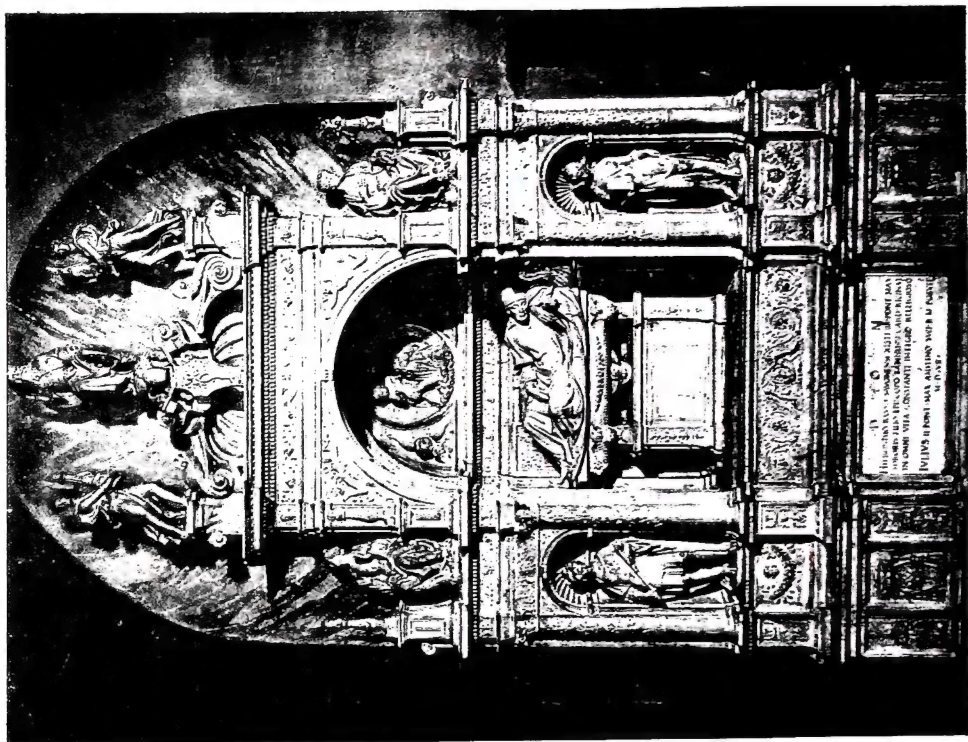
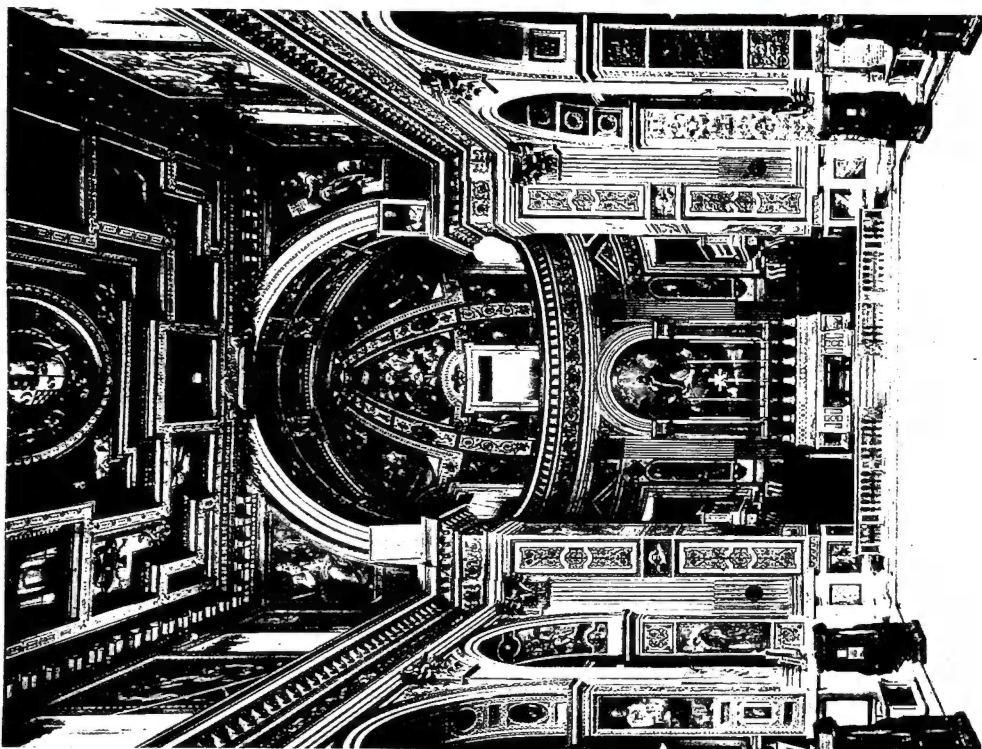
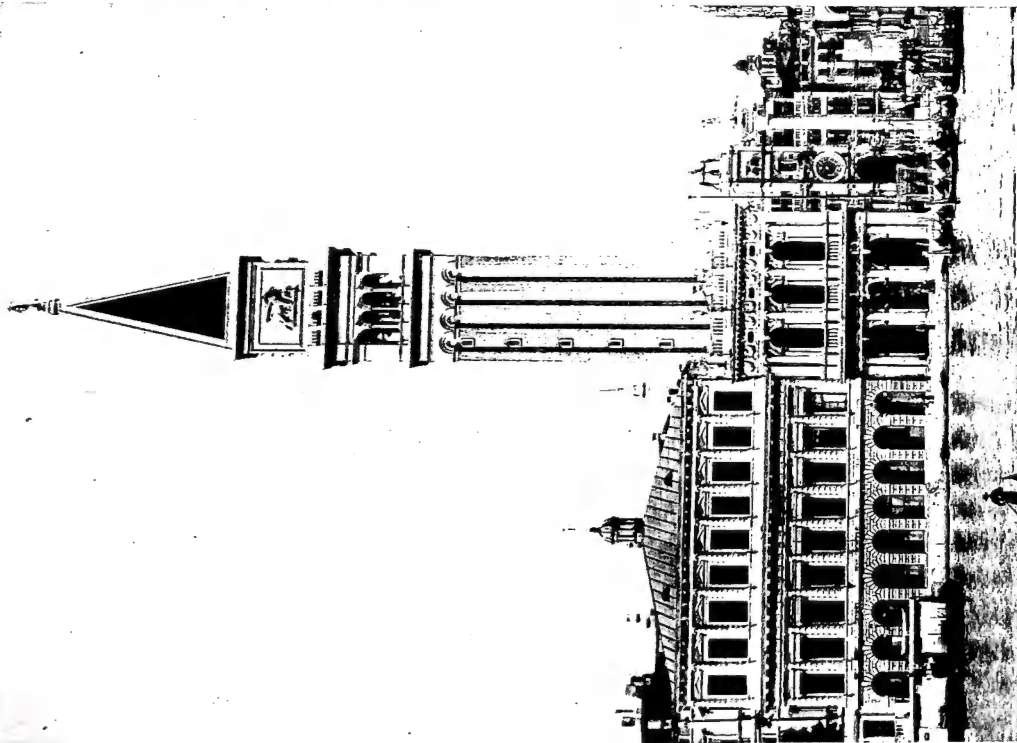
Bibl.: H. R. Weihrauch, *Tatti Jacopo d'Antonio*, in Thieme-Becker, XXXII, pp. 465-70 (con bibl. precedente); F. Sansovino, *Venetia città nobilissima* ecc., Venezia 1581; G. Vasari, *Le Vite*, ed. Milanesi, VII, Firenze 1906, pp. 485-532; id., *Vita di J. T.*, con introduzione e note di G. Lorenzetti, Firenze 1913; W. Bode, *Italienische Bildhauer der Renaissance*, Berlino 1897; L. Coggiola Pittoni, *J. S. scultore*, Venezia 1909; G. Lorenzetti, *Di alcuni bassorilievi attrib. a J. S.*, in *Arte*, 12 (1909), pp. 289-301; id., *La loggetta al campanile di S. Marco, ibid.*, 13 (1910), pp. 108-33; id., *J. S. scultore*, Venezia 1910; id., *La Libreria sansoviniana di Venezia*, in *Accad. e Bibliot.*, 2 (1928-29) e 3 (1929-30); id., *Itinerario sansovin. di Venezia*, Venezia 1929; G. Giovannoni, *Un'op. sconosciuta di J. S. in Roma*, in *Boll. d'arte del Minist. pubbl. istruz.*, 1917, pp. 64-81; L. Planiscig, *Venetianische Bildhauer der Renaissance*, Vienna 1921, pp. 349-86; A. Callegari, *Il Pal. Garzoni a Ponte Casale*, in *Dedalo*, 6 (1925-26), pp. 569-98; V. Moschini, *La villa Garzoni a Ponte Casale*, in *Arte*, 33 (1930), pp. 532-40; A. Venturi, *Bronzi di J. S. in S. Marco a Venezia, ibid.*, 34 (1931), pp. 30-42; Venturi, X, I, pp. 175-77; X, II, pp. 610-71; XI, III, pp. 92-174; H. R. Weihrauch, *Studien zu bildnerischen Werken d. J. S.*, Strasburgo 1935; E. P. Richardson, *Two bronzes by J. S.*, in *Art Quarterly*, 1950, pp. 3-11. Nolfo di Carpegna

SANTA ALLEANZA. - Nel sett. 1815 lo zar Alessandro I di Russia, di cui è noto il temperamento mistico, redigeva personalmente – sia pure influenzato dalla baronessa von Krüdener – un documento che sottoponeva in Parigi, il giorno 26, alla firma dell'imperatore Francesco I d'Austria e del re Federico Guglielmo III di Prussia. Si trattava di una vera e propria dichiarazione di principi, per la quale i tre Sovrani, riconoscendosi debitori a Dio della vittoria riportata su Napoleone e considerandosi come « delegati della Provvidenza a governare tre rami di una medesima famiglia », si impegnavano a « prendere per regola della loro condotta i precetti della santa religione cristiana », a governare i loro popoli « quali padri di famiglia », ad assicurarsi inalterabile reciproca amicizia e fraterna collaborazione, al solo scopo di « proteggere la religione, la pace e la giustizia ».

Questa iniziativa dei tre firmatari, che si dichiaravano vicari dell'unico Re, il Divino Salvatore Gesù Cristo, doveva essere aperta all'adesione di quante Potenze avessero voluto aderire « à cette Ste Alliance ». Tale espressione, che si riporta nell'originale francese, ha dato il nome di S. A. alla comunità « cristiana » proposta dal documento, cui aderirono ben presto quasi tutti gli Stati di Europa, con la sola eccezione del Re d'Inghilterra e del Pontefice. Il ministro britannico degli Esteri, Lord Castlereagh, la considerò infatti « un monumento di misticismo e di sciocchezze sublimi », mentre nella Corte di Roma si guardò con diffidenza una simile dichiarazione che poneva sul medesimo piano il cattolicesimo, il protestantesimo e l'« ortodossia » in un singolare e nebuloso sincretismo cristiano. Se fosse rimasta su questo piano iniziale, la S. A. non avrebbe avuto alcuna pratica conseguenza e rimarrebbe nella storia unicamente come una generosa utopia. Per estensione, si è dato invece l'improprio nome di S. A. al Patto politico stipulato il 20 nov. 1815 fra la Russia, la Prussia, l'Austria e l'Inghilterra per il mantenimento della pace europea attraverso il rispetto dello *status quo* uscito dal Congresso di Vienna. Sorse così il « sistema » della S. A., che si trasformò ben presto in un organismo internazionale rivolto a tutelare l'assolutismo monarchico contro l'insorgente liberalesimo europeo, secondo le direttive dell'onnipotente Cancelliere austriaco, il principe di Metternich. Il grande statista impegnò difatti gli Stati aderenti al « sistema » a consultarsi periodicamente sugli sviluppi della situazione politica internazionale ed a prestarsi reciproco aiuto militare in caso di insurrezioni o di attacchi esterni. Si annoverano così i Congressi di Aquisgrana (1818) per decidere il ritiro delle truppe alleate presidianti la Francia, di Karlsbad (1819) e di Troppau (1820) per concretare le misure da prendere contro i moti studenteschi germanici, di Lubiana (1821) per l'intervento armato dell'Austria contro i movimenti costituzionali di Napoli e del Piemonte, di Verona (1822) per la repressione, ad opera di un esercito francese, della Rivoluzione spagnola. A tali Congressi intervenivano, oltre ai rappresentanti delle quattro Potenze firmatarie, i plenipotenziari di quelle volta a volta interessate ai diversi problemi. La Conferenza di Londra nel 1827, nella quale Inghilterra, Francia e Russia si accordarono per interporre i loro buoni uffici tra il Sultano di Turchia e i Greci che gli si erano ribellati, con l'astensione dell'Austria e della Prussia, inclini invece a sostenere i « legittimi diritti » della Porta, segnò la prima incrinatura del « sistema », destinato a sfaldarsi quando la Gran Bretagna si oppose a un intervento europeo nel Sud America per ricondurre gli Stati americani all'obbedienza spagnola e soprattutto allorché la Rivoluzione Francese del 1830 portò la cosiddetta Monarchia di luglio a sostenere la « politica del non intervento », in appoggio alla Rivoluzione belga contro il Re d'Olanda. Nonostante questa grave crisi, la S. A. pervenne ancora ad arginare i moti liberali del 1831 con gli interventi austriaco in Italia e russo in Polonia, ma negli anni immediatamente successivi Francia ed Inghilterra uscirono di fatto dalla S. A. appoggiando le Regine costituzionali della Spagna e del Portogallo contro i « Carlisti » e i « Miguelisti » sostenitori del regime assolutistico, mentre Austria, Prussia e Russia rinnovavano a Münchengrätz (sett. del 1833) i patti di alleanza del 1815. Termina a questo punto, attraverso tale « dislocazione » – come fu chiamata – delle Potenze europee, la storia della S. A., di cui sono unicamente

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: S. ANNA E LA VERGINE CON IL BAMBINO - Roma, chiesa di S. Agostino.
A destra: MONUMENTO AL CARD. GIROLAMO BASSO - Roma, chiesa di S. Maria del Popolo.

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

A sinistra: LA «ZECCA» - Venezia.
A destra: INTERNO DELLA CHIESA DI S. MARCELLO - Roma.

lontana eco le platoniche profferte di aiuto della Confederazione germanica all'Austria impegnata in Lombardia nel 1848 e l'intervento militare russo in Ungheria, a sostegno degli Absburgo, nel 1849. Nei quindici anni del suo massimo splendore (1815-30) la S. A., ben diversamente dalla concezione iniziale dello zar Alessandro, fu pertanto « uno strumento di lotta e di oppressione contro i movimenti liberali e nazionali e produsse spedizioni e repressioni violente: donde il significato odioso che è rimasto legato al suo nome » (Silva). Giova ancora ricordare come la S. Sede, rimasta estranea all'originaria S. A., abbia assunto atteggiamenti diversi nei confronti della politica dell'intervento: contraria, p. es., nel 1821, per bocca del legato card. Spina, alla spedizione austriaca di Napoli, appoggiò invece la campagna di Spagna del 1822; subì, senza averlo provocato, l'intervento austro-francese in Romagna e nelle Marche del 1831-32 e rimproverò energicamente allo Zar le atrocità della repressione polacca dello stesso periodo. Il governo pontificio, anche sotto i papi, ai quali si volle dare la fama di « reazionari » (Leone XII, Pio VIII e Gregorio XVI), non partecipò quindi neppure al « sistema » della S. A., contrariamente all'opinione corrente.

Bibl.: E. Muhlenbeck, *Etude sur l'origine de la S. A.*, Parigi 1887; M. H. Weil, *Les dessous du Congrès de Vienne*, ivi 1917; R. Capefigue, *St. d. Restaurazione*, trad. it., III, Milano 1846, p. 118 sgg.; N. Bianchi, *St. doc. d. diplomazia europea*, Torino 1865 sgg., passim; C. K. Webster, *The Congress of Vienna*, Oxford 1919; Cresson, *The Holy Alliance*, Nuova York 1922; H. von Srbik, *Metternich*, 2 voll., Monaco 1925; N. Mikhaïlovitch, *Le tzar Alexandre I*, Parigi 1931; J.-H. Pirenne, *La Sainte Alliance*, 2 voll., Neuchâtel 1946-49; C. K. Webster, *The foreign policy of Castlereagh (1812-15)*, 2ª ed., Londra 1950; id., *The foreign policy of Castlereagh (1815-22)*, 3ª ed., ivi 1951; F. Lemmi, *A. (S.)*, in *Enc. Ital.*, II, 532-33 con ult. bibl.; H. Nicholson, *Il Congresso di Vienna*, vers. it., Firenze 1952, pp. 245-50. Per altra bibl. cf. restaurazione Renzo U. Montini

SANTA CATERINA: v. florianopolis.

SANTA CROCE DELLA SIERRA (Santa Cruz de la Sierra), diocesi di. - Città e diocesi dello Stato di S. Cruz nella Bolivia (America meridionale). La diocesi comprende i dipartimenti di S. Cruz e di Beni.

Ha una estensione di 126 mila migliaq. con una popolazione di 150.000 ab. tutti cattolici; conta 29 parrocchie servite da 14 sacerdoti diocesani e 23 regolari; ha un seminario, 4 comunità religiose maschili e 4 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 361). La diocesi fu eretta il 5 luglio 1605, quale suffraganea di Lima, ma nel 1609 passò alle dipendenze della diocesi di La Plata, l'attuale arcidiocesi di Sucre. Primo vescovo fu mons. Antonio Calderon. Si deve ricordare l'opera missionaria nel sec. xvii dei Gesuiti con a capo il p. Cipriano Baraza, per la conversione degli indiani. La Cattedrale è dedicata alla S.ma Croce.

Bibl.: anon., s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 456; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIII, pp. 1505-1508. Enrico Josi

SANTACROCE PUBLICOLA, famiglia. - Ricordata come antichissima già nel sec. xiii nei registri di Innocenzo IV. Furono creati principi da Clemente XI, che eresse in ducato il loro feudo di Oliveto.

Il più illustre fra gli ecclesiastici fu Prospero (n. il 24 sett. 1513, m. l'8 nov. 1589), uditore di Rota, vescovo di Chissamo (22 marzo 1548: vi rinunciò il 10 dic. 1572), fu inviato nunzio presso re Ferdinando (5 apr. 1548-25 apr. 1550); poi fu nunzio in Francia nel 1552-54, in Spagna nel 1560, quindi di nuovo in Francia (ott. 1561-1566). In questo frattempo fu creato cardinale il 12 marzo 1564 ed ebbe in amministrazione l'arcivescovato di Arles (17 giugno 1566), che tenne sino al 15 marzo 1574. Delle lotte civili cui assistette parla nei suoi *De civilibus Galliae dissensionibus commentariorum libri III*, che vanno dalla morte di Francesco I al 1562. Antonio, arcivescovo di Seleucia e nunzio in Polonia, fu creato cardinale da Urbano VIII il 19 nov. 1629; divenne arcivescovo di Chieti (10 marzo 1631), poi di Urbino (9 giugno 1639, rinunciò nel 1639). M. a Roma a 43 anni il 25 nov. 1541. Marcello, referendario di Segnatura, fu creato cardinale da Innocenzo X il 19 febbr. 1652 e poi vescovo di Tivoli il 14 ott. 1652; m. a Roma il 19 dic. 1674. Da ricordare anche Pietro, che all'inizio del sec. xvi fu governatore di Castel S. Angelo, militò agli ordini di Ferdinando il Cattolico nel Regno di Napoli e poi al servizio della Chiesa sotto Leone X. La famiglia si estinse con Antonio nel sec. xix.

Bibl.: Eubel, III - IV, passim; Pastor, V - VII, passim.
Roberto Palmarocchi

SANTA FÉ, arcidiocesi di. - Arcidiocesi e città nello Stato del Nuovo Messico (U.S.A.). Nel 1598, Juan de Onate prese possesso del Nuovo Messico in nome del Re di Spagna. I Francescani lavorarono a S. Gabriele, ma il centro delle attività religiose fu traferito poco dopo a S. F.

Oggi la provincia ecclesiastica è composta dalle diocesi di S. F., El Paso e Gallup. Vi sono 470.000 ab. e 240.000 cattolici nella diocesi che copre un territorio di 74.860 migliaq., 207 sacerdoti (85 religiosi di 9 congregazioni diverse) esercitano il sacro ministero nelle 72 parrocchie, 40 cappelle, 374 missioni e stazioni. Vi sono inoltre 19 congregazioni femminili (580 suore), 1 seminario diocesano, 1 scolasticato, 2 collegi, 2 orfanotrofi e 9 ospedali.

Il successo fu scarso all'inizio perché i governatori militari pretendevano che i religiosi lavorassero fra i soldati ed i bianchi piuttosto che fra gli indigeni. I Francescani insisterono nondimeno per ottenere il permesso di darsi alla conversione degli indigeni. Le conversioni furono numerose dopo il 1620 e dopo una ventina d'anni tutti gli indigeni Pueblo (Tiguex e Quirix) si convertirono (ca. 40.000). I religiosi erano allora 50, in 30 residenze. Il governo spagnolo chiese a Roma la fondazione di una diocesi, ma i religiosi pensarono che la popolazione non fosse ancora matura. Le difficoltà sorsero pochi anni dopo; il 10 ag. 1680, 21 francescani furono uccisi e molte missioni distrutte. All'inizio del sec. xix vi erano 34 francescani occupati specialmente fra la popolazione bianca. Poco dopo il Messico espulse tutti gli Spagnoli. Con il Trattato di Guadalupe Hidalgo, il Messico cedette il Nuovo Mexico agli Stati Uniti e, su domanda dei vescovi americani, la S. Sede eresse il vicariato apostolico di nuovo Messico nel 1850 e mons. Giovanni Lamy (originario di Francia) venne nominato vescovo. Lo smembramento da Durango (Messico), non era canonicamente fatto, il che causò molte difficoltà al nuovo titolare; perciò nel 1853 venne eretta canonicamente la diocesi di S. F.

La diocesi comprese allora i seguenti Stati: Nuovo Messico, Arizona e Colorado. Nel 1875, quattro nuove provincie ecclesiastiche furono erette negli Stati Uniti: Boston, Filadelfia, Milwaukee e S. F. Quest'ultima ebbe il vicariato apostolico di Utah-Colorado e d'Arizona come suffraganee.

Bibl.: J. Gilmary Shea, *The history of the Catholic Church in the United States*, IV, Nuova York 1893, pp. 661-66; J. Deraches, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 456-57; *The Official Catholic directory*, 1950, Nuova York 1950, pp. 213-16; Th. Roemer, *The Catholic Church in the United States*, St-Louis-Londra 1950, pp. 21 sgg., 226 sgg., 266 sgg. Gastone Carrière

SANTA FÉ, arcidiocesi di. - Città e arcidiocesi della provincia omonima nella Repubblica Argentina.

Ha una superficie di 104.665 kmq. con una popolazione di 786.000 ab. dei quali 730.000 cattolici; conta 107 parrocchie servite da 137 sacerdoti diocesani e 83 regolari; ha un seminario, 20 comunità religiose maschili e 55 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 361). Fu elevata a diocesi il 15 febbr. 1897 per smembramento dalla diocesi di Paraná. Suo primo vescovo fu mons. Juan Augustín Boneo. Il papa Pio XI con la cost. apost. *Nobilis Argentinae Nationis*, del 20 apr. 1934, la elevò a metropolitana. La Cattedrale è dedicata a s. Giuseppe. Sue suffraganee sono le diocesi di Resistencia, Rosario e Tucuman.

Bibl.: AAS, 27 (1935), p. 261; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIV, p. 31; A. A. Mac Erlean, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 457. Enrico Josi

SANT'AGATA DEI GOTI, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Benevento. Ha una superficie di 50 kmq. con una popolazione di 38.000 ab. tutti cattolici; conta 31 parrocchie servite da 47 sacerdoti diocesani; ha un seminario diocesano, 47 comunità religiose maschili e 4 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 362). È suffraganea di Benevento.

L'attuale S. A. dei G., secondo alcuni, sorgerebbe probabilmente sulle rovine di Satìcula, che fu teatro di guerra durante le lotte tra Romani e Sanniti nel IV sec. a. C., e finì poi colonia e città fedele a Roma; secondo altri, meno probabilmente, sorgerebbe dov'era l'altra città sannitica Plìstia. Nel V sec. d. C. vi si installò, dopo una sconfitta, una colonia di Goti, ai quali risale anche il nome della città; nell'VIII sec. passò ai Longobardi e nell'XI ai Normanni; papa Gregorio IX l'ebbe fedele nel 1230; in seguito divenne possedimento di varie famiglie comitali del Regno di Sicilia.

Il primo vescovo di cui si ha notizia certa è un tale Madelfrido (970), eletto e consacrato da Ladinulfo, metropolita di Benevento, il quale, nella bolla di nomina di Madelfrido conservata a tutt'oggi, afferma di aver voluto ricostituire la diocesi di S. A. perché essa ebbe sempre un vescovo proprio: *ut olim semper episcopum habituram*. Storicamente dunque bisogna porre l'inizio della serie episcopale di S. A. in una data anteriore al sec. X, ma mancano i dati per stabilire il punto di partenza. Tra i vescovi che illustrarono la cattedra santagatense si trovano: Giovanni Beroaldo (m. nel 1566), il quale prese parte al Concilio di Trento; Felice Peretti, che fu poi papa con il nome di Sisto V; s. Alfonso de' Liguori, Dottore della Chiesa (1762-75). Della città medievale restano ancora le mura, il castello, le chiese di S. Menna, consacrata da papa Pasquale II nel 1114, e di S. Francesco del 1267. La Cattedrale, dedicata all'Assunta, appartiene al sec. X-XII, ma fu trasformata e imbarocchita nel Settecento.

Nel 1849 la diocesi, in seguito al trasferimento di mons. Iavarone, perdette i Comuni di Arienzo (dov'è ancora il Palazzo episcopale abitato da s. Alfonso), di Cervino, di S. Maria a Vico e di S. Felice, aggregati alla vicina diocesi di Acerra.

BIBL.: Ughelli, VIII, pp. 344-58; Cappelletti, XIX, pp. 305-319; Cottineau, II, col. 2576; Eubel, I, p. 75; II, p. 81; III, p. 97; IV, p. 313. Gennaro Auletta

SANT'AGOSTINO (SAINT AUGUSTINE), DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Florida (U.S.A.).

La diocesi copre oggi un territorio di 46.959 migliaq. con una popolazione totale di 2.734.116 ab., dei quali 72.000 cattolici. Conta 81 parrocchie con 111 sacerdoti diocesani e 78 regolari; 11 comunità religiose maschili con 73 religiosi (redentoristi, benedettini, salesiani, gesuiti, giuseppini) e 52 femminili, 1 scolasticato (O.S.B.), 1 collegio, 6 ospedali, 3 orfanotrofi.

Filippo II di Spagna nominò Menéndez de Aviles governatore di Florida nel sec. XVI. Sbarcato in Florida, Menéndez edificò un forte e nelle vicinanze stabilì S. A., la prima città permanente della Florida spagnola, nel 1565. La Florida era stata scoperta da Ponce de León nel 1513. Nella sua spedizione il Menéndez aveva con sé alcuni sacerdoti secolari, ma cercava missionari per la conversione degli indigeni. Il sacerdote Martin Francisco Lopez de Mendoza Grajales fu il primo parroco di S. A., la prima parrocchia negli Stati Uniti. Menéndez ottenne due domenicani e nel 1566 s. Francesco Borgia mandò tre gesuiti e dieci nel 1568; quelli che non furono uccisi dagli indigeni furono richiamati in Europa nel 1572. A questi succedettero i Francescani nel 1577. Molti fra loro furono pure uccisi, ma nel 1609 parecchi indigeni a S. A. domandarono il Battesimo; così cominciò l'età d'oro per le missioni della Florida.

S. A. era prima una parrocchia della diocesi di Santiago de Cuba e la prima visita del vescovo risale al 1606. Vescovi ausiliari vi si fermarono dal 1709 al 1710, dal 1735 al 1745, dal 1751 al 1755.

Quando la Florida fu ceduta all'Inghilterra nel 1763, i cattolici fuggirono dal territorio. Nel 1787 la Florida passò sotto la giurisdizione di S. Cristoforo di Havana e soltanto nel 1793 Pio VI formò la diocesi della Luisiana e delle Floride con mons. Luis Peñaler y Cardena (residente a Nuova Orleans) come vescovo. Nel 1806 il territorio passò sotto la guida di Baltimora fino al 1825, quando la S. Sede creò il vicariato apost. di Alabama e di Florida. Nel 1850 la diocesi di Savannah era formata e comprendeva anche la parte della Florida ed est del fiume Apalachicola.

Questa parte fu elevata a vicariato apost. nel 1875 ed a diocesi di S. A. nel 1870, da Pio X. Il primo vescovo fu mons. Agostino Verot, consacrato il 25 apr. 1858. Attualmente mons. G. Hurley, reggente della nunziatura apostolica a Belgrado, ne è arcivescovo a titolo personale.

BIBL.: J. Gilmary Shea, *History of the Catholic Church in the United States*, I, Nuova York 1866, pp. 100-82, 454-78; III, pp. 351-94; Th. Boemer, *The Catholic Church in the United States*, St. Louis-Londra 1950, pp. 9, 255; *The Offic. Cath. Directory 1951*, Nuova York 1951, pp. 517-20; I. Veale, *Florida*, in *Cath. Enc.*, VI, pp. 115-21. Gastone Carrière

SANTA INFANZIA, OPERA PONTIFICIA della: v. OPERE PONTIFICIE MISSIONARIE, III. *O. p. della S. Infanzia*.

SANT'ALESSANDRO DI OROSCI. - Abbazia *nullius* immediatamente soggetta alla S. Sede, situata all'interno dell'Albania settentrionale fra le montagne della Mirdizia.

In antico fu abbazia dei Basiliani (secondo altri dei Benedettini) dedicata a s. Alessandro martire. Dopo la sua distruzione il territorio venne diviso fra le parrocchie di Oroshi e di S. Nicola di Spaci, dipendenti dalla diocesi di Alessio. Date però le difficoltà di comunicazione con detta diocesi, Propaganda con decreto del 25 ott. 1888 distaccò la abbazia *nullius*, attribuendo a questa 5 parrocchie cui furono aggiunte altre 3 nel 1890. Infine con decreto del 2 luglio 1906 le furono attribuite 2 parrocchie della diocesi di Sappa. L'abate fu eletto tra il clero secolare albanese. L'ultima statistica è del 1940, secondo la quale su un territorio di 1400 kmq. lavorano 13 sacerdoti in mezzo a 18.160 cattolici.

BIBL.: A. Mihacevic, *Serafinski Perivoj*, 23 (Sarajevo 1909), p. 126; MC, 1950, pp. 72-73. Nicola Kowalsky

SANTA MARIA, DIOCESI di. - Suffraganea di Porto Alegre, nello Stato di Rio Grande do Sul, in Brasile.

Ha una superficie di 71.313 kmq. con una popolazione di 900.000 ab., di cui 680.000 cattolici. La diocesi fu creata dal papa Pio X il 15 ag. 1910, con la bolla *Praedecessorum nostrorum*, conta 84 parrocchie, con 97 sacerdoti diocesani e 105 regolari. Ha un seminario minore, 48 comunità religiose maschili e 83 femminili. Titolare della diocesi è il S. Cuore di Gesù e della cattedrale N. S. dell'Immacolata Concezione.

BIBL.: AAS, 2 (1910), pp. 681-82; *Ann. Pont. 1952*, p. 362; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 333-40.
Virginio Battezzati

SANTA MARIA AUSILIATRICE DI BELMONT. - Abbazia *nullius* benedettina, detta popolarmente «Abbazia di Belmont». Il 1° ag. 1875, una proprietà denominata «piantagione Caldwell», nella contea di Gaston (Nord Carolina), fu offerta all'abbazia benedettina di S. Vincenzo in Pennsylvania da mons. J. Gibbons vescovo di Richmond. Uno dei monaci, d. H. Wolfe, fu inviato a prendere possesso il 21 apr. 1876, chiamando il luogo Maria Stein. A lui seguirono altri sacerdoti e fratelli laici.

Le costruzioni cominciarono subito e la scuola fu aperta nel sett. successivo, con appena 4 studenti. La prima Messa fu celebrata nella cappella l'8 sett. 1877, e ca. nello stesso tempo il nome fu cambiato in Maria S.ma Ausiliatrice dei Cristiani. I progressi furono lenti e per

stimolare un più grande interesse della nuova fondazione, l'ab. Wimmer di S. Vincenzo decise di rendere l'abbazia indipendente. Il Capitolo accettò e la S. Sede confermò la decisione il 9 nov. 1884. Il rev. O. Moosmuller fu nominato abate, ma poiché egli declinò l'elezione, L. Haid, benedettino, fu eletto in suo luogo il 14 luglio 1885 e benedetto il 26 nov. dello stesso anno. Tre anni dopo fu nominato vicario apost. del Nord Carolina e il 1° luglio 1888 fu consacrato vescovo titolare di Messene.

In considerazione dell'attività apostolica e del lavoro che i monaci esplicarono nei campi di missione del Nord Carolina, Georgia e Virginia, il b. Pio X l'8 giugno 1910 eresse l'abbazia « nullius » e assegnò ad essa le 8 contee di Catawba, Cleveland, Burke, Gaston, Lincoln, Polke, McDowel e Rutherford. Per il progressivo sviluppo del distretto i lavori superarono la capacità della comunità: la S. Sede, alla richiesta dell'abbazia, cedette l'intero territorio originale, eccetto la contea di Gaston, alla diocesi di Raleigh, con breve dell'8 genn. 1944. L'abbazia « nullius » ora comprende soltanto la contea di Gaston con un'area di 363 migliaq. ed una popolazione di 110.706 anime, di cui 16.000 negri. Il numero dei cattolici è di 730, inclusi 140 negri. Vi sono diverse cappelle e missioni, 3 parrocchie e 3 scuole parrocchiali nel distretto. I monaci dirigono il Collegio dell'abbazia e una scuola militare rispettivamente a Savannah, in Georgia e a Richmond in Virginia. Il vescovo Haid morì il 24 luglio 1924 e gli successe il rev. V. Taylor, benedettino, tuttora titolare. La comunità è ora composta da più di 60 sacerdoti e clero e 10 fratelli laici. Ulrico Beste

(*per cortesia di D. U. Beste, O.S.B.*)
SANTA MARIA AUSILIATRICE di BELMONT - Veduta panoramica (sec. XX). Belmont (U.S.A.).

SANTA MARIA D'ARABONA. - L'abbazia di S. M. A. sorge nel territorio di Manoppello (Chieti) nei pressi di un luogo ove era un tempio dedicato alla dea Orbona o Ara Deae Bonae.

Fondata nel 1208 da monaci cistercensi provenienti forse da Casamari (Enlart), o dalla abbazia romana delle Tre Fontane presso S. Paolo (Bertaux), è uno dei più cospicui monumenti dell'architettura borgognona nell'Italia centrale. Suo primo abate fu s. Aldemaro. Costruita, al pari di Casamari e Fossanova, in travertino, è assai simile ad esse nell'icnografia. All'interno, il fittissimo incrociarsi delle ogive e dei costoloni, che si tendono nervosamente dai capitelli e dalle mensole alle chiavi di vòlta, la collega strettamente ai prototipi della Borgogna. La costruzione, iniziatasi dal coro, non fu però condotta a termine: i lavori si interruppero per ragioni imprecisate alla seconda campata delle navate che si può supporre dovessero prevederne almeno altre cinque. In un restauro recentemente ultimato (1951) sono state consolidate le malferme fondazioni, isolate le absidi, liberati l'interno e l'esterno da sovrastrutture e rinnovato il muro di facciata sulla sezione che oggi funge da prospetto. L'attuale pianta risulta perciò a croce greca. Il coro è rettangolare e il transetto ha da ambedue le parti due piccole cappelle disposte sull'asse dell'abside. Sulle pareti delle testate e nel fondo del coro s'aprono tre grandi rosoni. Predomina nell'edificio il sistema dell'arco triplo, o a doppia ghiera, già usato in Abruzzo in S. Clemente a Casauria, tipico elemento costruttivo dello stile borgognone. La decorazione scultorea dei capitelli e delle mensole, a caulicoli e fogliami stilizzati, è anche essa di derivazione oltremontana.

Il rigore costruttivo che si palesa nel coro e nel transetto rallenta però nelle navate: da ciò si può arguire che la costruzione dové protrarsi nel sec. XIII, dapprima sotto la diretta sorveglianza dei costruttori cistercensi e poi con l'intervento di maestranze locali. Dai documenti risulta che il cenobio dopo breve florida vita già decadeva nel 1330. Nel 1587 diveniva commenda del Collegio di S. Bonaventura di Roma. Nel coro, oltre al ciborio e al candelabro per il cero pasquale, databili contemporaneamente all'inizio della fabbrica, e notevoli esemplari della vasta produzione scultorea abruzzese del medioevo, si conservano due affreschi, una *Madonna col Bambino* e una *Crocifissione* firmati dal pittore Antonio d'Atri nel 1373, con insistenti richiami senesi.

Dell'antico convento, oggi adibito ad uso privato, restano scarsi avanzi, quasi tutti alterati nel corso dei secoli. Di grande interesse è però la sala capitolare, le cui strutture originali sono riconoscibili al di sotto del rivestimento ottocentesco.

BIBL.: G. Cherubini, *Intorno alle pitture di Antonio de Adria in S. M. d'A.*, in *Album pittor. letter. abruzzese*, 1 (1860), pp. 103-104; V. Bindi, *Monum. stor. ed artist. degli Abruzzi*, Napoli 1889, pp. 651-55; C. Enlart, *Origines françaises de l'archit. gothique en Italie*, Parigi 1894, pp. 45-48; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, ivi 1904, p. 648 sgg.; G. Pansa, *S. M. d'A. e le are sacrificali alla « Bona dea »*, in *Riv. abruzzese*, 33 (1918), p. 482 sgg.; I. C. Gavini, *Stor. dell'archit., in Abruzzo*, I, Milano 1926, pp. 382-85; E. Lavagnino, *L'arte medioev.*, Torino 1945, p. 494; U. Chierici, *Saggio di bibl., per la stor. delle arti figurative in Abruzzo*, Roma 1947, v. indice; P. Toesca, *Il Trecento*, Torino 1951, p. 691. Giovanni Carandente

SANTA MARIA DI GROTTAFERRATA, BADIA GRECA di. - Sorge tra i colli Tuscolani ed Albani ai piedi del Monte Cavo, a ca. 18 km. da Roma sull'antica Via Latina.

La sua fondazione risale al 1004, per opera di s. Nilo di Rossano, il quale, dopo aver organizzato la vita cenobitica orientale nella sua nativa Calabria, risalì nella Campania e venne poi nel Lazio, accolto dal conte Gregorio di Tuscolo, che gli concesse quella vasta zona di terreni che formavano il Tusculanum di Cicerone. Ivi esistevano, e in parte esistono tuttora, grandiosi avanzi di villa romana dell'epoca repubblicana. Il più importante per la storia della badia è un doppio ambiente in *opus quadratum*, che in origine costituiva una cella sepolcrale della villa. Trasformata in oratorio cristiano fin dal primo medioevo ad uso dei pochi abitanti della zona, come si rileva da tracce di decorazioni e graffiti greci, assunse il nome caratteristico di « Crypta ferrata » per le finestre romane a doppia inferriata, tuttora esistenti, su ogni parete. Il documento più antico che riporta questo nome è una bolla di Benedetto IX del 1037. Intorno a quel modesto oratorio campestre, e utilizzando i resti di altre costruzioni romane, sorse il cenobio e la chiesa, che venne portata a compimento da s. Bartolomeo, terzo successore di s. Nilo, e consacrata dal papa Giovanni XIX dei Conti di Tuscolo il 17 dic. 1024; è dedicata alla Vergine S.ma sotto il titolo di S. M. di G., la cui antica icone troneggia nel tempio, ove richiama numerosi fedeli. I sommi pontefici concessero alla badia privilegi e donazioni, riguardando sempre con benevolenza questa istituzione monastica greca, sorta alle porte di Roma pro-

(fot. Anderson)
SANTA MARIA di GROTTAFERRATA, BADIA GRECA di - Il Salvatore in trono fra la Vergine e s. Giovanni. Ai piedi l'abate di S. M. di G. Musaico del sec. XIII - Grottaferrata.

prio nel periodo in cui Bisanzio spiritualmente se ne allontanava.

I primi due secoli di vita della badia, ad onta delle lotte tuscolano-romane, furono contrassegnati da un'intensa attività liturgica e letteraria, come è attestato dai numerosi e preziosi manoscritti esistenti ancora. Ad imitazione dei fondatori, i monaci trascrivevano e componevano, tenendo viva la tradizione iconografica italogreca e quella calligrafica iniziata dallo stesso s. Nilo. Ma l'acuirsi delle lotte, che culminarono poi nella distruzione dell'antica città di Tuscolo (1191) da parte dei Romani, avevano costretto la comunità di Grottaferrata a trovare temporanea ospitalità nel monastero del S. Speco a Subiaco. Al ritorno si ripresero le attività e alla chiesa venne ridato nuovo splendore sia all'interno con musaici, come quello dell'arco trionfale, ancora in ottima conservazione (rappresentante i dodici Apostoli ai lati di un trono vuoto nella cui parte inferiore è raffigurato l'agnello apocalittico) e con pitture in affresco sulle pareti, di cui soltanto una piccola parte fu risparmiata dal tempo e dagli uomini; sia all'esterno con l'apertura di bifore sui lati e del rosone sulla fronte, nonché con la costruzione della massiccia mole campanaria, accentuando il carattere romanico della costruzione sui motivi bizantini del primo periodo. Più tardi la badia venne travagliata dai torbidi del periodo avignonese del papato e dello scisma d'Occidente, subendo inoltre parecchie devastazioni durante le lotte baronali della prima metà del Quattrocento, finché Eugenio IV ne affidò il governo all'energico ab. Pietro Vitali, il quale prese parte anche al Concilio di Firenze per l'unione dei Greci alla Chiesa cattolica.

Col Bessarione si inizia la serie dei cardinali commendatari, che si succedono fino al periodo post-napoleonico. Il card. Bessarione riordinò materialmente e moralmente la badia e vi favorì gli studi e la liturgia greca. Il suo successore Giuliano della Rovere (poi Giulio II) la circondò di fossati, mura merlate e torri per opera, a quanto sembra, dal Sangallo o di Baccio Pontelli, dandole il caratteristico aspetto che conserva tuttora di un'ampia fortezza medievale. Del palazzo abbaziale riuscì a portare a compimento solo un lato, nella cui fronte interna si ammira il portico detto del Sangallo. Poi furono successivamente tre membri della famiglia Colonna che ebbero in commenda Grottaferrata, a cui subentrarono i Farnese. Per oltre un secolo, dal 1626 al 1738, tennero la badia i Barberini, lasciando di loro un solo degno ricordo nella cosiddetta « macchina berniniana », costruita nel 1665 per sostenere la prodigiosa icone della Vergine e successivamente adattata ad iconostasi greca. Il card. Giannantonio Guadagni ad essi succeduto trasformò e decorò con stucchi l'interno della chiesa, con irreparabile danno delle colonne marmoree e delle pitture del Duecento e togliendole quasi del tutto il carattere romanico-bizantino. Nello stesso periodo la comunità monastica provvedeva alla nuova spaziosa fabbrica di abitazione per i monaci e a quella della Biblioteca monumentale. Ultimo cardinale commendatario fu Ercole Consalvi; Leone XII soppresse la commenda.

La bufera napoleonica, pur nella dispersione quasi totale dei monaci, aveva risparmiato la badia, dichiarata monumento nazionale. La stessa qualifica le venne data dal governo italiano dopo il 1870, rimanendo affidata ai monaci basiliani, i quali poterono così evitare la completa soppressione dell'Ordine. Da allora la storia della badia di S. M. di G. si identifica con quella della Congregazione basiliana d'Italia (v. BASILIANI D'ITALIA). Benedetto XIV con la cost. apost. *Inter multa* del 24 apr. 1747 e Leone XII con la lettera apost. *Inter coeteras* del 12 nov. 1824 avevano già fissato che fosse seguito il rito latino per la cura delle anime da uno dei monaci e da un cooperatore. Il papa Leone XIII, con decreto in data 12 apr. 1882 della S. Congregazione di Propaganda per gli affari di rito orientale, richiamò a nuova vita il rito greco nell'abbazia. La stessa S. Congregazione col decreto *Iamdudum* in pari data stabilì che la parrocchia latina venisse affidata a un sacerdote di rito latino, e col decreto *Quanta Romanorum* del 19 maggio 1929 separò la parrocchia greca da quella latina (AAS, 22 [1930], pp. 134-137). Pio XI con la cost. apost. *Pervetustum Cryptaeferratae coenobium* del 26 sett. 1937 creò l'abbazia *nullius* distaccandone il territorio dalla diocesi suburbana di Frascati, e stabilì che l'ordinario fosse l'archimandrita « pro tempore » della Congregazione d'Italia dei Monaci basiliani (AAS, 30 [1938], pp. 183-85). In questi ultimi decenni, col rinnovamento dell'indirizzo morale della badia, volto con speciale riguardo agli studi e all'apostolato orientali, si sono effettuati anche importanti restauri al campanile e alla chiesa, ridandole all'esterno tutto lo splendore primitivo, e si è ricostruito il nartece, ove è stato collocato l'antico fonte battesimale marmoreo, molto ammirato per i bassorilievi e il simbolismo delle sculture del Mille. Oltre che alla chiesa, l'attenzione degli studiosi è stata sempre, come anche al presente, rivolta alla Biblioteca, per la sua preziosa raccolta di manoscritti greci, soprattutto liturgici e di musica bizantina, da cui i monaci traggono i canti per le divine ufficiature. Particolare interesse suscitano inoltre i codici miniati, i manoscritti autografi di s. Nilo con scrittura tachigrafica propria del Santo, che poi venne seguita dai suoi discepoli, l'*Euchologio* usato dai Padri del Concilio di Firenze, il codice di Manuele Paleologo rilegato in velluto azzurro con l'aquila bicipite bizantina e il monogramma dei Paleologi ricamati in argento, la raccolta delle poesie di Cristoforo Mitileneo, il poema epico *Digenis Akritas*, ecc. Connesso con la Biblioteca è il laboratorio di restauro del libro antico, istituito nel 1930.

Importante, poi, per la storia antica e medievale della zona sono le raccolte di epigrafi, cippi, sculture, elementi architettonici e decorativi dell'epoca romana e cristiana, disposte nelle sale a pianterreno del Palazzo roveriano; e, per l'origine del cristianesimo nel Tuscolano, le catacombe del IV sec. al decimo miglio dell'antica Via Latina, scavate nel 1912-13 a cura dei monaci e nel 1918-19 dalla Pont. Commissione di archeologia sacra.

BIBL.: A. Rocchi, *De coenobio Cryptoferratensi eiusque biblioth. comment.*, Tuscolo 1893; id., *La badia di G.*, 2ª ed., Roma 1904; P. F. Kehr, *Italia pont.*, II, Berlino 1907, pp. 41-45; S. Kambo, *G. e il Monte Cavo*, Bergamo 1922; A. De Waal, *Zur neunten Säkularfeier der Abtei von G.*, in *Röm. Quartalschr.*, 18 (1904), pp. 225-34; G. F. Tomassetti, *La campagna romana*, IV, Roma 1926, pp. 279-346; *La badia di G.*, ecc. (numero unico), ivi 1930; Cottineau, I, coll. 13-50; M. De Vita, *I resti romani sotto la badia di G.*, in *Bull. della Comm. arch. com. di Roma*,

71 (1943-45), pp. 45-51; C. Cecchelli, *L'etimasia criptoferratense*, Roma 1946. Teodoro Minisci

ARTE. - L'edificio è opera di architettura romanico-romana, permeata di elementi evidenti fra l'altro nella decorazione esterna ad archetti, con motivi di gusto bizantino, come nei bellissimi rilievi della incorniciatura marmorea della Porta Aurea. L'interno, eccettuata l'ossatura, ha subìto una completa trasformazione. Il card. Alessandro Farnese costruì il soffitto ligneo a lacunari (1575) e nel 1610 ca. il card. Odoardo Farnese trasformò completamente la Cappella dei SS. Nilo e Bartolomeo. Ma il rifacimento più disastroso avvenne nel 1754, quando il card. Guadagni chiuse le colonne entro pilastri e coprì le antiche pitture con medaglioni ed ornati di stucco. Infine nel 1843 il card. Mattei addossava all'atrio la chiesa latina. La torre campanaria, del tipo dei campanili romanici romani, sorge sopra un piccolo ambiente che è forse quell'oratorio dei secc. V-VI, ricordato come il primitivo nucleo del Santuario; innalzata nel sec. XII, essa venne radicalmente restaurata nel 1910-1913. Notevoli opere sono nel nartece: l'urna battesimale con rilievi di scene di pesca (secc. XI-XII); la già ricordata Porta Aurea con imposte lignee (secc. XI-XII) e, sul timpano, il musaico con Cristo in trono, la Vergine, s. Giovanni e un offerente (l'abate Bartolomeo) datato al sec. XI; nell'interno, entro la marmorea cattedra di scuola berniniana (1665), è la *Madonna di Grottaferrata*, tavola di forme bizantine piuttosto tarde (sec. XIII). Nell'arco trionfale, il musaico della *Pentecoste* bizantino nello stile e nell'iconografia, probabilmente eseguito da musaicisti venuti da Venezia agli inizi del sec. XIII (Toesca). Al di sopra, l'affresco con la *Trinità* scoperto sotto il soffitto a cassettoni nel 1904, insieme con le poche reliquie delle *Storie di Mosè* sulle pareti laterali (fine sec. XIII). Infine la Cappella dei SS. Nilo e Bartolomeo con storie della vita dei due santi, condotte a fresco dal giovane Domenichino (1610) e restaurate nel 1819 da G. Candida sotto la guida di V. Camuccini. Sull'altare, *la Madonna fra i SS. Nilo e Bartolomeo*, opera tarda di Annibale Carracci.

La chiesa di S. Maria, nucleo dell'Abbazia di S. Nilo, è al centro di una potente cinta bastionata eretta per conto di Giuliano della Rovere, abate commendatario, si disse dal Bramante, ma più probabilmente dal Sangallo o da Baccio Pontelli. Degli stessi tempi sono il bel chiostro e il Palazzo abbaziale, terminato agli inizi del sec. XVI con affreschi, all'interno, della scuola degli Zuccari. - Vedi tav. CXIX.

BIBL.: A. Rocchi, *La Badia di G.*, Roma 1884; P. Toesca, *Notizie della Badia di G.*, in *L'Arte*, 1904, fascc. VI-VIII, p. 317; P. Guidi, *Come risorge la Badia di G.*, Roma 1917; S. Kambo, *G. e il Monte Cavo*, Bergamo 1922; R. van Marle, *The development of Italian Schools of Painting*, I, L'Aia 1923, pp. 243, 422, 423; H. Voss, *Die Malerei des Barock in Rom*, Berlino 1924, pp. 194, 195, 502, 508; P. Toesca, *Storia dell'Arte*, I, *Il medioevo*, Torino 1927, passim, v. indice; E. B. Garrison, *Italian Romanesque panel painting*, Firenze 1949, n. 87, p. 57. Luciana Ferrara

SANTA MARTA, DIOCESI di. - Città e diocesi della Colombia settentrionale, capoluogo del dipartimento del Magdalena (America del sud).

Ha una superficie di 33.000 kmq., con una popolazione di 410.000 ab., dei quali 405.000 cattolici; conta 36 parrocchie servite da 55 sacerdoti diocesani e 25 regolari; ha 1 seminario, 7 comunità religiose maschili e 17 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 363). La diocesi fu eretta nel 1535 e primo vescovo fu mons. Juan Fernández de Angelo che prese possesso della diocesi nel 1536. Il papa Paolo IV la soppresse nel 1562, ma il 15 apr. 1577 fu ristabilita da Gregorio XIII quale suffraganea di S. Fé di Bogotá. Primo vescovo fu mons. Juan Mendéz. Nel 1900 fu fatta suffraganea di Cartagena, comprendendo il dipartimento di Cartagena e i territori della Sierra Nevada y Motilones. Fra i monumenti della città si ricordano il Palazzo episcopale, il Seminario, la Cattedrale, in stile romanico e la chiesa di S. Anna in Ocana.

BIBL.: Eubel, III, p. 236; IV, p. 233; V, p. 258; A. A. Mac Erlean, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 458; *Suppl.*, p. 678; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIV p. 158. Enrico Josi

(fot. Direzione Generale del Turismo)

SANTANDER - Chiostro romanico della Collegiata di Santillana.

SANTANDER. - Città e diocesi della Spagna sulla costa cantabrica; comprende nel suo territorio la provincia civile omonima, ad eccezione della parte giudiziale di Portes e di quelle di Reinosa; ma si estende per le valli del Mena, Tudela e Angulo della provincia di Burgos.

Ha una superficie di kmq. 4104, con una popolazione di 350.000 ab. dei quali 349.000 cattolici, distribuiti in 383 parrocchie servite da 385 sacerdoti diocesani e 252 regolari; ha il suo centro di cultura nel Seminario e Università pontificia di Comillas (v.), inoltre ha il Seminario conciliare di Corban (S. Catalina) e un seminario minore; 25 comunità religiose maschili e 50 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 363).

Patroni della diocesi sono i ss. martiri Emeterio e Celidonio (30 ag.) e Nostra Signora de la Bien Aparecida (42 e 15 sett.). In S. è la ricca Biblioteca Menéndez y Pelayo.

Fino al 1754 il territorio di S. dipendeva ecclesiasticamente dall'arcivescovo di Burgos, di cui la diocesi è ancora suffraganea; ma, essendo questa troppo vasta, il papa Benedetto XIV nel 1754 creò questa nuova e fiorente diocesi. Il nome antico sarebbe « Fanum S. Andreae ». Il vescovo risiede nella capitale dello stesso nome.

La Cattedrale è moderna, iniziata come collegiata nel 1752; tuttavia la sua cripta, che è la parte più interessante, proviene dal sec. XII o al più tardi dal sec. XIII, ed era la chiesa dell'abbazia dei SS. Emeterio e Celidonio ed anche sepoltura dei suoi abati. L'edificio nuovo è di stile gotico e la forma rettangolare con tre navi senza crociera, ciò che le toglie eleganza. Di stile gotico è anche il chiostro appartenente alla chiesa antica. Il Seminario fu aperto nel 1852; prima gli studenti seguivano i corsi nel Seminario di Burgos. Fra i santuari celebri della diocesi si ricorda quello della Madonna di S. Vicente de la Barquera.

BIBL.: *Enc. Eur. Am.*, LIV, pp. 202-15; *Guia de la Iglésia y de la Acción catol. española*, Madrid 1943, pp. 322-23, 335, 847, 861. Giuseppe M. Pou y Marti

SANT'ANDREA e EDIMBURGO, DIOCESI di. - In Scozia, comprende le contee di Edimburgo, Berwick, Haddington, Lothians, Peebles, Raxburg, Selkirk, quasi tutto il Stirling e parte del Fife.

Ha una popolazione di 600.000 ab., dei quali 95.157 cattolici, distribuiti in 74 parrocchie, servite da 167 sacerdoti diocesani e 76 regolari, 14 comunità religiose maschili e 28 femminili. La sede prende il suo titolo dalle due città di E., capitale della Scozia, e di S. A., città sulla costiera del Fife, che, prima della Riforma protestante, fu sede di un arcivescovato. E. non fu sede vescovile prima della Riforma. All'inizio della sua storia la città apparteneva alla diocesi di Landisfarne nella Northumbria e, quando il sistema diocesano fu istituito in tutta la Scozia, E. fu inclusa nella diocesi di S. A. Non si conosce la data esatta in cui fu fondata la sede di S. A., ma esisteva prima del 900. I primi vescovi furono tutti celti, ma nel periodo che seguì il matrimonio di s. Margherita con il re di Scozia, alcuni inglesi occuparono la sede. Fino al 1225 i vescovi di S. A. esercitarono un primato di fatto sulla Chiesa scozzese, ma questo primato non fu mai espressamente riconosciuto e nel 1225 Onorio III ordinò che l'assemblea dei vescovi fosse presieduta da qualche vescovo eletto dall'assemblea. Nel sec. XV, l'arcivescovo di York (Inghilterra) volle arrogarsi la supremazia sulla Chiesa scozzese, ma alla sua pretesa si opposero con successo i vescovi scozzesi e nel 1472 una bolla di Sisto III innalzava la sede di S. A. ad arcivescovato metropolitano dell'intera Scozia con le dodici sedi suffraganee di Glasgow, Dunkel-Aberdeen, Moray, Brechin, Dunblane, Ross, Caithness, Orkney, Argull, le Isole e Galloway. Però, quando nel 1492 anche Glasgow divenne un arcivescovato e capo di una separata provincia ecclesiastica, le sedi di Dunkeld, Dunblane, Galloway e Argyll furono tolte da S. A. e date a Glasgow quali sedi suffraganee. Nel 1571 John Hamilton, ottavo arcivescovo di S. A., fu impiccato dai riformatori, e, benché venisse eletto un successore, questi non fu mai consacrato e la sede rimase vacante fino alla restaurazione della gerachia del 1878. Nel periodo interinale i pochi cattolici dell'arcidiocesi rimasero per ca. un secolo sotto la giurisdizione dei prefetti e dei vicari apostolici inglesi. Nel 1653 un prefetto della missione scozzese fu nominato dalla Santa Sede. Quarant'anni dopo il vescovo Nichclson fu consacrato primo vicario apostolico di Scozia. Nel 1726 il paese fu diviso in due vicariati, lo Highland e il Lowland; ca. cento anni dopo fu diviso in tre vicariati, lo Highland, il Lowland e lo Eastern, l'ultimo dei quali comprendeva tutta l'antica arcidiocesi di S. A. Quando nel 1878 fu restaurata la gerarchia, l'arcidiocesi di S. A. fu ricostituita con il titolo di S. A. ed E., con E. città episcopale in luogo di S. A. Delle sedi che esistevano in Scozia prima della riforma protestante, Moray, Brechin, Dunblane, Ross, Caithness e Orknay non furono restaurate nel 1878. Dunkeld, Aberdeen, Galloway e Argyll e le Isole divennero suffraganee di S. A. ed E., mentre Glasgow divenne un arcivescovato senza suffraganee. L'antica Cattedrale dedicata a s. Andrea, iniziata nel sec. XII e completata nel sec. XIV, fu distrutta nel 1559 dai riformatori e di essa restano oggi solo dei frammenti. L'attuale cattedrale di S. Maria in E. fu costruita nel 1896.

BIBL.: D. A. Hunster-Blair, *Saint Andrews and Edimburgh*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 330-31; *The Catholic Directory for the clergy and laity in Scotland*, Glasgow 1952. Filippo Flanagan

SANT'ANDREA e PROVVIDENZA, PREFETTURA APOSTOLICA di. - È situata nel Mare delle Antille ad oriente del Nicaragua e comprende le Isole di S. A., P. e S. Catarina.

Fu eretta in missione *sui iuris* con decreto della S. Congreg. Concistoriale il 20 giugno 1912 ed affidata alla Società di Mill Hill, ed il 20 maggio 1926 ai Cappuccini. Il 14 nov. 1946 fu elevata a prefettura. Ha una superficie di ca. 52.000 kmq. con ca. 7000 ab. di cui ca. 1750 cattolici e 2630 protestanti. Vi sono 5 padri, 20 suore, 2 parrocchie, 3 stazioni primarie, 5 secondarie, 16 scuole elementari, 1 media.

BIBL.: MC, 1950, pp. 43-44. Saverio Paventi

SANT'ANGELO IN VADO : v. URBANIA.

SANT'ANNA, DIOCESI di. - Città e diocesi che comprende le provincie civili di S. Vincente, Cabañas, La Paz, Cuscatlán, Chalatenanco, S. Salvador e La Libertad nella Repubblica del Salvador (America centrale). La residenza è in S. Ana.

Non si conoscono i dati statistici. Fu eretta dal b. Pio X l'11 febbr. 1913, quale suffraganea di S. Salvatore.

BIBL.: AAS, 5 (1913), p. 95. Enrico Josi

SANT'ANNA DE LA POCATIÈRE, DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia di Québec (Canadà).

Ha una popolazione di 87.468 ab. dei quali 87.369 sono cattolici distribuiti in 53 parrocchie servite da 180 sacerdoti diocesani; vi sono 2 collegi classici, 2 scuole normali per signorine, la Facoltà universitaria di agricoltura, 10 ospedali. La diocesi è stata creata dal papa Pio XII con la cost. apost. *Sollerti studio* del 23 giugno 1951 per smembramento dall'arcidiocesi di Québec dei comitati civili di Kamouraska, Islet, Montmagny e Rivière de Loup, elevando la chiesa di S. Anna nella città di S. A. de la P. a dignità e grado di cattedrale. È suffraganea di Québec. Il Collegio di S. A. de la P. fu fondato nel 1827 dal rev. Carlo Francesco Poinchaud.

BIBL.: W. Lebon, *Hist. du collège de Ste-Anne de la Pocatière*, 2 voll., Québec 1948-49; AAS, 43 (1951), pp. 833-35; *Le Canada ecclésiastique*, Montréal 1952. Gastone Carrière

SANT'ANTIMO. - Antica abbazia a 8 km. dalla diocesi di Montalcino, nella piccola valle del torrente Starcia affluente del fiume Orcia.

Le origini del monastero risalgono al tempo di Carlomagno, che lo fondò in ringraziamento a Dio per la cessazione della peste che in Val d'Orcia gli decimava l'esercito. Vi furono collocate reliquie dei ss. Antimo e Sebastiano, che Carlo aveva ottenute da papa Adriano I. Nell'anno stesso della morte di Carlo, 814, suo figlio Ludovico il Pio, con diploma dato da Aquisgrana, concedeva in feudo all'abate di S. A. Montalcino e il suo territorio. La chiesa primitiva è quella che presentemente serve da sacrestia, piccolo oratorio ad una navata, con absidiola dietro l'altare. La parete di destra ha affreschi monocromi con fatti della vita di s. Benedetto, attribuiti a Giovanni d'Asciano (sec. XIV). Sotto la chiesetta è la cripta, con accesso dall'esterno, con vòlte sostenute da 4 colonnette che la dividono in tre navatelle. La grande chiese attuale (m. 44 × 16) fu edificata nel primo ventennio del sec. XII ed è certamente una delle più belle e caratteristiche chiese romaniche d'Italia, tanto più che non ha subito alterazioni né deturpazioni e, specialmente nell'interno, può dirsi intatta. È tutta in pietra, anche internamente, a tre navate, con copertura a travi nella maggiore, a vòlta nelle minori, con matroneo, ambulacro dietro l'altare e cappelle raggianti; motivo, questo, proprio dell'architettura borgognona e importato forse da monaci di Francia. Sull'altar maggiore, una *Madonna seduta in trono, col Bambino*, scultura lignea policroma del sec. XIII; sulla parete di facciata, a sinistra, grande Crocifisso ligneo, pure del sec. XIII. Nella piccola cripta sotto l'altare maggiore serve di mensa all'altare una lapide cimiteriale del VI sec. All'esterno, i muri delle navate laterali sono oggi privi delle arcate cieche che ricorrevano sulle semicolonne rimaste : tale mancanza è dovuta, quasi senza dubbio, al cedimento della parte superiore dei muri stessi (rifatta poi con muratura ordinaria) per la pressione delle vòlte del matroneo. Anche la semplice facciata aveva in origine, nella parte inferiore, quattro archi : due ciechi; nei due centrali si apriva una porta binata, poi sostituita, forse nei primi del Duecento, con l'unico portale che si vede al presente. Il bel campanile di stile romanico, è alquanto posteriore alla chiesa : una delle campane porta incisa la data 1219. Del monastero non rimangono che pochi avanzi, tra cui notevole, al piano terreno, una trifora, fiancheggiata da porta arcuata, che si affacciava nel chiostro; forse dava luce alla sala capitolare.

Gli abati di S. A. avevano, come si è detto, giurisdizione anche civile su Montalcino, perduta, durante il sec. XIII, nei contrasti con Siena; giurisdizione

puramente ecclesiastica avevano poi su molti monasteri e chiese del territorio senese, grossetano, aretino e pistoiese. L'abbazia fu soppressa nel 1462 da Pio II, perché ormai scarso il numero dei monaci, rilassata la disciplina e dilapidato il patrimonio. I resti di questo costituirono la mensa per il vescovo di Montalcino.

BIBL.: A. Canestrelli, *L'abbazia di S. A.*, Siena 1910; G. Chierici, *L'Abbazia di S. A.*, in *Le Vie d'Italia*, 1924, p. 150 sgg. Sante Fanti

SANT'ANTONIO, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi dello Stato del Texas, U.S.A. L'arcidiocesi di S. A. comprende tutto lo Stato del Texas, meno la diocesi di El Paso e lo Stato di Oklahoma.

Ha una superficie di 33.025 migliaq. e una popolazione totale di 899.702 ab. dei quali 281.185 cattolici, serviti da 312 sacerdoti dei quali 176 sono religiosi di 13 congregazioni diverse; ha 106 parrocchie, 61 cappelle, 101 missioni, 1282 suore di 36 congregazioni, 1 seminario con 87 seminaristi diocesani e 95 altri, 3 scolasticati, 3 collegi ed università con 3273 studenti, 1 orfanotrofio e 5 ospedali.

I primi sacerdoti furono francesi, venuti con la spedizione di La Salle. Si stabilirono nella baia di Matagorda nel 1585. Furono seguiti da Francescani e Sulpiziani. I primi aprirono poi le missioni del Rio Grande. Il primo religioso fu il p. Damiano Mazaret che accompagnò la spedizione di Alonzo di León nel 1685.

Il territorio del Texas fu sotto la giurisdizione di Guadalupe fino al dic. 1777, quando divenne parte della nuova diocesi di Nuevo León o Linares. Nel 1813 tutte le missioni francescane furono soppresse dal governo spagnolo. Gregorio XVI creò una prefettura apostolica per il Texas nel 1839 ed il rev. J. Timon venne nominato prefetto apostolico. La prefettura fu elevata a vicariato apostolico il 10 luglio 1841 e mons. Giovanni M. Odin, vescovo di Claudiopolis, venne nominato vicario apostolico. Nel 1847 fu creata la diocesi di Galveston per tutto lo Stato del Texas ed il 3 sett. 1874 fu costituita quella di S. A. con mons. Antoine Dominique Pellicier quale primo vescovo. La diocesi fu elevata ad arcidiocesi da Pio XI con la cost. apost. *Pastoris aeterni* del 3 ag. 1926 (AAS, 19 [1927], pp. 169-76).

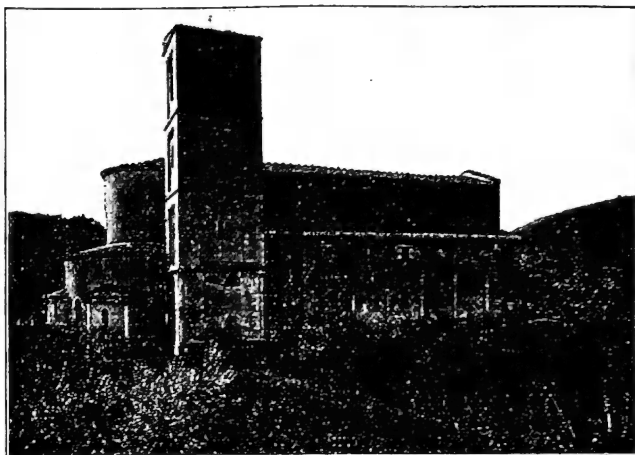
BIBL.: J. G. Shea, *Hist. of the cath. Church in the U. S.*, III, Nuova York 1892, pp. 710-714, 718; Th. Roemer, *The Cath. Church in the United States*, St. Louis-Londra 1950, pp. 266, 356; AAS, 19 (1927), pp. 169-72; W. Campbell, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 424-26; *The Offic. Cath. Direct.*, s v., Nuova York 1952. Gastone Carrière

SANTARÉM, PRELATURA « NULLIUS » di. - Suffraganea di Belém do Pará, dello Stato di Pará, in Brasile.

Ha una superficie di 362.000 kmq., con una popolazione di 190.000 ab., di cui 162.000 cattolici e 6000 indi. Eretta con decreto concistoriale il 21 sett. 1903, conta 18 parrocchie con 2 sacerdoti diocesani e 32 regolari. Ha 11 comunità religiose maschili e 6 femminili. Vi sono suore missionarie dell'Immacolata Concezione.

BIBL.: *Ann. Pont.* 1951, p. 636; *O Brasil Católico* 1947, Juiz de Fora 1947, pp. 484-85. Virginio Battezzati

SANTA ROSA DE COPÁN, DIOCESI di. - Città e diocesi che comprende le province civili di S. Barbara, Copán, Lempira, Ocotepeque e Intibucá nell'Honduras (America centrale).

Ha una superficie di 16.700 kmq. con una popolazione di 509.740 ab. tutti cattolici, conta 24 parrocchie servite da 26 sacerdoti diocesani e 5 regolari; ha un seminario, 2 comunità religiose maschili e 2 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 364). La diocesi fu eretta da Benedetto XV il 2 febbr. 1916, per smembramento dalla diocesi di Comoyagua, quale suffraganea di Tegucigalpa.

(fot. Alinari)

SANT'ANTIMO - Esterno dell'abbazia, iniziata nel 1118, terminata nel sec. XIII - S. Antimo.

BIBL.: anon., s. v. in *Cath. Enc.*, *Suppl.*, p. 679; AAS, 8 (1916), p. 62. Enrico Josi

SANTA ROSA DE OSOS, DIOCESI di. - Città e diocesi della Colombia nel dipartimento di Antioquia (America del sud).

Ha una superficie di 31.400 kmq., con una popolazione di 280.000 ab., dei quali 279.750 cattolici; conta 60 parrocchie con 107 sacerdoti diocesani e 33 regolari; ha 5 comunità religiose maschili e 3 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 364).

La diocesi fu eretta dal papa Benedetto XV il 5 febbr. 1917 come suffraganea di Medellín. Suo primo vescovo fu mons. Maximilian Crespo.

BIBL.: anon., s. v. in *Cath. Enc.*, *Suppl.*, p. 679; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIV, p. 170. Enrico Josi

SANTAROSA - DEROSSI, PIETRO di. - Statista, n. a Torino il 12 apr. 1805, m. ivi il 5 ag. 1850.

Studioso di politica e di economia, viaggiò lungamente l'Europa. Membro, sin dal 1840, della municipalità torinese e fondatore - con il Cavour, il Balbo e l'Alfieri - del *Risorgimento*, il 5 febbr. 1848 si fece promotore dell'indirizzo della città di Torino a Carlo Alberto per la promulgazione dello Statuto. Deputato di Savigliano al Parlamento subalpino fin dalla prima legislatura, fu ministro dei Lavori pubblici nel ministero Pinelli-Revel. Nel 1849 assunse il portafoglio dell'Agricoltura e commercio nel ministero d'Azeglio ed appoggiò in consiglio il progetto di legge Siccardi per l'abolizione del fòro ecclesiastico. Per tale motivo, quand'egli infermo gravemente nell'estate 1850 chiese i conforti religiosi, l'arcivescovo di Torino, mons. Franzoni - che già aveva protestato contro la legge Siccardi e subìto per questo un mese di carcere - dispose che al morente non fosse portato il Viatico, se non avesse in precedenza ritirata la propria adesione alla legislazione antiecclesiastica. Il parroco p. Pittavino, servita, gli comunicò la decisione arcivescovile e il ministro - dopo una lunga crisi di coscienza - rifiutò di sconfessare la propria attività politica e spirò senza Sacramenti. Conseguenza del doloroso episodio fu una dimostrazione popolare sotto l'arcivescovado, l'arresto e il processo del Franzoni e del Pittavino, e l'espulsione dei Servi di Maria dalla città.

Il Cavour sostituì il S. nel ministero, iniziando così la sua carriera politica.

BIBL.: F. Saraceno, *Vita del cavaliere P. D. di S.*, Torino 1864; T. Buttini, *Il viaggio a Parigi e a Londra di C. Cavour e di P. di S.*, in *Rass. st. del Risorg.*, 2 (1915), p. 429 sgg.; L. Piccioni, *Un decennio di amicizia tra S. Pellico e P. di S.*, ibid.,

p. 263 sgg.; S. Jacini, *La politica eccles. ital.*, Bari 1938, v. indici; P. Pirri, *Pio IX e Vitt. Emanuele II dal loro carteggio privato*, II, Roma 1951, v. indici; W. De La Rive, *Vita di Cavour*, Milano 1951, pp. 151-61. Renzo U. Montini

SANTA SEDE. - La Chiesa cattolica è una *societas iuridice perfecta*, cioè un ordinamento giuridico primario, e, come tale, ha naturalmente insito in sé il carattere della sovranità. La persona che per diritto divino esercita nella Chiesa questa sovranità è il Romano Pontefice, il quale, nell'esercizio di questa sua stessa sovranità, è coadiuvato da alcuni organi di governo, che insieme con lui vanno sotto il nome di S. Sede.

La sua nozione è data dal can. 7 del CIC : *Nomine Sedis Apostolicae vel Sanctae Sedis.... veniunt non solum Romanus Pontifex, sed etiam, nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat, Congregationes, Tribunalia, Officia, per quae idem Romanus Pontifex negotia Ecclesiae universae expedire solet.*

Pertanto l'espressione S. Sede può avere due significati distinti. Nel primo, più lato, che è poi il suo significato usuale, comprende, oltre il Pontefice, gli organi che lo coadiuvano nel governo della Chiesa, cioè la cosiddetta Curia Romana. Nel secondo significato più ristretto, invece, che è il suo significato eccezionale, da adottarsi solo quando sia richiesto *ex rei natura vel sermonis contextu*, comprende soltanto il Pontefice, esclusi tutti gli organi ausiliari, ma anche egli considerato nell'astrattezza del suo supremo ufficio, cioè quale *Primatus Petri eiusque successorum a Jesu Christo constitutus, non iam singulae personae RR. Pontificum.*

I. LA S. SEDE NELL'ORDINAMENTO CANONICO. – 1. *Personalità giuridica.* – Per diritto divino positivo la S. Sede non è un semplice ufficio, ma una vera persona giuridica (cf. can. 100 § 1). La personalità giuridica della S. Sede viene pertanto fondata, come quella della Chiesa, sullo stesso diritto divino.

Nessun dubbio che la personalità giuridica della S. Sede non si confonda con quella della Chiesa e che essa costituisca un soggetto di diritto, esistente bensì ed operante nella *societas Ecclesiae*, ma con una personalità propria e distinta da quella dell'ordinamento stesso; nessun dubbio ugualmente che tale sua personalità sia una vera e propria soggettività di diritto pubblico e che anzi la S. Sede debba considerarsi persona giuridica pubblica per eccellenza; e nessun dubbio ancora, nonostante qualche isolata opinione in contrario, che, analogamente a quella di tutti gli altri uffici e dignità ecclesiastiche, tale personalità abbia una natura essenzialmente istituzionale e non corporativa.

Controvertibile e controverso è, invece, se tale personalità competa alla S. Sede nel suo significato più lato o piuttosto in quello ristretto. Che la S. Sede intesa in senso ristretto, cioè l'*officium R. Pontificis*, possieda il carattere di persona morale è incontestabile, sia perché per diritto divino è il Pontificato Romano che esiste, senza di cui non avrebbero senso i Dicasteri ecclesiastici che lo coadiuvano, e inoltre l'*officium* ecclesiastico in genere è quasi sempre considerato nel CIC come un vero soggetto di diritto; sia perché essa ha, se non altro, la natura e i caratteri di un vero ufficio vescovile (*Sedes episcopalis Romana*) e alle *Sedes episcopales* è esplicitamente riconosciuta la personalità giuridica, indipendentemente e distintamente dalle correlative mense vescovili (cf. can. 350 § 2). Altrettanto incontestabile è poi che la Curia Romana, quale organismo complesso che consta delle SS. Congregazioni, dei Tribunali e degli Uffici (can. 242), possegga una sua propria personalità giuridica, così come la Curia diocesana, e che, comunque, tale personalità abbiano le singole Congregazioni, Tribunali ed Uffici che la compongono. Tutto il problema, pertanto, si riduce a stabilire se questi diversi enti morali, oltre a costituire un insieme di soggetti distinti, si presentino anche alcune volte come un unico soggetto di diritto per sé stante, costituito dai singoli enti, ma con una personalità e capacità giuridica propria, distinta da quella dei vari membri che ne sono i componenti (la cosiddetta S. Sede in senso lato). La risposta affermativa sembra però che si imponga come la più corretta, dal momento che il prescritto del can. 7 non solo presuppone la possibilità di esistenza di questo ente complesso, ma sancisce anzi formalmente che, come regola generale, per *Apostolica Sedes* debba intendersi appunto l'organismo unitario abbracciante i singoli enti. E pertanto il can. 100 § 1 si riferirebbe alla S. Sede sia intesa in senso lato, sia in senso ristretto, e cioè quale regola generale nel primo senso e quale eccezione nel secondo.

2. *Capacità giuridica.* – Per quanto riguarda la capacità giuridica di questo ente, si può intanto osservare che esso, quale *subiectus iuris*, è naturalmente titolare nell'ordinamento canonico di quella stessa capacità giuridica di diritto pubblico e privato che è propria di tutti gli altri enti morali ecclesiastici e che, come questi, gode a tale titolo di tutti quei diritti e privilegi che il legislatore canonico attribuisce loro. Gran parte di tali diritti trovano un'esplicita consacrazione in specifiche statuizioni del diritto positivo. Così, per quanto in particolare riflette la sua capacità di diritto privato, il CIC stesso viene a riconoscere alla S. Sede il diritto di stare in giudizio e lo *ius acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos* (can. 1495 § 1).

Indipendentemente anche, però, da ogni espressa prescrizione, tale sua capacità, non rappresentando in sostanza che la manifestazione concreta della sua personalità giuridica, costituisce già di per se stessa un vero e proprio *ius nativum* legato alla sua stessa natura, anzi un diritto ad essa spettante, appunto come la sua personalità, *ex ipsa ordinatione divina* e quindi intangibile, immutabile e imprescrittibile in modo assoluto, sia nel suo titolo, sia nel suo esercizio.

3. *Sovranità (primato) nella Chiesa.* – La S. Sede merita soprattutto di essere presa in considerazione nella posizione specialissima che essa occupa nell'ordinamento giuridico della Chiesa a tenore del cosiddetto *ius publicum ecclesiasticum*. Sotto questo profilo giuspubblicistico la S. Sede si presenta : *a*) quale supremo governante spirituale della Chiesa universale, cioè quale *universalis Ecclesiae primatus*; *b*) quale sovrano temporale dello Stato della Città del Vaticano (v.); *c*) quale patriarca d'Occidente, primate d'Italia, metropolita della provincia ecclesiastica romana, vescovo di Roma.

Limitando l'esame soltanto al primo di tali aspetti, e cioè alla sua posizione, prerogative e diritti quale supremo potere universale della Chiesa, e rinviando per l'esame della sua posizione e attributi sotto gli altri aspetti alle voci specifiche relative (v. PAPA; PATRIARCHI; PRIMATO; VATICANO), i principi generali giuridici ad essa relativi si riscontrano formulati espressamente nel can. 218 § 1 : *Romanus Pontifex, beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent.* § 2 : *Haec potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens.*

Tale canone non costituisce però che un semplice riassunto e una mera traduzione in termini giuridici dei principi generali teologici formulati già quali veri articoli di fede nella IV sess. del Concilio ultimo Vaticano e formalmente e solennemente espressi nella famosa *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*; onde l'ordinamento canonico presenta al riguardo la singolare ed esclusiva caratteristica che questa suprema potestà primaziale propria della S. Sede trova le sue radici prime, la sua tutela preminente e la sua giustificazione ultima nella teologia più che nel diritto, cioè nel dogma prima ancora che nelle norme giuridiche (v. PRIMATO).

4. *Sua natura e caratteri.* – Sulla base di queste norme teologico-giuridiche risulta chiaramente determinata quale sia la natura e quali il contenuto e i limiti dell'autorità primaziale spettante alla S. Sede nella Chiesa.

Quanto infatti alla sua natura, essa si presenta come una: *a*) *potestas iurisdictionis plena et suprema*, cioè quale un vero ed effettivo potere sovrano, e non quale un mero primato d'onore o una semplice potestà di rappresentanza, o d'ispezione, o di esecuzione, o d'appello; e, come tale, quale una potestà superiore e distinta da tutte le altre, abbracciante la *plenitudo iurium* necessaria e sufficente per reggere la Chiesa così nella sua unità universale, come nelle sue particolari circoscrizioni e fino nei rapporti individuali dei fedeli, e sia per quanto riguarda materie di fede e di morale, sia anche per quanto attiene la disciplina e l'amministrazione ecclesiastica;

b) *potestas ordinaria et immediata:* ordinaria cioè, in quanto inerente e propria all'ufficio stesso della S. Sede; e immediata (cioè originaria), in quanto immediatamente e direttamente conferita al suo ufficio dal Cristo stesso e non da una delegazione della Chiesa. Di qui due necessarie conseguenze: 1) che la S. Sede viene a risultare titolare di tale potere primaziale non già per volontà della Chiesa e dietro suo conferimento, ma per volontà della divinità, dietro sua diretta e immediata attribuzione, e quindi non già quale rappresentante di un diritto dell'ordinamento canonico, ma piuttosto quale portatore di un diritto proprio e personale, di cui essa stessa è il *subiectus*, assurgendo in tal modo da semplice organo della sovranità della Chiesa a vero titolare della sovranità della Chiesa stessa; 2) che per tale medesima ragione il godimento e l'esercizio di questi suoi poteri primaziali restano naturalmente e necessariamente indipendenti e autonomi dal volere e consenso della Chiesa, non trattandosi di diritti neppure originariamente, neppure potenzialmente e astrattamente di sua spettanza, e restano quindi assolutamente insuscettivi di qualunque modifica, cambiamento o revoca da parte della Chiesa e dotati dell'inalienabilità, imprescrittibilità e immutabilità più piene e complete;

c) *potestas vere episcopalis*, cioè come un potere che ha insita in sé la piena possibilità e capacità giuridica di sostituirsi alla giurisdizione che i vari vescovi esercitano nell'ambito della loro circoscrizione diocesana, venendo così a costituire una specie di *Episcopus universalis, Episcopus totius Ecclesiae*, con una giurisdizione potenzialmente concorrente con quella dei singoli vescovi delle varie diocesi, di cui potrebbe riservarsi per intero il governo, o in cui potrebbe, per singoli affari, emanare disposizioni in loro luogo e vece.

5. *Suo contenuto. – a*) *Il Pontefice quale legislatore supremo.* – Quanto poi al contenuto di questo potere primaziale universale, esso viene ad abbracciare la somma di tutti i poteri supremi di governo, conferendo al Pontefice la figura giuridica di supremo legislatore, supremo giudice, supremo amministratore e supremo maestro e dottore della Chiesa.

La S. Sede e il Concilio ecumenico costituiscono le sole fonti di produzione della legislazione universale canonica, ma è il Pontefice che convoca e presiede il Concilio, i cui canoni non acquistano forza legislativa se non dopo intervenuta la sua conferma e ratifica (can. 227). In virtù di questo supremo potere legislativo, la S. Sede dichiara e interpreta il diritto divino naturale e positivo ed emana le leggi canoniche universali e particolari: a quello naturalmente resta anche essa vincolata e soggetta, a queste invece è assolutamente superiore, sì da potersi dire *praeter, contra et supra legem* e da poter quindi abrogare, derogare e modificare a suo arbitrio le norme, tanto generali che particolari, sia emanate dai Pontefici precedenti, sia dalle gerarchie ecclesiastiche inferiori, e concedere privilegi e dispense in casi particolari (cann. 36 § 1, 81). Per la loro emanazione e pubblicazione è fissata una forma determinata, ma la S. Sede come tale (e prescindendo dai singoli Dicasteri) non è veramente astretta alla sua osservanza e può anche completamente prescinderne (can. 9), così da potersi ad essa applicare in tutta la sua estensione il famoso principio « *quod principi placuit, legis habet vigorem* ».

b) *Quale amministratore supremo.* – Come tale, la S. Sede ha la rappresentanza della Chiesa universale che personifica sia nella sua attività interna, sia nei suoi rapporti esterni con le autorità civili (cann. 3, 163, 255, 265, 267); vigila sul mantenimento dell'ecclesiastica disciplina, sull'osservanza dei dogmi e delle leggi canoniche, del culto divino, dei Sacramenti (cann. 1145, 1256, 1257, 1259, ecc.), sul funzionamento degli uffici ed enti ecclesiastici secolari e regolari, esercitando un costante controllo su tutta la Chiesa, sia direttamente, tramite i suoi legati (can. 267), sia per mezzo delle autorità ecclesiastiche inferiori, da cui riceve relazioni scritte e orali sullo stato dei territori loro affidati (cann. 340-42); istituisce, modifica e sopprime gli uffici e benefici ecclesiastici (cann. 1414, 1422, 1425, ecc.), gli ordini e le associazioni religiose (cann. 488, 492-94, 497, 498), le università e facoltà cattoliche (can. 1276); è il *supremus collator* di tutti gli uffici e benefici ecclesiastici (can. 1431), e ad essa soltanto è riservata la nomina, trasferimento e deposizione dei maggiori ufficiali della gerarchia della Chiesa, quali i cardinali (can. 232 § 1), i vescovi e vescovi ausiliari (can. 329 § 2), gli Ufficiali maggiori della Curia romana, i legati pontifici, le dignità capitolari (cann. 396 § 1, 1435 § 1), ecc., nonché il conferimento dei benefici rispettivi (can. 1435); è il *supremus superior* di tutti i religiosi (can. 499) e spetta a lei concedere il permesso di passaggio da uno ad altro ordine religioso (can. 632) e l'indulto di esclaustrazione e secolarizzazione (can. 638); convoca, presiede, sospende e scioglie il Concilio ecumenico e ne conferma le deliberazioni (can. 222); concede il permesso per la convocazione dei concili plenari (can. 281); presiede all'organizzazione delle missioni (can. 1350 § 2); è infine il *supremus administrator et dispensator* di tutto il patrimonio della Chiesa universale (can. 1518) e, come tale, può disporre dei beni temporali degli enti regolari e secolari estinti (cann. 493, 674), alienare direttamente e autorizzare i proprietari ad alienare sia a titolo oneroso che gratuito i beni ecclesiastici senza limiti di sorta (cann. 534 § 1, 1532 § 1, 1541 § 1); regolare, commutare e ridurre gli oneri e le disposizioni di ultima volontà per le fondazioni *ad pias causas* (can. 1517 § 1, 1551 § 1); imporre e togliere tributi sugli enti ecclesiastici e sui fedeli (cann. 1056, 1507), e condonare in parte o in tutto debiti.

c) *Quale giudice supremo* (can. 1597). – Come tale, ad essa direttamente è riservata la cognizione fin dalla prima istanza delle cosiddette *causae maiores* (can. 220), cioè di quelle controversie che o *ex ipsa sua natura* non possono spettare che al Pontefice (p. es., le cause relative alla fede), o che *ex positiva lege* il Pontefice abbia riservato al suo diretto esame e giudizio, escludendo ogni competenza dei giudici inferiori sia per le peculiari difficoltà della loro trattazione, sia per la dignità delle persone costituenti le parti in causa. Così egli riserva al suo esame personale tutte le cause relative ai capi di Stato e ai loro figli e le cause penali nei confronti dei vescovi anche solo titolari (cann. 1557 § 1, 2227 § 1); e conserva alla competenza esclusiva dei suoi tribunali sia di giudicare i vescovi nelle cause civili non patrimoniali e le persone morali ecclesiastiche immediatamente dipendenti dalla S. Sede, quali le religioni esenti e le congregazioni monastiche (can. 1557 § 2); sia di svolgere gli accertamenti *de matrimonio rato et non consummato* per ottenerne lo scioglimento (can. 1962), e i processi di beatificazione e canonizzazione (can. 1999); sia infine d'infliggere determinate censure (can. 2245). In grado di appello, poi, o in ultima istanza, spetta sempre alla S. Sede di esaminare e definire tutte indistintamente le cause civili e penali (cann. 1597, 1599 § 1). Infine, le compete in ogni caso un diritto pieno e insindacabile d'avocazione, in virtù del quale può sempre deferire a sé personalmente o ai propri tribunali ogni controversia sia *ab initio*, sia in qualunque stadio e grado del giudizio, quale che sia l'autorità innanzi a cui si trova pendente (cann. 1557 § 3, 1569, 1599 § 2). Naturalmente poi, in base al noto principio dogmatico, confermato ora nel can. 1556, che *prima sedes a nemine iudicatur*, contro le sue decisioni non è ammessa impugnativa di sorta innanzi a qualsivoglia altra autorità, e in particolare è formalmente vietato e severamente punito l'appello sia al Concilio ecumenico (cann. 228 § 2, 2332), sia alla potestà laica (*appellatio ab abusu*).

d) *Quale maestro e dottore supremo.* – Come tale essa fissa i principi dogmatici relativi alla fede cattolica nell'universo intero (can. 218) e in questa sua qualifica il Pontefice è infallibile, vale a dire che le definizioni da lui emesse in virtù di tale sua suprema potestà apostolica su di un determinato punto dogmatico non possono essere oggetto di dubbio o di discussione di sorta, vincolano perpetuamente i fedeli e sono irreformabili *ex sese, non ex consensu Ecclesiae* (can. 1323; cf. INFALLIBILITÀ).

6. *Essenza autocratica della sovranità nella Chiesa.* – Tali sommari rilievi sono più che sufficenti per concludere come l'ordinamento costituzionale della Chiesa nella sua *forma regiminis*, cioè nel tipo di governo da cui è retta, si deve considerare quale il classico ordinamento a regime monarchico assoluto e nella sua forma più spiccata e sintomatica, vale a dire come un ordinamento nel quale la suprema autorità, in tutte le varie funzioni e manifestazioni, risiede nella sua pienezza in un unico soggetto, la S. Sede, che costituisce il principio e il centro di tutta l'unità sociale, *caput et fundamentum totius Ecclesiae*, e a cui tutti gli altri soggetti dell'ordinamento stesso risultano completamente subordinati e dipendenti. In esso, anzi, tale *suprema auctoritas* della S. Sede, ripetendo la sua fonte direttamente dalla divinità e fondando il suo titolo ed esercizio sullo stesso diritto divino positivo, resta insita e connaturata all'esistenza dell'ordinamento stesso e risulta così per sua natura dotata della inalienabilità, dell'imprescrittibilità e dell'immutabilità più complete e assolute. Si aggiunga a tutto ciò che, indipendentemente anche da questa base teologica, il principio stesso dogmatico dell'infallibilità viene già a ricoprire del suggello divino questo *universalis primatus* in tutto il suo funzionamento e in tutte le sue principali manifestazioni, in quanto, a parte l'elasticità dei suoi limiti, esso viene in ogni modo certamente a tutelare e salvaguardare quelle definizioni e dichiarazioni dogmatiche che rifiettano la fede e la morale cattolica e quindi, data la natura dell'ordinamento della Chiesa, appunto tutta quella attività legislativa della S. Sede che si riferisce al fondamento e alle basi stesse del suo sistema di diritto.

In tali condizioni si comprende facilmente il giustissimo rilievo dei giuspubblicisti ecclesiastici, i quali avvertono come nell'ordinamento costituzionale della Chiesa non solo manca assolutamente, a norma del suo diritto positivo vigente, qualunque parvenza di una divisione dei poteri nell'esercizio della sovranità (per lo meno nel significato tecnico proprio di tale concetto), ma esula fin la possibilità, *de iure condendo*, di un'eventuale attuazione futura di una siffatta *forma regiminis*, come contraria alla natura stessa dell'ordinamento pubblico della Chiesa, quale fu istituito dal Cristo. Se di fatto nella sua costituzione si riscontra, fin dai tempi passati, una certa distribuzione più o meno accentuata di poteri (cf. cann. 106, 242-64, 1553, ecc.), essa non ha in realtà la sua base e ragione d'essere che nella volontà stessa del Pontefice, il quale resta pienamente libero di revocarla, restringerla e modificarla a suo assoluto arbitrio e *non obstantibus quibusvis iuribus a tertiis quaesitis*; mentre i vari organi, soggetti e dicasteri, che partecipano così di fatto alla sovranità, esercitano pur sempre le loro funzioni e attribuzioni per comunicazione della S. Sede stessa e quali suoi semplici rappresentanti e delegati.

È solo, pertanto, in linea di mero fatto che può avere avuto un valore la ricerca e determinazione sin qui fatta dei poteri e delle funzioni di governo proprie della S. Sede. In linea di diritto basterebbe osservare con i canonisti che *haec iura specifice primatialia singillatim recensere superfluum est, nam, cum R. Pontifex universa, extensive et intensive, ecclesiastica auctoritate polleat, cum ipse super ius canonicum sit, brevius dicimus quid facere non valet, quam quid valeat. Limites enim ei signati non sunt nisi a iure naturali, a iure divino positivo, a fine societatis religiosae et spiritualis cui praeest, quoad validum; a prudentia et obligatione agendi in aedificationem et non in destructionem, quoad licitum exercitium suae potestatis.* A parte questi limiti, segnati o dalla norma base da cui desume la sua costituzione e valore giuridico l'ordinamento della Chiesa, o dalla sua natura stessa propria e intrinseca, spetta alla S. Sede la vera *plenitudo iurium ad regendam Ecclesiam necessaria*, cioè la sovranità più piena, assoluta e illimitata su tutti indistintamente i suoi membri e le sue gerarchie, in guisa da riassumere nel suo ufficio tutta l'autorità e i poteri sovrani di governo della *societas* stessa cui presiede.

II. LA S. SEDE NELL'ORDINAMENTO ITALIANO. – 1. *Il regime degli Accordi lateranensi.* – Il problema politico-giuridico della posizione di libertà e indipendenza della S. Sede in Italia, oggetto per lungo tempo di un grave irriducibile conflitto fra Stato e Chiesa (v. QUESTIONE ROMANA) e disciplinato già dalla cosiddetta legge delle guarentigie (v.), emanata unilateralmente dallo Stato italiano e mai accettata dalla S. Sede, ha trovato finalmente la sua soluzione nei Patti lateranensi (v.). In detti Accordi, e in particolare nel Trattato, si è venuta ad assicurare alla S. Sede nell'ordinamento italiano, attraverso una serie di garanzie di natura politica e giuridica diverse – fra cui prima la creazione di un vero e proprio Stato temporale – *in modo stabile una condizione di fatto e di diritto, la quale le garantisca l'assoluta indipendenza per l'adempimento della sua alta missione nel mondo* (preamb., comma 1), cioè *quanto le occorre per provvedere con le dovute libertà e indipendenza al governo pastorale della diocesi di Roma e della Chiesa cattolica in Italia e nel mondo* (art. 26, comma 1).

Tali accordi presentano due essenziali caratteri: *a*) quello formale, di determinare la posizione giuridica della S. Sede nell'ordinamento italiano non più con una regolamentazione unilaterale, sovranamente imposta e sovranamente modificabile dallo Stato italiano mediante l'emanazione di una legge interna, ma con una disciplina bilaterale, convenzionalmente convenuta fra lo Stato e la S. Sede e modificabile solo di concerto mediante la stipulazione di un accordo internazionale; *b*) quello sostanziale, di fondare tale posizione non più su di una mera sovranità personale, ma anche su di una sovranità temporale e non più su di un complesso di semplici garanzie giuridiche, ma anche e in primo luogo su di una garanzia territoriale, integrando le prerogative personali già ad essa conferite dalla Legge delle guarentigie con l'attribuzione e il riconoscimento di una sua giurisdizione sovrana piena ed esclusiva sopra un determinato territorio autonomo, e ponendola così di nuovo a capo di uno Stato vero e proprio, come era prima del 1870.

Attualmente, pertanto, la posizione di libertà e indipendenza della S. Sede nell'ordinamento italiano è convenzionalmente assicurata da una garanzia fondamentale di ordine politico-territoriale (lo Stato della Città del Vaticano) e da un complesso di garanzie complementari di ordine giuridico-personale (v. PATTI LATERANENSI; VATICANO). Fra queste garanzie complementari, una speciale menzione merita la qualifica giuridica di Stato cattolico d'Italia.

Analogamente alla Legge delle guarentigie, che al tit. II poneva una ulteriore garanzia della indipendenza e libertà della S. Sede appunto nella volontaria assunzione da parte dello Stato italiano di un determinato atteggiamento e comportamento politico e giuridico di fronte alla religione e alla Chiesa, ma contrariamente al suo principio informatore che vedeva tale garanzia nella proclamazione della separazione della Chiesa dallo Stato e nella professione d'agnosticismo, indifferentismo e aconfessionismo di quest'ultimo in materia religiosa, nell'art. 1 del Trattato *l'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'art. I dello Statuto del Regno 4 marzo 1848 per il quale la religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato.* Sul contenuto, gli effetti e limiti di tale solenne professione di fede dello Stato italiano si rinvia alla voce ITALIA, IV. *Condizione giuridica della Chiesa.*

2. *La posizione della S. Sede nell'ordinamento italiano.* – Pur con questo nuovo e mutato regime regolatore, la posizione giuridica della S. Sede nell'ordinamento italiano è rimasta tuttavia, dal più al meno, quella stessa che essa già sostanzialmente possedeva a tenore della Legge delle guarentigie, sia nel diritto pubblico che in quello privato.

Quanto invero alla sua posizione giuspubblicistica, come già nel regime precedente, la S. Sede si presenta oggi nell'ordinamento italiano quale un organismo completamente autonomo e indipendente, sottratto in modo assoluto alla sovranità dello Stato italiano e all'impero delle sue leggi, non solo per quanto riguarda la sua attività temporale e politica di capo dello Stato della Città del Vaticano e quindi di sovrano di uno Stato estero, ma anche per quanto attiene tutta indistintamente la sua attività spirituale e religiosa di supremo governante della Chiesa, sia nei confronti dell'intero mondo cattolico, sia in specie nell'ambito del territorio italiano. Per tale riguardo la differenza dal regime precedente sta soltanto in ciò : che mentre in passato mancava da parte dello Stato italiano qualunque riconoscimento formale di questa autonomia e indipendenza della S. Sede ed era solo dal contenuto sostanziale della sua posizione effettiva nell'ordinamento italiano che la medesima discendeva quale logica conseguenza, attualmente invece, nell'art. 2 del Trattato, lo Stato, riconoscendo formalmente *la sovranità della S. Sede nel campo internazionale come attributo inerente alla sua natura, in conformità alla sua tradizione e alle esigenze della sua missione nel mondo*, le viene a riconoscere ufficialmente e solennemente tale qualifica e posizione nei propri confronti, quale presupposto della convenzione stessa con essa stipulata, e gliela viene a riconoscere specificamente come supremo governante religioso della Chiesa, e quindi quale qualifica nettamente distinta e autonoma da quella alla medesima spettante come sovrano temporale dello Stato della Città del Vaticano. Mentre, inoltre, nel regime anteriore la sussistenza o meno di tale sua posizione giuridica era in ogni modo subordinata al perdurare della condizione effettiva ad essa fatta nell'ordinamento italiano ed era insieme fondata su di una legge interna dello Stato italiano, dal medesimo sovranamente e unilateralmente revocabile a suo arbitrio; attualmente, invece, essa risulta indipendente dalla sua condizione sostanziale effettiva e fondata su un accordo internazionale e quindi su una disciplina bilaterale convenzionalmente pattuita fra S. Sede e Stato italiano e modificabile o revocabile solo di comune accordo.

Quanto poi alla sua posizione giuridica privatistica, in virtù dell'art. 29 lett. *a* del Concordato, la S. Sede conserva tuttora immutata quella sua personalità giuridica che già le era stata riconosciuta dalle leggi italiane preconcordatarie, ed è retta per tale riguardo dalle norme civili relative alla condizione, all'attività e agli acquisti dei corpi morali ecclesiastici (cf. *Trattato*, art. 11; *Concordato*, artt. 27 comma 1; 30 comma 2; legge 27 maggio 1929, n. 848, artt. 9-11); onde oggi può ritenersi legislativamente risolta in modo definitivo la disputa passata circa la capacità della S. Sede ad acquistare beni e circa la necessità della preventiva autorizzazione da parte dello Stato italiano. Ugualmente risolta in senso affermativo può considerarsi la nota questione circa la natura beneficiaria della sua personalità giuridica. Riconosciuta, infatti, alla S. Sede non solo la sovranità, ma anche *la piena proprietà* sul territorio dello Stato della Città del Vaticano (*Trattato*, art. 3) e ricostituita così per essa una dotazione patrimoniale, poiché è indiscutibile che la S. Sede ha nell'ordinamento canonico una tale natura, costituendo anzi in esso il massimo ente beneficiario della Chiesa; e poiché d'altra parte è principio basilare della legislazione italiana in materia ecclesiastica che lo Stato riconosce di regola agli enti della Chiesa quella stessa natura e caratteri che ad essi ha conferito il diritto canonico, non sembra che vi sia alcuna ragione per negare con qualche fondamento alla S. Sede la figura giuridica di un vero ente beneficiario, sia pure *peculiaris generis*.

III. La S. Sede nell'ordinamento internazionale. – 1. *Personalità giuridica internazionale.* – Come è noto, la S. Sede si afferma soggetto di diritto internazionale non solo in forza del suo potere temporale, quale sovrano dello Stato della Città del Vaticano come tutti gli altri *principes temporales* (v. VATICANO), ma anche, prima e indipendentemente, in virtù del suo *universalis primatus* spirituale, quale suprema istituzione della Chiesa. Per limitarsi al diritto canonico vigente, il CIC, dopo averle nel can. 100 § 1 riconosciuto *iure divino* la *moralis personae rationem*, prevede nei canoni successivi che la S. Sede entri in rapporti con i soggetti della comunità internazionale, disciplinando gli organi (Congregazione degli affari straordinari; Segreteria di Stato), che in suo nome vengono ad occuparsi degli affari, *quae cum legibus civilibus coniunctum aliquid habent et ad pacta conventa cum variis nationibus referuntur*, o che *fovent secundum normas a Sancta Sede receptas, relationes inter Sedem Apostolicam et civilia gubernia apud quae legatione stabili funguntur* (legati, nunzi, internunzi pontifici : cf. cann. 3, 163, 255, 265, 267). D'altra parte, nell'art. 2 del Trattato lateranense, la S. Sede si è fatta formalmente riconoscere dall'Italia *la sovranità nel campo internazionale come attributo inerente alla sua natura, in conformità alla sua tradizione e alle esigenze della sua missione nel mondo*, dimostrando così in modo inequivocabile di pretendere e rivendicare una tale qualifica nella comunità internazionale.

Attualmente, del resto, il problema può considerarsi completamente superato e la dottrina internazionalistica è quasi unanime nell'accettare quanto già risultava evidente dalla realtà dei fatti e dalla volontà degli Stati, cioè nel riconoscere, pur attraverso le teorie più opposte e diverse e con maggiori o minori limitazioni, l'esistenza di un'effettiva personalità giuridica della S. Sede nell'ordine dei rapporti internazionali.

2. *Duplicità di tale personalità.* – Tuttora discussa e dibattuta è viceversa la questione del titolo, per cui essa gode attualmente di siffatta soggettività, se cioè soltanto quale capo della Chiesa e sovrano religioso, o se piuttosto unicamente come capo dello Stato della Città del Vaticano e sovrano temporale, o se addirittura nell'una e nell'altra qualifica contemporaneamente, e se di conseguenza unico o duplice sia oggi tale titolo e unica o duplice, quindi, la sua giuridica personalità in questa sfera di rapporti.

Un punto intanto è certo, che cioè i due ordinamenti, quello della Chiesa e quello dello Stato della Città del Vaticano, da cui la S. Sede desume rispettivamente la sua esistenza e capacità giuridica e quindi anche la sua eventuale qualifica e diritti di soggetto della comunità internazionale secondo la propria autodeterminazione soggettiva, sono ambedue decisamente informati e dominati così nei loro cardini fondamentali, come nelle loro singole disposizioni positive, dal preciso presupposto dualistico, cioè dalla netta distinzione fra i due ordinamenti, la Chiesa e lo Stato della Città del Vaticano, e fra le due correlative sovranità personificate nella S. Sede, sia nell'ambito interno proprio rispettivo, sia nella sfera esterna delle loro relazioni reciproche, sia anche e soprattutto nei loro rapporti e nella loro attività con gli altri ordinamenti estranei. È anzi proprio nella sfera giuridica internazionale che l'uno e l'altro ordinamento si sforzano nel loro diritto positivo di mettere in rilievo e accentuare perfino il dualismo dei due soggetti personificati nella S. Sede e di mantenere nettamente distinti il titolo, l'ambito e i limiti della loro rispettiva capacità di agire e dalla loro azione concreta. Appunto e specialmente in tale campo, infatti, essi escludono qualunque idea di rappresentanza di un ente nell'altro e ogni possibilità di compenetrazione e fusione di qualsivoglia genere dei due organismi in un unico soggetto di natura spirituale e temporale al tempo stesso, destinato a curare gli interessi della Chiesa e quelli dello Stato della Città del Vaticano nei confronti degli altri membri della comunità internazionale. Tale presupposto dualistico si rivela nettissimo nelle singole disposizioni legislative, sia del diritto canonico, sia del diritto vaticano. Anche però senza bisogno di addentrarsi in un'analisi di tali singole norme di diritto positivo dei due ordinamenti, esso trova la sua necessaria conferma nel principio stesso teorico canonistico, secondo cui non si concepisce la possibilità di esistenza di un ordinamento primario, il quale non sia per definizione un vero *subiectus iuris* tanto nell'ordine interno quanto in quello internazionale. È evidente, infatti, su tale base che l'accoglimento di una qualunque ipotesi monistica di fusione e compenetrazione di un organismo nell'altro,

anche per il solo ambito della loro capacità e attività internazionali, implicherebbe di necessità che o l'uno o l'altro di essi dovrebbe ritenersi privo di tale natura e quindi o che la Chiesa non sarebbe più una *societas iuridice perfecta*, contrariamente agli espressi prescritti del diritto divino e canonico; o che lo Stato della Città del Vaticano non sarebbe più uno Stato vero e proprio, in antitesi al principio giuridico quasi dogmatico della necessità di esistenza di un effettivo Stato per l'indipendenza spirituale della S. Sede.

Altrettanto certo è poi che questo medesimo presupposto dualistico delle due distinte sovranità e personalità internazionali è stato formalmente rivendicato dalla S. Sede e accolto dallo Stato italiano nella stipulazione degli Accordi lateranensi e che ha finito per costituire lo spirito informatore, la base, l'oggetto e la vera chiave di vòlta del Trattato (basterà in proposito ricordare gli artt. 2, 3, 23, 24, 26 del medesimo, che rivelano in modo inequivocabile la distinzione e contrapposizione da esso accolta e attuata fra i due organismi, riconoscendoli ambedue dotati di una propria distinta personalità internazionale). Ora, indubbiamente, il fatto che il diritto canonico e quello vaticano stabiliscano questa determinata relazione tra le due entità e che nella sfera dei rapporti internazionali essa sia stata accolta da uno dei suoi membri, lo Stato italiano, non implica ancora di per sé che anche gli altri Stati, e quindi la comunità internazionale nel suo complesso, debbano necessariamente farla propria nei loro confronti, potendo ben darsi che essi si determinino invece in modo tutt'affatto diverso e magari contrastante. Senonché, il fatto che essi, entrando in relazione con la S. Sede, non siano venuti a specificare né espressamente, né tacitamente tale loro determinazione diversa, sembra sia elemento necessario e sufficiente per dedurne la loro volontà di prendere atto di questa sua autodeterminazione subbiettiva, di uniformarvi senz'altro il loro comportamento, così da poter a buon diritto concludere che nella sfera e comunità internazionale la S. Sede deve riconoscersi, giusta la qualifica e natura da essa stessa pretesa, quale un duplice e distinto soggetto : l'uno che rappresenta e tutela gli interessi della Chiesa, l'altro quelli dello Stato della Città del Vaticano.

3. *Rapporto tra le due personalità.* – Accertato tale fondamentale presupposto dualistico, resta ora da determinare quale sia il rapporto intercedente fra queste due distinte soggettività, che si assommano nella S. Sede. Il problema è stato fra i più discussi e controversi della dottrina internazionalistica, e merita quindi, come tale, un sommario cenno.

Certamente da escludere è anzitutto che tale rapporto possa ricondursi a un tipo di semplice unione personale, cioè di unione caratterizzata da una congiunzione meramente occasionale e contingente della persona del sovrano dei due ordinamenti, dovuta a ragioni puramente accidentali e suscettibili di cessare. Sia nella sua creazione, infatti, sia nella sua sussistenza, lo Stato della Città del Vaticano si giustifica solo quale uno Stato oggetto necessario della sovranità della S. Sede e avente il fine specifico di assicurare la sua libertà e indipendenza come suprema istituzione della Chiesa, onde il vincolo che a questa lo lega e che fa di questa il suo sovrano si presenta per natura sua indissolubile, immutabile e perpetuo e quindi del tutto diverso da quello che caratterizza una qualunque unione personale.

Ugualmente da escludere è, d'altra parte, l'ipotesi di unione reale, come quella che varrebbe bensì a rispecchiare e salvaguardare perfettamente la necessaria e indissolubile congiunzione tra le due sovranità e soggettività internazionali della S. Sede, ma che d'altro canto non si concilierebbe con la naturale e necessaria subordinazione che sussiste e deve sussistere fra l'organismo statale e quello extrastatale e fra la personalità internazionale della S. Sede in quanto sommo rappresentante del primo e in quanto suprema istituzione del secondo. Come è noto, infatti, la ragione prima di esistenza e la condizione ultima di vita della sovranità temporale pontificia è proprio e soltanto quella di essere e dover essere un semplice mezzo di tutela e presidio della sua sovranità spirituale, sì da costituire in sostanza un semplice *accessorium* di questa.

Resta la figura dell'unione impropria e non paritaria, quale è quella sussistente fra lo Stato *suzerain* e lo Stato vassallo, o fra lo Stato protettore e lo Stato protetto. Ma, a parte ogni altra divergenza, quando si tenga presente che questo vincolo di unione e subordinazione si riscontra esistente fra due organismi di natura essenzialmente diversa, cioè tra un'organizzazione religiosa e uno Stato, e quindi tra due organismi e due soggetti esplicanti per definizione la propria attività ciascuno in una sfera assolutamente distinta di rapporti, s'intende facilmente come anche siffatta figura sia di per se stessa altrettanto inutilizzabile, quanto le altre due sopra esaminate.

È proprio, anzi, quest'ultimo rilievo che preclude ogni possibilità d'identificare o assimilare il rapporto giuridico intercedente fra questi due organismi e soggetti in una qualunque delle figure dottrinarie classiche di unioni fra Stati, e induce a concludere trattarsi di una unione veramente unica e singolarissima, poggiata su tre diversi fattori essenzialmente concorrenti e sotto un certo rispetto contraddittori : *a*) una completa e perfetta sovranità e personalità internazionale dei due soggetti, distinta e autonoma sia nel suo titolo giuridico, sia nel suo esercizio concreto; *b*) uno strettissimo vincolo di unione stabile, necessaria e inviolabile fra l'uno e l'altro, tale da mantenerli indissolubilmente avvinti insieme anche nell'avvenire; *c*) una subordinazione, infine, intima e immutabile dell'ente statale a quello extrastatale, tale da fare di quello, prima e anzitutto, un semplice mezzo e presidio per il conseguimento dei fini di questo.

4. *Capacità giuridica internazionale.* – Quale che sia la soluzione che voglia darsi a tutte queste questioni, certo si è comunque che oggi la S. Sede si presenta nell'ordine internazionale come un soggetto munito di quella personalità e di quella piena capacità giuridica, che deriva dalle norme generali di tale ordinamento e che, se non in virtù della sua qualifica religiosa universale di capo della cattolicità, per lo meno sotto il manto della sua qualifica politico-territoriale di capo di uno Stato, deve riconoscersi titolare di tutti indistintamente quei diritti e quei doveri che competono comunemente agli altri suoi membri. L'unico limite di diritto positivo che essa incontra è costituito dal disposto dell'art. 24 comma 1 del Trattato, secondo cui *la S. Sede, in relazione alla sovranità che le compete anche nel campo internazionale, dichiara che essa vuole rimanere e rimarrà estranea alle competizioni temporali fra gli Stati ed ai congressi internazionali indetti per tale oggetto, a meno che le parti contendenti facciano concorde appello alla sua missione di pace riservandosi in ogni caso di far valere la sua potestà morale e spirituale*. Impegno, questo, che, integrato dal dettato del comma 2 di tale articolo, a tenore del quale *in conseguenza di ciò la Città del Vaticano sarà sempre e in ogni caso considerata territorio neutrale ed inviolabile*, ha come risultato ultimo di precludere alla S. Sede, sia quale supremo governante della Chiesa, sia quale sovrano dello Stato della Città del Vaticano, il diritto d'intervenire e di svolgere una qualsiasi attività giuridica in tutte le competizioni internazionali fra Stati, in cui fossero in giuoco negozi o interessi meramente temporali e politici. Va tuttavia rilevato che, almeno secondo la dottrina ufficiale canonistica, i limiti segnati da tale norma all'attività internazionale della S. Sede resterebbero molto più ristretti e modesti di quanto si potrebbe a prima vista pensare, in quanto, specie nell'ordine dei rapporti internazionali, è ben scarsa la materia che può considerarsi di pretta natura temporale e politica e che non rientra, per lo meno indirettamente, nell'ambito delle *res spirituales* o delle *res* loro connesse o attinenti, e per la quale quindi alla S. Sede non competa già *iure proprio ac nativo ex ipsa ordinatione divina* diritto d'ingerenza e partecipazione, anzi di vera e propria supremazia. Come avvertono, infatti, i canonisti, in sostanza *negotia communia vel respiciunt ipsam religionem, vel communem pacem et concordiam, quod est negotium fere spirituale, ad normas iustitiae et communis utilitatis definiendum, cuius iustitiae custos et iudex supremus et ipse Pontifex.*

5. *Superinternazionalità.* – Un'ultima questione degna almeno di un cenno è quella della cosiddetta superinternazionalità della S. Sede. Come è noto, è principio fondamentale della dottrina internazionalistica che l'odierna comunità internazionale sia nella sua essenza una *societas inter pares*, costituita da soggetti posti tutti in una posizione di reciproca uguaglianza, con identici diritti e doveri e senza alcuna superiorità o preminenza dell'uno sull'altro. Tale principio, accolto dai canonisti per quanto riguarda le relazioni fra Stati, è respinto invece per quanto attiene le relazioni della S. Sede con gli Stati. Sulla base, infatti, della teorica generale dei rapporti fra i due poteri, essi giungono naturalmente alla conclusione che la S. Sede, in quanto e perché supremo governante della Chiesa cattolica, abbia diritto *ex ipsa sua natura*, e quindi *ex ipsa ordinatione divina*, ad occupare nella comunità internazionale una posizione giuridica preminente e superiore a quella degli altri membri, sì da assurgere a vero ente superinternazionale ed assumere quindi *iure proprio ac nativo*, anzi addirittura *iure divino positivo*, non una semplice personalità giuridica, ma una vera e propria sovranità nel campo del diritto internazionale. L'art. 2 del Trattato lateranense, nel quale la S. Sede si è fatta riconoscere dall'Italia non già una semplice personalità, ma una *vera sovranità nel campo del diritto internazionale come attributo inerente alla sua natura*, costituisce la migliore riprova di tale sua esigenza.

Indubbiamente *de iure* siffatta esigenza non trova affatto accoglimento nell'attuale ordine giuridico internazionale, informato al principio basilare della posizione autonoma e paritaria dei suoi singoli membri, ma ciò non esclude che *de facto* essa abbia pur sempre una certa rilevanza positiva, nel senso che nella coscienza dei popoli e dei governi la S. Sede occupa nella comunità internazionale una vera posizione di preminenza e svolge praticamente un'effettiva funzione moderatrice nel consesso degli Stati, quale naturale risultato della sua altissima autorità morale, della sua figura di capo della cattolicità, della sua missione religiosa universale, della sua posizione al disopra degli interessi e delle contese politiche temporali. È bensì vero che tale sua superinternazionalità presenta generalmente natura e contenuto più morali e politici che non veramente giuridici e che sarebbe ben difficile, se non impossibile, volerla definire e inquadrare nel campo del diritto, per lo meno sulla base dei capisaldi attuali del diritto internazionale; ma non bisogna d'altro canto dimenticare che, specie in tale ordine giuridico e particolarmente nel momento presente, la linea di demarcazione tra morale, politica e diritto è tutt'altro che certa e definita e che in ogni modo questa sua indubbia preminenza morale e politica non può a meno di ripercuotersi automaticamente e necessariamente nel campo stesso giuridico e avere anche in esso un'effettiva rilevanza positiva.

BIBL : I. Th. Rocaberti di Prelada, *Biblioth. maxima pontif.*, 21 voll., Roma 1695-99 (opera monumentale che raccoglie 116 monografie sulla S. Sede scritte tra il sec. IX e il XIV); J. De Maistre, *Du Pape*, Lione 1821; M. Gosselin, *Pouvoir du Pape au moyen âge*, Parigi 1841; P. Ballerini, *De vi ac ratione primatus RR. Pontif.*, Roma 1849; D. Bouix, *Tract. de Papa*, Parigi 1869-1870; R. Bianchi, *De constit. monarch. Ecclesiae et de infallibil. R. Pontif.*, Roma 1870; D. Palmieri, *Tract. de R. Pontif.*, ivi 1877; E. Nys, *Le droit internat. et la papauté*, in *Rev. de droit internat.*, 1878; A. Corsi, *La situaz. attuale della S. S. nel dir. internaz.*, in *La Legge*, 1886; F. Scaduto, *Guarentigie pontif. e relaz. fra Stato e Chiesa*, Torino 1889; S. De Gennaro, *La S. Sede*, Napoli 1895; R. De Olivart, *Il Papa, gli Stati della Chiesa e l'Italia*, ivi 1901; G. Castellari, *La S. Sede*, Milano 1897-1903; B. Labanca, *Il Papato*, Torino 1905; A. C. Jemolo, *La S. Sede soggetto di diritto internazionale*, in *Riv. di dir. pubbl.*, 71 (1925), pp. 427-28; Y. de la Brière, *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté Souveraine*, 3 voll., Parigi 1924, 1927, 1930; R. Jarrige, *La condition internat. du St-Siège avant et après les Accords du Latran*, Parigi 1930; A. Piola, *La Quest. Romana nella stor. e nel dir. da Cavour al Trattato del Laterano*, Padova 1931; M. Bracci, *Italia, S. Sede e Città del Vatic.*, ivi 1931; P. A. d'Avack, *La qualifica giuridica della S. Sede nella stipulaz. del Tratt. Lateranense*, in *Riv. di dir. intern.*, 1935, pp. 83-124; 217-36; id., *Chiesa, S. Sede e Città del Vatic. nel ius publicum ecclesiast.*, Firenze 1936. Pietro Agostino d'Avack

SANTA SEVERINA, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi in provincia di Catanzaro (Calabria). Ha una superficie di 800 kmq. con una popolazione di 60.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 24 parrocchie servite da 34 sacerdoti diocesani e 8 regolari; ha un seminario, 4 comunità religiose maschili e 6 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 364).

È l'antica Seberene, latinizzata in Severiana e infine bizantinizzata in S. S. In seguito alla vittoria di Niceforo Foca sui Saraceni (886) ebbe anche per breve tempo il nome di Nicopoli. Ma è assurdo assegnarle quell'« Andreas episcopus Nicopolitanus », ricordato da s. Gregorio Magno, che si riferisce a Nicopoli della Grecia. La città di S. S. sorge sulle propaggini orientali della Sila nella vallata del Neto, a breve distanza da Crotone. Per la sua posizione strategica fu fortificata e valorizzata dai Bizantini, i quali vi hanno lasciato molte tracce della loro civiltà nella chiesa del Pozzolio e nel Battistero. Come diocesi deve la sua esistenza ai Bizantini, i quali la crearono di sana pianta, elevandola nello stesso tempo a metropoli di cinque minuscole diocesi suffraganee, erette tutte a scapito dell'antica sede di Crotone, che fu ridotta alla sola città. Non si può ammettere la sua esistenza per un'epoca anteriore al sec. IX, perché non risulta, né come metropoli né come suffraganea di Reggio, nei più antichi cataloghi greci. La prima menzione ricorre nella Notitia III della *Diatiposi*, che è del tempo di Leone VI il Filosofo (886-911), dove compare come metropoli. La quale, tagliata fuori dalle grandi vie di comunicazione, ha perduto l'antica importanza. Perciò la S. Sede ha finito con lasciarla nel 1818 l'unica suffraganea di Cariati e infine l'ha soppressa nel 1952, pur lasciandole la dignità arcivescovile: Cariati è stata aggregata alla Metropolitana di Reggio Calabria.

Nell'arcidiocesi di S. S. ebbero vita diversi monasteri cistercensi e florensi, tra cui S. Angelo in Fringillo a Mesuraca e S. Maria delle Terrate a Rocca di Neto. Tra i conventi di Mendicanti sono da ricordare quello dei Domenicani a S. S., quello dell'Ecce Homo a Mesuraca e quello della S. Spina a Petilia; tutti e due questi ultimi sono celebri santuari francescani.

Fra gli uomini che hanno onorato questa metropoli sono degni di essere ricordati: i papi s. Antero, s. Zosimo e s. Zaccaria, che la tradizione assegna rispettivamente a Petilia, a Mesuraca (Reace) e S. S.; Leonardo Caruso di S. S., amico di s. Filippo e palafreniere di Gregorio XIII, che a Roma fondò l'ospizio per i fanciulli dispersi e la casa di S. Eufemia per le zitelle povere.

Il primo vescovo di cui ricorre il nome è Ambrogio, ricordato nell'epigrafe greca della consacrazione della vecchia Cattedrale, assegnata al sec. IX. Uno Stefano, metropolita di S. S., ricorre nella vita di s. Nilo anteriormente al 985; Basilio fu al Concilio di Costantinopoli del 997; Giulio Antonio Santoro di Caserta (1566-82), detto il cardinale di S. S., che fondò il Seminario e salvò da sicura rovina il monachismo greco; Fausto Caffarelli, nunzio in Savoia (1624-51). L'arcidiocesi di S. S. non è più metropoli di provincia ecclesiastica; la sua suffraganea Cariati è passata a Reggio (AAS, 44 [1952], pp. 516-18).

BIBL.: *Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcopatuum*, ed. Parthey, Berlino 1866, p. 119; *Provinciale Vetus*, in PL 98, 33. 451. 474; Nilo Doxapatrio, *De V Thronis*, in PG 132, 1104; Ughelli, IX, pp. 667-93 (1ª ed.); S. S., s.v. in *Enc. dell'ecclesiastico*, IV, Napoli 1845, pp. 978-80; G. Minasi, *Le Chiese di Calabria*, Napoli 1896, pp. 251-54; Eubel, I, p. 448-49; II, pp. 259-60; III, p. 317; IV, p. 312; D. Taccone-Gallucci, *Regesti dei romani pontefici alle Chiese di Calabria*, Roma 1902; A. Pujia, *Per una cronotassi dei vesc. e arciv. di S. S.*, Napoli 1907; F. Russo, *La Metropolia di S. S.*, in *Arch. St. Calabria e Lucania*, 16 (1948), pp. 1-20. Francesco Russo

SANTA SOFIA: v. BIZANTINA, ARTE.

SANTAYANA (RUIZ), GEORGE. - Filosofo e scrittore spagnolo, n. ad Avila il 16 dic. 1863, m. a Roma il 27 sett. 1952. Vissuto fin da bambino negli Stati Uniti d'America, dove la sua famiglia si trasferì, vi fece i suoi studi e fu tra l'altro professore di filosofia nella Harvard University (1907); lasciato l'insegna-

mento (1912), visse in Inghilterra, in Francia e negli ultimi quindici anni in Italia.

Scrittore fecondo ed efficace, autore di opere letterarie (notevole il romanzo *The last puritan*, 1935) e di scritti filosofici, più che un pensatore, è un saggista, un osservatore acuto, un moralista e, in fondo, uno scettico. Fra i lavori filosofici più importanti sono: i 5 voll. di *The life of reason* (1905-1906; 2ª ed. 1922), sulle fasi dell'umano progresso (la ragione nel senso comune, nella società, nella religione, nell'arte, nella scienza); *Scepticism and animal faith* (1923), presentato come introduzione a un sistema di filosofia; *Platonism and the spiritual life* (1927) e i 4 voll. di *Realms of being* (1928-40), rispettivamente dedicati al regno dell'essenza, della materia, della verità, dello spirito.

S. appartiene al cosiddetto « realismo critico » americano, di cui è il rappresentante più geniale. Il dualismo di Platone (v.) tra mondo delle idee e mondo sensibile è irrigidito al punto che il S. è, nello stesso tempo, un « platonico » e un « naturalista ». Egli distingue radicalmente tra mondo delle pure essenze e mondo dell'esistenza o delle cose. Il primo è infinito, fuori dello spazio e del tempo, regno del « puro essere », in cui ogni essenza (« idea », nel senso platonico) è individuale e identica a se stessa, puro oggetto d'intuizione immediata; il secondo è il mondo dell'esistenza sensibile, materiale, del divenire, della lotta, del caso e della necessità, regno della materia (dell'azione e dell'energia vitale), del ragionamento (v.) e del discorso (e non dell'intuizione [v.]). L'esistenza umana e cosmica è materia in evoluzione; lo spirito (nell'uomo) è radicato nel corpo organico (anima) non « per accidens », ma per natura e necessariamente. Tuttavia esso, per S., è l'intermediario tra il regno della materia e quello delle essenze, da esso intuite. Non c'è alcuna prova oggettiva che il mondo sensibile esista (dal fatto che « appaia » non si può indurre logicamente che esiste); ne ammettiamo l'esistenza per esigenze vitali, per una specie di fede animale. L'intuizione delle essenze ci libera da questo mondo, in cui ci radica la nostra volontà di vita e di espansione, più che nel senso platonico di distacco da esso, nell'altro di liberazione dall'ignoranza della sua essenza: non liberazione dalla sofferenza e dalla morte, ma (come insegna il cristianesimo con il dogma della Passione e della Morte di Cristo) attraverso il dolore e la morte. E a Cristo S. ha dedicato uno dei suoi ultimi volumi pubblicati (oltre ai primi due dell'Autobiografia), *Persons and places* (1944); *The middle years* (1945); *L'idea di Cristo nei Vangeli o Dio nell'uomo* (trad. it., Milano 1949), in molte sue tesi eterodosso: vi sottostà la sua filosofia con il dualismo di regno della materia e di regno delle essenze o pure possibilità, di regno della verità e di regno dello spirito. Precisamente, per il S., l'idea di Cristo rappresenta l'ideale intrinseco dello spirito, cioè il vertice dell'intelligenza disinteressata e del disinteressato amore.

BIBL.: N. Abbagnano, *Il realismo critico in America*, in *Logos*, 4 (1921), pp. 340-45; Ames van Meter, *Proust and S.*, Chicago 1937; G. W. Howgate, *G. S.*, Londra, 1938; M. Losacco, *Due « Selections » filosofiche di G. S.*, in *Riv. di filos. neosc.*, 3 (1938), pp. 305-18; P. A. Schilpp, *The philos. of G. S.*, Chicago 1940. Altre indicazioni in G. A. De Brie, *Bibl. philos. 1934-45*, I, Utrecht-Bruxelles 1950, pp. 565-66.

Michele F. Sciacca

SANTI, CULTO dei. - **È la dimostrazione della venerazione religiosa di cui sono oggetto i beati in cielo, per l'eccellente perfezione di vita divina da essi realizzata con l'aiuto della Grazia.**

I. NOZIONI. - Il c. dei S., nel cristianesimo, è essenzialmente diverso e inferiore al culto supremo di adorazione o latria (λατρεία) dovuto solo alla S.ma Trinità e alle singole sue persone, nonché, per la Unione ipostatica, a Gesù Cristo, in cui, anche sotto le specie sacramentali, l'umanità è adorata insieme con la divinità con unico atto d'adorazione. L'eccellenza religiosa dei S. e degli Angeli consiste tutta nell'essere essi servi fedeli di Dio ed il culto che loro si tributa è detto culto di dulìa (δουλία = servitù); mentre Maria privilegiata sopra tutti i servi di Dio è oggetto di un culto, che sebbene essenzialmente diverso e inferiore a quello di latria, è pur nondimento superiore a quello di tutti gli altri S. e Angeli, detto perciò di iperdulia.

(fot. Spartaco Appetiti)

SANTI, CULTO dei - Tre Sante martiri in preghiera, di Dinh Xuanh Minh, Việt Nam - Roma, Mostra missionaria 1950.

Trattandosi di creature, ogni loro eccellenza deriva da Dio, come prima sorgente; tuttavia il culto loro tributato va, oltre che a Dio, anche alle loro persone, come aventi, quali servi di Dio e dipendentemente da lui, una reale eccellenza in se stesse. In questo senso, il culto che ha per oggetto la persona degli Angeli e dei S. è detto assoluto. Mentre il culto con cui vengono onorati gli oggetti che hanno un qualche rapporto con le persone dei S. (reliquie, immagini) è puramente relativo, non avendo questi eccellenza religiosa alcuna per loro intrinseco valore ma unicamente per il rapporto che colui che li venera stabilisce mentalmente tra questi oggetti e le persone dei S., onde il culto con cui sono venerati va tutto ai S.

Il culto esterno pubblico, che è quello tributato a nome della Chiesa come tale, va però tributato solo a S. e Beati legittimamente riconosciuti come tali (v. BEATIFICAZIONE; CANONIZZAZIONE) ed è sottoposto oggi alle norme giuridiche della Chiesa (v. soprattutto cann. 1255-1257; 1259; 1260-61; 1276-89; 1215 § 2; 2125-35). Le sue espressioni principali sono: l'iscrizione nel martirologio; la celebrazione delle loro feste; la dedica di edifici del culto, come chiese e altari, fatta al loro nome; la loro invocazione pubblica e liturgica; la venerazione delle loro reliquie e immagini e, principalmente, l'offerta a Dio del Sacrificio della Messa in loro onore, ossia per lodare e ringraziare Dio delle grazie fatte ai S. e pre-

garlo che, per loro intercessione (v.) e subordinatamente alla mediazione di Cristo, conceda a noi i suoi benefici. soprattutto spirituali.

II. Dottrina cattolica e suo sviluppo. – Che un tal culto sia lecito e utile al bene spirituale dei fedeli, sebbene non assolutamente e per tutti necessario, è dogma di fede cattolica, proposto dal magistero ordinario della Chiesa, specialmente nel Concilio di Trento, contro le negazioni dei protestanti (Denz-U, 984-88), particolarmente di Zwinglio e Calvino, che asserivano trattarsi di una invenzione puramente umana, senza fondamento nella Scrittura e ingiuriosa all'unica mediazione di Cristo.

La posizione cattolica armonizza perfettamente con l'insieme del dogma cristiano. Anzitutto perché l'eccellenza religiosa degli Angeli e dei Beati in cielo è reale, definitiva e riconosciuta da Dio stesso, avendo essi, con l'aiuto della Grazia, veramente realizzato in sé un eminente grado di vita divina. Non si vede perché non sarebbe lecito ed utile il riconoscimento di questa loro eccellenza. Inoltre se essi conoscono i nostri bisogni, e, subordinatamente alla suprema mediazione di Cristo, intercedono per noi, non appare perché la loro invocazione sarebbe illecita o inutile. Finalmente, i S. sono per i fedeli modelli di virtù e il culto li propone alla loro imitazione; questo culto è per ciò stesso di grande utilità ed efficacia pedagogica. Che poi esso, come viene proposto dalla Chiesa cattolica, non sia a detrimento del culto dovuto a Cristo e della sua suprema mediazione, lo dimostra il fatto che il suo senso sta tutto nell'onorare i frutti della Redenzione di Cristo e l'efficacia di questa sua stessa suprema mediazione, poiché l'eccellenza religiosa dei S. è chiaramente proposta come fondata tutta sulla Redenzione di Cristo e la loro intercessione come fondata in ultima analisi sulla suprema mediazione di lui. Realmente quindi: « onoriamo i servi, affinché l'onore dei servi ridondi sul Padrone » (s. Girolamo, *Ep.*, 109, 1).

Questa perfetta, intrinseca coerenza della dottrina cattolica sul c. d. S. con i grandi dogmi del cristianesimo e la sua perfetta corrispondenza alle leggi della psicologia religiosa, spiega l'esplicitarsi successivo sempre più chiaro di questa dottrina e della sua conseguente prassi nella vita della Chiesa. La Scrittura ne mostra già in atto i principi basilari. Gli Angeli (v.), specialmente l'Angelo del Signore, nel Vecchio Testamento vi sono oggetto di profonda venerazione religiosa, sebbene generica (p. es., *Ex.* 23, 20-22; *Num.* 22, 31-35; *Ios.* 5, 13-16; cf. *Gal.* 1, 8; 4, 14; *Apoc.* 19, 10) perché essi sono esseri gloriosi, servi e messaggeri di Dio, la sua corte celeste, sempre in sua presenza (cf. *Mt.* 18, 10). E sebbene si metta fortemente in guardia contro il culto mal compreso degli Angeli, a cui, tra gli altri, alcuni circoli di Colossi sembrano essere stati proclivi (cf. *Col.* 1, 9-20; 2, 18-23) e si accentui fortemente la loro subordinazione a Cristo (p. es.: *Hebr.* 1, 5-2, 18) tuttavia non viene affatto intaccato il principio generale della liceità ed utilità della loro venerazione.

La stessa severa proibizione, fatta dal Vecchio Testamento, dell'uso delle immagini (p. es.: *Ex.* 20, 4 sg.; *Lev.* 26, 1; *Deut.* 4, 15; 27, 15; *Ios.* 24, 19), non solo non era assoluta, come appare dalle sculture del tempio di Salomone, ma era evidentemente motivato solo da pericolo pratico di idolatria, in cui il popolo si trovava in mezzo al mondo pagano, e non dalla negazione della legittimità e utilità religiosa delle immagini in se stesse. Col mutarsi delle circostanze, era pertanto naturale che l'antica proibizione si ritenesse superata senza per questo venir meno allo spirito della Scrittura. Si capisce, così, come nella storia della Chiesa, in conformità con tutto lo spirito della rivelazione e coi principi già esplicitamente attivi della Scrittura, si assista ad una esplicazione sempre maggiore della prassi del c. dei S. cominciando da quello dei martiri (v. martirio e martire) e alla formulazione sempre più esplicita della sua dottrina (v. canonizzazione, II. *Storia*). Nel corso del sec. iv cominciò ad affermarsi anche il c. dei S., non martiri: giusti del Vecchio Testamento; asceti, fra i quali s. Ilarione; vescovi, tra cui s. Martino di Tours e s. Silvestro papa.

Furono i protestanti del sec. xvi che accampando motivi pseudo-dogmatici insorsero con maggiore o minore intolleranza contro la intercessione e la venerazione dei S. Cominciò a farsi strada anche un pregiudizio storico, che cioè il c. d. S. non sia che un adattamento cristiano del culto pagano degli dèi e degli eroi divinizzati. Per questa via elementi politeistici si sarebbero infiltrati nel cattolicesimo occidentale e sarebbero sopravvissuti sino ad oggi anche nella prassi, sostanzialmente identica (cf., p. es.: M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium dissidentium*, II, Parigi 1933, pp. 710-17), delle Chiese orientali dissidenti (v. anche confessore [*confessor*]).

Di fatto il c. dei S. incomincia con quello dei martiri e solo dopo chiuso il periodo delle persecuzioni si cominciò a venerare sul luogo della loro sepoltura i vescovi più illustri per benemerenze e fama di santità, poi i monaci e i personaggi divenuti celebri nel paese. Nel caso che con l'andare del tempo e del tutto eccezionalmente si sia preso a venerare qualche personaggio non mai esistito, non significa affatto che ciò sia avvenuto come continuazione del culto di una divinità o eroe pagano; avvenne invece talora il contrario, che si sia introdotto il culto di un santo per soppiantare un culto superstizioso; e quando errore ci fu, esso fu cagionato da tutt'altri motivi (per lo più da sbagliate interpretazioni di denominazioni e di documenti più antichi).

Vi sono è vero le leggende con cui in età posteriore si adornò la vita poco nota di santi reali, e nelle quali effettivamente vi sono tratti derivati da leggende di dèi e di eroi pagani. Ma la leggenda apocrifa di un santo autentico non crea la persona del santo, ma la suppone.

Viceversa la forma esterna in cui si manifestò il c. dei S. nella religione cristiana, ossia la forma di qualche rito e cerimonia come l'uso dell'incenso, delle candele, la forma in cui si esprimono le invocazioni, si celebrano le feste, si fanno i pellegrinaggi, si venerano reliquie, immagini, ecc., tutto questo nel c. cristiano dei S.

MANTVANA

Beatificationis, seù Canonizationis Beatæ Osannæ de Andreasijs tertij Ordinis S. Dominici.

Propositio ab Eminentissimo, & Reuerendissimo D. Card. Colloredo huiusmodi Causæ Beatificationis, seù Canonizationis dictæ B. Osannæ Dubio: An constet de Cultu ab Immemorabili tempore dictæ Beatæ Apostolicæ Sedis auctoritate præstito, seù de casu excepto à Decretis Generalibus fel. record. Vrbani VIII. Et An sententia super eo lata per Eminentiss. D. Card. Vrbis Vicarium sit confirmanda in casu &c. Eadem Sacra Congregatio audito prius tàm in scriptis, quàm in voce Reuerendiss. Archiepiscopo Myren. Fidei Promotore, Censuit constare de casu excepto, & sententiam prædictam esse confirmandam, si Sanctissimo Domino Nostro placuerit. Die xx. Nouembris 1694.

Facta igitur deinde Sanctissimo Domino Nostro de prædictis per me Secretarium relatione, Sanctitas Sua benignè annuit. Die xxvij eiusdem mensis Nouembris, & anni 1694.

A. Card. Cybo.

Loco ✝ Sigilli.

B. Inghirami Sac. Rit. Congr. Secr.

ROMÆ, Typis Rev. Cameræ Apost. MDC. XCV.

(fot. Enc. Catt.)

Santi, culto dei - Decreto di conferma di culto della b. Osanna, terziaria domenicana (27 nov. 1694) - Città del Vaticano, Archivio della S. Congregazione dei Riti.

può essere analogo ad usi pagani paralleli accettati in quanto non abbiano nulla di ripugnante o superstizioso. La cosa è anche largamente attestata e riconosciuta dagli stessi Padri, e non se ne può fare aggravio al cristianesimo, trattandosi di cose in se stesse perfettamente oneste e permeabili da una forma superiore di spirito religioso. Felice è l'espressione di s. Girolamo: « Perché abbiamo altra volta onorato gli idoli, non dobbiamo ora noi onorare Dio per paura che a lui sembrino resi gli stessi onori che agli idoli? Nel primo caso la venerazione aveva per oggetto gli idoli, e perciò dobbiamo aborrirla; nell'altro caso ha per oggetto i martiri, e perciò merita approvazione » (*Contra Vigilantium*, 7). Lo spirito che anima fin dai primordi il c. cristiano dei S., dista immensamente dallo spirito del culto politeista, per il fatto che ogni cristiano sa che i Santi non sono dèi, che la loro eccellenza e potere provengono da Dio, e che ogni onore loro tributato ritorna a Dio. Non si può dunque asserire che il c. dei S. sia inconscio ritorno al paganesimo.

BIBL.: per una completa bibl. si consulti: J. B. Walz, *Die Fürbitte der Heiligen*, Friburgo in Br. 1927, pp. IX-XV; P. Séjourné, *Saints (culte des)*, in DThC, XIV, coll. 870-978. Tra le monografie sono da ricordare: I. C. Trombelli, *De cultu Sanctorum* 5 voll., Bologna 1740-43; F. A. v. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrh.*, Stoccarda 1881; G. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrét. d'après les inscript. et les monum. figurés*, Parigi 1903; E. Lucius - G. Anrich, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christ. Kirche*, Tubinga 1904 (protestante razionalista); H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed. Bruxelles 1933; id., *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*, ivi 1927; A. Mollien, *La liturgie des saints; leur culte en général*, Avignone 1932. Cipriano Vagaggini

III. CONFERMA DEL CULTO. – È il riconoscimento giuridico da parte della S. Sede di un culto formatosi legittimamente nel tempo che corre dal pontificato di Alessandro III (1159-81) al 1534, cioè cento anni prima della cost. *Caelestis Hierusalem cives* di Urbano VIII (5 luglio 1634), con la quale appunto la S. Sede si riservò esclusivamente l'approvazione di tali culti (can. 2125).

Per la storia del culto e i vari modi di approvazione di esso nell'antichità cristiana e nel medioevo si vedano le voci BEATIFICAZIONE; CANONIZZAZIONE.

L'effetto pratico dell'approvazione del culto è uguale a quello di una formale beatificazione, onde venne presto in uso anche il termine giuridico: beatificazione *equipollente*.

1. *Storia della procedura per l'approvazione del culto.* – Urbano VIII stabilì anzitutto la costruzione di un apposito processo ordinario nella diocesi ove vige il culto in parola, il quale doveva terminare con una *sentenza giuridica* dello stesso Ordinario sull'esistenza del culto stesso; la Congregazione dei Riti doveva decidere in tre successive congregazioni: 1) sull'introduzione della causa; 2) sulla conferma della sentenza dell'Ordinario, ossia sull'approvazione del culto da parte della S. Sede; 3) sulla concessione di Messa ed Ufficio in onore del servo di Dio.

Ma al tempo di Benedetto XIV, si era già introdotta una duplice forma di approvazione del culto: una in vista della canonizzazione, e in questo caso ci voleva tutto il rigore della procedura urbaniana, l'altra, in vista soltanto della concessione di Ufficio e Messa, e in questo secondo caso, che poi era quello ordinario, si tenevano bensì le tre indicate congregazioni, ma *senza* un precedente processo canonico: bastavano le prove *extragiudiziali*. Di conseguenza, le concessioni di Messa ed Ufficio aumentarono talmente che tutto l'istituto dell'approvazione del culto perdette la sua ragione. Anzi verso la fine del sec. XVIII ci si contentò della sola concessione di Messa ed Ufficio, senza neppure pronunziarsi sul culto, e le prove ammesse per tali concessioni furono alle volte assai tenui.

Sotto Leone XII venne la necessaria reazione. In data 16 (20) dic. 1826 il Papa emanò un decreto con cui fu rimessa in vigore la duplice prassi: nei riguardi di una futura canonizzazione con tutto il rigore dei decreti urbaniani; per la concessione di Messa ed Ufficio invece furono stabilite *due* congregazioni, una per il giudizio sulla reale esistenza del culto, l'altra per la concessione di Messa ed Ufficio; restando ammesse, come al tempo di Benedetto XIV, le prove extragiudiziali.

Ma Pio IX si vide costretto ad esigere la prassi urbaniana, cioè la costruzione del processo ordinario sull'esistenza del culto legittimo, e ciò sia per la concessione di Messa ed Ufficio, come in vista di una futura canonizzazione. Tuttavia i processi si limitarono ordinariamente a dimostrare che un certo culto esisteva già da 100 o più anni prima del 1634; ma sulla sua origine, sulla sua autenticità, sul valore della persona (esistenza storica, vita, virtù) spesso non si indagava. La conseguenza fu un'altra inflazione di approvazioni di culto, specie sotto il pontificato di Leone XIII.

Finalmente Pio X stabilì una nuova procedura senza alcuna distinzione in vista di una canonizzazione o no, parallela nella sua forma a quella ordinaria in tutte le altre cause. Egli mantenne, come base, il processo ordinario e la sentenza sull'esistenza del culto, ma aggiunse la regolare procedura delle solite tre congregazioni, antepreparatoria, preparatoria e generale sull'eroicità delle virtù o sul martirio del servo di Dio. Soltanto dopo aver ottenuto il decreto sulle virtù o sul martirio, si potrà procedere all'esame e all'approvazione del culto. Questa nuova e giustamente severa procedura passò poi nel CIC (cann. 2125-35).

Se poi, dopo tale procedura, si volesse arrivare, ottenuta la conferma del culto, alla canonizzazione formale, si richiedono tre miracoli operati dal momento della conferma del culto (cann. 2134, 2138).

2. *Ambito del culto.* – L'idea di Urbano VIII fu quella di accertare non solo l'esistenza, ma anche l'àmbito del culto esistente circa un determinato servo di Dio.

E siccome la beatificazione formale pervenne alla sua completa consistenza canonica (v. BEATIFICAZIONE) solo verso la fine del sec. XVII, da questo tempo incominciarono a palesarsi alcune disuguaglianze fra certi culti confermati e i culti limitati dei formalmente beatificati, sicché poteva darsi il caso che un servo di Dio, di cui era approvato il culto nei termini realmente raggiunti, avesse goduto già da secoli di un *culto da santo*, non universale, ma entro un determinato territorio. Secondo il diritto attuale, un tale servo di Dio, dopo la conferma del suo culto, sarebbe equipollentemente « beatificato », e quindi gli spetterebbero i soli onori e le prerogative di quelli formalmente beatificati. Per ovviare a tale diminuzione di culto, sotto Gregorio XVI, nel 1832, fu introdotta una nuova formola: quando si trattò del culto del servo di Dio Gerardo da Villamagna, la causa fu intitolata: « Beatus, *sanctus nuncupatus* », dato che si poté accertare che tale culto gli era stato conferito, anche in testi liturgici, sin dal medioevo. Da allora in poi si moltiplicarono i casi delle conferme di culto con la denominazione *sanctus nuncupatus*, che ha, nei confronti della semplice conferma, un maggiore o più ampio significato.

BIBL.: oltre le opere citate nella voce CANONIZZAZIONE, basta notare qui la sola opera di J. Brosch, *Der Heiligsprechungsprozess per viam cultus*, Roma 1938. Giuseppe Löw

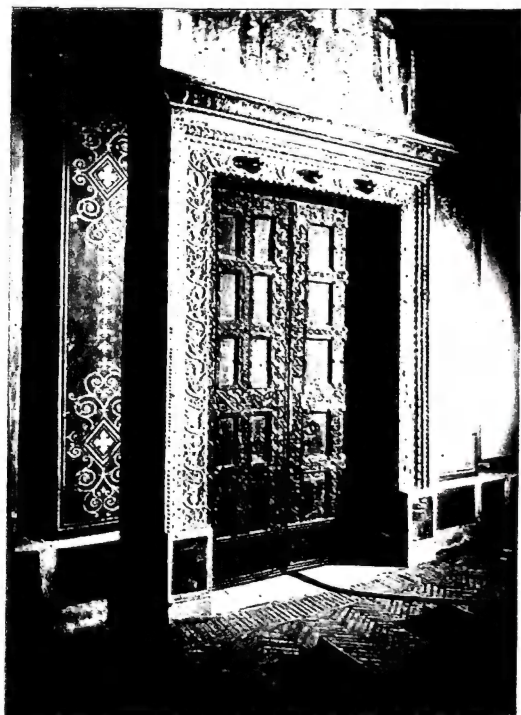
SANTIAGO DEL CHILE, ARCIDIOCESI di. - Città capitale e arcidiocesi della Repubblica del Chile, nell'America meridionale.

Su un'estensione di 16.987 kmq. conta 1.620.000 ab., dei quali 1.450.000 sono cattolici; ha 116 parrocchie servite da 235 sacerdoti diocesani e 295 regolari; vi sono 3 seminari e una Università cattolica fondata nel 1888; 66 comunità religiose maschili e 140 femminili (*Ann. Pont. 1952*, pp. 364-65). La diocesi fu creata da Pio IV il 27 giugno 1561 come suffraganea dell'arcidiocesi di Lima; il papa Gregorio XVI la elevò a dignità di metropolitana il 23 giugno 1840, dandole quali suffraganee le diocesi di Linares, Rancagua, S. Filippo, Talca e Valparaiso. La Cattedrale, in stile romanico, è dedicata alla Assunzione.

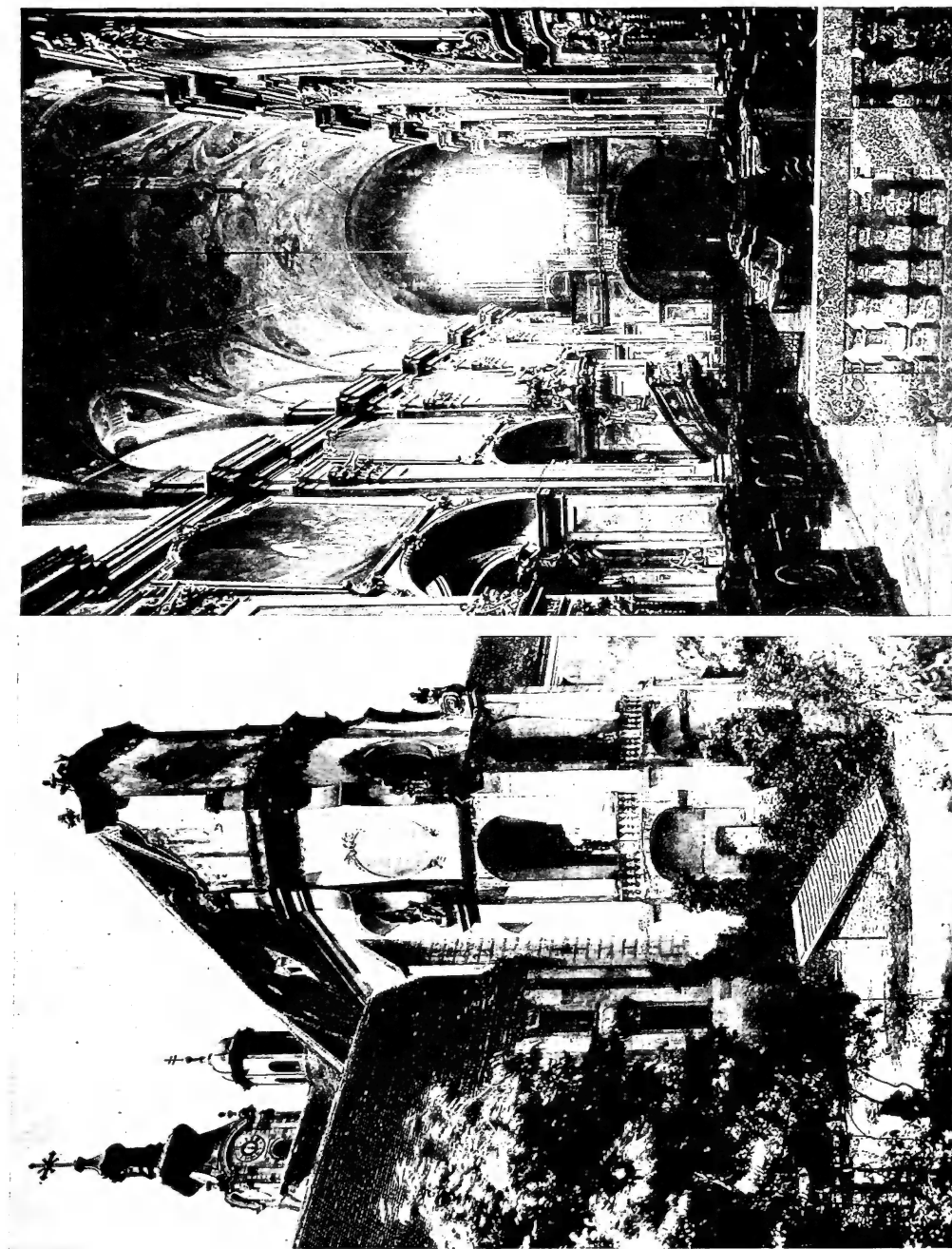
BIBL.: Eubel, III, p. 321; IV, p. 206; V, p. 224; C. Silva Cotapos, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 460-61; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIV, pp. 289-99. Enrico Josi

IL CENTRO DI STUDI. – 1. Il *Seminario metropolitano dei SS. Angeli Custodi*, fondato nel 1587, dichiarato interdiocesano per le diocesi sorte nel 1925 dallo smembra-

(fot. Guidotti)

(fot. Laboratorio Colonna)

(fot. Laboratorio Colonna)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA DI S. MARIA DI GROTTAFERRATA, consacrata nel 1025, trasformata nel 1754 e restaurata dal 1902 al 1931. Il campanile è del sec. XII. *In alto a destra:* INTERNO DELLA CHIESA. Prima cappella a destra, adattata in un ambiente antico. *In basso a sinistra:* PORTALE DELLA CHIESA CON PORTA LIGNEA (sec. XI-XII). *In basso a destra:* FONTE BATTESIMALE (la data oscilla tra epoca paleocristiana e sec. XI).

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek) (fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

A sinistra: ABSIDE DELLA CHIESA ABBAZIALE BENEDETTINA di Altenburg, costruita nel 1144. La chiesa gotica del sec. XV fu barocchizzata da Giuseppe Munggenast (1730-33). *A destra:* CATTEDRALE DEDICATA A MARIA ASSUNTA, chiesa romanica a tre navate del 1159, barocchizzata dal 1720-50, secondo i disegni di Giacomo Prandtauer; affreschi di Daniele Gran, 1739 - St. Pölten.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: PANORAMA DELL'ABBAZIA - Cava dei Tirreni.
In basso: CHIOSTRO DELL'ABBAZIA (sec. XII) - Cava dei Tirreni

(fot. Tuto Baez)

(fot. Tuto Baez)

In alto: STATUA DI COLOMBO - Ciudad Trujillo.
In basso: FACCIATA PRINCIPALE DELLA CHIESA CATTEDRALE (sec. XVI) - Ciudad Trujillo.

mento di S. (cf. AAS, 18 [1926], p. 203), e insignito del titolo di « Pontificio » (decr. della S. Congreg. dei Sem. e Univ. degli Studi, 15 ag. 1929), ha avuto dal governo, fin dal 1879, il riconoscimento giuridico dei suoi corsi. Se ne sta costruendo la nuova sede. La sua biblioteca è in uso della facoltà teologica dell'Università Cattolica.

2. L'*Università Cattolica*, fondata il 21 giugno 1888 con decreto dell'arcivescovo M. Casanova, e approvata da Leone XIII il 28 luglio 1889, è una delle prime università cattoliche dell'America latina. Nel 1930 ha avuto l'erezione canonica da parte della S. Sede (cf. AAS, 22 [1930], p. 362). Comprende le facoltà di filosofia e lettere, diritto e scienze politiche e sociali, fisica e matematica, architettura e belle arti, agraria, commercio e scienze economiche, medicina, e la facoltà di teologia, inaugurata il 1° apr. 1935, eretta canonicamente il 16 luglio 1938; Pio XI l'8 sett. 1938 approvò i relativi Statuti, insieme agli Statuti Generali (*Reglamento General de la Universidad Cat. de Chile*). L'università gode della personalità giuridica civile (legge univ. 4 nov. 1929; DL 27 nov. 1929). Ne è gran Cancelliere il card. arcivescovo di S. I vescovi della Repubblica ne fanno parte in qualità di « protettori ». Oggi ca. 600 professori vi insegnano a varie migliaia di alunni.

BIBL.: 1) Seminario: *El Seminario Conciliar de los Santos Angeles*, Santiago d. C. 1910; 2) Università: *La Univers. Católica de Chile* (pastorale collettiva dell'episcopato cileno), ivi 1927; J. Lira, in *Annuaire général des Universités Catholiques* di A. Gemelli e J. Schrijnen, Nimega 1927, pp. 371-76; *Memoria de la Univ. Cat. de Chile*, Santiago 1932; *Revista Universitaria* (riv. dell'Univ. catt.), 20 (1935), pp. 1-44 e 121-63.

Igino Cecchetti

SANTIAGO DEL ESTERO, DIOCESI di.

- Città e diocesi della Repubblica Argentina nel dipartimento omonimo.

La diocesi ha un'estensione di 154.670 kmq. con una popolazione di 688.796 ab., dei quali 660.000 cattolici, distribuiti in 27 parrocchie. Il clero è di 40 sacerdoti diocesani e 17 regolari; ha un seminario, 4 comunità religiose maschili e 5 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 365). S. fu eretta il 25 marzo 1907 dal papa Pio X quale suffraganea di Buenos Aires. Il primo vescovo fu mons. Juan Martin Janiz. La Cattedrale è dedicata all'apostolo s. Giacomo maggiore. La diocesi ora è suffraganea di Paraná.

BIBL.: E. Macpherson, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 462; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIV (1927), p. 309.

Enrico Josi

SANTIAGO DI CAPO VERDE, DIOCESI di.

- Nell'isola di Capoverde in Africa, colonia portoghese. Ha una superficie di 4033,37 kmq. e una popolazione di 176.687 ab. dei quali 168.109 cattolici, distribuiti in 30 parrocchie, servite da 7 sacerdoti diocesani e 21 regolari; ha 4 comunità religiose maschili e 2 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 365).

Purtroppo non si ha alcuna notizia esplicita dei primi lavori apostolici nelle isole di C. V. Fra' Ferdinando della Soledade (*Hist. serafica*, III, p. 340) parla dei frati del suo Ordine che avrebbero lavorato nel Capo Verde nel 1462 ma in modo tale che riesce difficile scoprire se si tratta delle isole del Capo Verde o della costa di Capo Verde (Senegal). Nel maggio del 1532 Giovanni III inoltrò domanda alla S. Sede tramite D. Martino del Portogallo per la costituzione di vari vescovati fra cui uno nella isola di S. nel Capo Verde. Il Re per provvedere al mantenimento del vescovo chiedeva che alla mensa vescovile s'annettesse il monastero cistercense di S. Pietro delle Aquile della diocesi di Lamego. Clemente VIII con la bolla *Pro excellenti* (31 genn. 1553) costituiva la diocesi di Capo Verde, smembrando dalla diocesi di Funchal tutte le isole di Capo Verde ed il territorio costiero dal fiume Gambia fino al Capo delle Palme. Il prelato era suffraganeo di Funchal, elevata allora a metropolitana. Il primo vescovo nominato ma non insediato fu D. Braz Neto. Solo nel 1550 la diocesi ebbe il suo vescovo nella persona di Giovanni Parvi, francese di origine, canonico e arcidiacono della cattedrale di Evora, eletto vescovo nel 1538. Con la bolla *Solemnis conventionibus* fu smembrato dalla diocesi il territorio della Guinea portoghese eretto in missione *sui iuris* (4 sett. 1940).

BIBL.: F. De Almeida, *Hist. da Igreja em Portugal*, III, parte 1ª, pp. 49-50; Eubel, IV, p. 206; V, p. 224; AAS, 33 (1941), p. 15 sgg.

Carmo da Silva

SANTIAGO (SAN GIACOMO) DI COMPOSTELLA (DI GALIZIA), ARCIDIOCESI di.

- Città e arcidiocesi della Spagna, situata nell'estrema parte nord-occidentale della Galizia, comprende quasi tutta la provincia civile della Coruña, inclusa la sua capitale, gran parte di quella di Pontevedra, pure con la sua capitale, e 3 parrocchie di quella di Orense; confina con le diocesi di Mondonedo, Lugo, Orense e Tuy, le quali sono insieme con Oviedo le sue suffraganee.

Ha una superficie di 8336 kmq. con una popolazione di 1.154.000 ab. dei quali 1.153.000 cattolici, distribuiti in 1021 parrocchie, servite da 931 sacerdoti diocesani e 156 regolari; ha due seminari, 20 comunità religiose maschili e 88 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 365).

Ca. l'anno 830 si scoprì nel territorio di Amaca (diocesi di Iria Flavia) una tomba d'età romana che si ritenne essere quella dell'apostolo s. Giacomo maggiore. Una stella avrebbe indicato il luogo *Campus stellae*, donde il nome che poi, unito a quello di s. Giacomo sotto Urbano II (1095), formò il nuovo nome della diocesi e della città. Si narrava che il santo era apparso nella battaglia di Clavijo nell'834 e avrebbe messo in fuga i Mori e si riconosceva perciò in lui il cavaliere « matamoro » uccisore dei Mori. La conchiglia di s. Giacomo sarebbe divenuta insegna dei pellegrini, secondo la leggenda derivata da quelle conchiglie (*pectén jacobens*) che avrebbero coperto un cavaliere della famiglia Pimentel e il suo cavallo, nel passare un tratto di mare presso Comiña, quando sarebbe stato traslato il corpo dell'Apostolo. Nel 1175 il papa Alessandro III confermò gli statuti dell'Ordine militare di Santiago. Santiago è il patrono della nazione spagnola; e il grido di guerra degli Spagnoli fu un tempo *Santiago !*

S. di C. è il centro più antico e celebre di pellegrinaggio di tutta la Spagna. Il culto di s. Giacomo si sviluppa sempre più nel sec. X e ingigantisce nel XII, dopo che gli abati cluniacensi avevano organizzato i grandi pellegrinaggi verso la Galizia; lungo le strade principali che ivi conducevano sorsero ospizi e oratòri dedicati all'Apostolo. Ancora oggi l'affluenza dei pellegrini è notevole, specie nella seconda quindicina di luglio e soprattutto quando il 25 luglio (festa dell'Apostolo) cade di domenica, in cui si lucra il giubileo. Tra i pellegrini si annovera anche s. Francesco d'Assisi che ha in S. una chiesa a lui dedicata, a tre navate, eretta nel 1742 da S. Rodriguez; l'annesso convento di S. Francesco fu fondato dal Santo stesso e contiene la tomba del suo costruttore Cotolay (m. nel 1238), discepolo del Santo; oggi è adibito a Seminario delle Missioni di Terra Santa e del Marocco; un monumento in onore di s. Francesco è nella piazza omonima.

La diocesi fu creata nel sec. IX e fu elevata a metropolitana da papa Callisto II nel 1120, unendovi anche Merida.

L'odierna Cattedrale che sostituisce l'antica, saccheggiata ed incendiata dai Saraceni d'Almanzor (997), fu iniziata nel 1073 dal vescovo Diego Pelaez e il suo altare maggiore venne consacrato nel 1105. È a croce latina con tre navate in stile romanico bizantino; è lunga 97 m. per 20 m. di larghezza. Non tutte le parti sono antiche, essendosi nel corso del tempo aggiunte alcune opere, che però non hanno alterato le linee principali. Gli architetti furono Bernardo Gutierrez, tesoriere di questa Cattedrale e cancelliere del re Alfonso VII, Roberto e Matteo. L'architettura nel suo complesso ricorda molto S. Sernin di Tolosa. Una parte della basilica fu consacrata dall'arcivescovo Diego Gelmirez nel 1105; l'insieme nel 1211. Il titolare è l'apostolo s. Giacomo; la sua festa è al 25 luglio per la traslazione; per l'apparizione il 23 maggio. La dedica della Cattedrale (l'ultima nel 1211) si commemora il lunedì dopo la Domenica in Albis.

La chiesa cattedrale conserva nella sua cripta le re-

(fot. Roisin)
SANTIAGO DI COMPOSTELLA, ARCIDIOCESI di - Facciata della Cattedrale (1738-47) - Santiago.

liquie dell'apostolo s. Giacomo racchiuse in una ricchissima urna d'argento e molte indulgenze plenarie sono state concesse dai Papi ai pellegrini, durante gli anni ordinari. Essa ha pure il titolo di «Apostolica», i suoi capitolari sono cappellani d'onore del re e le dignità usano per privilegio apostolico la mitra nelle processioni e incensazioni dell'altare nelle funzioni vesperali. Un uso particolarissimo di questa chiesa è il cosiddetto « botafumeiro », cioè il colossale incensiere che, mosso da parecchi uomini con un sistema di potenti corde, gira per tutta la navata principale, profumando la chiesa intera; questo rito proviene dal medioevo. Un'altra particolarità è il « ballo dei giganti » davanti all'immagine di s. Giacomo nella cappella Maggiore dopo la funzione mattutina della festa principale.

La facciata ovest, opera di F. Casas y Novoa, detta dell'Obradoro (1731), è preceduta da una grande scalea a doppia rampa del 1606 che immette nel portico (de la Gloria), opera di Maestro Matteo (1168-83), adorna di rilievi leggermente policromati aggiunti nel 1651; i tre grandi archi rappresentano la Chiesa cattolica, quella « ex gentibus » e quella « ex circumcisione ». Nel centro si trova il gruppo di s. Giacomo tra due re genuflessi, poi la statua dei suoi discepoli Atanasio e Teodoro, ai lati altre statue; quindi la *capilla* del Dean con timpano che presenta l'adorazione dei Magi (sec. XIV). Nel lato sud è la porta detta « de las Platerias » del sec. XI, che immette nel transetto. È decorata con statue di profeti e di santi, opere d'uno scultore tolosano della fine del sec. XI. All'angolo sud-est si erge la torre dell'orologio alta 72 m., iniziata nel 1316 e finita nel 1680; la campana maggiore ha un diametro di m. 2,50.

La facciata ad oriente contiene la «puerta Santa» che si apre negli anni giubilari, fiancheggiata da 24 statue in granito di profeti e santi; alla sua sinistra si trova la « puerta Real » in stile classico (1606). A nord si apre la « puerta de la parroquia » o « de la Azabacheria » opera di V. Rodriguez (1765-70); per mezzo di grandi arcate comunica con il Palazzo arcivescovile.

La « capilla mayor » fu rifatta nel sec. XVII; contiene una statua assisa di s. Giacomo, la cui pellegrina è in argento incrostato di diamanti e pietre preziose (1765); un altro gruppo ligneo rappresenta l'Apostolo con 4 re genuflessi, opera di P. Del Valle (1667); inoltre la statua equestre dell'Apostolo di M. De Prado (1677) che spesso viene portata in processione. Intorno a questa cappella se ne aprono altre, come quella del Pilar (1691-1726) con la tomba dell'arcivescovo F. A. Monroy (1721), la « capilla del Espiritu Santo » con i sepolcri dell'arcivescovo A. de Moscoso (1383), del card. Pedro Varela (1574); la « capilla de la Corticela », antica parrocchia degli stranieri, con tomba del card. Eanes (1342); la cappella detta « de la Comunion » con i sepolcri degli arcivescovi Lope de Mendoza (m. nel 1451) e Rajoy (m. nel 1772); la cappella del « Cristo de Burgos » con le tombe del suo fondatore arcivescovo Carrillo (1667) e del card. García Cuesta (1873). Presso il transetto si trova il grandioso chiostro che forma un quadrilatero di 39 m. di lato; fu eretto tra il 1521-80 da J. De Alava e G. de Hontañon in stile gotico fiorito.

Questa chiesa ha un tesoro ricchissimo di reliquie, immagini e paramenti: la statua d'argento dorato del titolare (sec. XV) e il busto reliquiario dello stesso Santo (sec. XVI); frontali preziosissimi d'argento della cappella maggiore della Solitudine; altissimo ostensorio d'argento con pietre preziose; diverse croci del sec. XIII; immagini, pure d'argento, di s. Pietro e s. Paolo. Nella cappella delle Reliquie si venera il cranio dell'apostolo s. Giacomo il Minore e si conservano i sepolcri dei sovrani Ferdinando II, Berenguela, Alfonso VII e Alfonso IX. Nell'Archivio capitolare ben ordinato vi sono diplomi di quasi tutti i sovrani spagnoli del tempo di Alfonso II il Casto e di parecchi romani pontefici.

Ad occidente della Cattedrale e sotto le scale si apre la « Catedral Vieja » contemporanea però all'altro edificio perché iniziata alla fine del sec. XI e rafforzata per sostenere il portico della Gloria del Maestro Matteo. È a forma di croce con archi retti da grandi pilastri con capitelli riccamente decorati. A nord sorge il Palazzo arcivescovile costruito nel sec. XVIII sull'antico palazzo di Gelmirez, primo arcivescovo di Compostella (1120-49), i cui maestosi avanzi (XII e XIII sec.) costituiscono un monumento capitale dell'architettura civile spagnola. Il Museo archeologico annesso alla Basilica contiene frammenti di architettura e scultura delle parti demolite e 108 preziosi arazzi.

Altre chiese notevoli sono: la chiesa di S. Maria del Camino, del sec. XVIII; la chiesa di S. Felix de Solovio, che conserva il portale del sec. XII e la tomba del card. Lopez Gonzalez del sec. XV, mentre il resto è del sec. XVIII. La chiesa di S. Martino eretta nel 1590 da M. Lopez, è adorna di 15 statue e preceduta da una scalea; l'interno, a 3 navate, fu ultimato nel 1647 da M. De Prado. La chiesa di S. Agostino è del 1648 a tre navate e cupola con facciata neo-classica. La chiesa di S. Maria Salomé è del sec. XII con facciata del XV. La chiesa di S. Susanna è del sec. XII; quella del Pilar del sec. XVII.

Il Seminario fu fondato nel 1829 dall'arcivescovo p. Raffaele Veles, cappuccino. Era stato collocato nel collegio eretto dall'arcivescovo Giovanni di S. Clemente nel sec. XVI; ma essendo questo insufficiente il card. García Cuesta nel 1868 lo trasferì al monastero benedettino di S. Martino Pinaris ed è veramente grandioso. Si regge con le Costituzioni dategli dal card. Herrera l'8 luglio 1827. È pontificio.

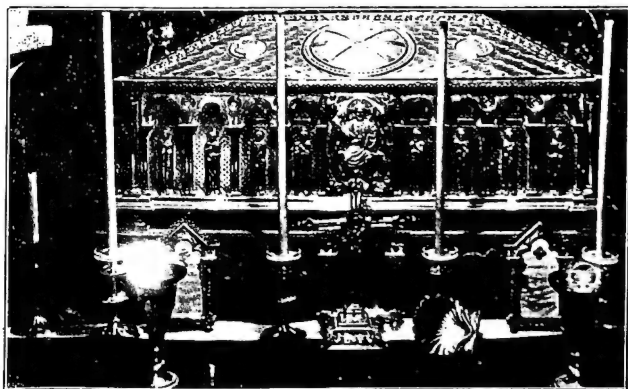
Il « Colegio de S. Jeronimo », oggi scuola normale, fu fondato nel 1501 e rifatto nel 1665; ha annesso un chiostro; il Collegio «de Fonseca» (1544), con torre del 1601, ospita oggi la Facoltà di farmacia. Nel Collegio « de los Remedios » la cappella del 1671 contiene la tomba del card. Martin de Herrera. Il Collegio « de Sanclemente » fu fondato dall'arcivescovo omonimo nel 1601; è oggi occupato dalla Scuola di arti e mestieri. Il convento

di S. Domingo, oggi ridotto a ospizio, ha annessa una chiesa a tre navate del sec. XIV. L'« Hospital Real » fu fatto erigere dai re cattolici per i pellegrini tra il 1501-1511, è opera di E. de Egas, ma la facciata fu rifatta nel 1678; la preziosa cappella è in stile ogivale con cupola. L'« Hospital de S. Roch » pure per pellegrini, è del sec. XVI. Nel sobborgo detto « de Horres » si eleva la chiesa di S. Maria del Real de Sar del sec. XII, già dei Templari. La facciata primitiva fu sostituita nel 1732; ne resta il portale romanico; all'esterno anche i contrafforti sono del sec. XVIII; l'interno è a tre navate con triplice abside; il sontuoso chiostro annesso è attribuito a Maestro Matteo, è a colonnine binate e pilastri con ricca decorazione, contiene tombe dei priori dal sec. XIII al XV e una vasca battesimale monolitica in granito (C. Sanchez Rivera, *La iglesia de Santa Maria la Real de Sar*, Santiago 1920). Sulla strada tra S. e Orense si trova il monastero di Osera, fondato dai Cistercensi nel 1135; fu distrutto da un incendio nel 1552 e ricostruito nel secolo successivo; fu detto l'Escoriale della Galizia. La chiesa ha una facciata classica con torri barocche; è a tre navate e conserva cupola e abside romaniche, resti di pitture murali e capitelli istoriati.

Nella diocesi vi sono l'insigne collegiata della città della Coruña e l'ex collegiata di S. Maria Iria Flavia. Da questa diocesi dipende la chiesa dell'Incarnazione di Madrid, del Regio Patronato, fondata nel 1611 dalla regina Margherita d'Austria, moglie di Filippo III, con un monastero di monache agostiniane. La giurisdizione spirituale appartiene all'arcivescovo di S.

Hanno illustrato questa sede compostellana moltissimi prelati, insigni per virtù, sangue e lettere: tra essi non pochi cardinali.

BIBL.: Eubel, I, pp. 199-200; II, p. 148; III, p. 169; IV, p. 158; Cottineau, I, col. 851. Sul culto di s. Giacomo in Spagna: *Leonis XIII Acta*, IV, Roma 1885, pp. 159-72; L. Duchesne, *St-Jacques en Galice*, in *Annales du Midi*, 12 (1900), pp. 145-80, riassunto in *Anal. Bolland.*, 19 (1900), p. 353; *Synax. Constantinop.*, 639-42; J. S. Stone, *The cult of S.*, Londra 1927; J. Vieilliard, *Guide du pèlerin de St-Jacques*, Parigi 1938; L. Vázquez de Parga-J. M. Lacarra-J. Uria Riu, *Les peregrinaciones a S. de C.*, 3 voll., Madrid 1948-49; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster in V. 1950. Su S. de C.: A. Lopez Ferreiro, *Historia de la iglesia de S. de C.*, 10 voll., Santiago da C. 1898-1908; Z. García Villada, *Historia eccles. de España*, I, 1, Madrid 1929, pp. 27 sgg., 79 sgg. Sull'arte: E. Mâle, *L'art religieux en France du XII^e siècle*, 4ª ed., Parigi 1940, pp. 288-97; B. Llorca, *Hist. de la Iglesia católica*, I, Madrid 1950, pp. 121-27; G. Pillement, *Les cathédrales d'Espagne*, 2 voll., Parigi 1951. Enrico Josi-Giuseppe M. Pou y Marti

SANTIAGO DI CUBA (SAN JACOBUS), DIOCESI di. - Nella parte più orientale dell'Isola di questo nome nelle Antille, all'ingresso del golfo del Messico. Ha una superficie di 37.000 kmq. con una popolazione di 1.500.000 ab. dei quali 1.475.000 cattolici, distribuiti in 30 parrocchie servite da 37 sacerdoti diocesani e 51 regolari, ha un seminario, 13 comunità religiose maschili e 23 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 366). La diocesi fu creata dal papa Adriano VI il 28 apr. 1522 e fu elevata a metropolitana dal papa Pio VII il 24 nov. 1803. Sue suffraganee sono le diocesi di Camagney e di Cienfuegos.

(fot. Garrabella)
SANTIAGO DI COMPOSTELLA, ARCIDIOCESI di - Il grande incensiere - Santiago, Cattedrale.

L'Isola fu scoperta da Cristoforo Colombo nel suo primo viaggio, il 27 ott. 1492. Occupata dal governatore Ocampo nel 1508, fu organizzata tre anni dopo politicamente e religiosamente; il primo vescovo fu il francescano Giovanni de Ubita, a cui successe nel 1537 M. Rodriguez de Salamanca. Fu unica diocesi fino al 1787, quando le fu smembrata la parte più occidentale dell'Isola, cioè l'Avana. La Cattedrale, uno dei più antichi templi dell'Isola, non offre le proporzioni e bellezze che corrisponderebbero alla sua importanza; lo stile è il solito dell'architettura spagnola coloniale con le due torri quadrilatere.

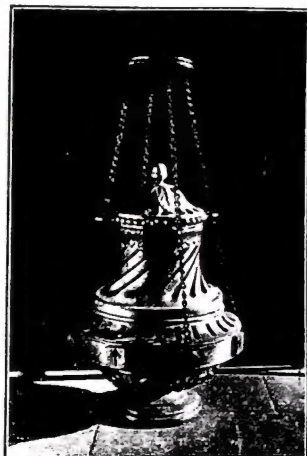
Ha avuto una serie di illustri vescovi, tra i quali dal 1831 il francescano C. Alameda y Brea, più tardi cardinale, e il suo successore nel 1850, s. Antonio M. Claret, fondatore dei Claretiani, recentemente canonizzato.

BIBL.: E. Bacardi, *Crónicas de S. de Cuba*, Barcellona 1909; AAS, 17 (1925), pp. 289-90; Eubel, IV, p. 206; V, p. 225. Giuseppe M. Pou y Marti

SANTIFICAZIONE: v. GIUSTIFICAZIONE.

SANTIFICAZIONE DEI SENSI. - Antico rito eucaristico, consistente nell'accostare le specie eucaristiche alla fronte e agli occhi.

(fot. Roisin)
SANTIAGO DI COMPOSTELLA, ARCIDIOCESI di - Urna reliquiario argentea di s. Giacomo apostolo (sec. XVI), con le lampade offerte dal condottiero Consalvo di Cordova (sec. XVI) - Santiago, Cattedrale.

Nell'epitaffio di Pectorio (inizio del sec. III) si accenna al pane dell'Eucaristia posto sulla palma della mano del fedele che si comunica, e così pure all'ottimo vino e all'uso di accostare le labbra al Calice consacrato, sostenuto dal diacono. S. Cirillo di Gerusalemme (*Catechesi*, 23; *Mist.* 5) dice: « E quando hai ancora le labbra bagnate dal Sangue di Cristo, toccati con le mani la bocca, e, passandole sugli occhi, sulla fronte e sugli altri sensi, santificali » (PG 33, 1126). Per accogliere sulla palma concava della destra l'Ostia, s'incrocia di sotto la palma della mano sinistra a guisa di un trono. Il rito della s. dei s. è noto anche a Giovanni Damasceno, a Cirillo Alessandrino, a Teodoro Balsamon. La s. dei s. veniva praticata a scopo curativo da Gorgonia, sorella di Gregorio Nazianzeno. Tale uso trae le sue origini dal folklore religioso ebraico, dove viene praticato con il vino del calice della benedizione all'uscita del sabato, allo scopo di ottenere salute fisica e anche benessere economico; Talmūd Babilonese, *Bĕrākhōth* 44 b e *Šabbāth* 113 b presso diversi autori recenti fra cui: Shemtob Gaguuie, *Keter Shēm Tōb*, Cairunan 1934, p. 482 sgg. Eugenio Zolli

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
SANT'IPPOLITO, DIOCESI di - Veduta di Dürnstein, chiesa dell'ex abbazia dei Canonici Reg. di S. Agostino, costruita da J. Munggenast (1721-25).

SANTIFICAZIONE DELLA FESTA : v. PRECETTO FESTIVO.

SANTIMONIALE. - Da *sanctimonia* (*sanctus* più la desinenza *monia*); in Cicerone, *Pro Quinto*, 17, 55 e in Tacito, *Ann.*, III, 69, significa purezza, illibatezza, riferibile a costumi umani. Il cristianesimo ha derivato dal sostantivo l'epiteto *sanctimonialis*, riferito alle vergini consacrate a Dio le quali sono in modo particolare votate all'esercizio di quelle virtù.

BIBL.: *Cod. Iust.*, IX, t. 13; s. Agostino, *De Civ. Dei*, I, 16.
Nicola Turchi

SANT'IPPOLITO (SANKT PÖLTEN), DIOCESI di. - Città e diocesi nell'Austria inferiore occidentale, suffraganea di Vienna.

La diocesi ha 10.450 kmq. di superficie con 630.600 ab. di cui soltanto ca. 25.000 non cattolici; 411 parrocchie distribuite in 26 decanati, con numeroso clero regolare, un seminario maggiore e tre minori. Tutti gli ordini più importanti sono rappresentati nella diocesi; da notare la casa madre delle Dame inglesi di Sankt Pölten, fondata nel 1706 in un nobile palazzo barocco, che esercita con le sue 13 case un profondo influsso educativo.

S. I. è la romana « Aelium Cetium » sopravvissuta nella città di Theissa (dal vicino fiume) del 799, che prese poi l'attuale nome dal monastero di S. Ippolito, fondato nel 748 e ricostruito dopo le devastazioni magiare nel 955. Con diritto di città nel 1159 e 1338, S. I. ebbe la massima fioritura culturale nel sec. XVIII, come patria di sommi artisti, quali gli architetti G. Prandtauer e Munggenast e i pittori D. Gran e B. Altomonte che vi lasciarono la loro impronta in innumerevoli opere ecclesiastiche e profane. Nel 1081 il monastero di S. I. passò ai Canonici Regolari di S. Agostino che vi rimasero fino ai tempi di Giuseppe II. Questi, proseguendo la sua ricostruzione amministrativa ecclesiastica, vi trasferì nel 1774 la sede della diocesi di Wiener-Neustadt; la chiesa del soppresso monastero divenne cattedrale (Maria Assunta); i vasti edifici conventuali divennero il Palazzo vescovile. Pio VI con bolla del 28 genn. 1774 sanzionò il provvedimento imperiale, con il quale cessò nel territorio austriaco la giurisdizione di Passavia.

La cattedrale risale al 1150, ma fu ricostruita con elementi gotici dopo il 1267 e ridotta in grandiose forme barocche dal Prandtauer, con affreschi del Gran e dell'Altomonte. Sotto la cappella laterale gotica del Rosario si è scoperta da poco una grandiosa costruzione romana.

Tra le 8 grandi abbazie in diocesi, sono da nominare Melk, Göttweig, Seitenstetten (Benedettini), Lilienfeld, e Zwettl (Cistercensi); fra i monumenti più notevoli l'ex Certosa di Gaming, l'ex chiesa abbaziale dei Canonici Regolari a Dürnstein, alcune chiese dell'antica città di Krems, il Santuario di Maria Taferl sul Danubio. - Vedi tav. CXX.

BIBL.: Cottineau, II, 2854; C. Greinz, s. v. *Sankt Pölten*, in LThK, VIII, 354-55; M. Riesenhuber, *Die kirchl. Kunstdenkmäler des Bistums St. P.*, St. Pölten 1923; v. inoltre il *Diöcesan-Schematismus*, pubblicaz. uff. annuale.
Giuseppe Löw

SANTISSIMA ASSUNZIONE DEL PARAGUAY, ARCIDIOCESI della. - Detta anche semplicemente, prima del 1929, « del Paraguay » perché comprendeva tutto il territorio della Repubblica omonima, situata tra la Bolivia, l'Argentina e il Brasile.

Ha una superficie di 7458 kmq. con una popolazione di 700.000 ab. dei quali 695.000 cattolici, distribuiti in 44 parrocchie, servite da 48 sacerdoti diocesani e 80 regolari; ha un seminario, 12 comunità religiose maschili e 22 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 366).

La diocesi fu creata dal papa Paolo III nel 1547 con il titolo di Paraguay e fu suffraganea di Buenos Aires dal 1865. Il Paraguay, scoperto nel 1526 da Sebastiano Caboto e conquistato dagli Spagnoli nel 1536, era abitato dai guaranies, battezzati e colonizzati dai Missionari gesuiti dal 1610 al 1767. Dipendeva politicamente ed ecclesiasticamente dalla Plata, oggi Argentina. Il 5 maggio 1929 Pio XI, con la cost. apost. *Universi Dominici Gregis*, creò per smembramento le diocesi della Concepción e di Villarrica, dichiarandole suffraganee della nuova metropolitana della S.ma Assunzione elevata a tal grado in pari tempo.

BIBL.: D. de Azara, *Descriptión del Paraguay y historia del Rio de la Plata*, 2 voll., Asunción 1896; A. Rassoul, *Les jésuites au Paraguay*, 2ª ed., Parigi 1907; P. Pastells, *Hist. de la Compañia de Jesús en la provincia del Paraguay*, Madrid 1914; AAS, 21 (1929), p. 688; 22 (1930), pp. 5-8.
Giuseppe M. Pou y Marti

SANTISSIMA CONCEZIONE (CONCEPTIÓN), ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi del Cile, nella provincia di Conceptión, Arauco e Bio-Bio, nell'America meridionale.

Ha una superficie di 26.000 kmq., con una popolazione di 535.000 ab., dei quali 530.000 cattolici; conta 42 parrocchie servite da 63 sacerdoti diocesani e 62 regolari; ha 1 seminario, 15 comunità religiose maschili e 30 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 366). La diocesi fu creata con bolla di Pio IV il 22 maggio 1563; negli anni dal 1818 al 1832 la sede di S. C. fu vacante; il 20 maggio 1939, il papa Pio XII con la cost. apost. *Quo provinciarum* la elevò a metropolitana, assegnandole come suffraganee le diocesi di Chillán, Puerto Montt, Punta Arenas, S. Carlo di Ancud, Temuco e Valdivia. Nella diocesi sono molte comunità di Francescani, Domenicani, Agostiniani, Cappuccini, Gesuiti, Salesiani, Redentoristi e altrettante comunità femminili, che reggono diversi collegi. Vi è inoltre il Seminario conciliare.

BIBL.: Eubel, IV, p. 158; V, p. 167; AAS, 31 (1939), pp. 338-40; F. M. Rudge, *Conception*, in *Cath. Enc.*, IV, p. 190; anon., *Conceptión*, in *Enc. Eur. Am.*, XIV, p. 926.
Enrico Josi

SANTISSIMA CONCEZIONE DI ARAGUAJA, PRELATURA di. - Suffraganea di Belém do Pará, nello Stato di Pará, in Brasile.

Già missione domenicana, divenne prelatura nel 1911. Ha una popolazione di 20.000 ab., di cui 15.000 cattolici. Conta 2 parrocchie, con un sacerdote diocesano e 4 regolari, 2 comunità religiose maschili ed una femminile. Titolare della prelatura è Nostra Signora dell'Immacolata Concezione di Lourdes.

BIBL.: *Ann. Pont.*, 1951, p. 636; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 487.
Virginio Battezzati

SANTISSIMA TRINITÀ di CAVA DEI TIRRENI, BADIA della. - Abbazia *nullius*, immediatamente soggetta. In una superficie di 180 kmq. comprende 21.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 17 parrocchie, servite da 27 sacerdoti diocesani e 31 rego-

lari; ha un seminario, 2 comunità religiose maschili e 10 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 645). Fondata nel 1010 da s. Alferio (v.), nobile salernitano, nell'interno e nelle adiacenze di una grotta, Cava divenne potentissima con una congregazione religiosa, *Ordo Cavensis* benedettino, che diffuse i principi della grande riforma cluniacense.

Principi longobardi e normanni, i pontefici Gregorio VII, Lucio III, Innocenzo III concessero agli abati privilegi eccezionali che contribuirono al suo meraviglioso sviluppo (ebbe nella sua giurisdizione fino a 29 abbazie e 91 priorati, che si estendevano fino in Sicilia). Nel 1394 il cenobio fu elevato a dignità vescovile, ma nel 1465 la badia e il vescovato furono dati in commenda e cominciò per la Congregazione un rapido processo di decadenza, fino all'estinzione completa. Nel 1496 l'abate commendatario Oliviero Carafa affidò l'abbazia alla Congr. riformata di S. Giustina di Padova e da allora i monaci furono uniti alla Congr. Cassinese. Nel 1517 fu reintegrata la cattedra episcopale, ma non più unita alla badia (v. CAVA e SARNO). Dalla fine del sec. XVI cominciò ad accogliere giovani studiosi e dopo il 1860 divenne sede di un seminario vescovile e di un collegio.

Nella seconda metà del sec. XVIII la chiesa e alcune parti del convento furono ampliate e ricostruite in seguito alla rovina di una roccia sovrastante che coinvolse i locali della badia fra cui anche la biblioteca, ma delle originarie costruzioni dei secc. XI e XII restano cospicui avanzi. Nella cripta, adorna di interessanti affreschi del sec. XIV e cosparsa di sepolcri, una lapide ricorda Teodorico antipapa col nome di Silvestro III, relegato da Pasquale II nella badia dove morì (1102). Accanto alla cripta è la cappella di S. Germano vescovo di Auxerre (1280). Nel piccolo chiostro sono raccolti marmi romani e medievali e bassorilievi quattrocenteschi; nella Pinacoteca dipinti, incisioni, stampe e una preziosa collezione di monete longobarde e normanne. Il monastero annovera, oltre i tre santi che un pio biografo designa come successori immediati di Alferio: Leone, Pietro I e Costabile, i bb. abati Simeone, Falcone, Marino, Benincasa, Pietro II, Balsamo, Leonardo e Leone (1124-95); ospitò personaggi illustri quali T. Tasso, Filangieri, Giannone e fu amministrato da insigni abati: Sangrino, Mansi, De Blasi. Soppresso come comunità monastica in seguito alla legge 7 luglio 1866, fu dichiarato monumento nazionale (7 ag. 1867) e affidato in custodia all'abate *pro tempore*.

(*da E. A. Lowe, Scriptura Beneventana, II. Oxford 1929, tav. 92b*)
SANTISSIMA TRINITÀ DI CAVA DE' TIRRENI, BADIA della - Benedictus Barensis, *De Septem sigillis* (ca. 1227). La miniatura rappresenta l'autore che offre l'opera all'abate Balsamo. Il codice è uscito dallo «Scriptorium» dell'abbazia, cod. *Cav.* 18, fol. 401v.

BIBL.: fonti: *Annales Cavenses* (ms. Cava 3, ff. 97r-131v): ed. in MGH, *Scriptores*, III, p. 186 sgg.; *Codex diplomaticus Cavensis*, a cura di M. Morcaldi, M. Schiani, S. De Stefano, I, Napoli 1873; II-VIII, Milano, Pisa, Napoli 1875-93. Studi: P. Guillaume, *Essai histor. sur l'abbaye de Cava*, Cava de' Tirreni 1877; G. Gryer, *Une abbaye bénédict. aux environs de Salerne*, Parigi 1880; S. Di Stefano, *La Badia della S.ma Trinità di C. d. T.*, Badia di Cava 1903; E. Martini, *Il diritto feudale e l'abate di Cava nel secolo XI*, in *Riv. stor. benedett.*, 3 (1908), pp. 201-32; G. Colavolpe, *La Congreg. Cavense nell'ottavo centen. della sua fondaz.*, Cava dei Tirreni 1923; G. Pochettino, *I longobardi nell'Italia merid.*, Napoli s. a., pp. 486-91; Cottineau, I, coll. 635-37. Felice De Filippis

LO «SCRIPTORIUM», LA BIBLIOTECA, L'ARCHIVIO. - L'abbazia della S. T. di C. d. T. fu uno dei centri di diffusione più attivi della scrittura beneventana; sebbene il Lowe tenda a circoscriverne l'importanza entro limiti alquanto ristretti, è innegabile che gli esempi conservati attestano tale perfezione, già a pochi anni di distanza dalla fondazione del centro monastico (ms. *Cav.* 3, della metà del sec. XI), da postulare l'esistenza di una scuola fiorente, la quale manifesta una tradizione così tenace da offrire esempi di questa scrittura nella sua fase migliore ancora alla fine del sec. XIII (ms. *Cav.* 19, del 1280). Bellissimi esemplari rimangono anche del periodo gotico, come i manoscritti vergati da Guido (mss. *Cav.* 25 e 26, anni 1316-31), notevoli anche per le miniature; e si ha notizia che l'abate Mainerio (1351-52) chiamò presso lo *scriptorium Cavense* miniaturisti toscani. Da ricordare tra gli amanuensi di questo centro anche Giovanni Capuano, cui si deve il ms. *Cav.* 24, del 1295, e Rainaldo, che stilò un compendio della Bibbia (inizio del sec. XIV) oggi perduto. La circostanza che i codici rimasti di questo centro non siano molto numerosi (esclusa ormai è l'origine cavense del *Liber Pontificalis*, cod. Vat. lat. 3746; controversa quella dell'*Imitazione di Cristo*, Parigi, Bibl. naz., lat. 13599) non è sufficiente a sminuirne l'importanza; tanto più che molti esemplari possono essersi perduti nel crollo del sec. XVIII.

La Biblioteca conta oggi alcuni codici membranacei e altri cartacei, non molto numerosi ma di notevole importanza: i «pezzi» più notevoli, peraltro, come la famosa Bibbia del sec. IX, non sono prodotti a Cava. Vi sono inoltre 120 incunaboli.

L'Archivio, ricchissimo, comprende anche documenti affluiti all'abbazia come *munimina* dei suoi estesi possessi o ad essa affidati come luogo sicuro, al di fuori delle lotte continue che hanno agitato il territorio circostante per lunghi secoli: vi si trovano perciò carte di molto anteriori alla fondazione dell'abbazia stessa e interessantissime per la storia dell'età longobarda e normanna. Gli 8 grossi voll. finora pubblicati del *Codex diplomaticus Cavensis* non ne comprendono che una minima parte. - Vedi tav. CXXI.

BIBL.: P. F. Kehr, *Papsturkunden in Salerno, La Cava und Neapel*, in *Nachrichten der k. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1900, facs. II, pp. 198-269; E. A. Loew [Lowe], *The Beneventan script*, Oxford 1913, pp. 51 sg., 69, 337 sg.; P. F. Kehr, *Italia Pontif.*, VIII, Berlino 1935, p. 309 sgg.; L. Mattei-Cerasoli, *Codices Cavenses*, I, Cava dei Tirreni 1935; id., *Guida stor. e bibl. d. arch. e d. bibliot. d'Ital.: Badia della S. T. di C.*, Roma 1937. Alessandro Pratesi

SANTISSIMA VERGINE MARIA DI EINSIEDELN. - Abbazia *nullius* nel cantone di Schwyz nel centro della Svizzera.

Gli inizi del culto della Madonna sotto il titolo di «Unsere liebe Frau von E.» risalgono al IX sec. Nel luogo dell'odierno santuario abitò sin dall'828 l'ere-

(*da E. nell'anno del suo millenario 1934, tav. 9*)

SANTISSIMA VERGINE MARIA DI EINSIEDELN - La Vergine degli eremiti. Statua del sec. XV, venerata nella santa cappella della chiesa abbaziale - Einsiedeln.

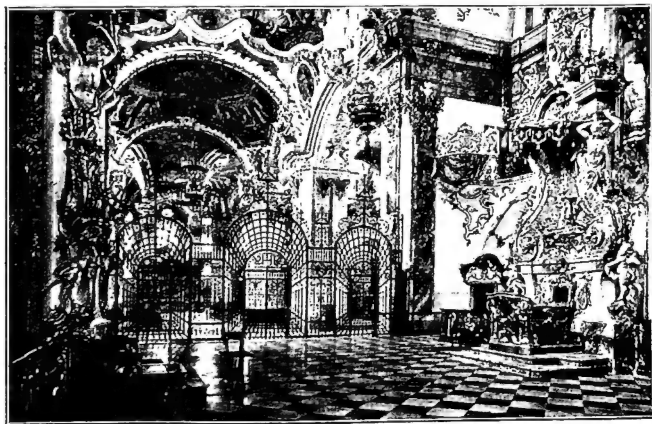
mita s. Meinrado (Meginrat), monaco di Reichenau presso Costanza (abbazia consacrata alla Madonna), il quale, dopo un periodo di insegnamento in un monastero presso il lago di Zurigo, spinto dal desiderio di solitudine, si era ritirato nella valle alpina, dove visse fino all'861. In seguito, presso la sua cella si stabilirono altri eremiti, tra i quali il vescovo Benno di Metz. Intorno al 930 Eberardo, già prevosto di Strasburgo, radunò gli eremiti in un monastero; nel 934 ne ebbe il riconoscimento e notevoli donazioni da parte del Re. Nel 948 il vescovo Corrado di Costanza consacrò in onore della Madonna la prima chiesa che racchiudeva la cella di s. Meinrado trasformata in cappella e dedicata dallo stesso Corrado, il 14 sett., al S.mo Salvatore. Già nel XIII sec. il popolo cominciò a pellegrinare a questa cappella ed a venerarvi un simulacro di Maria S.ma; nel secolo seguente si ha notizia di miracoli avvenuti e dell'affermarsi della credenza che la cappella fosse stata consacrata dal Signore stesso. Le prove tratte da bolle pontificie e dagli annali del monastero a conferma di questa tradizione incontrano però molte critiche. I pellegrinaggi avevano luogo specialmente quando la festa della « Consacrazione angelica » (14 sett.) cadeva di domenica (v. DEDICAZIONE, *D. angelica*). Si parla di un concorso fino a duecento mila pellegrini tanto nel XV come nel XVIII sec. Anche ai nostri giorni si hanno pellegrinaggi collettivi dalla Svizzera e dall'estero, oltre a numerosi pellegrinaggi individuali. Il sacro simulacro, venerato oggi, data dal 1400. Il colore originale del volto e delle mani nel corso dei secoli restò annerito per il fumo delle candele votive della piccola cappella. Le feste principali sono quelle della Madonna di E. (16 luglio) e dell'Assunta. Un particolare del culto mariano in E. è costituito dal canto solenne della *Salve Regina*, praticato ogni giorno dopo il vespro fin dal 1548. All'assistenza spirituale dei pellegrini si dedicano i monaci dell'abbazia benedettina che conta (1952) 126 sacerdoti, 10 professi non sacerdoti e 59 conversi; un'ottantina tra sacerdoti e conversi si trova però occupata altrove, specialmente in istituti e scuole della Svizzera e all'estero. Il monastero odierno, costruito nel 1700, e la sua basilica, consacrata nel 1735, sono noverati fra le costruzioni più notevoli del barocco al nord delle Alpi.

Pio X con *motu-proprio* del 7 maggio 1907 la dichiarò abbazia *nullius*. Pio XII con la cost. apost. *Insignis Einsiedlensis* del 13 dic. 1947 riconfermò il privilegio concesso in perpetuo all'abate *pro tempore* e tutti i diritti, potestà e privilegi propri delle prelature *nullius*, derogando espressamente al prescritto del can. 319, 2 del CIC (AAS, 40 [1948], pp. 142-43).

BIBL.: *Annales Einsiedlenses*, ed. G. H. Pertz, in MGH, *Scriptores*, III, Hannover 1839, pp. 145-49; A. Kuhn, *Der jetzige Stiftsbau*, 2ª ed., Einsiedeln 1913; I. Moser, *Die Kulturarbeit des Stiftes Einsiedeln*, ivi 1913; L. Birckler, *E. und sein Architekt.*, Moosbrugger 1924; anon., *E. nell'anno del suo millenario*, Einsiedeln 1934; Cottineau, II, coll. 1034-39. Teodoro Schwegler

SANTITÀ. - Separazione dal profano, considerata in Dio o nelle creature. Come attributo di Dio, è la stessa essenza divina in quanto trascendente, infinita perfezione. I teologi distinguono in Dio la s. ontologica (Dio Sommo Bene cui tutto tende) e la s. morale (Dio in quanto ama se stesso Sommo Bene).

La s. importa l'assenza completa della colpa. Si distingue pure una s. ontologica e morale nelle creature. La prima si dice di esse per rispetto a Dio, in quanto nel loro essere sono a lui consacrate: « santo » equivale allora a « sacro ». Tali sono tutte le cose o le persone segregate dagli usi profani e dedicate alla Divinità (come gli altari, gli oggetti del culto, i religiosi). La s. morale invece non compete che ad esseri liberi; e si ha nella loro conformità di volontà con la divina.

Nell'ordine morale soprannaturale, la s. importa inoltre una trasformazione interiore, prodotta dall'abito infuso della Grazia (v.) santificante, dalle virtù e i doni (v.). L'anima viene assimilata a Dio ed è a lui unita come amica. Ha i diritti di figlia adottiva ed è partecipe dell'eredità divina con una speciale inabitazione (v.) della S.ma Trinità. Tale s.

(*fot. Marthaler*)

SANTISSIMA VERGINE MARIA DI EINSIEDELN - Interno della navata vista dal coro (1ª metà del sec. XVIII) - Einsiedeln.

ha gradi più alti quanto maggiormente cresce la perfezione (v.) dell'anima.

Tutti i fedeli sono chiamati alla s., almeno in modo generale. Tale verità consta dalla S. Scrittura (*Mt.* 5, 48; *Lc.* 14, 25; *Phil.* 4, 8; *I Cor.* 7, 29-31; *Eph.* 1, 4; *II Tim.* 3, 10; *I Pt.* 1, 15; *I Io.* 2, 15; *Apoc.* 22, 11), dai ss. Padri (s. Agostino, *Sermo* 96, 7 : PL 38, 588; s. Basilio, *Sermo de renunciatione saeculi* : PG 31, 628), dalla costante tradizione (cf. Pio XI : AAS, 15 [1922], pp. 49-63). Iddio infatti non può non volere per tutti quel che è pienezza di bontà, compimento della sua volontà, divina somiglianza, imitazione di Cristo (cf. O. Zimmermann, *Aszetik*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1929, § 48, p. 255). Non tutti però sono chiamati allo stesso grado di s.; Iddio infatti non concede a tutti le medesime grazie (cf. *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 112 a. 4; F. Suárez, *De Gratia*, l. IX, cap. 6, n. 9), né tutti hanno le stesse disposizioni, preparazione e corrispondenza (cf. Pio XI, *loc. cit.*, p. 55). Potendo però tutti raggiungere quella perfezione che Iddio vuole da loro, viene dai Padri ripreso come grave tentazione il dubitare della possibilità della s. (cf. J. Alvarez, *Opera spiritualia*, I, Lione 1608, 3,1; Pseudo Macario, *De orat.*, n. 12 : PG 34, 861).

La Chiesa, avendo da Cristo il mandato di magistero, propone in più modi quale sia la maniera più sicura per raggiungere concretamente la s., specialmente in documenti particolari concernenti la spiritualità cristiana, nell'approvazione delle Costituzioni di Ordini religiosi, nel canonizzare i santi, nel condannare errori.

Da questo magistero risulta che la s. consiste praticamente nell'esercizio delle virtù in grado eroico. A ciò si richiede che il fedele compia molti atti di tutte le virtù cristiane (chi peccasse contro una, pur avendo le altre, non può essere santo) in un grado superiore a quello comune dei buoni, abitualmente, anche in circostanze ardue, tra difficoltà ed impedimenti, e costantemente. Per quanto tempo? Certo per uno spazio di tempo abbastanza prolungato (P. Lambertini [Benedetto XIV], *De beatificatione* ecc., l. III, cap. 39, n. 5). Alcuni lo calcolano, approssimativamente, di dieci anni. Non si può avere virtù eroica e quindi s. senza l'uso di mortificazione (v.) sia interna che esterna.

Le virtù in grado eroico non differiscono da quelle comuni, se non di grado. Gli abiti virtuosi infusi e acquisiti sono infatti i medesimi, e la prontezza, facilità ed alacrità proprie di chi agisce eroicamente non sono differenze essenziali ma qualitative (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 7 a. 2; F. Suárez, *In 3 divi Th.*, q. 7, a. 2). Per la s. non si richiede la contemplazione infusa (P. Lambertini, *loc. cit.*, 26, n. 8). Nelle condizioni attuali dell'umanità, decaduta per il peccato originale, la s. non esclude qualche caduta in peccati veniali di fragilità (Denz-U, 833). I santi però vi cadono meno che gli altri, con minor volontarietà, e man mano che progrediscono nella perfezione aumentano di purezza. Tale desiderio di purità li conduce a praticare la confessione frequente. Molti santi si confessarono quotidianamente. Così s. Caterina da Siena, Caterina di Svezia, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Pietro Claver, Carlo Borromeo, Luigi Bertrando, Alfonso de' Liguori, s. Leonardo da Portomaurizio (cf. B. Saint-Jure, *Connaissance de N.-S. J.-C.*, III, cap. 10, § 9).

La s. nasce da un duplice principio, divino ed umano. Iddio dà la Grazia, e l'uomo la cooperazione. Non mancando mai Iddio da parte sua, per raggiungere la s. occorre la più attiva cooperazione umana, contrariamente a quanto dicevano i quietisti e semiquietisti i quali conducevano ad una passività erronea e perniciosa (Denz-U, 471, 1221). Bisogna saper unire passività, ossia docilità alla condotta dello Spirito Santo, con attività. È utile un certo metodo di vita ascetico, che ordini i mezzi da usare per raggiungere progressivamente le varie virtù.

La teologia spirituale insegna vari metodi. secondo la diversità delle vocazioni, delle vie che conducono a Dio, delle varie indoli e stati d'evoluzione delle anime. Tra i mezzi più utili per raggiungere la s. va raccomandato soprattutto agli inizi l'uso di una buona direzione spirituale la quale dovrà condurre le anime ad una vita di preghiera, ossia di elevazione a Dio nelle più svariate forme; ad una vita intensa sacramentale, con la pratica accurata della penitenza e della S.ma Eucaristia; ed infine ad una vita di mortificazione e di abnegazione, con le quali il fedele riesce a compiere gli sforzi necessari alla s. ed a superare gli ostacoli. Tra i mezzi sempre raccomandati dai santi è importante l'abitudine del raccoglimento, del silenzio e del ritiro, con la fuga delle vanità mondane, che permettono l'elevazione alle cose celesti e la considerazione dei valori eterni. In generale i maestri di spirito consigliano di iniziare il lavoro della propria santificazione al più presto, nel periodo della giovinezza (F. Charmot, *La direction spirituelle*, Parigi 1934, pp. 30-56).

Pur essendo tutti chiamati alla s. e dovendo perciò ciascuno desiderarla, vi sono tenuti in modo speciale i religiosi e gli ecclesiastici (CIC, cann. 124-26). Gli ultimi pontefici hanno in modo particolare illustrato la natura della s. sacerdotale, dimostrando che, in virtù dell'ufficio e dell'Ordine sacro, i sacerdoti devono risplendere dinanzi ai fedeli, puri d'ogni colpa e con virtù non mediocri.

Nella s. si raggiunge il massimo bene. L'individuo è da essa reso buono, ricolmo di santi pensieri e desideri, di santo amore, pronto alle più grandi imprese, ricco di una bellezza superiore, felice già in terra con il pregustare alcunché delle gioie celesti, con intimi giubili provenienti dall'inabitazione di Dio in lui, con il possesso della vera libertà e sicurezza, e perciò della pace. La s. irradia, poi, in favore del prossimo; perché nessuno soccorre l'umanità più dei santi. Il santo aiuta, sopporta, perdona, invita al bene. I perfetti fanno nascere sul loro passaggio nuovi esempi virtuosi. Dio per merito loro resta placato e fa scendere più grazie sul genere umano. Infine la s. realizza una maggior gloria di Dio. Il santo attua la gloria di Dio, obiettivamente, in quanto è un suo capolavoro, ossia un effetto dell'attività divina creatrice e redentrice; e soggettivamente, giacché tutto il suo essere si consuma nella lode, nel servizio, nell'amore di Dio. Il santo è come un cantico alla divina bontà. Le sette domande o petizioni del *Pater noster* hanno nel santo la pienezza maggiore di attuazione. Perciò la s., portando al massimo la figliolanza divina, è la vera ed intima amicizia con Dio, e vien lodata dalla Scrittura come la perla preziosa, il tesoro nascosto, il Regno di Dio (O. Zimmermann, *op. cit.*, § 52, pp. 276-78).

BIBL.: J. Müller, *Über den Begriff der Heiligkeit*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 20 (1896), p. 471 sgg.; H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles 1927, pp. 234-61; P. Remy, *Le sens du mot sainteté*, in *Etudes franciscaines*, 49 (1937), pp. 464-74; B. Remec, *De sanctitate et gratia*, Lubiana 1940; F. Gagna, *De processu canonizationis*, Roma 1940; Gabriele di S. Maddalena, *Normes actuelles de la s.*, in *Etudes carmélitaines*, 28 (1949), pp. 175-89; G. Rambaldi, *Spiritualità del clero*, in *Civ. Catt.*, 1950, II, pp. 12-23, 288-304.

Arnaldo M. Lanz

SANTITÀ DELLA CHIESA. - Una delle proprietà della Chiesa, da cui tutte le altre in certo modo promanano. La s. d. C. è una verità di fede, formulata già nel più antico Simbolo di fede, detto Apostolico, tanto nella redazione orientale che in quella latina. Il II Concilio ecumenico (Costantinopoli, a. 381) l'ha solennemente proclamato dogma (Denz-U, 86).

I. DOCUMENTI DELLA RIVELAZIONE. - La s. d. C. predetta già dal Vecchio Testamento (*Ps.* 71, 7; *Is.* 2, 2; *Ier.* 31, 31 sgg.; *Ez.* 11, 27-20) viene riaffermata nel Nuovo.

Gesù Cristo, Fondatore e Capo della Chiesa (*Io.* 10, 36; *Act.* 13, 35), come Dio, è la s. infinita, la s. sussistente, che coincide con ciò che è il fondamento ultimo di ogni s.: la pienezza dell'Essere divino, l'atto puro. Chi fondò la Chiesa nei suoi elementi essenziali, chi formò gli Apostoli, che sono la gerarchia della Chiesa, chi insegnò le verità dogmatiche e morali, possiede tale inesauribile s. che scaturisce dall'Unione Ipostatica e si spande sulla Chiesa, che è opera sua. Santo è il suo Vangelo che non si deve esporre agli impuri (*Mt.* 7, 6); santa è la sua verità. « Santificali nella verità, la tua pa-

rola è verità » (*Io.* 17, 17); « La grazia e la verità sono venute mediante Gesù Cristo » (*ibid.* 1, 17). Da Gesù Cristo scaturisce, mediante la gerarchia e il ministero sacerdotale, il « perfezionamento dei santi » (*Eph.* 4, 12). Cristo-Capo santifica la Chiesa-Corpo (*ibid.* 5, 26; *Hebr.* 2, 11). La Chiesa è una « nazione santa » (*I Pt.* 2, 9). Tale flusso costante delle grazie avviene mediante lo Spirito Santo, anima della Chiesa, il quale distribuisce i tesori della vita soprannaturale, ispira i pastori di anime perché le loro parole e azioni siano santificatrici, custodisce la Chiesa nell'integrità della sua costituzione e della sua dottrina.

I Padri e i Dottori della Chiesa esaltano con eloquenza la s. della Sposa di Cristo, soprattutto s. Cipriano (*De unitate Ecclesiae*, cap. 6 : PL 4, 502 : « Adulterari non potest sponsa Christi »), s. Agostino (« Sanctam Ecclesiam, matrem vestram... honorate, diligite, praedicate », *Serm.*, 214, 11 : PL 38, 1071).

II. Natura della s. d. C. – La s. d. C., per quanto misteriosa nella sua essenza, non è solamente una proprietà, ma anche una « nota », che permette di riconoscere fra tutte l'unica vera Chiesa di Cristo. Occorre però distinguere tra la s. dei principi (strumenti e mezzi di santificazione) o s. « attiva » e la s. dei membri della Chiesa o s. « passiva ».

Perché la Chiesa possa essere chiamata santa nei suoi membri, non è necessario che la maggior parte dei suoi figli vivano una intensissima vita soprannaturale, è sufficiente che i membri, che vivono seriamente la vita cristiana, costituiscano un numero considerevole e che fioriscano in essa, sempre, anime di una s. eroica. La storia ha registrato sempre accanto ai tiepidi un rilevante numero di cattolici appartenenti a tutte le categorie sociali, insigni per fede e per virtù, anzi un discreto numero di veri santi. Purtroppo il male e i difetti spesso fanno più rumore che il bene e la virtù. Ciò rende meno facile porre sotto gli occhi dei dissidenti la s. d. C. considerata nella vita dei suoi membri. Conviene invece insistere sulla s. dei principi (nel senso largo del termine) che attingono l'essenza stessa del cattolicesimo e ad esso direttamente o indirettamente si riferiscono.

La Chiesa è santa nella sua natura, nella sua costituzione. Cristo ha voluto che il Corpo Mistico sia a lui conforme, e quindi, in tutta la sua estensione, continuatore dell'opera di salvezza (*Io.* 20, 21 e 17, 18). Se nel Capo la divinità abita corporalmente, altrettanto deve avvenire in tutto il corpo; la Chiesa è un solo corpo (umano, sociale, visibile, a tutti accessibile) e un solo spirito (*Eph.* 4, 4 - 6). Mediante la conformità al Verbo Incarnato essa raggiunge la massima partecipazione alla vita divina (*II Pt.* 1, 4). La Chiesa è dunque santa, perché, sempre fedele alla sua costituzione umano-divina, ha sempre suscitato dal suo seno numerosi martiri, « testimoni » di tale costituzione. Fuori della Chiesa, invece, non si trova nulla di simile; tanto le denominazioni protestantiche quanto le comunità dissidenti orientali non formano un corpo, del quale si possa dire che è divino e perfettamente umano, e una sola società perfetta.

La Chiesa è santa nei suoi dogmi che sono tutti « generatori di pietà » (Tanquerey) specialmente quelli respinti dalle confessioni dissidenti. Tale, p. es., è il dogma dell'Immacolata Concezione (v.) di Maria, che è l'espressione di una verità, che da secoli nutre la pietà cattolica; il dogma del Purgatorio (v.) che santifica i fedeli ispirando loro sentimenti di ammirazione per la sapienza, la giustizia e la misericordia di Dio e mette in evidenza la verità tanto salutare che lo « stato di via » (*status viae*) finisce con la morte e che dopo non è più possibile né meritare né convertirsi. Altrettanto occorre dire di molti altri punti di dottrina specificamente cattolica, ai quali i dissidenti altro non sanno opporre che negazioni sterili per la santificazione.

Le verità definite del primato (v.) e dell'infallibilità (v.) pontificia esigono uno spirito di obbedienza generosa, libera da ogni considerazione umana, fondata su una vita intensa di fede. Ora, per testimonianza concorde di tutti i maestri di spirito, anche di quelli separati dalla Chiesa cattolica, l'obbedienza è virtù base, indispensabile, che dà consistenza a tutte le altre, preserva dalle illusioni e conduce direttamente alla santità. L'obbedienza dà origine all'umiltà, altra virtù fondamentale, la quale dispone l'anima all'infusione della Grazia santificante. Presso gli acattolici, niente rimane che possa sostituire l'efficace influsso esercitato dall'obbedienza al romano pontefice. Non rimangono che divisioni sempre più profonde, infiacchimento progressivo dello spirito di carità. Fuori del cattolicesimo, l'esercizio della virtù dell'obbedienza in tutta la sua pienezza evangelica è impossibile, non essendoci un'autorità che abbia il diritto di esigerla.

I Sacramenti (v.) sono riti istituiti dal Salvatore come mezzi di santificazione; possono produrre i loro effetti anche negli acattolici, perché sono sempre Sacramenti della Chiesa; ma è solo la Chiesa cattolica che vigila sul loro carattere sacro, sulla loro inviolabilità; per questo essa non ammette il divorzio (v.) che è un vero attentato al Sacramento del matrimonio, né permette la violazione del segreto confessionale: ciò, invece, doveva farsi in certi casi nella Chiesa russa fin dall'epoca di Pietro il Grande. La Chiesa cattolica fa tutto quanto sta in suo potere affinché l'azione benefica dei Sacramenti raggiunga il maggior numero di anime sparse in tutto il mondo: la sua cattolicità è un aspetto della sua s. Nella Chiesa cattolica l'Eucaristia, fonte di ogni s., è l'oggetto di un culto intenso e perpetuo; essa è il centro vivente della vita soprannaturale del cattolico fervente. Tutto ciò manca, ordinariamente, ai protestanti. Presso gli Orientali non uniti c'è ancora la vera Comunione, ma fuori della Messa il culto del S.mo Sacramento quasi scompare per il prevalere del culto delle iconi e delle reliquie, la Comunione frequente è rarissima. La Chiesa è santa, inoltre, perché osserva e fa valere la legge divina naturale; anche perché non si è staccata dalla Chiesa dei primi tempi, ossia per la sua apostolicità.

Per ben comprendere quali sono i fattori vitali della s. d. C., occorre non perdere di vista l'eterna opposizione esistente tra la s. e l'empietà, tra la Chiesa e le « porte dell'inferno ». L'empietà cosciente, radicale, formale, odia e combatte tutto ciò che nelle comunità cristiane è voluto da Dio come strumento di santificazione, e favorisce tutto ciò che può nuocere alla vita soprannaturale, alla s. Secondo quanto Gesù Cristo ha predetto (*Mt.* 16, 18; *Lc.* 31, 32), le potenze dell'inferno si scagliano principalmente, anzi, unicamente, contro la Chiesa fondata su Pietro; nelle confessioni dissidenti l'empietà non attacca che quanto c'è ancora di santo, di cattolico. In tutti i tempi e in ogni luogo, l'ateismo militante e l'immoralità più varia hanno condotto una guerra senza quartiere contro il papato, alleandosi in pari tempo con tutte le religioni o confessioni cristiane nella lotta contro la S. Sede. Attualmente la guerra contro « il Vaticano » è il punto centrale e dominante di tutta l'azione antireligiosa dell'ateismo che favorisce con tutti i mezzi lo spirito antiromano degli acattolici. La tragedia di certe confessioni cristiane dissidenti consiste nel fatto che, mentre da una parte condividono con il cattolicesimo l'onore di essere perseguitate dall'irreligione, dall'altra, ad essa si uniscono nella lotta contro la Chiesa.

III. Obiezioni. – 1. La Chiesa cattolica non è santa perché tollera grandi peccatori. Si risponde che la Chiesa non è santa soprattutto per le azioni umane dei suoi membri, ma in quanto è istituzione e società perfetta, che con i suoi principi santificatori si oppone al cattivo uso della libertà. In questo modo, la Chiesa è santa nel senso che conduce alla perfezione coloro che le si mostrano docili; assicura le ascensioni spirituali, educa e trasforma coloro che non le fanno opposizione. La Chiesa nascente santificata dalla forza del suo Fondatore ebbe debolezze e difetti in mezzo agli stessi Apostoli, dai quali uscì persino Giuda. La Chiesa con tutti i suoi mezzi di santificazione è la mano di Dio che si piega verso l'umanità decaduta per rialzarla e salvarla. La Chiesa è una madre infinitamente buona, piena d'amore, la quale fa tutto il possibile per salvare i suoi figli che sono deboli e peccatori.

2. Nella Chiesa cattolica tutto scaturisce dal papa; ma « molti » papi furono grandi peccatori, incapaci di dare agli altri una santità che essi non possedevano affatto.

Che ci siano stati papi indegni, lo si ammette. Ma negli ambienti anticattolici si esagera assai, sia quanto al numero sia quanto alle loro debolezze; e, quel che più conta, ci si inganna completamente vedendo in certi papi indegni quasi un elemento imputabile al cattolicesimo; la verità sta proprio dalla parte opposta. I cattivi papi erano le creature di un cesaro-papismo principesco o imperiale, il risultato di un indebolimento momentaneo del papato, una infiltrazione di principi opposti ai principi cattolici. Man mano che l'idea cattolica di un papato indipendente si affermò nei conclavi, il livello morale dei papi automaticamente si innalzò. Inoltre, la santità-grazia deriva non dal papa, ma da Cristo-Capo e dal suo Spirito santificatore; il papa non è che uno strumento di cui si serve Dio per manifestare la sua volontà e comunicare la sua Grazia. La santità non viene dai superiori ecclesiastici, ma dall'obbedienza verso Dio, che agisce mediante le loro persone. Numerosi sono i santi che divennero tali con l'obbedienza a superiori imprudenti, di vedute corte e di comune valore morale. L'obbedienza ai papi, anche se imperfetti, dà a coloro che la compiono lumi soprannaturali e suscita in essi slanci di santità.

3. I dissidenti, in particolare gli Orientali, hanno molti santi, persino taumaturghi; perciò la santità non è una nota distintiva della cattolicità.

Si concede volentieri che in mezzo ai dissidenti ci siano stati asceti di intensa vita soprannaturale; ma tali asceti non si nutrivano di dottrine anti-romane, ma di elementi del cattolicesimo ancora rimasti nelle chiese separate (dogmi cattolici, Sacramenti, riti anteriori alla separazione, scritti dei Padri della Chiesa); erano pertanto in buona fede, praticavano la religione nell'impossibilità di conoscere la vera Chiesa; per questo, la Grazia di Cristo-Capo, che è la Grazia della Chiesa cattolica, non li abbandonava; tali santi dissidenti riconosceranno in Cielo che la Chiesa cattolica è la loro madre.

BIBL.: oltre i trattati classici *De Ecclesia* di G. B. Franzelin, A. Straub, G. Muncunill, R. Schultes, H. Dieckmann, M. d'Herbigny, A. M. Vellico, T. Zapelena e i noti studi sul « Corpo Mistico » di G. Anger, E. Mura, F. Jürgensmeier, G. Feckes, cf. A. de Poulpiquet, *L'Eglise cath.*, Parigi 1923, pp. 145-248; A. Michel, *Sainteté*, in DThC, XIV, coll. 841-70; S. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'Eglise*, in *Nouv. rev. théol.*, 63 (1936), pp. 449-479; G. Thils, *Les notes de l'Eglise dans l'apologét. depuis la Réforme*, Gembloux 1937; A. J. Festugière, *La sainteté*, Parigi 1942; R. Plus, *La s. cattolica*, trad. it., Torino 1943; S. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'Eglise christoconforme*, Roma 1945 (punto di vista speciale); R. Garrigou-Lagrange, *La sainteté de l'Eglise*, in M. Brillat - M. Nédoncelle, *Apologétique*, 2ª ed., Parigi 1948, pp. 623-64 (con bibl.); G. Philips, *La S. Chiesa catt.*, trad. it., Roma 1949, pp. 54-62. Stanislao Tyszkiewicz

SANTITÀ DI CRISTO E DI MARIA. - I. PROSPETTO STORICO. – 1. *S. di Cristo.* – Il Nuovo Testamento applica formalmente a Gesù l'aggettivo « santo » (ἅγιος: *Lc.* 1, 35; *Act.* 3, 14; 4, 27, 30; *Hebr.* 7, 26) ed anche il sostantivo (ὁ ἅγιος): i dèmoni riconobbero in lui « il Santo » per eccellenza (*Mc.* 1, 24); lo stesso titolo gli dà l'*Apoc.* 3, 7.

Il termine « santo » non solleva che un minimo lembo su tutto ciò che della s. di Cristo riferisce la S. Scrittura; attenersi ad un criterio esclusivamente lessicografico non permette di cogliere l'elemento essenziale della questione. La s. del Messia appare già nel Vecchio Testamento. Egli è il Cristo, cioè l'Unto, il consacrato (*Dan.* 9, 25-26; *Ps.* 2, 2), il giusto (*Is.* 53, 11), ripieno di Spirito Santo (*Is.* 11, 2; 42, 1; 61, 1-2). Il Nuovo Testamento consacra in maniera esplicita questi dati essenziali (*Mt.* 1, 20; *Lc.* 1, 35: concezione di Cristo. *Mt.* 3, 16 e luoghi paralleli sinottici; *Act.* 10, 38: suo Battesimo; *Lc.* 4, 18: suo ministero). Gesù affermò recisamente che è senza peccato (*Io.* 8, 46; 14, 30); affermazione espressa astrattamente in *II Cor.* 5, 21; *Hebr.* 4, 15; *I Io.* 3, 5 e *I Pt.* 2, 22. Egli è colui nel quale tutti gli altri sono, e vengono chiamati, santi (*I Cor.* 1, 2; *Phil.* 1, 1).

Espressa sotto varie forme nella Scrittura, la s. di Cristo risplende in tutta la sua vita (L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, 18ª ed., Parigi 1931, pp. 79-121); non trova detrattori, tranne che negli scribi e nei farisei (i quali l'accusarono di golosità [*Mt.* 11, 19], di illegalità, particolarmente di violazione del sabato [*Io.* 5, 18; 9, 16] e di bestemmia [*Mc.* 2, 7; *Mt.* 26, 27; *Io.* 5, 18]; anzi arrivarono persino a chiamarlo indemoniato [*Io.* 7, 20; 8, 48-49; 10, 20; cf. *Mt.* 12, 24]) e in alcuni neo-protestanti liberali (DThC, VIII, coll. 1381-82).

Il fatto della s. di Cristo è non soltanto dottrina della Chiesa, ma patrimonio della civiltà: l'ammettono anche coloro che non credono in Cristo. Tale concordia, perfetta sin dalle origini, dispensa dall'addurre le testimonianze dei Concili (Efesino, can. 10, Denz-U, 122; Calcedonense, *ibid.*, 148; cf. 711) e dei Padri.

2. *S. di Maria.* – La s. di Maria, invece, ha avuto fin dai primi secoli forti attacchi da parte degli eretici e alcune incertezze presso gli scrittori ecclesiastici, e intorno ad essa, come, del resto, intorno a molti altri punti della teologia mariana, ci fu un vero e proprio sviluppo, di cui occorre esaminare le tappe.. Il Nuova Testamento, così chiaro intorno alla s. di Cristo, è meno esplicito intorno a quella di Maria. I testi principali sono: *Lc.* 1, 28 (κεχαριτωμένη = « gratia plena »); 1, 35 (« Spiritus Sanctus superveniet in *te* et virtus Altissimi obumbrabit *tibi* »), 1,45-48 (« beata, quae credidisti... »). Le obiezioni contro la s. di Maria sono state tratte dai seguenti testi: *Lc.* 2, 35 (« tuam ipsius animam pertransibit gladius », intesa con vera aberrazione esegetica nel senso che la spada predetta da Simeone altro non sarebbe che un dubbio nell'anima di Maria); *Lc.* 2,48 (« Fili, quid fecisti nobis sic? », in cui si vuol trovare un ingiustificato rimprovero); *Io.* 2, 3-4 (« quid tibi et mihi est, mulier », cf. F.-M. Braun, *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de st Jean*, in *Revue Thomiste*, 50 [1950], pp. 446-52); *Mt.* 12, 47 (« Ecce Mater tua et fratres tui foris stant quaerentes te » (non risulta affatto che la Vergine avesse gli stessi sentimenti e partecipasse al progetto dei « fratelli di Gesù »); in ultimo, *Lc.* 8,20-21. Questo testo conferma positivamente la s. di M., se si tiene conto di due osservazioni: il solo Luca riporta tale testo: « Benedetti piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica ». Ora, è lo stesso Luca a riferire (anche qui, solo) e con insistenza, che Maria ha la beatitudine soprannaturale della fede (*Lc.* 1,45: « Beata colei che ha creduto »; cf. 1,42 e 48: come pure 2,19 e 51).

Sulla base dei dati impliciti della Scrittura avviene lentamente e non senza scosse lo sviluppo dogmatico. Lo studio fondamentale su questo argomento è quello di G. Jouassard (*Le problème de la sainteté de Marie depuis les origines de la patristique jusqu'au Concile d'Ephèse*, in *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 5 [1947], pp. 13-28) al quale conviene aggiungere lo studio del periodo post-efesino, fatto dallo stesso autore (*Marie à travers la patristique*, in H. de Manoir, *Maria*, I, Parigi 1949, pp. 139-53).

Dalla fine dell'èra apostolica agli ultimi testi di s. Ireneo chiaramente favorevoli alla s. di Maria (G. Jouassard, *Marie*, p. 73). Era, quello, il periodo nel quale i pagani e i Giudei tentavano di gettare il discredito sulla persona di Gesù con calunnie assai volgari intorno a Maria (detta *quaestuaria*). Forse i primi sviluppi del Vangelo di Giacomo si potrebbero considerare come delle reazioni indirette a tali attacchi.

Tertulliano li combatté direttamente ed energicamente (*De spectaculis*, cap. 30: PL 1, 662; CSEL, XX, 29), senza tuttavia affermare in pieno la perfezione della s. di Maria: ritenne di scoprire in lei qualche ombra di incredulità (*Adv. Marc.*, IV, cap. 19: PL 2, 404-406, CSEL, XLVII, 482-83; *De carne Christi*, cap. 7: PL 2, 766-69). Analoghe affermazioni si trovano in Origene, il quale, tuttavia, mostra immensa stima per Maria (C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942, pp. 136-71 e G. Jouassard, *Le problème de la sainteté, cit.*, pp. 17-19), in s. Cirillo d'Alessandria, in s. Basilio (con qualche riserva), in Anfilochio di Iconio, in maniera molto viva presso s. Giovanni Crisostomo e, persino, presso s. Efrem (*ibid.*, pp. 19-20). S. Epifanio non si lasciò trarre

da tale corrente (*ibid.*, p. 20). S. Atanasio, a quanto risulta da un suo scritto sulla verginità (di cui è pervenuta una versione copta, ed. e trad. in *Le Muséon*, 42 [1929], pp. 197-275) esalta Maria come il modello delle vergini.

Questa descrizione cadde sotto gli occhi di s. Ambrogio, tre anni dopo la sua elevazione all'episcopato: se ne impossessò (*De virg. ad Marcellinum*, II, cap. 2, nn. 6-18: PL 16, 108 sgg.), ponendo così fine, con la sua autorità, alle incertezze degli Occidentali, rimasti fino a quel momento oscillanti come i Greci (Jouassard, *Le problème de la sainteté, cit.*, pp. 21-22). S. Agostino adoperò espressioni ancora più chiare: « Per l'onore del Signore, non voglio nemmeno che si ponga la questione intorno a Maria quando si tratta di peccato » (*De natura et Gratia*, 42: PL 44, 267; CSEL, LX, 263-64).

Nondimeno, trascinato dalla sua concezione troppo rigorista del peccato originale e dall'impeto polemico contro Pelagio che insegnava non soltanto Maria, ma tutti gli uomini nascere senza peccato originale, respinge l'idea di Immacolata Concezione. Il testo compromettente che ha lasciato su questo argomento (*Opus imperfectum adv. Julianum*, IV, cap. 122: PL 45, 1418 sgg.) è stato interpretato da tutti gli autori antichi come una negazione del privilegio mariano. E così l'Occidente, dopo aver preceduto l'Oriente nell'affermare la perfezione della s. attuale di Maria, doveva poi restargli indietro; l'Oriente cominciò a riconoscere la s. originale di Maria già verso la fine del periodo patristico (cf. Jouassard, *Marie*, pp. 139-52).

I dubbi sorti intorno alla s. di Maria dipendono dalle seguenti cause: ambiguità di certi testi biblici, esagerazioni polemiche (Tertulliano), ricerca di effetti brillanti presso i predicatori (cf. il Crisostomo), ragionamenti impostati sull'analogia con i difetti degli Apostoli, interpretazione teologica troppo stretta del principio che Cristo è « l'unico santo ». L'esplicitazione della dottrina della s. di Maria è legata a quella della sua verginità (v.) che la coscienza cristiana ha affermato più rapidamente. Essa è connessa anche con lo sviluppo dell'ascetismo e della sua forma più perfetta: la verginità. Gli asceti intuirono, per una specie di connaturalità mistica, la forza spirituale della verginità di Maria e riconobbero in lei il perfetto modello della s.

II. Sintesi teologica. – Tra la s. di Cristo e la s. di Maria vi sono analogie profonde. Occorre pertanto esaminare parallelamente questi due punti, in modo da precisare nello stesso tempo somiglianze e differenze. Tale esposizione si limita al concetto stesso di s. e non tocca affatto i problemi ad essa connessi: Grazia, virtù e doni (cf. E. Campana, *Maria nel dogma*, 6ª ed., Torino 1943, pp. 505-54; G. Alastruey, *Mariologia*, I, Valladolid 1934, pp. 175-442; G. Roschini, *Mariologia*, III, Roma 1947, pp. 7-190). Si esaminano successivamente i quattro aspetti della s. che comporta due piani (essere ed agire) e due aspetti (positiva e negativa).

Dei quattro aspetti, il più profondo è la consacrazione (ontologica positiva). Ma altro è la s. di Cristo che è l'unzione sostanziale della divinità stessa e si risolve nella sua personalità divina, altro la s. di Maria che è accidentale. È cadere in un certo equivoco chiamare quest'ultima, per analogia, una « s. sostanziale » o « quasi-sostanziale » (J. M. Bover, *Soteriologia mariana*, Madrid 1946, pp. 345-53).

Tutte le questioni relative alla s. di Cristo e di Maria dipendono da questo piano ontologico o vanno poste in funzione di esso.

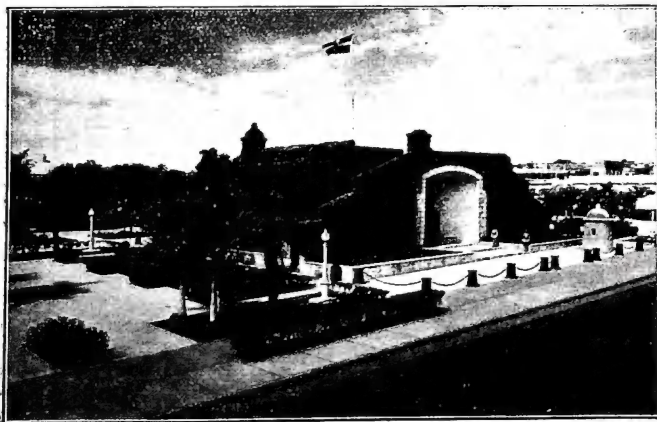
I problemi relativi alla s. di Cristo possono essere ridotti a quattro principali: se l'unione ipostatica è formalmente santificante; quale sia il principio formale della santificazione sostanziale; se debba essere concepita come fisica o come morale; se sia infinita (cf. Juan Barbiano [m. nel 1676], *De gratia et sanctitate animae Christi* [1658], ms. dell'Università di Salamanca, n. 975, 110 ff. [cf. n. 974, 72 ff.]; è la monografia più completa intorno al problema; A. Michel, in DThC, VIII, coll. 1275-79; A. Moran, *La santitad de la humanitas de Christo en la teologia de los siglos XVI y XVII*, in *Estud. ecl.*, 25 [1951], pp. 33-62).

Per analogia sono stati posti gli stessi problemi intorno a Maria. Anche qui il più importante è il primo: se la divina maternità sia formalmente santificante (J. M. Delgado Varela, *Maternidad formalmente sanctificante: origen y desenvolvimento de la controversia*, in *Estudios Marianos*, 8 [1949], pp. 132-84). Mentre la maggior parte dei teologici ritengono che l'unione ipostatica santifica formalmente Cristo, la dottrina di una santificazione formale di Maria a causa della sua divina maternità, indipendentemente dalla Grazia, rimane un'opinione isolata.

Si parla, sia per Cristo che per Maria, di una pienezza di Grazia, che rende i loro atti accetti a Dio e regola la loro s. positiva nell'ordine operativo; tale pienezza, però, non va intesa nella stessa misura; è assoluta in Cristo, in quanto è la più grande possibile nell'ordine creato da Dio; è relativa in Maria, cioè proporzionata alla sua dignità di Madre di Dio e degli uomini.

La maternità divina è alla Grazia di Maria ciò che l'unione ipostatica è alla Grazia di Cristo. Ma anche qui l'analogia comporta profonde differenze. La maternità divina richiede la pienezza di s. secondo una necessità morale; l'unione ipostatica, invece, secondo una necessità fisica; l'unione ipostatica, infatti, è principio adeguato della pienezza di Grazia, la maternità divina è soltanto titolo alla pienezza di Grazia. La qual differenza è connessa ad un'altra. Nel primo istante Maria ricevette la pienezza di Grazia a causa della divina maternità, che essa era chiamata a realizzare nel futuro; in Cristo, fin dal primo istante, la Grazia fiorì dall'interno, dalla divinità, nella quale la sua umanità sussisteva.

Sull'aspetto ontologico negativo (preservazione dal peccato originale contratto in Adamo dal genere umano) la differenza è pure notevole. Maria è concepita in maniera comune da un padre e da una madre, che hanno contratto la macchia originale. Dio deve intervenire formalmente per preservarla da tale macchia. Al contrario la concezione immacolata di Cristo è una conseguenza normale della generazione verginale e che non richiede un intervento formalmente preservatore di Dio. Così, l'Immacolata Concezione di Maria prepara quella di Cristo che è più perfetta, poiché esclude qualsiasi legame, anche estrinseco e mediato, con i peccatori e con il peccato.

L'impeccabilità di Cristo è metafisica, assoluta: assunta personalmente dal Verbo Divino, l'umanità di Cristo non poteva peccare in alcuna maniera. Questo punto

(fot. Barbu Castillo)

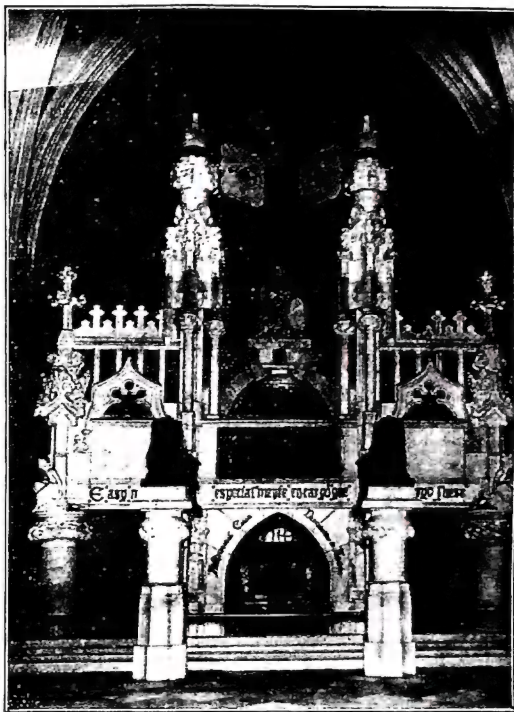
Santo Domingo - Altare della Patria, dove riposano i resti di Duarte Sánchez y Mella - Ciudad Trujillo.

è stato raramente contestato (cf. DThC, VIII, col. 1275). Il modo. secondo il quale si realizza tale impeccabilità, è più discusso (*ibid.*, VIII, coll. 1290-1308). Si potrebbe distinguere così ciò che è comunemente ammesso : il Cristo è impeccabile radicalmente, in virtù dell'unione ipostatica; formalmente, in virtù della pienezza di Grazia. Al contrario, l'impeccabilità di Maria (cf. Concilio di Trento, sess. VI, cap. 23; Denz-U, 833) non è assoluta : non poggia cioè su ripugnanza metafisica intrinseca tra Dio e il peccato, ma sull'esigenza di purezza assoluta richiesta per la divina maternità. Si discute sul grado di tale impeccabilità nelle varie fasi della vita di Maria. Sotto tutti gli aspetti è necessario, perciò, distinguere la sovraeminente s. di Maria e la trascendente s. di Cristo, Tutto ciò che è stato qui esposto riguarda la s. di Cristo secondo l'umanità. Occorre aggiungere che Gesù è persona divina e che, pertanto, possiede in maniera intrinseca e formale la s. stessa di Dio.

BIBL.: 1. S. di Cristo : Salmanticensi, *Cursus theol. de Incarnatione*, disp. 12-15, 14ª ed., Parigi 1879, pp. 322-58; E. Richard, *Impeccabilité*, in DThC, VII, coll. 1278-80; A. Michel, *Jésus*, *ibid.*, VIII, coll. 1274-95; C. V. Héris, *Le Mystère du Christ*, Parigi 1927, pp. 68-113; R. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur*, Juvisy 1933, pp. 146-67; P. Vigué, *La psychologie du Christ*, in G. Bardy - A. Tricot, *Encyclopédie populaire des connaissances christologiques*, Parigi 1947, pp. 481-88; J. Rohof, *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique*, Friburgo in Svizzera 1952. S. di Maria : V. A. Mitchel, *The mariology of st. John Damascene*, Turnhout 1930, pp. 126-37; A. Pagnamenta, *La mariologia di s. Ambrogio*, Milano 1932, pp. 373-488; E. Dublanchy, *Marie*, in DThC, IX, coll. 2413-33; G. Folgarait, *La teol. mariana di s. Bernardino da Siena*, Milano 1939, pp. 171-253; B. Ravagnan, *De Mariae plenitudine gratiae*, in *Marianum*, 3 (1941), pp. 102-23; E. Chiettini, *Mariologia s. Bonaventurae*, Roma 1941, pp. 153-68; *Estudios Marianos*, 5 (1946), pp. 11-345 (numerosi articoli sui diversi aspetti della Grazia di Maria); J. M. Bover, *Como conciben los s. Padres... 2. Efficacia santificadora de la maternidad virginal*, *ibid.*, 8 (1949), pp. 231-56; B. Costa, *La mariologia di s. Antonio da Padova*, Padova 1950, pp. 77-128; G. Roschini, *Mariologia di s. Tommaso*, Roma 1950, pp. 193-251; A. Müller, *Um die Grundlagen der Mariologie*, in *Divus Thomas* (Friburgo), 29 (1951), pp. 358-401; G. Soll, *Die Mariologie der Kappadozier*, § 9 : *Die Sündelosigkeit Mariens*, in *Theol. Quartalsch.*, 131 (1951), pp. 443-51; C. Journat, *Sainteté de Marie et s. de l'Eglise*, in *Bull. de la Soc. franç. d'études mariales*, 10 (1952). Renato Laurentin

SANTO. - Dal latino *sanctus* (*sancire*), il suo significato etimologico è « inviolabile ». Prima che la parola prendesse l'attuale significato, di persona cioè che in vita praticò tutte le virtù in grado eroico riconosciute come tali mediante un processo canonico da parte dell'autorità ecclesiastica, ebbe diverse significazioni sia nel linguaggio classico come in quello cristiano.

Presso i pagani la voce fu usata per designare tutto ciò ch'era consacrato alla divinità o riguardava il culto degli dèi ed in qualsiasi modo fosse sotto la protezione dei medesimi. Erano perciò s. gli dèi stessi, le loro immagini, i templi, i sacerdoti, le mura della città ecc. Sempre secondo l'etimologia, la parola fu usata anche per designare tutto ciò che godeva della protezione dell'autorità costituita, ed in modo particolare fu attribuita alle persone che in virtù delle cariche pubbliche godevano il privilegio personale di inviolabilità : primo fra tutti era s. l'imperatore. Per estensione poi fu chiamato s. colui la cui condotta morale, nella vita pubblica e privata, era irreprensibile, superiore ad ogni sospetto, manifestando cioè una perfezione morale; era perciò s. chi fosse vissuto nell'innocenza, nella castimonia, nella fedeltà ai doveri familiari, nella purità dei costumi. Queste qualità morali infatti derivavano ed erano il frutto della pietà verso gli dèi e quindi in ultima analisi le persone che le possedevano godevano della protezione degli dèi. Perché assimilati alla divinità erano s. anche le anime dei trapassati, i « mani ».

Anche presso i primitivi cristiani la parola fu usata nel senso etimologico sia in forza dell'uso comune dell'ambiente in cui vivevano sia perché così era usata dalla S. Scrittura. La parola infatti era promiscuamente attribuita sia a Dio come alle sue creature, uomini e cose, che avessero in qualsiasi modo relazione con Dio. Questa relazione poteva essere esterna ed occasionale per le cose (oggetti necessari al culto, libri liturgici, ecc.), sia interna

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SANTO DOMINGO, ARCIDIOCESI di - Mausoleo di Colombo a Ciudad Trujillo, capitale della Repubblica dominicana.

e continua per le persone consacrate al culto di Dio. Così si vede come nel Nuovo Testamento e nei Padri Apostolici i fedeli tutti indistintamente, senza attenzione alle loro qualità morali personali, ma solo perché battezzati, sono chiamati s. : essi appartengono a Cristo, figlio di Dio, dal quale sono stati redenti e ne formano il Corpo Mistico; sono il nuovo popolo eletto, gli eredi delle promesse fatte al popolo ebraico. A poco a poco però la parola fu sempre più specificamente attribuita per designare coloro che veramente erano cristiani cattolici, per distinguerli dai seguaci delle varie sètte eretiche o scismatiche : quelli sono s. perché hanno il sigillo di Dio che servono nella purità della fede e della dottrina. Costoro dopo morte godono della beatitudine eterna perché in vita aderirono a Cristo e diedero testimonianza al suo Vangelo e quindi sono s. Ma tra questi testimoni del Cristo un posto speciale lo occupano i martiri che hanno suggellato con il sangue la loro testimonianza ed il loro attaccamento a Cristo. Nei primi secoli della Chiesa, quindi, s. non indica una perfezione morale personale, ma è attribuito collettivamente a persone che hanno speciali relazioni con Dio. Come qualificativo individuale la voce s. fu attribuita dapprincipio a persone costituite in dignità ecclesiastica, in modo particolare ai vescovi e poi man mano al clero inferiore; ciò però non indica nessuna qualità morale, è il significato etimologico della parola. Soltanto verso il sec. IV alla parola si annette anche un senso di perfezione morale, dopo però aver avuto un senso laudativo comune. I primi ad esser chiamati s. nella nuova accezione sono i martiri, il cui ricordo e commemorazione annuale acquista quello che poi sarà chiamato il culto dei s.

BIBL.: H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles 1927, pp. 1-73; H. Leclercq, *Saint*, in DACL, XV, pp. 373-462. Agostino Amore

SANTO DEI SANTI : v. TEMPIO DI GERUSALEMME.

SANTO DOMINGO (CIUDAD TRUJILLO), ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi nelle Antille, una delle

sedi più antiche delle Americhe, che abbraccia tutta l'Isola di quel nome meno la parte della Repubblica di Haiti. Porta anche il nome di Ciudad Truijllo dalla capitale politica ed ecclesiastica.

Ha una superficie di 49.543 kmq. con una popolazione di 2.185.000 ab. dei quali 2.165.000 cattolici: conta 66 parrocchie, servite da 44 sacerdoti diocesani e 153 regolari; ha un seminario, 25 comunità religiose maschili e 38 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 367).

L'Isola fu visitata da Cristoforo Colombo e il 6 genn. 1494 vi celebrò la prima Messa il vicario apostolico fr. Bernardo Boyl. Nel 1508 il papa Giulio II creò la sede metropolitana di Jaragua con le due suffraganee: La Vega e Lares de Guijaba, ma tre anni dopo, soppressa quella metropolitana, vi sorsero le due di S. D. e La Vega, suffraganee di Siviglia in Spagna. Leone X, nel 1528, volle fossero fuse le due diocesi in quella di S. D. che Paolo III nel 1548 elevò a metropolitana. L'Ordinario conserva il titolo di primate delle Indie. La Cattedrale fu iniziata nel 1514 ma nel 1540 furono sospesi i lavori per la partenza dell'architetto A. Rodriguez per il Perù. Tra i cimeli è da notare il quadro dell'*Immacolata Concezione* del Velasquez e il grande monumento sepolcrale di Cristoforo Colombo. - Vedi tav. CXXII.

BIBL.: G. Gonzalez, Davila, *Teatro de las... iglesias de España*, I, Salamanca 1618, p. 255. Giuseppe M. Pou y Martì

SAN TOMMASO, DIOCESI di. - Diocesi e isola omonima nella Guinea portoghese (Africa). La diocesi ha una superficie di 964 kmq. con una popolazione di 60.540 ab. dei quali 36.149 cattolici; conta 10 parrocchie servite da 8 sacerdoti regolari e 1 diocesano (*Ann. Pont. 1952*, p. 367).

Il territorio di questa diocesi è costituito dalle isole portoghesi di S. T. e Principe nel golfo di Guinea ed è suffraganea di Loanda (bolla *Solemnibus conventionibus*, 4 sett. 1940). Vacante dal sec. XIX, ma non estinta, è provvista nella persona dell'arcivescovo di Loanda che la governa per mezzo di un vicario generale.

Il 17 giugno 1532 Giovanni III, re del Portogallo, affidò a d. Martino del Portogallo di chiedere al S. Padre l'erezione della diocesi di S. T., che sarebbe stata costituita dalle isole di S. T., S. Antão, Ferdinando del Pò, S. Elena e Buon Anno (Ano Bom) e dalla terra ferma da S. Giorgio della Mina, dove finiva la diocesi del Capo Verde, fino al Capo di Buona Speranza. Il Re pregava ancora la S. Sede di annettere alla mensa vescovile della nuova diocesi il monastero cistercense di S. Giovanni di Taraouca. Il 31 genn. 1533 Clemente VII deferiva la richiesta del Re ma, soltanto in parte, le bolle non furono spedite in tempo. Ma Paolo IV con la bolla *Aequum reputamus* (3 nov. 1534) eseguiva tutte le determinazioni del suo predecessore quanto all'erezione della cattedrale di S. T. La diocesi era costituita dal territorio continentale dal fiume di S. Andrea, vicino al Capo delle Palme, nella costa di Guinea, ove finiva la diocesi di Capo Verde, fino al Capo di Buona Speranza ed inoltre fino al Capo degli Aghi; dalle isole di S. T., S. Antão, Ferdinando del Pò, S. Elena e Buon Anno (Ano Bom) e dalla parte dell'Oceano compresa all'Occidente fra due parallele, una dalla foce del fiume di S. Andrea, l'altra dal Capo degli Aghi, con tutte le isole già scoperte o che dovessero essere scoperte in futuro. La diocesi era suffraganea di Funchal e aveva 12 canonici e 5 dignità. Più tardi furono smembrati da questa diocesi i vescovati del Congo e Angola ormai soppressi con la costituzione delle nuove diocesi (bolla *Solemnibus conventionibus*).

BIBL.: AAS, 33 (1941), pp. 14-18; F. De Almeida, *Hist. da Igreja em Portugal*, III, 1, Coimbra 1918, p. 97 sgg.; *A Concordata e O acordo missionario*, ed. Luanda 1940, p. 64. Carmo da Silva

SAN TOMMASO DI MELIAPOR, DIOCESI di. - Nell'India, suffraganea di Goa. Fu eretta nel 1606 e prende il nome dal luogo in cui l'apostolo s. Tommaso, secondo la tradizione, fu sepolto dopo il suo martirio e in cui sorse la Cattedrale dedicata alla sua memoria.

La località di « S. Thomé de M. » (Meliapor in lingua *tamil* equivale a città dei pavoni), è ora porzione della città di Madras. Originariamente la diocesi di M. era parte integrale di quella di Coccino, dalla quale fu poi separata, ricevendo i seguenti territori: costa dei Pescatori, costa di Coromandel, Bihar, Orissa, Bengala e l'antico Pegu. Per il Concordato del 23 giugno 1886 e le susseguenti note, la diocesi venne a constare di due sezioni ininterrotte di territorio; il vescovo ebbe inoltre giurisdizione ordinaria anche sopra parecchie chiese e congregazioni esenti, disseminate nel sud-India e nel Bengala. I profondi cambiamenti avvenuti nel Portogallo e nella vita religiosa dell'India, specialmente dopo la prima guerra mondiale, resero difficile l'esecuzione del suddetto Concordato, di modo che, con la Convenzione dell'11 apr. 1929, l'estensione della diocesi fu limitata a due territori separati e distinti, quello di S. Thomé – situato nel distretto civile di Chingleput tra il fiume Cooum a nord e il fiume Palar a sud, la baia di Bengala a est e il distretto del nord-Arcot a ovest – e quello di Tanjore, a ca. trecento miglia di distanza dal primo, con l'aggiunta dei due *taluk* di Alangudi e Tirumayan nel vecchio Stato di Pudukkottah, di parte del *taluk* di Nannilam, dei *taluk* di Mayavaram e Shiyali e di parte del *taluk* di Chidambaram nel sud-Arcot.

Ha una superficie di 14.130 kmq. ed una popolazione di 3.000.000 di ab., dei quali 120.000 cattolici. È divisa in 7 vicariati che comprendono 63 parrocchie, 2 stazioni primarie con un totale di 124 sacerdoti, tutti indiani, e 438 religiose di diversi istituti. Ha 2 seminari, il maggiore e il minore, 1 collegio universitario e scuole di tutti i gradi assai frequentate, 39 istituzioni caritative e sociali.

In virtù dell'accordo del 18 luglio 1950 tra la S. Sede e il Portogallo, le diocesi di Coccino e S. T. di M. cessavano di appartenere al Patronato portoghese e passavano dalla dipendenza della S. Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari a quella della S. Congregazione di Propaganda. Per decreto di Propaganda del 13 nov. 1952 la parte della diocesi di S. T. di M. compresa nel distretto civile di Chingleput, veniva incorporata alla circoscrizione ecclesiastica di Madras, che assumeva il nome di arcidiocesi di Madras-Meliapor, mentre con la restante parte si erigeva la nuova diocesi di Tanjore.

BIBL.: AAS, 21 (1929), pp. 337-41; 42 (1950), pp. 811-15. Pompeo Borgna

SANTORALE. - È quella parte del Messale (v.) e del Breviario (v.), chiamata anche *Proprium de sanctis*, che contiene i formulari propri per la Messa e l'Ufficio di alcune feste a data fissa di N. Signore, non inserite nel Temporale, come, ad es., il Preziosissimo Sangue (1° luglio) e la Trasfigurazione (6 ag.), delle feste della Croce, di Maria S.ma, degli Angeli, dei Santi, degli anniversari della dedicazione delle chiese e della Commemorazione di tutti i fedeli defunti. La storia del rito di ognuna di queste solennità è trattata nella voce CALENDARIO DELLA CHIESA UNIVERSALE (per le feste della Madonna v. MARIA SANTISSIMA, *IV. Nella liturgia*; tutti i santi ricordati nel S. hanno voce propria nell'*Enc. Catt.*); il numero e il rito delle feste proprie a una diocesi o a un Ordine o congregazione religiosa sono determinati dai loro libri liturgici (v.), se si tratta di una liturgia speciale, oppure dai *Propri*. Parte integrante del S. è il *Commune Sanctorum* (v.), in cui sono raccolti i formulari liturgici comuni a determinate categorie di santi.

L'origine e il graduale arricchimento del S. segnano le stesse tappe della diffusione del culto dei Martiri (v. MARTIRIO E MARTIRE), dei Confessori (v. CANONIZZAZIONE, II. *La c. nella storia*; CONFESSORE), delle sante vergini e non vergini. Nell'antichità e nell'alto medioevo ogni Chiesa aveva il suo S. in cui figuravano i santi locali, soprattutto martiri, e quei santi più celebri il cui culto ebbe presto un carattere universale, sia per la loro sovreminente personalità come Maria S.ma, i principi degli Apostoli, s. Giovanni Apostolo, s. Andrea, s. Tommaso, s. Stefano, s. Giovanni Battista, sia per la loro taumatur-

gica potenza, come, ad es., i ss. Cosma e Damiano, s. Martino di Tours e altri. Istruttivi al riguardo sono i S. primitivi delle Chiese di Roma, di Napoli, delle liturgie gallicana, mozarabica e ambrosiana. In quanto al S. romano c'è da osservare che al sustrato primitivo molto ridotto sono state aggiunte nuove feste dal compilatore del *Sacramentario gelasiano* antico e da quello del *Sacramentario gregoriano*. Queste due liste di feste proprie sono poi state fuse insieme ca. il 750 dal compilatore del *Gelasiano del sec. VIII*, il quale, a sua volta, aggiunse qualche altro santo allora assai venerato, come ad es. gli Apostoli che non ebbero culto in Occidente nell'antichità. Questo nuovo S. rielaborato cinquant'anni dopo da Alcuino e dai liturgisti franchi del sec. IX, accolto poi nel Messale e nel Breviario della Curia (fine sec. XII, inizio sec. XIII) e accresciuto per influsso dell'Ordine Francescano, costituisce dalla riforma di s. Pio V il sustrato dell'odierno S. dei libri liturgici della Chiesa romana.

In origine il S. non voleva essere altro che un completamento del Temporale (v.), tanto è vero che nei libri liturgici antichi, ad eccezione del *Sacramentario gelasiano* primitivo, le due parti erano fuse in un tutto armonico con rare feste dei santi nei periodi, come l'Avvento, la Quaresima e il Tempo pasquale, in cui più intensa e sentita era la liturgia del Temporale. Dal tardo medioevo in poi, nonostante la riforma di s. Pio V, il S. ebbe un tale sviluppo da soffocare il Temporale; si deve al b. Pio X il merito di aver riportato con la bolla *Divino afflatu* (1° nov. 1911) il S. alla sua primigenia funzione e di aver ridato al Temporale i suoi classici lineamenti.

Ecco ora, mese per mese, le feste dell'attuale S. romano anteriori alla metà del sec. IX; tra parentesi sono indicate le fonti con le seguenti sigle: DE. = *Depositio episcoporum* (v.); DM. = *Depositio martyrum* (sec. IV: ed. R. Valentini-G. Zucchetti, Roma 1942); L. = cosiddetto *Sacramentario leoniano* (sec. V-VI: ed. C. L. Feltoe, Cambridge 1896); G. = *Sacramentario gelasiano* antico (fine sec. V-metà sec. VIII, data del codice: ed. H. A. Wilson, Oxford 1894); Gr. = *Sacramentario gregoriano* del tipo del codice di Padova (sec. VII-IX, data del codice: ed. K. Mohlberg, Münster in V. 1927); G. VIII = *Sacramentario gelasiano del sec. VIII* (vari tipi sec. VIII-IX, cf. sotto De Puniet); GrA. = *Sacramentario gregoriano adrianeo* (fine sec. VIII: ed. H. Lietzmann, ivi 1921); Kl. = *Capitolari romani* del sec. VII (ed. Th. Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum*, ivi 1935); Kl. 740, 750 = *Capitolari romani* del 740 e 750 ca. (ed. cit.); Kl. VIII. = *Capitolari* del tipo del *Sacramentario gelasiano del sec. VIII* (ed. cit.; v. EVANGELARIO).

Genn.: 14 Felix (G. Gr. Kl.); 16 Marcellus (DE. G. Gr. Kl.); 18 Prisca (Gr. Kl.); 19 (20) Marius Audifax Abachuc (G.); 20 Fabianus et Sebastianus (DM. G. Gr. Kl.); 21 Agnes (DM. G. Gr. Kl.); 22 Vincentius (Gr. Kl.) Anastasius (Kl. 740); 23 Emerentiana (G. VIII); 25 Conversio S. Pauli (G. VIII); 28 Agnes (G. Gr. Kl.); 30 Martina (Kl. 740, al 1° genn.). - *Febbr.*: 2 Purificatio B. M. V. (sec. VII: G. Gr. Kl.); 5 Agatha (G. Gr. Kl.); 14 Valentinus (G. Gr. Kl.); 22 Cathedra S. Petri (DM. G. VIII); 24 Matthias (sec. IX). - *Marzo*: 7 Perpetua et Felicitas (DM. G. G. VIII); 12 Gregorius (Kl. 740. G. VIII); 21 Benedictus (all'11 luglio: G. VIII); Annuntiatio B. M. V. (sec. VII: G. Gr. Kl.). - *Apr.*: 11 Leo I (G. VIII); 14 Tiburtius (L.) Valerianus et Maximus (Gr. Kl.); 22 Gaius (DE.); 23 Georgius (Kl. 740. G. VIII); 25 Letania maior (Gr.); 28 Vitalis (Gr. Kl.). - *Maggio*: 1° Philippus et Iacobus (G. Gr. Kl.); Iuvenalis (G.). Alexander Eventius et Theodulus (Gr. Kl.). Inventio S. Crucis (sec. VII: G.); 6 Ioannes ante portam Latinam (Gr.); 10 Gordianus (Gr. Kl.) et Epimachus (GrA.); 12 Nereus Achilleus et Pancratius (G. Kl.); 19 Pudentiana (Potentiana: Kl.); 25 Urbanus (Gr. Kl. 740); 31 Petronilla (sec. VIII). - *Giugno*: 2 Marcellinus et Petrus (G. Gr. Kl.); 9 Primus et Felicianus (Kl. 740. G. VIII); 12 Basilides (Kl. 740. G. VIII). Cyrinus Nabor et Nazarius (G. G. VIII); 15 Vitus (G.); 18 Marcus et Marcellianus (G. Gr. Kl.); 19 Gervasius et Protasius (G. Gr. Kl.); 23-24 Vigil. (G. Gr. Kl.). - Ioannes Baptista (L. G. Gr. Kl.); 26 Ioannes et Paulus (L. G. Gr. Kl.); 28 Leo (Kl. 740. GrA. [in origine traslazione di Leone I, oggi trasportata al 3 luglio, è invece la festa di Leone II]); 28-29 Vigil. (G. Gr. Kl.) - Petrus et Paulus (DM. L. G. Gr. Kl.); 30 Paulus (L. G. Gr. Kl.). *Luglio*: 2 Processus et Martinianus (Gr. Kl.); 6 Octava Apostolorum (G. Gr. Kl.); 10 Septem Fratres (Gr. Kl.; Felix Philippus Vitalis Martialis Silanus Alexander Ianuarius: DM. L.); 21 (20) Praxedis (Kl. 740, Kl. VIII); 23 Apollinaris (Kl. Kl. VIII); 25 Iacobus (G. VIII); 28 (29) Simplicius Faustinus et Beatrix (G. Gr. Kl.), Felix (Gr. Kl.); 30 Abdon et Sennen (DM. G. Gr. Kl.). *Ag.*: 1° Macchabaei (G.). Statio ad S. Petrum ad vincula (Kl. 740 G. VIII); 2 Stephanus (DE. L. Gr. Kl.); 6 Xistus Felicissimus et Agapitus (DM. L. [G. solo Sixtus], Gr. Kl.); 7 Donatus (G.); 8 Cyriacus (DM. Gr. Kl.); 9-10 Vigil. - Laurentius (DM. [sola festa], L. G. Gr. Kl.); 11 Tiburtius (G. Gr. Kl.); 13 Hippolytus (DM. L. G. Gr. Kl.); 14 Eusebius (Gr. Kl.); 14-15 Vigil. (G. VIII. GrA.) Assumptio B. M. V. - (sec. VII: G. Gr. Kl.); 17 Octava S. Laurentii (G.); 18 Agapitus (G. Gr. Kl.); 22 Timotheus (DM. Gr. Kl.), Octava Assumptionis (sec. IX); 24 Bartholomaeus (G. VIII); 28 Augustinus (G. VIII); 28 Hermes (DM. G. Gr. Kl.); 29 Sabina (Gr. Kl.), Decollatio Ioannis Baptistae (sec. VII G., al 30 Gr. Kl.), Felix et Adauctus (L. Gr. Kl.). - *Sett.*: 8 Nativitas B. M. V. (sec. VII: G. Gr. Kl.); Hadrianus (Gr. Kl.); 9 Gorgonius (DM. G.); 11 Protus et Hyacinthus (DM. Gr. Kl.); 14 Exaltatio S. Crucis (sec. VII: G. Kl. 740 [il Gr. ad crucem salutandam, senza Messa]), Cornelius et Cyprianus (DM [solo Cyprianus], L. G. Gr. Kl.); 15 Nicomedes (Gr. Kl.); 16 Euphemia (L. Gr. Kl.) Lucia (Kl. GrA.) et Geminianus (G. VIII. GrA.); 20 Eustachius (Kl. 750); 20-21 Vigil.-Matthaeus (G. VIII); 22 Mauritius et Socii (G. VIII); 27 Cosmas et Damianus (G. Gr. Kl.); 29 Dedicatio S. Michaelis (L. G. Gr. Kl.); 30 Hieronymus (G. VIII). - *Ott.*: 1 Remigius (G. VIII); 7 Marcus (DE. Gr. Kl.); Sergius et Bacchus (sec. VIII fine), Marcellus et Apuleius (G.); 13 Callistus (DM. Gr. Kl.); 18 Lucas (G. VIII); 25 Chrysantus et Daria (G. [al 29 nov.], Kl. 740); 27-28 Vigil. - Simon et Iudas (G. VIII). - *Nov.*: 1° Omnes Sancti (Lezionario di Alcuino); 8 IV coronati (DM. L. G. Gr. Kl.); 9 Theodorus (Gr. Kl.); 11 Mennas Martinus (Gr. Kl.); 22 Caecilia (L. G. Gr. Kl.); 23 Clemens Felicitas (L. G. Gr. Kl.); 24 Chrysogonus (L. Gr. Kl.); 29 Saturninus (DM. G. Gr. Kl.); 29-30 Vigil. (G. Gr. Kl.) - Andreas (L. G. Gr. Kl.). - *Dic.*: 11 Damasus (G. VIII); 13 Lucia (Gr. Kl.); 21 Thomas (G.); 25 Anastasia (L. G. VIII); 26 Stephanus (G. Gr. Kl.); 27 Ioannes (L. G. Gr. Kl.); 28 Innocentes (L. G. Gr. Kl.); 31 Silvester (DE. Gr. Kl.).

BIBL.: oltre le opere ricordate nelle voci CARLOMAGNO, X. *Riforma della liturgia*; LIBRI LITURGICI; MESSALE; SACRAMENTARIO, cf. A. H. Kellner, *L'anno eccl. e le feste dei Santi*, 2ª ed., Roma 1914, p. 181 sgg.; J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christlische Festkalender im Altertum*, Münster in V. 1924; A. Baumstark, *Missale Romanum*, Eindhoven 1929, pp. 205-38; G. Lefebvre, *L'année liturgique*, in R. Aigrain, *Liturgia*, Parigi 1930, pp. 634-655; V. Leroquais, *Les bréviaires mss. des bibl. publ. de France*, I, Mâcon 1934, pp. LXXXVIII-CXVIII; P. De Puniet, *Le Sacramentaire romain de Gellone*, estratto dalle *Eph. lit.*, 1934-38, Roma [1938]; E. Donckel, *Ausserrömische Heilige in Rom. Von den Anfängen unter Liberius bis Leo IV.* (847), Lussemburgo 1938; E. Bourque, *Etude sur les Sacramentaires romains*, Città del Vaticano 1948; P. Bruylants, *Les oraisons du Missel romain*, 2 voll., Lovanio 1952.

A. Pietro Frutaz

NEI RITI ORIENTALI. – I riti orientali hanno oggi un S. ben separato dal Temporale, eccetto due: il rito armeno e quello siro-orientale.

Nel rito armeno solamente sette feste cadono in un giorno fisso di un mese determinato: Natale, Epifania, Purificazione, Annunziazione, Natività, Presentazione, Concezione della Madonna; i santi sono celebrati in un lunedì, martedì, giovedì o sabato di una settimana determinata di uno dei cicli che formano l'anno liturgico. Se una settimana di un ciclo viene spostata, la commemorazione dei santi segue lo spostamento. Quel sistema sembra essere stato sempre in uso nella Chiesa armena (cf. C. Tondini dei Quarenghi, *Etude sur le calendrier liturgique de la nation arménienne*, in *Bessarione*, fasc. 90 [1906], pp. 275-294; fascc. 91-92 [1906], pp. 71-114).

Lo stesso principio si osserva presso i Caldei e i Nestoriani, per le poche feste dei santi che celebrano

(presso i cattolici 23); il venerdì è riservato ad esse. I cattolici hanno aggiunto 26 feste, comprese quelle del Signore e quelle della Madonna, a una data fissa del calendario civile (cf. per i nestoriani, A. J. Maclean, *East Syrian daily Offices*, Londra 1894, pp. 264-83).

Negli altri riti orientali il S. occupa tutti o quasi tutti i giorni del calendario civile; i mesi di marzo e apr., tempo di Quaresima e Pasqua, sono meno abbondanti. Ammette diversi santi in un giorno e determina il grado della loro solennità.

A. Baumstark ha tracciato alcune linee generali sulla formazione del S., che possono valere anche per l'Occidente: il primo nucleo sarebbe dei martiri e dei vescovi locali; esso sarebbe stato aumentato dagli anniversari della deposizione delle reliquie e della dedica delle chiese; prima del sec. VII alcuni grandi santi (megalomartiri) erano già celebrati universalmente; feste concomitanti si raggruppano intorno al Natale, Epifania, festa dei ss. Pietro e Paolo, ecc.; finalmente si sviluppa il ciclo mariologico.

Ciascuna Chiesa ha il suo S. proprio. È da notare presso le comunità cattoliche orientali la tendenza ad aumentare sempre di più il S. e che la Chiesa malabarese, dopo il Sinodo di Diamper (1599), ha, a diverse riprese, uniformato interamente il suo S. a quello romano.

BIBL.: N. Nilles, *Kalend. manuale utriusque Ecclesiae orient. et occident.*, 2 voll., Innsbruck 1896-97; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1939, pp. 187-203. Alfonso Raes

SANTORI (SANTORIO), GIULIO ANTONIO. - Cardinale, n. il 6 giugno 1532 a Caserta, m. il 28 maggio 1602 a Roma. Studiò a Napoli diritto civile, divenne avvocato, ma, rinunziando al mondo, entrò nel clero.

Fu dapprima vicario generale del card. Alfonso Carafa, arcivescovo di Napoli, poi arcivescovo di S. Severina in Calabria (6 maggio 1566) e finalmente cardinale di Curia il 17 maggio 1570, dove per 32 anni ebbe importanti mansioni relative non soltanto all'Occidente ma anche all'Oriente (prefetto della Congregaz. di Propaganda Fide, confondatore con Gregorio XIII del Collegio Greco di S. Atanasio [1577]). Fu due volte vicino alla tiara nei Conclavi da cui uscirono Sisto V e Clemente VIII.

Di vasta cultura, consigliere di sette Papi, oltre a numerosi opuscoli liturgici, storici e giuridici, lasciò intorno alla sua vita e ai suoi uffici minute notizie assai importanti: l'*Autobiografia*; il *Diario concistoriale*, i *Libri delle mie private udienze*; nel campo della liturgia si applicò al rifacimento del Rituale (v. RITUALE ROMANO).

BIBL.: edd.: l'*Autobiografia* fu pubblicata da G. Gugnoni: *Autobiografia di mons. G. A. S., card. di S. Severina*, in *Arch. Rom. di st. patria*, 12 (1889), pp. 327-72; 13 (1890), pp. 151-206; il *Diario* da P. Tacchi Venturi: *Diario concistoriale di G. A. S. card. di S. Severina*, in *Studi e docum. di stor. e dir.*, 23 (1902), pp. 297-346; 24 (1903), pp. 73-192; 25 (1904), pp. 90-135; dei *Libri* ritrovati dal Pastor nell'Arch. segreto pontif. sono citati alcuni passi importanti nel vol. VIII, pp. 620-22. Studi: C. Korolevskij, in *Stoudion*, 5 (1928); 8 (1931); J. Mercier, *Santorio*, in DThC, XIV, coll. 1104-1105; Pastor, VIII, IX-X, passim, v. indice. Giorgio Hofmann

SANTORINO (THERA), DIOCESI di. - Vescovato dell'isola omonima nel Mare Egeo, fondato già nel sec. IV. Dopo l'occupazione di S. da parte dei Latini nel sec. XIII il vescovato greco cessò (1566) e fu fondato quello latino che esiste ancor oggi (suffraganeo di Naxos) accanto alla metropolia greca. I cattolici erano 700 nel 1624, con 4 parrocchie e il monastero di Domenicane fondato verso la fine del sec. XVI, ma oggi il loro numero è assai diminuito; nel 1951 erano 186 su 10.850 ab.; le chiese 11, 1 parrocchia, 1 congregazione maschile e 2 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 368).

BIBL.: P. Zerlentis, Ἀρχιεπίσκοποι Σαντορήνης, Ermupolis (Sira) 1923; G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia*, V: *Thera* (*Santorino*), in *Orientalia christiana analecta*, n. 130, Roma 1941. Giorgio Hofmann

SANTOS, DIOCESI di. - Suffraganea di S. Paulo, nello Stato omonimo, in Brasile.

Ha una superficie di kmq. 18.999 e una popolazione di 377.000 ab., di cui 300.000 cattolici, con 26 parrocchie, servite da 25 sacerdoti diocesani e 28 sacerdoti regolari. Vi sono 7 comunità maschili e 16 femminili.

Eretta dal papa Pio XI il 4 luglio 1924, con la cost. apost. *Ubi praesules*, per smembramento dell'arcidiocesi di S. Paolo; suo primo vescovo fu mons. José Maria Pereira Lara. Ha un seminario preparatorio. Titolare della diocesi è N. S. dell' Apparizione (*Aparecida*). Il papa Pio XI, con lettera apost. dell'8 luglio 1925, eresse a priorato conventuale il monastero benedettino della B. M. Vergine in S.

BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 498-500, 530-31; *O Brasil católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 341; *Ann. Pont. 1952*, p. 368. Virginio Battezzati

SANTUCCI, CARLO. - Organizzatore cattolico, avvocato e senatore, n. a Roma il 9 febbr. 1849, m. ivi il 29 luglio 1932.

Avvocato di valore, difese efficacemente Ordini religiosi e opere pie contro l'applicazione delle leggi eversive. Nel 1885 entrò a far parte del Consiglio dell'Ordine degli avvocati, rimanendovi fino al 1924, spesso con funzioni di presidente. Consigliere provinciale (1877), consigliere comunale di Roma (1886), nel 1916 fu nominato presidente del Banco di Roma, e mantenne tale carica per sette anni. Presiedette pure, per alcuni anni, l'Unione romana per le elezioni amministrative; e successe al conte Gentiloni nella presidenza dell'Unione elettorale cattolica (v.). Costituitosi dopo la guerra il Partito popolare italiano vi entrò a far parte e fu nominato senatore nell'ott. 1919.

Notevoli, fra i suoi discorsi, quelli in Consiglio comunale sul monumento a Giordano Bruno (1888); quello sull'insegnamento religioso nelle scuole elementari (1893) e quello in onore della S. Croce offesa in un pubblico funerale (1894), ed altri improntati a sentimento patriottico: p. es., per l'entrata dell'Italia nell'ultima guerra di indipendenza (1915). Ebbe in quell'anno dal papa Benedetto XV l'incarico di recarsi a Berna per ottenere dal governo svizzero l'ospitalità dei feriti più gravi italiani e austriaci. Nell'Azione Cattolica, fu tra i fondatori del Circolo S. Pietro della Gioventù Cattolica Italiana. Appartenne pure al Comitato laziale dell'Opera dei Congressi cattolici, e nel sett. del 1900 tenne la presidenza effettiva del XVII Congresso nazionale in Roma. Deve ricordarsi il suo fervido apostolato nel Terz'ordine francescano. Lasciò un cospicuo documento della sua attività francescana nel libro: *Manuale completo del Terz'ordine*. Fu anche socio della Società di S. Vincenzo de' Paoli.

BIBL.: E. Martire, *Un terziario romano, C. S.*, Roma 1951. Agostino Vian

SANTUCCI, PIETRO da MANFREDONIA. - Monaco celestino, abate del monastero di S. Spirito della Maiella, n. il 20 ag. 1562, m. il 1° febbr. 1641. Dopo la professione assegnato all'eremo della Maiella, vi fece rifiorire il fervore dei primi tempi.

D'ingegno acuto e vivace, si approfondì nella teologia, studiando principalmente s. Bonaventura, ed esercitò con molta abilità l'arte del disegno, della scultura e dell'architettura, abbellendo di pitture e sculture quella chiesa, che arricchì pure di sacre reliquie. Fu favorito di vari doni mistici, liberò ossessi e con le sue preghiere e benedizioni sanò molti infermi.

BIBL.: C. Telera, *Historie sagre degli huomini illustri per santità della Congregatione de' Celestini dell'Ordine di S. Benedetto*, Napoli 1689, pp. 236-96. Felice da Mareto

SANTUCCI, VINCENZO. - Cardinale, n. a Gorga, diocesi di Terracina, il 18 febbr. 1796, m. a Rocca di Papa il 19 ag. 1861.

Iniziò la sua attività nella Segreteria di Stato, fu incaricato d'affari alla nunziatura di Torino, sostituto della Segreteria di Stato e segretario della Cifra, poi nel 1847 segretario della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari. Attese con particolare competenza alla risoluzione delle controversie sorte tra la S. Sede ed il Regno di Sardegna. Creato cardinale diacono il 7 marzo 1853, presiedette una delle Congregazioni per i lavori preparatori alla promulgazione del dogma dell'Immacolata. Prefetto della Congregazione degli Studi, dimostrò vivo interesse per il progresso della scienza e dotò di nuove cattedre gli Atenei di Roma e di Bologna, migliorandone i gabinetti scientifici e chiamando ad insegnarvi professori di chiaro nome. Diomede Pantaleoni e il p. Carlo Pas-

saglia lo ritennero elemento prezioso per un eventuale accordo tra la Chiesa e lo Stato e per la risoluzione della Questione Romana, ma in realtà egli si tenne in disparte nelle pratiche svoltesi tra rappresentanti di Cavour e novatori romani.

BIBL.: D. Pantaleoni, *L'ultimo tentativo del Cavour per la liberaz. di Roma nel 1861*, Firenze 1885, passim; *La Questione Romana negli anni 1860-61. Carteggio del conte di Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia, O. Vimercati*, I-II, Bologna 1929, passim; G. Mollat, *La Question Romaine*, Parigi 1932, p. 289, passim; P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, II, Roma 1951, p. 332, passim. Mario de Camillis

SANT'UFFIZIO, SUPREMA SACRA CONGREGAZIONE del: v. CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE, II. *Le singole C. in particolare.*

SANUDO, MARINO il GIOVANE. - Storico veneziano, n. a Venezia il 22 maggio 1466, m. ivi il 4 apr. 1536; partecipò in diversi uffici al governo della Repubblica pur senza raggiungere alte magistrature, entrò in Senato nel 1498. Fu più volte savio agli ordini e nel 1501 anche questore a Verona.

Più che un vero storico il S. fu abile compulsatore di documenti e cronista. L'opera sua maggiore, che serve in modo mirabile non soltanto per la storia di Venezia ma di tutta Italia, è composta dai famosi *Diarii* che vanno dal 1496 al 1533, conservati già con cura gelosa nella Biblioteca segreta, pubblicati in 58 voll. con uno di prefazione (Venezia 1879-1902), dove moltissimi documenti sono riprodotti testualmente. Il primo lavoro è un suo *Itinerarium cum syndicis terrae firmae* (Padova 1847 e 1881). Dal 1493 compie le *Vite dei Dogi* (RIS, XXII, pp. 405-1252; nella 2ª ed. sta nella parte 4ª, a cura di G. Monticolo); in esse furono compresi in parte i *Commentari della guerra di Ferrara (1482-84)* (Venezia 1829); la sua storia della *Spedizione di Carlo VIII in Italia* fu pubblicata da R. Fulin nel 1873. Lasciò pure un trattato *De origine, vita et magistratibus urbis Venetae*. Rimase manoscritto un *Sommario di storia veneziana*.

BIBL.: sulla vita, vicende, albero genealogico del S. cf. la prefazione ai *Diarii*, in *Archivio Muratoriano*, 1 (1904), p. 153 sgg. Sui *Diarii* come fonte per la storia economica cf. M. Brunetti, *Banche e banchieri veneziani nei «Diarii» di M. S.*, in *Studi in onore di Gino Luzzatto*, Milano 1950, pp. 26-47. Pio Paschini

SANUDO, MARINO il VECCHIO. - Viaggiatore e politico veneziano, n. ca. il 1270 da Marco, del ramo di S. Severo, m. ca. il 1343.

Sino da giovane viaggiò molto nel Mediterraneo orientale, più tardi si spinse sino ai mari settentrionali d'Europa. Lo si deve annoverare fra i teorici della Crociata, che egli concepiva come difesa della cristianità occidentale e tutela degli interessi di Venezia. Nel 1309 cominciò a redigere le *Conditiones Terrae Sanctae*; il 24 sett. 1321 presentò in Avignone a Giovanni XXII l'*Opus Terrae Sanctae* in 3 ll., che divenne poi nel 1321-23 *Liber secretorum fidelium fidei*, cui diede larga diffusione; ma le vicende politiche e le discordie dei prìncipi impedirono ogni attuazione pratica dei suoi programmi. Nel 1328-33 compose una *Storia di Romania*, nota in una traduzione italiana, nella quale sono compresi la storia dei Vespri e vicende italiane sino a tutto il sec. XIII. I manoscritti sono corredati di carte geografiche.

BIBL.: G. degli Agostini, *Notizie istorico-critiche... degli scrittori veneziani*, I, Venezia 1752, pp. 440-49; L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les Croisades*, Parigi 1911, p. 255 sgg. Pio Paschini

SANŪSIJJAH. - La più recente delle grandi *ṭarīqah* o confraternite mistiche musulmane; è di tutte la meno mistica, nel senso più preciso della parola, e la più influente negli affari politici, tanto che, attualmente (1951), il suo capo è divenuto re del nuovo Stato indipendente di Libia. La fondò Sīdī Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī, n. nel 1787 presso Mustaghanem (Algeria), nel 1837 alla Mecca.

Nel 1840 la *ṭarīqah* s'era già stabilita in Egitto e quando, poco dopo, molte tribù libiche aderirono alla sua predicazione, as-Sanūsī si trovò a capo di un forte movimento politico-religioso a carattere militare. Quando egli morì nel 1859 a Giarabub gli successe il figlio primogenito Muḥammad al-Mahdī che portò l'influenza della confraternita fino al lago Ciad e al Dar-Fur. Per questo e per altre considerazioni strategiche, al-Mahdī trasportò la sua capitale sempre più verso sud, a Kufra prima (1895) e poi a Gouro (1899). Alla sua morte (1902) la confraternita, aiutata dalla favorevole posizione dei suoi centri principali lungo le vie carovaniere, possedeva una invidiabile posizione militare e politica, che attrasse l'attenzione dei Francesi, i quali occuparono la *zāwijah* di ʿAjn Galaka. Aḥmad aš-Šarīf, successore di al-Mahdī, la riconquistò nel 1911 con l'aiuto dei Turchi. L'occupazione italiana (1912) diede un forte colpo alla s. che però rialzò validamente la testa durante la prima guerra mondiale, quando i senussi parteggiarono per i Turchi. La definitiva sconfitta della s. poté essere ottenuta solo nel 1931 con la spedizione Graziani. Gli italiani distrussero le varie *zāwijah* conservando solo quella di Giarabub. Nella seconda guerra mondiale i senussi stettero invece dalla parte degli Inglesi, ottenendone promesse di indipendenza. Queste promesse furono mantenute quando il 24 dic. 1951 fu proclamato il Regno libico sotto lo scettro dell'emiro Muḥammad Idrīs as-Sanūsī, profugo in Egitto fin dal 1923 dopo le prime repressioni italiane, attuale capo della confraternita s. Non tutti i Libici sono d'accordo su questo dominio della s. sull'intera Libia. Le dottrine della s. contenute nelle opere del fondatore, consistono principalmente nei punti seguenti: *a*) solo l'*iǧmāʿ* della prima generazione musulmana ha valore normativo; *b*) l'*iǧtihād*, o lavoro del giurista per trarre norme direttamente dal Corano e dalle tradizioni canoniche, non è chiuso col sec. XI; ma è tuttora lecito; *c*) svalutazione della analogia razionale nel diritto; *d*) l'unione mistica con Dio è rara prerogativa di poche grandi anime. Il comune mortale deve piuttosto sforzarsi sulla via di una imitazione di Maometto e di una spirituale unione con lui; *e*) abolizione dei mezzi di eccitazione mistica esteriore, quali il canto, la danza, ecc. in uso in altre confraternite, mettendo invece l'accento sulla meditazione; *f*) rigorismo legale simile a quello wahhābita (v.) con proibizione dell'uso del tabacco.

Grande importanza ebbe la confraternita s. per l'elevazione del livello di vita delle rozze tribù beduine che vi aderirono, e per una relativa purificazione dell'islām piuttosto corrotto di quelle zone. La confraternita ebbe sempre un atteggiamento di battagliera attività per la diffusione e la difesa dell'islām, il che le attrasse molte simpatie nel mondo musulmano.

BIBL.: C. A. Nallino, *Senussi*, in *Enc. Ital.*, XXXI, pp. 395-397; G. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1941, la cui bibl. completa quella dell'art. di Nallino sopra cit.; F. M. Pareja, *Islamologia*, Roma 1951, pp. 521-22; E. Rossi, *Il Regno unito della Libia*, in *Oriente moderno*, 31 (1951), pp. 157-177. Alessandro Bausani

SAN VINCENZO, DIOCESI di. - Suffraganea di S. Salvador, nello Stato omonimo (America centrale). È stata eretta il 18 dic. 1943.

Ha una superficie di kmq. 5460 e una popolazione di 340.000 ab., di cui 321.000 cattolici, con 18 parrocchie, servite da 15 sacerdoti diocesani e 7 sacerdoti regolari. Vi sono 2 comunità religiose maschili e 4 femminili. L'attuale vescovo è mons. Pietro Arnoldo Aparicio, salesiano, eletto e consacrato nel 1946 e ivi traslato nel 1948.

BIBL.: *Ann. Pont.* 1952, p. 368. Virginio Battezzati

SANYÜAN, DIOCESI di. - Al centro della provincia dello Shensi, nella Cina settentrionale.

Fu eretta in prefettura apost. il 1º nov. 1931 con 16 sottoprefetture civili del vicariato apost. di Sian (v.); il 13 luglio 1944 fu elevata a vicariato apost. e l'11 apr. 1946, con la istituzione della gerarchia episcopale in Cina, divenne diocesi suffraganea di Sian. È affidata, fin dall'inizio, all'Ordine dei Frati Minori, che per il lavoro missionario vi manda i religiosi italiani della provincia regolare veneta di S. Antonio.

Ha un'estensione di 12.600 kmq. Al 30 giugno 1948, su una popolazione totale di ca. 1.200.000 ab., i cattolici erano 12.474 e i catecumeni 484; i sacerdoti secolari cinesi 11, quelli francescani 17 di cui 1 cinese; francescani laici italiani 2. Il personale ausiliario contava

38 suore, di cui 32 cinesi; 9 catechisti, 18 maestri, 32 battezzatori. Sul territorio, diviso in 14 distretti, erano distribuite 14 stazioni primarie e 88 secondarie, con 8 chiese e 55 cappelle. Tra le opere figuravano 2 ospedali con 45 letti, 2 dispensari di medicinali, 1 orfanotrofio, 2 ricoveri per vecchi. Le 9 scuole primarie avevano 378 alunni e le 5 di preghiera e primi elementi 154 ascoltatori.

Le origini cristiane di S. risalgono al sec. XVII e sono comuni a quelle dello Shensi (v. SIAN), ove il cattolicesimo venne introdotto per iniziativa del mandarino Wangchen, oriundo di Kiateou, presso S. La cittadina di Tungyuanfang, a poca distanza da S., fu residenza del vicario apostolico dello Shensi dal 1845 al 1923 ed ivi fu costruito il Seminario, il grande orfanotrofio affidato alle Francescane Missionarie di Maria (1890), l'osservatorio sismologico, fondato da mons. Tessiatore, vicario apostolico, l'ospedale, le scuole. Dal 1934 in poi la carestia, il brigantaggio, i torbidi causati dal governo rivoluzionario insediatosi a S. procurarono molte sofferenze alla missione.

BIBL.: AAS, 24 (1932), p. 226; GM, p. 206; MC, pp. 331-332; G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Milano-Roma 1939, pp. 137-41; Archivio S. Congr. de Prop. Fide, *Relazione S.*, 1948. Adamo Pucci

SANZ, PEDRO, beato. - Domenicano, martire, n. ad Ascò (diocesi di Tortosa) il 1° sett. 1680, m. a Foyan (Cina) il 26 maggio 1747.

Entrato nell'Ordine nel 1697, sacerdote nel 1704, passò nel 1713 al Messico e di là alle Filippine e raggiunse la Cina nel 1715, lavorando nella provincia del Fo-kien. Nel 1730 fu consacrato vescovo. Ma due anni dopo, sorta la persecuzione, fu bandito a Macao, donde 7 anni più tardi rientrò in Cina e continuò a lavorare per il suo gregge, ma con cautela per non essere scoperto e non mettere in pericolo i suoi cristiani. Ma poiché le angherie contro di essi e le persecuzioni non cessavano, decise di consegnarsi ai suoi e loro nemici. Ciò avvenne il 30 giugno 1746. L'anno dopo subiva la morte. Nel 1748 furono uccisi anche i suoi quattro confratelli: G. Rogo, G. Alcober, F. Diaz e F. Serrano; vennero beatificati insieme il 14 maggio 1893.

BIBL.: anon., *Vita dei bb. P. S., vesc. di Mauricastro, Franc. Serrano, ecc., martirizzati in Cina negli anni 1747 e 1748*, Roma 1893. Celestino Testore

SANZIONE. - Dal latino *sancire*, indica la solennità di un atto sovrano, per cui una legge, un patto o un contratto, acquistano il carattere di assoluta inviolabilità (*sancitum, sanctum*). In senso immediatamente derivato s. indica la perseguibilità penale contro la violazione di ciò che è stato sancito, quale garanzia necessaria della sua pratica attuazione, venendo così ad essere sinonimo di legge penale. « Sanctae quoque res, veluti muri et portae civitatis, quodammodo divini iuris sunt... Ideo autem muros sanctos vocamus, quia poena capitis constituta est in eos qui aliquid in muros deliquerint. Ideo et legum eas partes quibus poenas constituimus adversus eos qui contra leges fecerint, *sanctiones* vocamus » (*Inst.*, II, *De rerum divis.* § 10). In senso generale il termine s. esprime tutte le conseguenze buone o cattive derivanti a una persona, o a un gruppo, dalla sua attività (s. naturali, sociali, morali), e che da essa previste influiscono come motivo sulle sue decisioni (s. psicologiche).

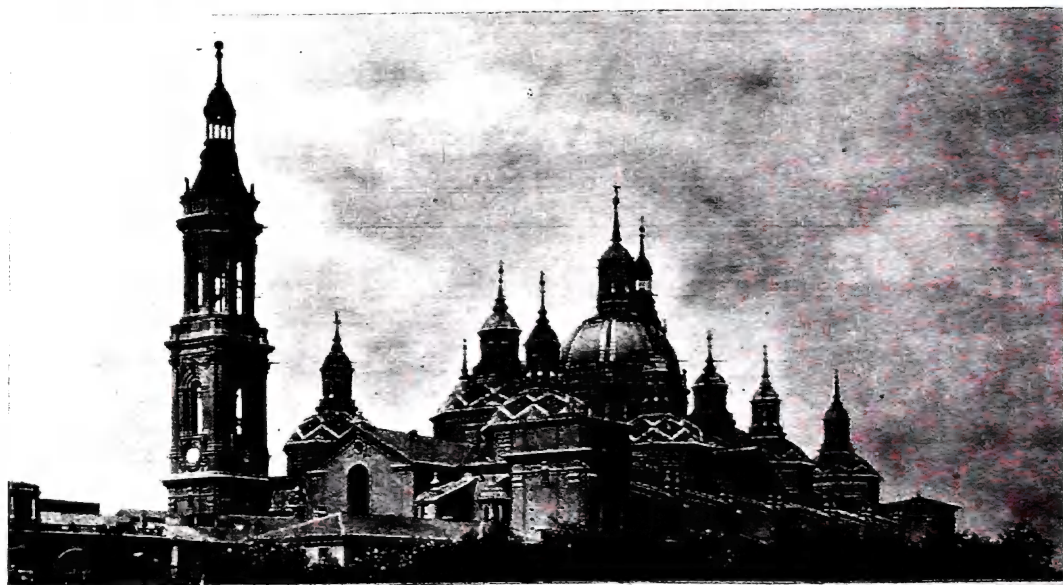
I. LA S. NELLA FILOSOFIA MORALE. – Il concetto di s. è intimamente collegato con la soluzione del problema dell'obbligatorietà della legge morale (v. OBBLIGAZIONE). Il naturalismo (v.) sia empirico che razionalistico, interpretando l'obbligazione morale secondo i principi del determinismo, ritiene la s. risultato necessario di leggi psicofisiche o razionali. L'utilitarismo invece vede nella s. la causa stessa dell'obbligatorietà morale, che viene quindi ridotta a una pressione psicologica o a un imperativo ipotetico (J. Bentham, *Princ. of moral and legislation*, Oxford 1907, III, § 2; J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, Londra 1863, cap. 3). Il positivismo sociologico riduce la s. morale alla pressione sociale, quale causa stessa delle idee morali e della loro forza obbligativa (E. Durkheim, *Division du travail social*, 2ª ed., Parigi 1902, p. 47; P. Fauconnet, *La responsabilité, étude de sociologie*, ivi 1920, p. 297). In tutte queste concezioni la s. morale è ridotta alle s. naturali, psicologiche e sociali, che sono estrinseche alla vera vita morale della persona, anche se ne rappresentano un condizionamento. Per il pensiero cristiano la vita morale si attua nell'interiorità della persona, attraverso la libera scelta del bene o del male: la volontà del bene è libera adesione di amore a Dio e alla sua legge, espressa nelle essenziali esigenze della natura razionale in rapporto al suo ultimo fine; la volontà del male è libera «aversione» da Dio, in quanto violazione della legge morale. È comprensibile che il vivere secondo natura o contro natura comporti necessariamente una s. immediata naturale, che va dal conforto di una coscienza retta e dai rimorsi di una coscienza malvagia alle conseguenze più ampie e remote della virtù e del vizio sul piano individuale e sociale. Ma la s. morale non può porsi che sul piano del conseguimento dell'ultimo fine a cui tutta la vita morale è diretta (cf. *C. Gent.*, III, 140); tale conseguimento non è semplice frutto di sviluppo naturale, ma è risposta di Dio al merito (v.) che la persona ha acquistato verso di lui attuando la sua vocazione mediante la costante volontà del bene da lui voluto: « meritum est quoddam iter in finem beatitudinis » (s. Tommaso, *In II Sent.*, dist. 35, q. 1ª, a. 3 ad 4). I dolori della vita terrena vengono dal cristianesimo considerati come s. del peccato, sia originale che attuale (*malum poenae*), da distinguersi assolutamente dalla s. morale che segue direttamente il *malum culpae* della singola persona (id., *De malo*, q. 1, a. 4; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 48, a. 5). La pena e il dolore che colpiscono anche il giusto possono essere trasformati in un atto di amore e di unione espiatoria e propiziatoria con i meriti di Cristo e dei santi: si determina così la più grande libertà interiore verso tutto il condizionamento naturale e sociale (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 49, a. 3). La s. morale e perfetta si ha soltanto nella vita futura con il possesso eterno o la privazione eterna di Dio; ma essa già si esprime inizialmente nella vita terrestre nel merito o nel demerito, che hanno in sé implicito lo stato di amicizia o di inimicizia con Dio. S. Agostino nel *De Civitate Dei* ammette anche una s. terrestre delle società in quanto tali: essa consiste nel conseguimento della prosperità terrena o nella rovina dei popoli. Il Vico pone come legge storica che le città cadute nell'irreligione e nell'immoralità diventino covili di fiere, perdendo tutta la loro umana civiltà e la stessa possibilità di libertà politica (cf. *Scienza Nuova seconda*, Bari 1942, pp. 161-63).

Kant scinde il concetto di s. da quello di moralità, ritenendo che l'intenzione del premio trasformi l'imperativo categorico del puro dovere nel calcolo utilitaristico di un imperativo ipotetico: egli tuttavia riconosce la necessità di porre l'esistenza di una s. adeguata alla categoricità e universalità della pura legge del dovere; di qui il postulato dell'esistenza di Dio, che conferisca alla perfetta santità morale la pienezza della felicità (*Kritik d. pr. Vernunft*, l. II, cap. 2, § 5). Ma va osservato che la forma trascendentale della legge categorica del puro dovere senza contenuto non spiega l'essenza della vita morale, che è amore del Bene assoluto e quindi perenne sforzo di giungere al suo possesso attraverso l'adempimento del dovere morale: Dio si deve amare sopra noi stessi, e quindi nessun calcolo utilitaristico si può frapporre, anche se l'amore di Dio è per noi la fonte della massima felicità. Raggiungere tale perfezione di amore è arduo cammino di formazione morale: di qui la necessità di s. psicologiche che pedagogicamente aiutino l'uomo a superare i suoi egoismi e il suo condizionamento per realizzare la piena libertà morale: « Chi agisce unicamente in vista delle ricompense o delle pene può ancora fare il bene; ma non lo fa bene » (cf. s. Agostino, *Enchir.*, 121: PL 40, 288).

II. LA S. NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO. – Il problema della s. nella filosofia del diritto (v.) è connesso alla concezione del valore dell'ordinamento giuridico. L'ordina-

(*fot. Garrabella*)

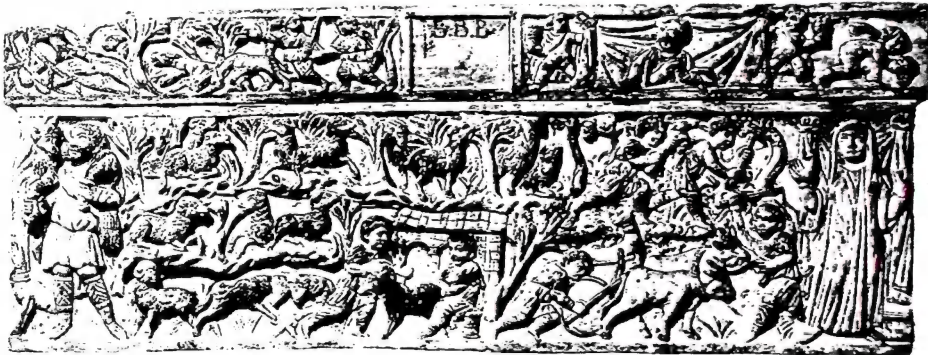
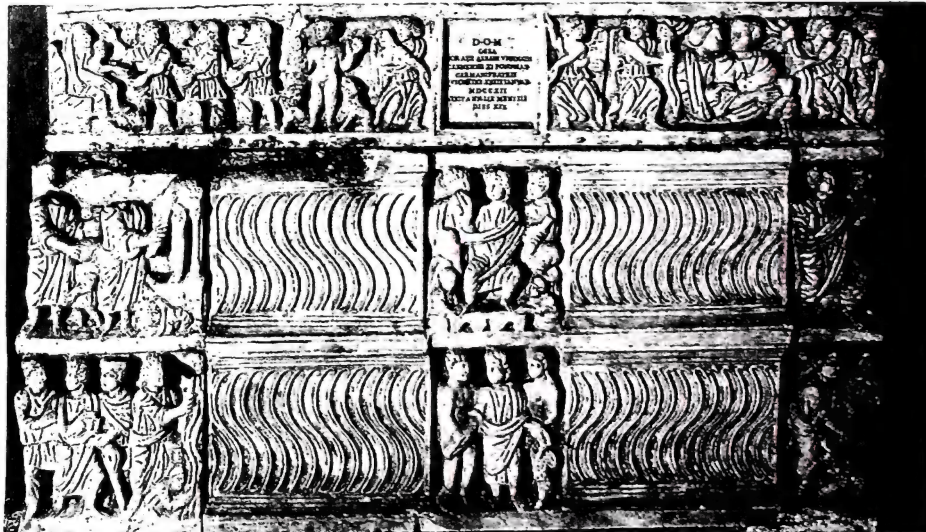
(*fot. Mas*)

(*fot. Mas*)

In alto a sinistra: GRUPPO DEI SANTI CONVERTITI di José Ramirez (sec. XVIII) nella S. Cappella - Saragozza, basilica del Pilar. *In alto a destra:* TRASFIGURAZIONE, opera di Pedro Joan, Gaspar e Gil de Morlanes (sec. XIV-XV). Particolare del retablo in alabastro dell'altare maggiore - Saragozza, la «Seo». *In basso:* ESTERNO DELLA BASILICA DEL PILAR - Saragozza.

(fot. Mas)

(da Wilpert, Sarcofagi, tav. 96)

In alto: SARCOFAGO DETTO DI S. ENCRAZIA (sec. IV): la Cananea, defunta tra due santi, defunta orante tra due santi accolta dalla mano divina, la guarigione del cieco nato, il miracolo di Cana; le iscrizioni sono tarde e cervellotiche - Saragozza, chiesa di S. Eulalia, cripta. *In basso:* SARCOFAGO cosiddetto dogmatico a due registri e «imago clipeata» con i busti non rifiniti di due coniugi (metà ca. sec. IV): *I registro:* creazione di Adamo ed Eva, assegnazione del lavoro ad Adamo ed Eva, miracolo di Cana, moltiplicazione dei pani, risurrezione di Lazzaro; *II registro:* adorazione dei Magi, guarigione del cieco nato, Daniele nella fossa dei leoni, predizione della negazione di Pietro, cattura di Pietro, Pietro-Mosè che batte la rupe - Roma, Museo Lateranense.

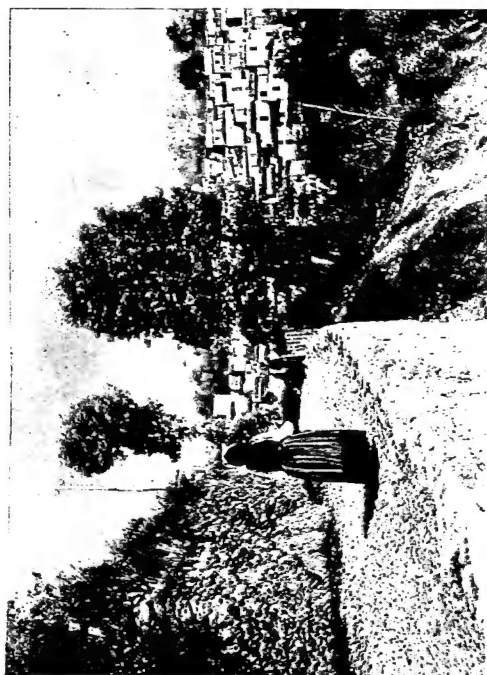
(*fot. Museo Lateranense*)

(*da Wilpert, Sarcofagi, tav. 58*)

(*fot. Pont. Comm. di arch. sacra*)

In alto: SARCOFAGO STRIGILATO A FORMA DI VASCA (sec. IV) con la risurrezione di Lazzaro, l'orante tra due santi e il miracolo della fonte - Roma, Museo Lateranense. *Al centro:* SARCOFAGO POLICROMO CON BUON PASTORE, orante e scene campestri; sulla fronte del coperchio, scena di caccia e busto del defunto dinanzi al parapetasma (inizio sec. IV) - Roma, Museo Lateranense. *In basso:* SARCOFAGO STRIGILATO A DUE REGISTRI (sec. IV) riadoperato per Orazio Albani (1712): *I registro:* guarigione del cieco nato, risurrezione di Lazzaro, Cristo docente, l'annuncio della negazione di Pietro; *II registro:* cattura di Pietro e miracolo della fonte, assegnazione del lavoro ad Adamo ed Eva, guarigione del paralitico. Sulla fronte del coperchio: adorazione dei Magi, Daniele tra i leoni, busto di due coniugi innanzi al parapetasma - Roma, basilica di S. Sebastiano.

(fot. Enit)

(fot. Enit)

(fot. G. Heller)

(fot. Enit)

In alto a sinistra: STRADA LITORANEA CAGLIARI-VILLASIMIUS. *In alto a destra:* PANORAMA DI TONARA (Nuoro). *In basso a sinistra:* CHIESA DI S. PIETRO di stile pisano sperduta nella campagna vicino a Luri (Cagliari). *In basso a destra:* COSTUMI - Mamoiada.

mento giuridico trova la sua ragion d'essere nella stessa legge naturale – e quindi radicalmente nella legge eterna – che esige il vivere sociale quale mezzo necessario per il perfezionamento umano : la legge positiva necessaria al conseguimento del bene comune trova nel valore assoluto della legge eterna divina il fondamento del suo carattere di imperatività. In quanto imperativa la legge positiva acquista il carattere di inviolabilità e quindi di coercibilità. La coercibilità è fondamentalmente *di carattere morale* : la legge infatti vincola i sudditi alla sua osservanza, ponendoli nella loro responsabilità personale di fronte alla società e ai suoi fini necessari. È in questo senso che si esprime il carattere positivo della s. necessaria alla perfezione della legge : la legge infatti imponendo un dovere personale morale e civile, pone se stessa in correlazione intrinseca con i supremi valori della coscienza umana. Ma data l'inadeguatezza e imperfezione morale della natura umana, è necessario che la coercibilità della legge positiva, acquisti anche un significato di facoltà morale di esercitare la *coazione fisica* contro i suoi violatori : la s. assume così un carattere negativo, cioè di difesa dell'ordine sancito, esercitando una pressione psicologica con promessa di premi o minaccia di pene. Il problema della s. si trasforma quindi, nella filosofia del diritto, in quello del valore ed estensione del diritto penale.

Tre sono i caratteri inerenti alla s., secondo la finalità della pena : finalità *vendicativa*, in quanto essa è destinata a riparare la dignità della legge violata, secondo il principio : « punitur quia peccatum est »; finalità *sociale*, di garantire cioè il conseguimento del bene pubblico; finalità *medicinale*, in quanto la pena è monito per tutti e tentativo di redenzione del reo, secondo il principio : « punitur, ne peccetur ». Certamente l'aspetto vendicativo ha la sua importanza e risponde alla volontà di giustizia propria dell'uomo; tuttavia ha significato soltanto parziale, poiché solo a Dio appartiene attuare la perfetta giustizia e punire il peccato nel suo valore personale di colpa (*Deut.* 32, 35; cf. *Sum. Theol.*, 2^{a}-2^{ae}, q. 108, ad 1) : la legge può punire il delitto solo in quanto atto esterno e come giusta espiazione all'offesa della pubblica coscienza. Fondamentale invece è la finalità sociale, perché il bene pubblico, come fine proprio dell'ordinamento giuridico, esige la punizione dei rei nella proporzione e nei limiti che la sua salvaguardia impone. La finalità medicinale deriva dal carattere stesso del pubblico bene, essenzialmente diretto al bene ultimo delle singole persone e a fare di ogni cittadino un membro utile nella vita della comunità. Il pensiero cristiano, in nome della dignità della persona umana e del limite della pubblica autorità segnato dalla finalità del bene comune, sottolinea soprattutto il carattere pedagogico della s. (cf. *Sum. Theol.*, 1^{a}-1^{ae}, q. 96, ad 5).

La separazione della morale dal diritto operata dal contrattualismo e dal giurisdizionalismo, fa della coercibilità fisica l'elemento essenziale della legge positiva. La scuola criminologica italiana (Lombroso, Ferri) considera la legge penale non come una s., ma come una difesa sociale contro coloro che costituzionalmente sono incapaci di operare secondo l'ordinamento civile.

Bibl.: M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Monaco 1931; M. S. Gillet, *Le valeur éducative de la morale catholique*, 5ª ed., Parigi 1932; R. Marett, *The nature of the sanction in primitive law*, in *Zeitschrift. für völkl. Rechtswissensch.*, 2 (1935), p. 63; R. Pound, *Social control trough law*, Nuova Haven 1942; P. Sertillanges, *La philosophie morale de st Thomas d'Aquin*, Parigi 1946, p. 402 sgg.; R. Le Senne, *Traité de phil. morale*, 2ª ed., ivi 1947, p. 588 sgg.; O. Lottin, *Principes de morale*, Lovanio 1947, p. 303 sgg.; J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philos. morale*, ivi 1947, p. 313 sgg. Tullio Piacentini

I. S. contro l'aggressore. – Passarono sotto questo nome quell'insieme di misure diplomatiche, economiche, finanziarie, ed anche militari, che, senza ancora arrivare all'apertura delle ostilità (v.), erano previste nell'art. 16 del Patto della Società delle Nazioni (v.) come misura preventiva contro uno o più Stati membri che fossero ricorsi alla guerra in circostanze vietate dal Patto (aggressori).

Nella storia della Società delle Nazioni pochissimi furono i casi di applicazione ed il più clamoroso fu quello contro l'Italia all'epoca della guerra etiopica. Una prima minaccia di s. da parte del Consiglio della Società si ebbe contro la Grecia che aveva invaso la Bulgaria (20 ott. 1925); la Grecia si sottomise. Nella guerra tra Bolivia e Paraguay non si ebbero s. propriamente dette, ma solo la revoca dell'embargo sulle armi destinate alla Bolivia; come protesta il Paraguay si dimise da membro della Società delle Nazioni (23 febbr. 1935).

L'invasione dell'Etiopia da parte dell'Italia (3 ott. 1935) provocò un voto da parte del Comitato del Consiglio della Società delle Nazioni, che dichiarava il ricorso alla guerra da parte dell'Italia contrario alle disposizioni del Patto, voto approvato dall'Assemblea con il consenso di 50 membri su 54 (9 ott. 1935). Le misure sanzionistiche furono quindi tradotte in atto da un Comitato di coordinamento ed applicate a partire dal 18 nov. Il provvedimento non ebbe successo, anche perché mancò l'uniformità nell'applicazione tra gli Stati; quindi dopo l'annessione dell'Etiopia all'Italia, furono revocate (4 luglio 1936).

In occasione dell'aggressione della Cina da parte del Giappone, allora non più membro della Società delle Nazioni, il Consiglio si accontentò di una dichiarazione secondo cui gli Stati membri avevano motivo ormai di prendere individualmente le misure previste dall'art. 16. In occasione dell'aggressione della Finlandia da parte della Russia, quest'ultima fu espulsa dalla Società delle Nazioni (14 dic. 1939) e gli Stati membri furono invitati ad aiutare la Finlandia.

Le misure sanzionistiche sono previste anche dallo Statuto dell'O.N.U., dove non hanno trovato però finora applicazione, mentre ha trovato applicazione l'intervento armato a sostegno dell'aggredito contro l'aggressore. L'istituzione di un potere supernazionale o di un qualsiasi tribunale d'arbitrato ha come corollario necessario il ricorso ad alcune misure contro i trasgressori ed i renitenti. Lo stesso Benedetto XV prevedeva come misura repressiva il boicottaggio economico dell'aggressore (lettera del 1° ott. 1917). Dato il carattere industriale della guerra odierna alcune misure di carattere economico potrebbero avere un'efficacia reale preventiva della guerra e repressiva dell'aggressione, ma si esige prima di tutto un efficiente organismo internazionale che sappia e rettamente applicarle ed essere in grado di farle osservare.

II. S. contro il fascismo. – Sotto questo titolo passò il D.L.L. 27 luglio 1944 che coordinava « le precedenti disposizioni sull'epurazione o allontanamento dalle cariche politiche e impieghi pubblici (talora anche dai privati) di persone che si fossero compromesse gravemente con il fascismo (v.) prima o dopo il 25 luglio 1943 o si fossero rese ree di collaborazionismo con i Tedeschi. Le prime disposizioni sulla *defascistizzazione* sono del 28 dic. 1943; modifiche furono introdotte con R.D.L. del 12 apr. 1944; il 13 apr. fu infine istituito un Alto Commissariato per la epurazione nazionale del fascismo. Nuove norme in materia si ebbero con il R.D.L. del 26 maggio 1944 e con il già citato D.L.L. del 27 luglio 1944, che devolveva l'applicazione delle norme all'Alto Commissariato per le s. contro il fascismo chiamato a subentrare al precedente Commissariato. Ancora un D.L.L. del 3 ott. 1944 suddivideva il predetto organismo in quattro Alti Commissariati aggiunti (1° per la punizione dei delitti, 2° per l'epurazione dalle amministrazioni; 3° per l'avocazione dei profitti di regime; 4° per la liquidazione dei beni fascisti) e altri D.L.L. dell'11 ott., del 23 ott. 1944 e del 4 genn. 1945 emanavano norme nuove in materia. La direzione dell'organismo inquisitoriale passò successivamente, con le dimissioni di Carlo Sforza, dall'alto commissario al presidente e quindi al vicepresidente del Consiglio e finalmente ad un apposito ufficio della Presidenza del Consiglio (8 febbr. 1946). Si ebbero altri decreti in materia : D.L.L. del 9 nov. 1945, che rivedeva tutta la materia sull'epurazione e limitava, entro il termine del 1° marzo 1946, l'epurazione dei funzionari dal VII grado, ai casi di grave faziosità, ecc.; D.L.L. 26 marzo e 2 ag. 1946; D.L.P. 7 febbr. 1948.

Le amnistie temperarono il rigore di queste leggi

eccezionali, particolarmente la grande amnistia concessa con decreto presidenziale del 22 giugno 1946, che avviò decisamente la nazione sulla strada della riconciliazione nazionale.

Il periodo tuttavia in cui le s. esplicarono il loro rigore non fu scevro di ingiustizie, partigianerie, faziosità. Ma ciò che più di tutto va rimproverato a queste leggi è di aver negletto il principio della non retroattività (v.) delle leggi e di aver mantenuto in una permanente condizione di illegalità infinite categorie di persone. Per la decadenza dei senatori, v. SENATO.

BIBL.: tra le fonti cf. *Journal officiel*, Ginevra 1919 sgg.; J. Le Fur-Chklaver, *Recueil des textes de droit international*, Parigi 1934. Per la bibl., oltre i testi di diritto internazionale, cf. Schuecking e Wehberg, *Die Satzung des Völkerbundes*, Berlino 1931; J. Folliet, *Morale internationale*, Parigi 1935, pp. 190-91; J. Le Fur e H. Schelle, *Les sanctions internationales*, ivi 1936; Ist. per gli Studi di politica internazionale, *Il conflitto italo-etiopico. Documenti*, 2 voll., Milano 1936; C. Sforza, *Le s. contro il fascismo. Quel che si è fatto e quel che deve farsi*, Roma 1945; id., *L'Italia dal 1914 al 1944 quale io la vidi*, Milano 1945, p. 129 sgg.; S. Lener, *Diritto e politica nelle s. contro il fascismo e nell'epurazione della amministrazione*, in *Civ. Catt.*, 1945, II, pp. 289-300; III, pp. 278-289; IV, pp. 83-93, 220-32, 378-92; G. Vassalli - G. Sabatini, *Il collaborazionismo e l'amnistia politica nella giurisprudenza della Corte di Cassazione. Il sistema processuale per la repressione dei crimini fascisti*, Roma 1947. Pietro Palazzini

SAOSHYANT. - Dal verbo *sav*, ant. persiano, con significato di beneficare (donde il participio futuro *saoshyant* « benefattore ») nel più antico Avesta è epiteto generico di Zarathustra e di altri spiriti benèfici in figura di liberatori dalle potenze del male. Nell'escatologia mazdea, che appartiene all'Avesta recente, quell'epiteto è applicato come nome personale al liberatore che alla fine del mondo muoverà all'assalto e alla sconfitta definitiva degli spiriti malvagi che sono al seguito di Arhiman. S. nascerà dal seme di Zarathustra conservato da millenni nelle acque del lago di Khaunsava (Ka[n]saoya, *Yast*, 19, 66) e assorbito da una vergine durante un bagno. Nel 2398 d. C. (poiché Zarathustra è nato 3000 anni dopo la creazione del primo uomo Gâyômeretan e il mondo finirà a 3000 anni dall'epoca di Zarathustra. secondo i calcoli tradizionali del mazdeismo seriore: (Dhalla, *op. cit.* in bibl. p. 424) avverrà la conflagrazione del mondo e tutto finirà con la vittoria completa del principio del Bene, con la distruzione di Angra Manyu e dei suoi spiriti malefici e con la rinnovazione del mondo.

Il mithraismo, che è una propaggine autonoma del mazdeismo sviluppatasi in Cappadocia, ha identificato S. con Mithra e fa della tauroctonia la rappresentazione del grande sacrifizio finale con degustazione di grasso taurino e di ambrosia (*haoma*), che chiuderà la consumazione delle cose (*Bundahish*, 30).

È da notare che l'idea del salvatore futuro è rimasta in Persia anche dopo la forzata conversione del paese all'islamismo e la si può riconoscere nella credenza all'*imam* nascosto, propria dello shiismo ismailita, *imam* che si manifesterà al mondo come guida (*mahdi*) quando i tempi saranno maturi.

BIBL.: F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 3ª ed., Parigi 1913; J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, Londra 1926; M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, Nuova York 1938. Nicola Turchi

SAPETO, GIUSEPPE. - Missionario di s. Vincenzo de' Paoli, n. a Carcare (Genova) il 27 apr. 1811, m. a Genova il 25 ag. 1895.

Entrato nella Congregazione della Missione il 29 ott. 1829, fece i voti il 21 febbr. 1832. Era missionario in Siria quando seppe che i fratelli d'Abbadie erano giunti in Egitto con lo scopo di compiere un viaggio in Abissinia. Il S. andò a raggiungerli e con essi penetrò, via Massaua, in Abissinia dove formò un piccolo gruppo di proseliti nella capitale del Tigrai. Questo fatto spinse papa Gregorio XVI ad inviare in quelle contrade altri missionari vincenziani con a capo il b. Giustino De Jacobis. Dopo cinque anni di fatiche apostoliche, il S., colpito dallo scorbuto, si portò al Cairo. Il 16 sett. 1848 ottenne la dispensa dai voti religiosi e rientrò in Italia.

(fot. Felici)
SAPIEHA, FAMIGLIA - Ritratto del card. Adamo Stefano S.

Oltre ai suoi numerosi scritti di carattere linguistico, rimasti inediti, che si trovano nella Biblioteca Vittorio Emanuele II di Roma, rimane del S. l'opera *Viaggio e missione cattolica fra i Mensa, i Bogos e gli Habab* (Roma 1857) che contiene notizie interessanti sulla storia del cristianesimo in Abissinia e sull'origine della difficile missione confidata in quel paese ai figli di s. Vincenzo de' Paoli.

BIBL.: anon., *Notices bibliogr. sur les écriv. de la Congr. de la Mission*, Angoulême 1878, pp. 285-86. Luigi Franci

SAPIEHA, FAMIGLIA. - Nobile casata polacca di origine lituana. I S. (negli antichi documenti anche SOPIEHA, SOPIHA, SOPIEŻYCZ) discendono da SEMEN S. (sec. XV), i cui due figli BOGDAN e IVAN dettero origine a due linee dei S.: di SIEVERSK e di KODEŃ.

Nel corso dei secc. XVI-XVII i S. concentrarono nelle loro mani possedimenti estesissimi, così da essere, dopo i Radziwiłł la più ricca e potente famiglia aristocratica della Lituania ed anche dopo sconfitti a Olkieniki (1700) dalla nobiltà minore confederata, i S. tuttavia conservarono un posto eminente nell'aristocrazia polacco-lituana. Nel 1633 STANISLAW JAN S. ottenne dall'imperatore Ferdinando II la dignità principesca che l'imperatore Carlo VI estese a tutta la famiglia. Dalla Chiesa bizantino-slava dissidente alcuni dei S. passarono al cattolicesimo, altri al protestantesimo. Però nel corso del sec. XVII tutta la famiglia divenne cattolica e si polonizzò completamente. Molti dei S. coprirono alte cariche politiche, diplomatiche e militari nello Stato polacco-lituano; p. es.: LAW S. (m. nel 1663), gran cancelliere della Lituania, statista e diplomatico: PAWEL JAN S. (m. nel 1665), grande hetmano; KAZIMIERZ PAWEŁ (m. nel 1720), hetmano di campo; JAN FREDERYK (m. nel 1751), gran cancelliere e letterato; ALEXANDER (m. nel 1812), viaggiatore, studioso e scrittore. Alte dignità ecclesiastiche raggiunsero: ALEXANDER (m. nel 1671), vescovo di Żmudź, e poi di Vilno; PAWEL (m. nel 1715), monaco cistercense e poi vescovo di Żmudź; JÓZEF STANISŁAW (m. nel 1754), vescovo titolare di Diocesarea ed ausiliare di Vilno; ADAM STEFAN (1867-1952), arcivescovo di Cracovia e cardinale.

BIBL.: J. Kossakowski, *Monografje historyczno-genealogiczne niektórych rodzin polskich*, 3 voll., Varsavia 1871; *Sapiehowie. Materialy historyczno-genealogiczne i majatkowe*, I-III, Pietroburgo 1890-94. Giuseppe Olšr

SAPIENZA (nella BIBBIA). - Atteggiamento ideologico-etico, presso gli antichi Israeliti (ebr. *ḥokhmāh*); non era dote semplicemente intellettuale, ma anche il fondamento e talvolta il complesso della moralità di un individuo. Essa ha origine da Dio (*Ex.* 28, 3; *I Reg.* 3, 9; 5, 9; *Is.* 28, 26; *Eccli.* 38, 6); sua base è il « timore di Dio » (*Prov.* 1, 7; 9, 10; *Iob* 28, 28; *Eccli.* 1, 16-22; *Ps.* 110, 10). Specialmente dopo l'esilio la s. diventa il tema preferito degli scribi ispirati. Talvolta viene presentata come una persona, oltre che come un attributo intrinseco di Dio.

Cinque testi risultano quanto mai caratteristici in proposito. In *Iob* 28, 20-27 la s. è personificata e descritta come inaccessibile all'uomo, che rimane sempre in una sfera materiale; Dio solo la conosce perfettamente, e creò il mondo per suo mezzo. Secondo la maggioranza degli esegeti qui si tratta di una semplice personificazione poetica di questo attributo essenziale di Dio. Il medesimo concetto riappare in *Bar.* 3, 9-4, 4, che vi aggiunge l'idea che la Legge mosaica costituisce una sua manifestazione più evidente per gli uomini (*ibid.* 3, 37). In *Prov.* 8, 22-36 è molto più accentuata la personificazione della s., descritta come l'idea che guidò Dio nella sua opera; pur insistendo sulla s. quale attributo divino, l'agiografo la presenta come qualche cosa di distinto, rivestita di propria personalità (*ibid.* 8, 27-31). In *Eccli.* 24, 1-47 gli stessi concetti sono dati sotto forma alquanto diversa: la s. è qualche cosa di eterno ed intrinsecamente divino; e la sua personificazione è accentuata ancora di più (cf. *ibid.* 24, 3-4). Tale concetto compie un nuovo passo in *Sap.* 7, 22-8, 1, dove si descrive la s. come « intelligente (νοερόν), santa, unica, molteplice, immateriale, nobile, perspicace, immacolata, diafana, onnipotente, che tutto sorveglia, che penetra tutti gli spiriti intelligenti puri...; è un vapore della potenza di Dio ed una emanazione pura della maestà del Dominatore universale »; tali espressioni non permettono alcun dubbio circa la personificazione della s. Già gli antichi apologisti e scrittori sul dogma trinitario usarono simili testi per provare l'esistenza personale del Figlio di Dio.

Permane viva la questione fra gli esegeti se in tali libri si tratta di una semplice personificazione poetica oppure della rivelazione della personalità del Figlio di Dio. Alcuni autori (F. S. Patrizi, R. Cornely, E. Tobac, U. Lattanzi) sostengono che almeno in « senso pleniore » qui si ha la rivelazione parziale del mistero della S.ma Trinità: « La S. divina personale del Vecchio Testamento è il Verbo incarnato » (U. Lattanzi [v. *op. cit.* in bibl.], p. 38). Per altri autori (A. Vaccari, J. Lebreton, P. Heinisch, F. Ceuppens, P. Van Imschoot ecc.) si tratta della personificazione poetica di un attributo divino, e tutto l'insieme costituisce una preparazione provvidenziale alla rivelazione avvenuta con il Nuovo Testamento; l'applicazione al Cristo è possibile in forza del « senso pleniore ». Soltanto nel « senso conseguente » i vari testi si possono applicare alla B. V. Maria, come è stato fatto nella liturgia.

La differenza fra le due opinioni antagoniste sta principalmente nel modo diverso di fissare i limiti del senso letterale della Bibbia. Se uno determina quest'ultimo secondo quanto poterono comprendere gli antichi Israeliti o gli agiografi, è illogico vedere nella s. una persona divina; ciò urterebbe contro il rigoroso monoteismo ebraico. Se, invece, si prende il senso letterale in modo più ampio, includendovi quanto Dio stesso intendeva senza badare alla comprensione o meno degli ascoltatori immediati, si può riconoscere nei testi citati qualche cosa di molto più profondo di una semplice personificazione poetica.

Bibl.: J. Göttsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alt. Test.*, Münster 1919; A. Vaccari, *Il concetto della S. nell'Antico Test.*, in *Gregorianum*, 1 (1920), pp. 218-51; id., *De libris didacticis*, Roma 1935, pp. 161-72; P. Heinisch. *Die persönliche Weisheit des Alt. Test.*, Münster 1923; id., *Teologia del Vecchio Test.*, trad. it., Torino 1950, pp. 114-20; E. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, Bruxelles 1926; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, Parigi 1927, pp. 122-31; B. Botte, *La Sagesse dans les livres sapientiaux*, in *Revue des sciences philos. et théol.*, 19 (1930), pp. 83-94; P. Van Imschoot, *La Sagesse dans l'Anc. Test. est-elle une hypostase ?*, in *Collationes Gandavenses*, 21 (1934), pp. 3-10; id., *La Sagesse et esprit dans l'Anc. Test.*, in *Revue biblique*, 47 (1938), pp. 23-49; F. Ceuppens, *De conceptu « Sapientiae » in libris didacticis Ant. Test.*, in *Angelicum*, 12 (1935), pp. 333-45; id., *Theologia biblica*, II, Roma 1938, pp. 26-38; U. Lattanzi, *Il Primato universale di Cristo secondo le S. Scritture*, Roma 1937, pp. 1-40. Angelo Penna

SAPIENZA. - Libro del vecchio Testamento. In latino è chiamato *Liber Sapientiae*, ma negli autori più antichi è documentata anche la denominazione *Sapientia Salomonis*, che corrisponde a quella riferita dai migliori manoscritti e scrittori greci (Σοφία Σαλωμῶνος).

(per cortesia del Presidente dell'ente del Turismo, Siena)
Sapienza (nella Bibbia) - La S. emanata da Dio. Tavoletta della Biccherna, dipinta da Sano di Pietro (1471) - Siena, Archivio di Stato.

Lo scritto si suole dividere in due grandi sezioni, una didattica (1,1 - 9,18) e l'altra storica (10,1 - 19,22). Si apre con un caldo invito al culto della sapienza, considerata fonte di ogni virtù e mezzo per avvicinarsi a Dio. Solo gli stolti od empi non si curano di essa, ma saranno puniti (1,1 - 2,24). Alla loro sorte si oppone la felicità dei giusti in questa e nell'altra vita (3,1 - 5,23). Dopo un invito particolare ai re perché apprezzino ed amino la sapienza (6, 1-23), viene presentato il più famoso sapiente, Salomone, che tesse l'elogio del dono a lui concesso da una grazia particolare di Dio: esalta i beni che la sapienza apporta agli uomini, descrivendola non tanto come una qualità dell'anima quanto nella sua bellezza oggettiva come attributo e perfezione divina, per cui il creatore regge il mondo ed esercita la sua provvidenza (7,22 - 8,1). In alcuni versetti (7, 22-27) si presenta la sapienza come qualche cosa di intrinsecamente divino, ma nello stesso tempo come distinta da Colui da cui promana, rendendo a tutti manifesta la gloria e la grandezza dell'Onnipotente: è la sapienza ipostatica.

Nella parte storica si descrivono, a grandi tratti, i veri benefici e privilegi dei patriarchi come effetto della sapienza (10,1 - 11,4), quindi si contrappongono i castighi inflitti da Dio agli Egiziani ed ai Cananei, facendo risaltare sempre la giustizia e la clemenza divina nel punire (11,5 - 12,23). In 13,1 - 15,19 è condannata l'idolatria. Il libro si chiude (16,1 - 19,22) con un nuovo paragone fra Israeliti ed Egiziani, riassumendo i diversi episodi che precedettero ed accompagnarono la liberazione degli Ebrei dall'Egitto: sono indici della predilezione di Dio per il popolo eletto e della sua giustizia contro gli idolatri oppressori.

Il libro ha un grande valore dottrinale-dogmatico. Sua caratteristica inconfondibile, condivisa in qualche

modo solo con *II Mach.*, è l'insistenza su una ricompensa ultraterrena riservata ai giusti, che vivranno una vita beata con Dio (3, 1-9; 4, 7; 5, 16), e quindi sull'immortalità dell'anima. Tale beatitudine è frutto della sapienza, in quanto questa è la fonte primaria della giustizia (1, 15; 3, 15; 4, 2; 5, 16). Nel descrivere la sorte degli iniqui si insiste nel rilevarne l'infelicità in questa vita (2, 21; 3, 10; 4, 3-6), ma si parla anche in maniera evidente della loro miseria futura (1, 16; 3, 19; 4,19 - 5,14). Preziose risultano parimenti le affermazioni sulla conoscibilità di Dio attraverso il creato (13, 4-9; cf. *Rom.* 1, 20), sulla potenza e provvidenza divine (12, 12-15; 15, 7; cf. *Rom.* 9, 19-23), sull'idolatria e sulla corruzione del paganesimo.

Spesso, specie fra i protestanti, si segnalano errori gravi nel libro, che presupporrebbe la preesistenza delle anime (8, 20) e l'eternità della materia (11, 18). In realtà nel primo caso si tratta di un'affermazione recisa della superiorità dell'anima sul corpo; nel secondo il termine ἄμορφος ὕλη non va interpretato nel senso di materia amorfa, increata, da cui avrebbe avuto origine il mondo secondo i filosofi greci, ma in quello di caos, che è presentato in *Gen.* 1, 2 come primo effetto della volontà di Dio.

Sebbene si notino somiglianze stilistiche notevoli con i libri della Bibbia ebraica, è certo che la lingua originale fu la greca. I molti vocaboli composti, talune paronomasie, il modo spesso elegante usato nell'unire le varie proposizioni, l'impiego di termini tecnici della religione greca o presso i filosofi sono indici evidenti che il libro fu scritto in tale lingua. Del resto già gli antichi ne erano convinti (cf. s. Girolamo, *Praefatio in libros Salomonis* : PL 28, 1307-1308). Siccome tali caratteristiche si estendono a tutto il libro, non ebbero seguito le varie ipotesi circa un originale, magari solo parziale, ebraico.

Il fatto che l'autore si presenti come il famoso Re sapiente (7, 1 sgg.) non reca difficoltà. Si tratta di un semplice artificio letterario, che non implica nessuna conclusione speciale riguardo all'ispirazione. Già s. Agostino (*De doctrina cristiana*, II, 8, 13; *De civitate Dei*, XVII, 20, 1) affermava che i dotti non ponevano neppure in dubbio che lo scritto non fosse composto da Salomone (« non autem esse ipsius, non dubitant doctiores »).

L'esame intrinseco dimostra che l'autore era un giudeo egiziano e che scriveva per i suoi correligionari di quella regione per distoglierli dall'idolatria e confermarli nella religione mosaica, confortandoli per le angherie che subivano (cf. 2, 10-20; 15, 14). Quest'ultima circostanza fa pensare al tempo di Tolomeo IV Filometore (221-204 a. C.) o di Tolomeo VII Fiscone (170-163 a. C.), ostili ai Giudei. Da altri indizi risulta più verosimile la seconda data. Ma non è escluso un periodo anche più recente. L'idea, riferita da s. Girolamo (*loc. cit.*), secondo cui il libro sarebbe di Filone, si può definire inverosimile, sebbene qualche moderno l'abbia riesumata. La *S.* non è affatto un'opera filosofica né un tentativo per conciliare i concetti platonici con il mosaismo. Le sue rare allusioni alla filosofia greca si spiegano con l'ambiente culturale e con la preoccupazione dell'autore per premunire i suoi correligionari riguardo ai pericoli insiti in una falsa dottrina.

La *S.* fa parte del gruppo dei libri deuterocanonici (v. BIBBIA), perché non fu accolto nel canone ebraico, almeno in Palestina. Esso, perciò, è rigettato anche dai protestanti. In favore della sua canonicità sta innanzi tutto l'autorità infallibile della Chiesa e tutta una tradizione veneranda di Padri e di scrittori antichi. S. Girolamo l'escludeva come « pseudepigrafo »; per questo non lo tradusse. La Chiesa, perciò, lo legge ancora nella traduzione della *Vetus Latina.* Il libro non è mai citato esplicitamente nel Nuovo Testamento; ma non mancano allusioni (*Rom.* 1, 20; 9, 19-23; ecc.).

BIBL.: commenti cattolici : Rabano Mauro : PL 109, 671-762; s. Bonaventura, in *Opera omnia*, VI, Quaracchi 1893, pp. 105-233; Cristoforo da Castro, Lione 1613; C. Gutberlet, Münster 1874; H. Lesètre, Parigi 1880; R. Cornely-F. Zorell, ivi 1910; P. Heinisch, Münster 1912; F. Feldmann, Bonn 1926; G. Girotti, in *La S. Bibbia*, VI, Torino 1938, pp. 245-344. Acattolici : C. Siegfried, in E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*, I, Tubinga 1900, pp. 476-507; A.T.S. Goodrick, Londra 1913; S. Holmes, in H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Test.*, Oxford 1913, pp. 518-68; J. Fichter, Tubinga 1938. Studi : W. Weber, *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's*, in *Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie*, 48 (1905), pp. 409-44; id., *Die Seelenlehre der Weisheit Salomos*, *ibid.*, 51 (1909), pp. 314-32; M.-J. Lagrange, *Le livre de la Sagesse. La doctrine des fins dernières*, in *Revue biblique*, 16 (1907), pp. 85-104; G. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit*, Münster 1908; F. Feldmann, *Die literarische Art von Weisheit: Kap. 10-19*, in *Theologie und Glaube*, 1 (1909), pp. 178-84; G. Semeria, *L'allegorismo nel libro della S.*, in *Rivista di scienze teologiche*, 6 (1910), pp. 173-46; A. Beel, *Auctor libri Sapientiae*, in *Collationes Brugenses*, 31 (1931), pp. 134-42; id., *Analysis libri Sapientiae*, *ibid.*, pp. 196-202; P. Van Imschoot, *De libri Sapientiae scriptore. De loco et tempore compositionis libri Sapientiae*, in *Collationes Gandavenses*, 20 (1933), pp. 117-21, 181-83; R. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Parigi 1935; S. Lange, *The Wisdom of Solomon and Plato*, in *Journal of biblical literature*, 55 (1936), pp. 293-302; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Münster 1938; J. P. Weisengoff, *Death and immortality in the book of Wisdom*, Washington 1940; L. Bigot, *Sagesse (livre de la)*, in DThC, XIV, coll. 703-44; L. Allevi, *L'ellenismo nel libro della S.*, in *La scuola cattolica*, 71 (1943), pp. 337-48. Angelo Penna

SAPIENZIALI, LIBRI. - Nella divisione degli scritti del Vecchio Testamento in libri storici, profetici e l. s., si comprendono con quest'ultima denominazione *Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*, *Sapienza* ed *Ecclesiastico*.

Ora, però, si preferisce chiamarli libri « poetici », con riferimento alla loro forma letteraria, oppure « didattici », in quanto mirano ad insegnare un ideale di vita sociale e religiosa. Quest'ultima denominazione non è esatta in senso stretto, perché i *Salmi*, il *Cantico dei Cantici* ed in parte *Giobbe* sono eminentemente lirici. È meglio, perciò, conservare, come fanno ottimi autori, il termine l. s. per *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Sapienza* ed *Ecclesiastico*, cui si unisce il *Cantico dei Cantici* solo a causa di analogie estrinseche.

Tema dei l. s. è la « sapienza », intesa nel senso larghissimo, che ha nel Vecchio Testamento. Si tratta della prima delle virtù, o meglio del loro compendio (= sapienza soggettiva, concepita come qualità dell'uomo perfetto), oppure della dottrina della sapienza in sé (= sapienza oggettiva). In questa specie di filosofia etica degli antichi Israeliti si specula sulla sapienza divina, sui suoi pregi, unendovi numerose osservazioni pratiche.

Tali libri contengono anche brani in prosa, ma in massima parte sono composti in poesia, la quale riproduce e spesso sviluppa l'antico *māšāl* (« detto gnomico ») ebraico, costituito da due membri o stichi, sovente in antitesi fra di loro per il concetto (= parallelismo antitetico) oppure con la ripetizione della medesima idea in forma diversa (= parallelismo sinonimo). Angelo Penna

SAPONARA. - In Valle di Agri, antica diocesi il cui nome fu Grumentum.

La diocesi era vacante nel 495 (Jaffé-Wattenbach, 678) quando il papa Gelasio ordinò al vescovo Sabino (forse di Consilinum) di consacrare diacono di Grumentum un tale Quarto come visitatore e nel 496 raccomandava allo stesso Sabino e all'ignoto vescovo Crispino due chierici di Grumentum maltrattati dal locale arcidiacono (*ibid.*, 727-28). Nel 558-60 vi fu il vescovo Tulliano (*ibid.*, 1015); una parrocchia « ecclesiae Grumentinae » è ricordata nel 599 (*ibid.*, 1737).

BIBL.: Lanzoni, I, pp. 324-25. Enrico Josi

SAPORE II, re di PERSIA. - Della dinastia dei Sassanidi (310-79), di cui è il membro più noto. Figlio di Ormazd II, è noto nella storia per il suo fanatismo religioso, ereditato dai suoi antecessori, che, di origine sacerdotale, sognarono sempre di instaurare il mazdeismo come religione ufficiale dello Stato.

Ma S. superò tutti nelle feroci repressioni contro ogni infiltrazione di religioni straniere, specie del cristianesimo. Per lui l'unità religiosa della Persia o Īrān rivestiva anche un significato politico, per cui volle costringere i cristiani, sospetti di simpatie per l'Impero romano, nemico ereditario dei Sassanidi, ad abbracciare la religione ufficiale. A Seleucia fece impiccare il vescovo Simone Bar Sabba assieme a un centinaio di membri del clero. Oltre che contro il clero S. si accanì contro i monasteri. La sede di Seleucia rimase vacante un ventennio. Dopo vani tentativi militari di Costanzo II e di Giuliano, nel 363, Gioviano dovette scendere a patti con S. abbandonando nelle mani persiane Nisibi e l'Armenia, in cui S. si affrettò ad instaurare lo zoroastrismo.

BIBL.: Th. Noeldeke, *Tabari. Gesch. der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, Leida 1879; E. Tisserant, *L'Eglise Nestorienne*, in DThC, XI, 163-69; H. Delehaye, *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II*, in *Patrol. Orient.*, II, Parigi 1905, pp. 403-560; J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse, sous la dynastie sassanide (224-632)*, Parigi 1904; O. Braun, *Ausgewählte Akten persis. Märtyrer (Bibliothek der Kirchenväter*, 22), Monaco 1915. Martiniano Roncaglia

(fot. Fides)

SAPPORO, VICARIATO APOSTOLICO di - Pronto soccorso nell'ospedale della Missione (4 maggio 1940) - Sapporo (Giappone).

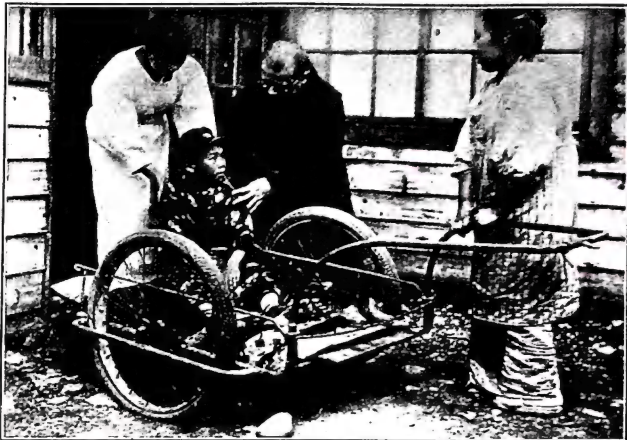
SAPPA, DIOCESI di. - Nell'Albania settentrionale, suffraganea di Scutari. Fu eretta nel 1062 (?) da Alessandro II.

Il primo vescovo, di cui si ha sicura notizia, è Paolo nel 1376. Nel 1428 Martino V unì la piccola diocesi di Dagno (certamente esistente dal 1361) con quella di Sarda (esistente almeno dal 1199). Innocenzo VIII unì poi nel 1491 le due diocesi di Sarda e Dagno con quella di S., costituendola suffraganea di Antivari. Il 22 apr. 1887 passò a quella di Scutari. Nel 1643 Propaganda vi costituì un vicariato apostolico e con decreto del 23 febbr. 1644 vi trasferì l'arcivescovo di Antivari, dopo il quale la diocesi fu sempre retta da vescovi. Il vescovo più celebre di S. fu Giorgio III Blanco (1623-35, 1644-47) il quale liberò la sua patria dai Turchi. Con decreto del 24 giugno 1930 la residenza fu trasferita da Nenshati a Laci. La diocesi dipende dalla S. Congr. de Propaganda Fide ed attualmente è senza pastore. A causa delle condizioni attuali dell'Albania è impossibile avere dati statistici esatti.

Nel 1940 su di una superficie di 1270 kmq. vivevano ca. 16.000 cattolici assistiti da 27 preti secolari e 7 francescani.

BIBL.: D. Farlati-J. Coleti, *Illyrium Sacrum*, VII, Venezia 1819, pp. 229-32, 271-91; B. Gams, *Series episcoporum Eccles. Cathol.*, 2ª ed., Lipsia 1931, pp. 405-406, 415-16; MC, Roma 1950, p. 73. Nicola Kowalsky

SAPPORO, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nella grande isola di Hokkaidō nel Giappone settentrionale, la comprende tutta con una superficie di 78.461 kmq. e 4.185.506 ab.

Il 12 febbr. 1915 il territorio dell'Hokkaidō (eccetto il distretto civile di Oshima e la città capoluogo Hakodate), con le Isole Curili e la parte sud di Sakalin, fu distaccato dalla diocesi di Sendai (allora Hakodate) ed eretto in prefettura apost. e il 30 marzo 1929 in vicariato apost. di S. Successivamente, il 1° luglio 1935, ne fu staccata la parte sud di Sakalin ed eretta in missione *sui iuris* che fu elevata in prefettura apost. di Karafuto (v.) il 21 maggio 1938. Con decreto di Propaganda Fide, in data 19 giugno 1952, il menzionato distretto di Oshima con la città di Hakodate è stato distaccato dalla diocesi di Sendai ed annesso al vicariato di S. I Minori francescani tedeschi della provincia di S. Elisabetta nel 1909 intrapresero l'evangelizzazione dell'Hokkaidō e mantennero affidata la missione di S. fino al passaggio di questa al clero secolare giapponese, avvenuto il 21 nov. 1940, con la nomina di un amministratore apost. La vasta zona dell'Hokkaidō (un quinto di tutto il Giappone) non è più un mezzo deserto come un tempo, ma vi si è sviluppata la più importante industria carbonifera del Giappone. Perduta la guerra i Giapponesi, respinti dall'Asia, si sono determinati a popolare e valorizzare quella regione, così ricca di risorse naturali.

Il vicariato apost. di S. conta 5506 cattolici, con 879 catecumeni. Vi sono 28 sacerdoti, di cui 10 nazionali e 18 esteri; 16 fratelli; 87 suore, 3 seminaristi maggiori e 6 minori; 4 catechisti; 30 maestri e 80 maestre; 2 medici e 10 infermieri. Opere di assistenza e di insegnamento: un ospedale; una farmacia; 2 scuole superiori; 2 scuole professionali; 1 scuola magistrale. La missione ha 3 vicariati foranei; 20 stazioni primarie e 14 secondarie, con 6 chiese e 17 cappelle.

BIBL.: AAS, 7 (1915), pp. 114-15; 21 (1929), pp. 595-96; Arch. di Prop. Fide, *Relazione quinquennale*, pos. prot. nn. 5305/50, 1968/52, 2467/52; MC, 1950, pp. 411-12; *New Japan*, Tokio 1951, pp. 454-56. Edoardo Pecoraio

SARA (ebr. *Śārāh* « principessa », Settanta Σάρρα). - 1. Moglie di Abramo; era sua sorella per parte di padre, ma figlia di un'altra madre (*Gen.* 20, 12): probabilmente si identifica con Iescha (v.), figlia di Haran e sorella di Lot (*ibid.* 11, 27-31), come ritengono Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, I, 6, 9) e s. Girolamo (PL 22, 956).

Seguì Abramo (v.) da Ur dei Caldei alla terra di Canaan. La carestia li spinse in Egitto, ove S. fu rapita e condotta al Faraone, al quale l'aveva presentata Abramo come propria sorella e non come sposa; ma il Faraone presto la riconsegnò ad Abramo, essendo stato punito da Dio (*Gen.* 12). Un simile episodio ricorre più tardi nell'incontro di Abramo con Abimelech (v.), re dei Filistei (*ibid.* 20). Afflitta da lunga sterilità, e tardandosi a compiere le promesse divine, S. diede in moglie ad Abramo, in forza del diritto allora vigente, la propria serva egizia Agar, il cui figlio Ismael (v.) veniva ad appartenerle legalmente. Ma il Signore riconfermò che da S. sarebbe nato il figlio erede delle promesse (*Gen.* 17, 15 sgg.); ed in quell'occasione ordinò ad Abramo di cambiare il nome suo e quello di sua moglie, che prima si chiamava *Śāraj* (probabilmente forma antiquata e meno chiara del nome *Śārāh*). La promessa non tardò a compiersi: S. diede alla luce un figlio, Isacco (v.); aveva allora ca. 90 anni (*Gen.* 21, 1-8). In seguito, per dissapori di gelosia con Agar, S. indusse il marito ad allontanare Ismael e sua madre (*ibid.* 21, 9-21): s. Paolo, riferendo l'episodio, vede simboleggiati nelle due madri i due Testamenti, l'antico nella schiava Agar e il nuovo in S. libera che genera i figli nella libertà (*Gal.* 4, 22 sgg.). Morì in Hebron in età di 127 anni, e fu sepolta nella grotta di Makhpēlāh (v.), che Abramo acquistò in quell'occasione dagli Hittiti (*Gen.* 23).

(per cortesia di P. Ortiz)
SARAGOZZA (ZARAGOZA), ARCIDIOCESI di - Madonna del Pilar, statua in alabastro. Santuario del Pilar - Saragozza.

BIBL.: P. Dornstetter, *Abraham* (*Biblische Studien*, 7), Friburgo in Br. 1902, passim; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, pp. 139-53; I. Schuster-G. B. Holzammer, *Manuale di storia biblica. Il Vecchio Testamento*, trad. it., ivi 1939, pp. 246-248, 258-64, 273-81.

2. Tra le altre donne di questo nome nel Vecchio Testamento è da ricordare S. figlia di Raguel e moglie di Tobia il giovane (*Tob.* 6-11). Dapprima tormentata dallo spirito malvagio Asmodeo (v.), che le aveva ucciso i primi sette mariti (*ibid.* 3, 8), ne venne poi liberata per l'intervento dell'angelo Raffaele (v.), che predispose le sue nozze con Tobia suo cugino, quando questi si recò ad Ecbatana nella Media (Volg. *Rages*, oggi Hamadān nell'Īrān) per riscuotere l'antico debito. La liturgia ha adottato nella Messa per gli sposi la bella formola di augurio e di benedizione pronunziata da Raguel nel matrimonio di sua figlia S. con Tobia : « Il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco ed il Dio di Giacobbe sia con voi, ed egli vi congiunga ed adempia in voi la sua benedizione » (*Tob.* 7, 15). Le feste nuziali celebrate ad Ecbatana si ripeterono poi a Ninive nella casa dei genitori di Tobia (*ibid.* 11, 15 sgg.). I due sposi trascorsero i loro ultimi anni ad Ecbatana nella casa di Raguel (*ibid.* 14, 21 sgg.).

BIBL.: I. Schuster-G. B. Holzammer, *op. cit.*, pp. 830-41.
Gaetano Stano

SARAGOZZA (ZARAGOZA), ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi metropolitana dell'Aragona (Spagna), situata nella provincia civile omonima e in gran parte di quella di Teruel. Ha una parrocchia nella Navarra, mentre la parrocchia di S. Encrazia, nella città stessa di S., appartiene alla diocesi di Huesca. La città di S. fu definita da Isidoro di Siviglia « loci amoenitate, deliciis prestantior civitatibus Hispaniae cunctis ».

La superficie dell'arcidiocesi è di 20.409 kmq. con una popolazione di 570.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 371 parrocchie, servite da 474 sacerdoti diocesani e 257 regolari. Ha tre seminari : il Reale di S. Carlo Borromeo, fondato nel 1588 e affidato ai Gesuiti, che vi rimasero fino alla loro espulsione sotto Carlo III; il Pontificio di S. Valero, fondato nel 1788; il minore di Belchite. Vi sono inoltre 22 comunità religiose maschili e 105 femminili (*Ann. Pont.*, 1952, p. 369).

La città sulla destra dell'Ebro fu abitata dai Cantabri e si chiamò Salduba o Salluvia; distrutta nel 45 a. C. venne ricostruita dai Romani che la chiamarono « Colonia Caesar Augusta ». Venne invasa nel 409 dai Vandali; nel 452 dagli Svevi, ca. il 466 dai Visigoti, ca. il 714 dagli Arabi, che la chiamarono Saraquṣtah, donde la denominazione odierna. Gli Arabi la fecero capitale d'uno degli Stati sorti dopo la distruzione del califfato di Cordoba. Contesa dai re di Aragona e da quelli di Castiglia, fu conquistata da Alfonso I d'Aragona, detto il Batallador, il 19 dic. 1118; fiorì allora fino a divenire il centro della vita politica aragonese, primato che perdette con la formazione del Regno di Spagna; insorse invano alla fine del sec. XVI; Filippo II le tolse gran parte delle sue costituzioni amministrative del sec. XV che avevano servito per modello ad altre città del Regno di Aragona; risollevatasi per favorire Carlo d'Austria, venne stremata da Filippo V. Nella guerra contro Napoleone quasi la metà dei suoi cittadini caddero durante due mesi d'assedio eroico che conferirono alla città il titolo di « siempre heróica ».

Il cristianesimo in S. è attestato dalla metà del sec. III; s. Cipriano nel 254 chiama il suo vescovo Felice « fidei cultor ac defensor veritatis » (PL 3, 1066 A; ed. G. Bayard, II, Parigi 1925, *ep.* 67, 6, p. 231). Al principio del sec. IV il vescovo di S. figura al Concilio di Elvira.

Tra i vescovi di S. anteriori all'invasione araba si ricordano Massimo (ca. 592-619) che fu presente ai Sinodi di Barcellona e di Egara; a lui successe s. Braulio (v.) che andò al IV, V e VI Concilio di Toledo; quindi Samuele Taione (v.) che andò ai Sinodi di Toledo degli aa. 653, 655 e 656 ed è autore dei *Libri Sententiarum* (PL 80, 727-990; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, II, II, Madrid 1933, p. 90 sgg.). Durante l'invasione araba si conoscono i vescovi Senior (ca. 850), Elna che si rifugiò nell'890 a Oviedo, Paterno che inviato a Cluny ne introdusse poi la riforma nell'abbazia di S. Juan de la Peña e a S. Salvador de Leyre. Dopo la riconquista, il primo vescovo fu Pedro de Librana, confermato da Callisto II. Tra i suoi successori si ricorda Bernardo (1138-52), che istituì i canonici nelle due cattedrali di S. Salvatore e di N. S. del Pilar. Cedendo alle istanze del re Giacomo II di Aragona, il papa Giovanni XXII il 18 giugno 1318 elevò la diocesi di S. a metropolitana, dandole per suffraganee le sedi di Calahorra, Tarazona, Pamplona, Huesca e Segorbe. Col Concordato del 1851 vi furono altre modifiche; oggi le sue suffraganee sono : Albarracin, Barbastro, Huesca, Jaca, Pamplona, Tarazona, Teruel, Tudela. Primo arcivescovo di S. fu P. Lopez de Luna; i suoi successori furono della casa di Aragona per circa un secolo, cioè Giovanni (1458), Alonso (1478-1520), Giovanni II (1520-30), Fernando (1539-75) già abate del monastero cistercense di Veruela (Cottineau, II, coll. 3349-50). L'arcivescovo García Fernández de Heredia fu assassinato nel 1411 da Antonio de Luna.

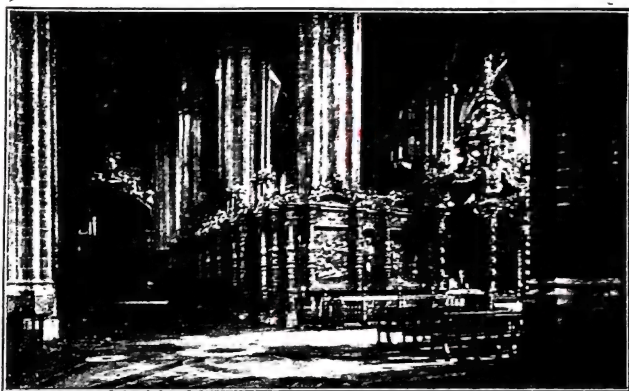
Fra gli arcivescovi elevati alla porpora si notano Guilelmo Campfullas (1347-51), Manuel García Gil (1858-1881) che fu uno dei teologi al Concilio Vaticano, Fr. de Paula Benavides y Navarrete (1881-94) e il card. J. Soldevila y Romero, assassinato nel 1923 (AAS, 15 [1923], p. 605).

Sinodi e Martiri. - Nel 380, con l'intervento di 10 vescovi spagnoli e 2 della Gallia, fu tenuto il primo Sinodo contro il priscillianismo; il secondo fu tenuto il 1° nov. 592 dal vescovo Magno, il terzo nel 691 sotto il vescovo Valdaredo; un quarto dall'arcivescovo Andrea Santos (1578-85) per l'applicazione dei canoni del Concilio di Trento. Al clero di S. appartenne il diacono Vincenzo (v.) martirizzato nel 304 a Sagunto, come attesta Prudenzio che gli dedicò il carme 4 del suo Περιστεφάνων. Lo stesso poeta ricorda i nomi di 18 martiri di S., cioè Ottato, Luperco,

Successo, Marziale, Urbano, Giulio, Quintiliano, Publio, Frontone, Felice, Ceciliano, Evoto, Primitivo, Apodemo, quattro di nome Saturnino e tre confessori: Engratia, Caio e Cremenzio (*ibid.*, vv. 145-64). I quattro dal nome Saturnino sono sostituiti da Eugenio di Toledo con Cassiano, Gennaro, Matutino e Fausto (*Carmen de Basilica sanctorum XVIII martyrum*, IX, 15-20, in MGH, *Auctores antiquiss.*, XIV, p. 240), nomi che tornano nel Sacramentario mozarabico (M. Ferotin, *Le liber mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabiques*, Parigi 1912, p. 276). H. Delehaye osserva che i nomi Fausto, Gennaro e Marziale corrispondono ai tre martiri di Cordova (*Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 364). Nel 1250, al tempo del vescovo A. de Peralto, gli Ebrei crocifissero il piccolo s. Dominguito del Val le cui reliquie si conservano nella cappella a lui dedicata nella Cattedrale.

(fot. Garrabella)

SARAGOZZA (ZARAGOZA), ARCIDIOCESI di - Navata laterale della « Seo » (1490 e sgg.) - Saragozza.

Chiese. - S. ha due cattedrali: la « Seo », da *Sedes*, dedicata al S.mo Salvatore, e il santuario di « Nuestra Señora del Pilar », patrona di tutta la Spagna. Clemente X con la bolla in data 11 febbr. 1675 stabilì l'unione delle due Cattedrali: il Capitolo presta servizio a turno nelle due, metà in una, metà nell'altra, scambiandosi ogni anno. Il papa Pio XI, in data 17 maggio 1922, concesse l'uso della mitra ai canonici soltanto nella festa di N. S. del Pilar (12 ott.) a condizione che la Messa pontificale venga celebrata dall'Ordinario « pro tempore ». La « Seo » ebbe l'edificio primitivo distrutto dagli Arabi invasori. Hanoa ben Abdala vi costruì la moschea principale che venne trasformata in cattedrale fin dalla riconquista nel 1118; i lavori, iniziati nel 1119, continuarono nei secoli seguenti. L'arcivescovo Alonso de Aragona nel 1490 rialzò le due navi laterali all'altezza della centrale e ne aggiunse altre due, ingrandendo l'edificio a cinque navate, divise da quattro file di pilastri con capitelli figurati; il coro ha stalli lignei dell'inizio del sec. XV e il « transcoro » eretto da Tudelilla nel 1538 con statue dei martiri Lorenzo e Vincenzo e rilievi con scene della loro vita. Nel centro, sotto un baldacchino a cupola dorata, è la statua del Salvatore risorto. Nella « Capilla mayor », sull'altare, retablo gotico in alabastro iniziato nel 1431 da Pere Iohan e finito nel 1477 da Hans con scene della vita di G. Cristo e di santi (riprodotto sopra a tav. 43); vi è poi la tomba gotica dell'arcivescovo Lopez Fernández de Luna (1382). Nella cappella di S. Bernardo è il monumento dell'arcivescovo Fernando di Aragona. All'esterno nel lato nord-ovest è una facciata greco-romana su disegno del Contini (1685), fiancheggiata da una torre ottagonale. Nel lato nord-est la decorazione esterna è a mattoni in stile moresco, ad est è un portale del Rinascimento. La seconda cattedrale di S. è « Nuestra Señora del Pilar » o la « Virgen del Pilar » che ha avuto origine da una piccola cappella consacrata all'immagine taumaturga della B. Vergine che sarebbe apparsa all'apostolo s. Giacomo maggiore. L'edificio attuale (m. 130 × 65) fu costruito nel 1681 su disegno dell'architetto Herrera; è a tre navate divise da dodici pilastri, con dieci cupole e quattro torri angolari. Ad est si trova la « capilla de Nuestra Señora del Pilar », di forma ovale e imitante la S. Casa di Loreto; è sormontata da una cupola decorata da A. Velazquez e risplende di bronzi, argenti e marmi preziosi. Nell'interno sono tre altari: quello di destra ha sopra un pilastro (*pilar*) la piccola immagine taumaturga in alabastro, posata sopra un dado d'argento; l'altare centrale ha la Vergine in trono; sull'altare di sinistra è un bassorilievo rappresentante s. Giacomo con i suoi discepoli. Nella cripta sono le tombe di molti arcivescovi. Ad ovest della cappella si trova la nuova Cattedrale che ha sull'altare maggiore un retablo gotico con scene della vita della Vergine di D. Forment (1505-15). Nella navata nord le piccole cupole furono affrescate da Goya e Bayeu (1781-82). Altre chiese di S. sono: quella della Maddalena fondata nel 1148, modificata nel sec. XIII; quella di S. Paolo fondata nel 1259 dove era l'antica parrocchia di S. Biagio; ha a nord un portale scolpito di stile gotico e a sud uno del sec. XVIII; ha una grande torre ottagonale; l'interno è a tre navate; la chiesa di S. Gaetano con facciata del Villanuova (1678); la chiesa di S. Felipe è del 1691, contiene un *Ecce Homo* del Picard e statue lignee policromate degli Apostoli del Ramirez (sec. XVII); la chiesa di S. Agostino e quelle di S. Nicola di Bari e di S. Miguel de los Navarros con navata decorata di musaici; la chiesa di S. Rocco del sec. XVIII presenta due torri a mattoni; la chiesa di S. Juan de los Panetes con campanile pendente è trasformata all'interno in museo lapidario; la chiesa del N. S. del Portillo; la chiesa di S. Engracia fu ricostruita alla fine del sec. XIX: nella cripta a cinque navi sono le reliquie dei martiri di S. e sarcofagi cristiani (Wilpert, *Sarcofagi*, I, tav. 158, 1; II, tav. 229, 8 e figg. 146-47).

L'Università fu fondata dal papa Sisto IV nel 1474. Ebbe privilegi dal re Carlo I, dai papi Giulio III e Paolo IV. L'edificio venne eretto nel 1593 per munificenza di P. Cerbuna, ma fu danneggiato dai Francesi nel 1809, quando andò distrutta anche la Biblioteca, riformata in seguito. S. ha inoltre un Museo archeologico provinciale, un Museo di pitture, un Museo commerciale di Aragona (1910) e la sezione etnografica (Casa Ansotana). - Vedi tav. CXXIII.

BIBL.: Eubel, I, p. 153; II, p. 126; III, pp. 158-59; IV, p. 126; V, pp. 132-33; Cottineau, II, col. 2950; G. Wilpert, *Restauro di sculture crist. ant. e antichità moderne*, in *Riv. arch. crist.*, 4 (1927), pp. 80-81, fig. 17; P. Fr. Kehr, *Papsturkunden in Spanien*, II, Berlino 1928, p. 218 sgg.; anon., *Zaragoza*, in *Enc. Eur. Am.*, LXX, coll. 1037-90; N. Pérez, *Apuntes histor. de la devoción a N. S. del Pilar de S.*, Saragozza 1930; J. Vincke, *Die Errichtung des Erzbistum S.*, in *Spanien Forschungen*, 2 (1930), pp. 114-32; id., *Staat und Kirche in Katalonien und Aragon*, Barcellona 1931; id., *Documenta selecta*, Barcellona 1936; Ch. H. Lynch, *Saint Braulio bishop of Saragossa (631-51). His life and writings*, Washington 1938. Enrico Josi

SARAIA (ebr. *Śĕrājāh*). - Nome di alcuni personaggi del Vecchio Testamento.

1. Segretario (letteralmente « scrivano ») alla corte di David (*II Sam.* 8, 17).

2. Sommo sacerdote alla fine del regno di Giuda, condotto prigioniero in Babilonia (*II Reg.* 25, 18).

3. Personaggio insigne alla corte di Ioakim (*Ier.* 36,26).

4. Fratello di Baruch, che fu inviato da Sedecia in un'ambasceria in Babilonia (*ibid.* 51, 59).

5. Capo di bande militari, che si unì a Godolia in Maspha (*Ier.* 40, 8; *II Reg.* 25, 23).

6. Membro della tribù di Giuda della stirpe di Cenez (*I Par.* 4, 13.14).

7. Padre di Esdra (cf. *Esd.* 7, 1).

8. Sacerdote ritornato dall'esilio con Zorobabel (*Neh.* 12, 1).

9. Contemporaneo di Neemia, il quale sottoscrisse la rinnovazione del patto con Dio (*Neh.* 10, 2).

Angelo Penna

SARAJEVO (Vrhbosna), arcidiocesi di. - È situata in Jugoslavia e comprende parte della Bosnia ed Erzegovina. Negli atti dei Sinodi provinciali di Spalato del 530 e 533 si menziona un « Andreas episcopus Bestoensis ». Pare che nel sec. VII fosse sede metropolitana.

Una setta di manichei, chiamatisi secondo i tempi e le circostanze paoliciani, fundariti, encratiti, marcioniti, cristopoliti, e passati nella storia sotto il nome di bogomili (v.) dal nome del sacerdote bulgaro Bogumil, causarono alla Chiesa della Bosnia gravi difficoltà. La diocesi di Bosnia è ricordata nella bolla falsificata di Alessandro II del 18 marzo 1067 e nella genuina di Clemente III dell'8 genn. 1089 come suffraganea di Antivari; nel 1192 fu sottoposta alla metropolitana di Spalato, e nel 1247 da Innocenzo IV a quella di Kalocsa. Dal 1292 i Francescani portarono il peso principale della cura d'anime. Quando nel 1463 Stefano Tomasevič, ultimo re indigeno della Bosnia, cadde nelle mani dei Turchi e fu decapitato, molti cattolici e la più grande parte dei bogomili passarono all'islām. I Francescani presero la cura dei rimanenti cattolici dalla Dalmazia, con rischio della propria vita.

Con decreto del 5 sett. 1735 Propaganda nominò un francescano vicario apostolico con carattere vescovile e con giurisdizione su tutta la Bosnia di dominio ottomano. Questo vicariato apost. fu diviso nei due vicariati apost. di Bosnia e di Erzegovina il 24 sett. 1847. Dopo l'annessione della Bosnia e della Erzegovina da parte dell'Austria nel 1878, Leone XIII eresse il 5 luglio 1881 l'arcidiocesi di S. con le suffraganee di Banjaluka e Mostar, affidandole tutte a Propaganda. Data la situazione politica in cui si trova, non è possibile fornire le statistiche: l'ultima è del 1940. In quel momento su 1.410.000 ab. vi erano 341.700 cattolici con 252 sacerdoti.

Bibl.: F. Rački, *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, III, Zagabria 1877, p. 199 sgg.; MC, 1950, p. 77.

Nicola Kowalsky

Olovo (Piombo). – Piccola città della Bosnia orientale in diocesi di S. e celebre santuario mariano dei Balcani durante la dominazione turca (secc. XV-XVII), dove confluivano da tutte le regioni della Bosnia, Croazia, Slavonia, Serbia, Bulgaria, Ungheria, Romenia, Albania (e anche dall'Italia, Germania e Polonia) innumerevoli masse di pellegrini non solo cattolici, ma ortodossi, maomettani e ebrei, e dove si operavano continuamente miracoli così strepitosi, da paragonarsi soltanto a quelli narrati nel Vangelo. Da questo santuario si irradiava poi, come da un centro propulsore di vita cristiana, l'opera missionaria dei Francescani attraverso le terre balcaniche. Le lontane origini del convento francescano e della venerata miracolosa immagine della Madonna, dipinta su tavola, risalgono all'epoca che precede la dominazione turca. I Turchi, impadronitisi della Bosnia (1463), continuamente sottoponevano il santuario ad angherie, esorbitanti estorsioni di denaro e multe, finché il 1° ag. 1704 lo diedero alle fiamme, in mezzo alle quali sparì anche la sacra immagine. Ciononostante il popolo non desistette mai dal recarsi a venerare la Madonna su quelle macerie, dalle quali i Francescani della Bosnia, solo dopo 234 anni (1938), riuscirono a far sorgere una nuova modesta chiesa, ravvivando così l'antica devozione popolare.

Bibl.: V. Batinic, *Njekoliko priloga k bosanskoj crkvenoj povjesti*, in *Starine*, 17 (1885), pp. 117-22; S. Zlatovic, *Izvjestaj o Bosni god. 1640 O. Pavla iz Rovinja*, in *Starine*, 23 (1890), pp. 26-28; J. Jelenic, *Spomenici kulturnoga rada bosnaskih franjevaca*, *ibid.*, 36 (1918), p. 139; D. Mandic, *Prilozi za povijest franjevackog samostana u Olovu*, in *Franjevacki Vijesnik*, 39 (1932), pp. 227-47; 274-86, 307-14; L. Zlousic, *Proslost i obnavljanje olovskoga prostenista*, Zagabria 1933; P. Čapkun, *Kakva je bila cudotvorna slika Gospe Olovske*, in *Franjevacki Vijesnik*, 45 (1938), pp. 395-402.

Pietro Čapkun

SARAVIA, Adriano. - Teologo calvinista, n. nel 1538 ad Esda in Artesia, m. a Oxford nel 1613. Nel 1559 a causa delle persecuzioni religiose si rifugiò in Inghilterra dove disimpegnò mansioni varie alternandole però con altri incarichi ad Anversa, Gand, ecc.

Nel 1582 venne nominato ministro della Chiesa vallona a Leida e presto professore di teologia in quella Università. Espulso nel 1587, tornò in Inghilterra e stette a servizio della Chiesa anglicana.

Per la sua concezione episcopale della Chiesa occupa un posto a parte tra i teologi calvinisti. Su tale argomento, polemizzò con Teodoro Beza (1594), si pronunciò contro la teoria del regicidio (1593); prese la difesa del catechismo di Heidelberg (1583) e sembra aver collaborato alla versione olandese della *Confessione di fede* di Guy de Brès.

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)

Sarbiewski, Matthias Kasimierz - *Lyricorum libri IV*. Frontespizio disegnato dal Rubens per l'ed. di del Anversa 1632, riprodotto anche nell'ed. del 1634.

Bibl.: C. Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland*, I, Leida 1873; A. van Schelven, *S.*, in *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenb.*, IX, ivi 1933, pp. 934-39.

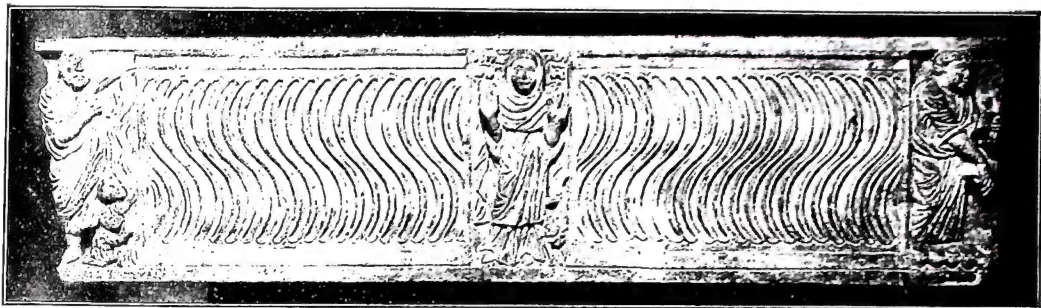
Ponziano Polman

SARAWAK, prefettura apostolica di. - Si trova nella parte sudoccidentale del Borneo Britannico.

I territori di S., Brunei, Nord-Borneo e l'Isola di Labuan il 27 ag. 1855 furono eretti in prefettura sotto il nome di Labuan e Nord-Borneo. Ne fu primo prefetto apostolico il sacerdote spagnolo d. Carlos Cuarterón, che nel 1879 lasciò la missione per far ritorno in patria. Nel 1881 giungevano nel Borneo Britannico i padri della Società di S. Giuseppe di Mill-Hill ad assumere la cura della stessa prefettura, ove lavorano tuttora. Il 5 febbr. 1927 la missione venne dismembrata nelle due prefetture di S. e Borneo settentr., le quali il 14 febbr. 1952 sono state elevate a vicariati apostolici, rispettivamente di Kuching e di Jesselton. In pari data, dal vicariato di Jesselton è stato distaccato il territorio di Brunei ed annesso a quello di Kuching. La regione di S. nel 1946 ottenne lo stato giuridico di « British Crown Colony » ed è amministrata da un governatore britannico. Essa comprende una superficie di 130.000 kmq. e una popolazione di 546.000 ab. È ripartita in cinque divisioni amministrative, a ciascuna delle quali presiede un « resident » britannico. Le stesse divisioni, a loro volta, sono suddivise in distretti, con a capo un « district officer ».

Secondo il *Prospectus Status Missionis*, 1950-51, vi sono 13.755 cattolici e 3189 catecumeni; 27 sacerdoti, di cui uno indigeno; 5 fratelli; 54 suore tra estere e native; 6 seminaristi minori. Sta per essere portata a compimento la costruzione del seminario. Vi sono 39 catechisti; 132 maestri; 3 ospedali; 3 dispensari; 1 orfanotrofio; 1 ospizio per vecchi, 47 scuole elementari; 2 scuole medie. Questa missione ha subito notevoli danni, a causa della guerra, ma lo zelo dei Padri di Mill-Hill ha saputo compiere ben presto l'opera di ricostruzione ed imprimere al movimento missionario un discreto progresso.

Bibl.: AAS, 19 (1927), pp. 248-49; Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, *Relazione con sommario*, pos. prot. n. 25/52; ibid., *Relazione con sommario*, pos. prot. n. 24/52; ibid., *Prospectus Status Missionis 1950-51*, pos. prot. n. 4143/51; MC, 1950, p. 438.

Edoardo Pecoraio

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
SARCOFAGI - S. strigilato del sec. IV. Da sinistra a destra sono raffigurati il miracolo della fonte, l'orante con il pavone e il miracolo delle nozze di Cana - Roma, Museo Lateranense.

SARBIEWSKI, MATTHIAS KASIMIERZ. - Gesuita, umanista, detto « l'Orazio polacco », n. a Sarbiawo, castello di famiglia presso Plonsk, il 24 febbr. 1595, m. a Varsavia il 2 apr. 1640.

Entrato nell'Ordine nel 1612, fu a Roma dal 1622 al 1625, chiamatovi da Urbano VIII per la riforma degli inni del Breviario; ma in questo non ebbe gran parte (gli si attribuiscono : *Superne regum rex bone* e *Rex magne, rex altissime* e le correzioni all'*Ad regias Agni dapes*); indi insegnò retorica, filosofia e teologia a Polozk e a Wilno : nel 1635 fu predicatore e confessore del re Ladislao IV.

Oltre a prediche in latino e in polacco, lasciò grande fama di poeta lirico con una serie di carmi latini sullo stile e la forma di Orazio, in cui celebra avvenimenti patriottici o religiosi : *Lyricorum libri tres* (Colonia 1625), diventati nelle successive edizioni quattro, con inoltre l'aggiunta di *Epigrammatum liber unus* ed *Epodon liber unus*. Incompiuto e inedito rimase il poema epico (10 canti) calcato sull'*Eneide* di Virgilio : *Lechiades*, in cui celebra il fondatore del Regno di Polonia. Così classico e fine egli si dimostra nella fluida vena poetica, che il libro delle sue odi venne per lungo tempo usato come testo scolastico in luogo di Orazio.

BIBL.: ed. completa e critica : *Poëmata omnia*, a cura di J. Wall, Starawies 1892, che contiene anche il poemetto *Silviludia*. Studi : Sommervogel, VII, coll. 627-46 ; J. B. Diel, *M. K. S., der Vorgänger Balde's*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 4 (1873), pp. 159-73, 343-57 ; 5 (1874), pp. 62-76, 365-77; A. Baumgartner, *Gesch. der Weltliteratur*, IV, Friburgo in Br. 1900, pp. 642-56; T. M. Müller, *De M. C. S. polonus S. I. Horatii imitatore*, Monaco 1917; J. Oko, *M. K. S. poeta uwieńczony*, Wilno 1923; J. Swierzowicz, *M. K. S. Próba wizerunku psychologicznego*, ivi 1932. Celestino Testore

SARCOFAGI. - Nell'ambito della documentazione artistica dei primi secoli del cristianesimo, i s. paleocristiani costituiscono, insieme con le pitture cimiteriali, la parte più ricca ed estremamente preziosa così per la storia dell'arte del tardo Impero come per l'illustrazione del pensiero cristiano.

Il rito dell'inumazione, solo ammesso fra i cristiani, trovò per la maggior parte delle salme di essi l'indispensabile e relativamente economa custodia nei loculi, arcosoli e forme offerte dal sottosuolo, nelle tombe rupestri ovvero, in mancanza di essi, nelle casse o urne di terracotta, di piombo o nelle tombe composte con tegole o lastre di marmo. I più agiati di loro non rinunciarono però mai al mezzo più dispendioso del s. tanto diffuso nell'ambiente greco-romano e dal momento in cui i cristiani potranno dare pieno sviluppo ai loro cimiteri *sub divo* le officine dei marmorari potranno contare su una clientela sempre più numerosa. Ad eccezione delle particolari caratteristiche di pochi centri provinciali di secondaria importanza, i monumenti superstiti rivelano Roma come centro di produzione principale, che fa sentire i suoi influssi sull'Italia meridionale e l'Africa, sull'Italia settentrionale, il sud della Gallia ed il nord della Spagna; tarda invece è l'arte di Costantinopoli che influenzerà centri come Salonicco e Ravenna. Benché già non manchino certi indizi che dimostrano come nelle varie regioni elementi locali si combinino, secondo i periodi, con gli influssi venuti dalle metropoli, molto rimane ancora da fare per giungere ad una differenziazione netta e completa, resa difficile dalla non chiarita questione dell'intenso traffico dei marmi, e forse anche dei s. già pronti, attraverso l'Impero.

E fu appunto il marmo che servì come materia preferita, giacché l'uso del porfido rimase limitato alle tombe imperiali, mentre le pietre locali, per di più calcari, si adoperarono piuttosto tardi, nei cimiteri *sub divo*, per s. appena ornati di figure. I marmi più spesso adoperati erano il greco bianco, quello dell'Asia Minore e quello lunense, ma scoperte come quella del Visconti nell'antica Marmorata del Tevere (1868-70) mostrano tutta la varietà delle provenienze. Come avviene ancor oggi, così ci si deve immaginare l'esistenza di officine di marmorari sulle vie principali nella vicinanza dei grandi cimiteri (Appia, Salaria, Vaticano), officine di varia categoria che verosimilmente adattarono la loro produzione alle richieste e quindi andarono progressivamente cristianizzandosi.

Se al principio la maggior parte dei s. erano monolitici, in seguito la crescente scarsezza dei marmi condusse non solo alla composizione di casse marmoree con lastre tenute insieme da grappe di ferro, ma anche all'unione di blocchi di marmo di diverse dimensioni e persino di diverso materiale. Il fatto delle commessure non va mai perso di vista negli studi stilistici o iconografici, perché obbligò talvolta a scegliere scene determinate, a modificarne la composizione tradizionale, a distribuire diversamente le scene singole. Anzi ci si può domandare se talune scene non si siano mantenute nel repertorio più evoluto grazie appunto alle commessure.

Come stanno a dimostrare alcuni rari esempi ancora conservati, molti erano policromati, anche, in qualche caso, prima che fosse del tutto rifinita la loro scultura. Tramite contorni rosso carminio e cinabro, gialli o violacei, si cercò di far risaltare meglio il disegno generale; mediante colorazioni in superficie alcune parti della composizione vennero ravvivate in maniera da contrastare con altre parti marmoree lasciate alla stato naturale; altre parti ancora vennero dettagliate od ombreggiate con un sottile tratteggio giallo o rosso bruno. L'oro, spesso applicato su fondo color porpora, si adoperava di preferenza per la capigliatura delle figure convenzionali, negli ornati (galloni, braccialetti, ecc.) e sugli oggetti metallici. Ma la colorazione non seguì mai norme uniformi e fu soggetta ad evoluzioni nel corso del tempo.

Per la loro forma generale, i s. si distinguono in due tipi : quelli a forma di vasca e quelli a forma di cassa. L'arte romana preferisce il s. decorato solo sulla faccia principale, o, al più, anche sulle testate, sebbene con rilievi più modesti, il tutto compreso tra semplici listelli orizzontali; come coperchio una lastra orizzontale munita talvolta di acroteri e di attici, in cui s'inserisce la tabella

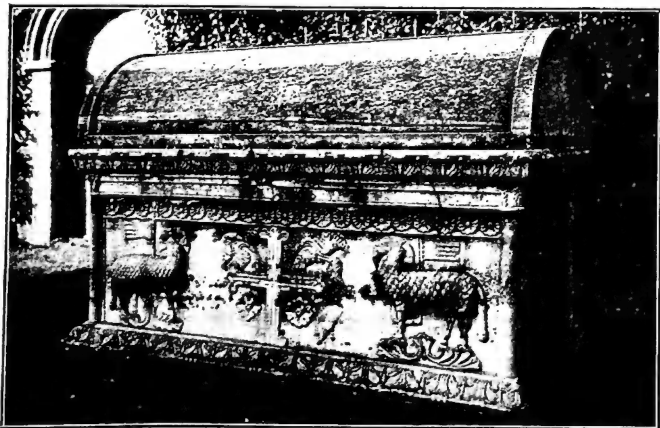
per l'iscrizione in mezzo a figurazioni varie. L'arte greca invece è solita adoperare complessi ornamentali cui la ricca base e cornice dànno un aspetto architettonico più pronunciato, mentre i rilievi ricoprono i quattro lati ed il coperchio assume la forma semicilindrica o di tetto a due spioventi. Da un gruppo all'altro capita di trovare talune interferenze. Un tipo architettonico speciale è dato dal s. a colonne che si diffonde nel sec. IV e dal s. a fondo porte di città (*city gates*). Nel primo e nei suoi derivati (s. ad alberi o a pilastri) le colonne, spesso riccamente decorate, sono sormontate da architravi, archi o timpani che possono alternarsi tra di loro; nel secondo, si giustappongono torri merlate.

Pure la distribuzione delle figure e delle scene era regolata da una certa tecnica costruttiva basata su alcuni schemi fondamentali facilmente reperibili attraverso una grande varietà di soluzioni e contaminazioni. Applicabili, sebbene con diverso grado di facilità, alle due forme di vasca e di cassa e tanto ai s. strigilati quanto a quelli figurati, tali schemi ubbidiscono sempre alla legge della simmetria e dividono la fronte del s. in campi principali ed altri secondari. Così può essere accentuato il solo campo centrale, o messi in evidenza i due campi estremi, ovvero combinati insieme questi due tipi, per formare tre riquadri importanti, di modo che, insieme con i campi strigilati o di riempitura figurata, la fronte del s. può dividersi in tre, quattro o cinque campi o sezioni. Va notato però che il campo centrale non di rado viene occupato dal clipeo riservato ai ritratti dei defunti. Con il raddoppiarsi degli schemi si ottengono poi s. a due registri sovrapposti o combinazioni miste ove si alternano campi semplici e raddoppiati. Anche i s. cosiddetti figurati ubbidiscono a queste norme di tecnica costruttiva. È vero che man mano che si moltiplicano le scene bibliche, eliminando sempre più i campi decorati di strigili, la composizione assume i caratteri di un vero fregio di figure serrate le une contro le altre con notevole verticalismo e timore dello spazio sprecato. Ma non è difficile intravedere come la scelta di determinate scene sia regolata dal posto che esse dovranno occupare ai lati del clipeo centrale o invece agli estremi del fregio. Viceversa, l'introduzione della colonna, come elemento divisorio, condurrà forzatamente ad una certa equivalenza delle varie nicchie, rimanendo però sempre quella centrale la più importante, e ad un frazionamento che rischia di dividere una stessa scena in più parti e spinge perciò all'uso di scene poco sviluppate, se non addirittura di figure isolate. Le stesse speculazioni e ripercussioni d'ordine costruttivo si notano nelle scene e figure che ornano l'attico dei coperchi, ove di preferenza la tabella centrale viene inquadrata da scene a largo sviluppo orizzontale: corse di delfini, vasi fra geni delle stagioni sdraiati, scene di caccia, banchetti, *Adorazione dei Magi, I tre fanciulli nella fornace*,

(*per cortesia del prof. E. Gori*)
SARCOFAGI - Fianco di s. del sec. IV, con il *ratto di Elia* - Parigi, Museo del Louvre.

Le evoluzioni stilistiche della plastica dei s. seguirono le grandi curve della scultura in genere, passando come essa dalla forma pittorica ricca di reminiscenze classiche all'impressionismo realistico; dalla forma positiva a quella negativa; dall'idealismo all'espressionismo; e conoscendo poi gli eclettismi di una rinascita classica, per passare ad una calligrafia convenzionale e stereotipica che la condurrà in linea retta ad un'arte fortemente improntata di gusto decorativo. Tali evoluzioni, la cui successione è ormai in gran parte definita, aiutano efficacemente a chiarire anche la cronologia dei s. Sebbene si esiti ancora sulla cronologia assoluta dei primi s. cristiani (fine del sec. II, a. 220 o 250 ca.), basta un confronto tra le forme artistiche più evolute per costituire i gruppi successivi: severiano, gallienico, tetrarchico, costantiniano e post-costantiniano, teodosiano, ecc., pur dovendosi sempre tener conto, per studi più particolari, degli inevitabili scambi tra una corrente e l'altra, e tra una regione e l'altra. È valso tuttora come mezzo d'indagine principale l'uso o meno del trapano, di cui in certi periodi ci si servì come mezzo più pittorico che scultoreo per ottenere effetti di chiaroscuro; ma una serie di criteri stilistici si trova pure nel modo d'impostare le figure, nel raggrupparle, nei gesti ed atteggiamenti, nell'analisi del concetto che lo scultore aveva di una data forma anatomica e del modo di evocarla nel marmo, nel modo di drappeggiare le vesti, negli elementi spaziali e nelle proporzioni delle figure e del s. stesso.

Altri mezzi cronologici vengono forniti da confronti con monumenti già datati, dall'analisi delle acconciature dei capelli e della barba, dallo studio dell'evoluzione dei temi iconografici.

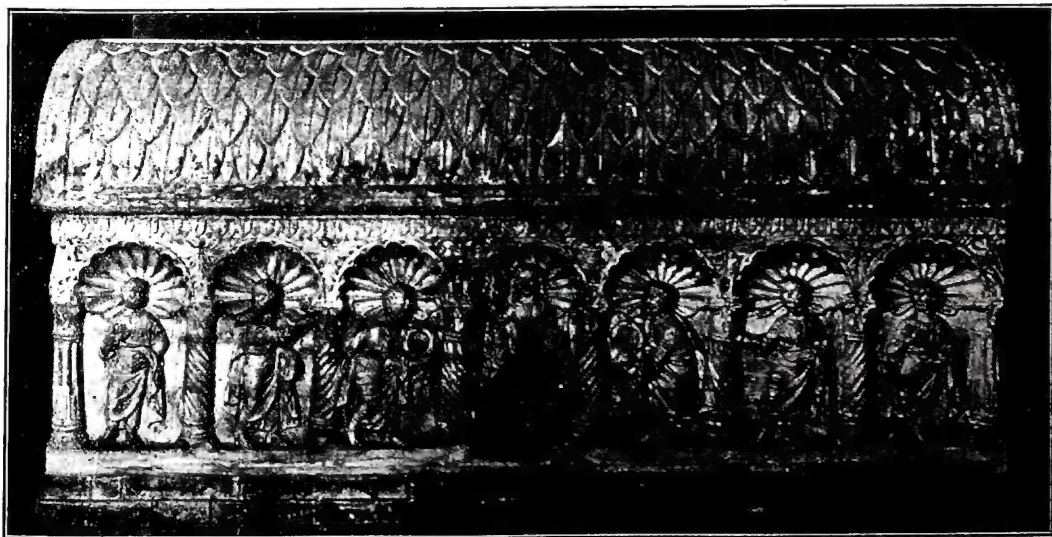
Il repertorio iconografico dei s. è più esteso di quello delle pitture cimiteriali e, per alcune scene, che ogni tanto formano veri cicli, rivela tradizioni figurative esclusivamente proprie. Ciò non impedisce che per il resto dell'evoluzione dei suoi temi sia parallela a quella degli altri generi d'arte. Non rinnegando mai i suoi intenti fondamental-

(*fot. Vecchi e Graziani*)
SARCOFAGI - Parte anteriore di s. di tipo ravennate (sec. VI) - Ferrara, Pinacoteca comunale.

mente simbolici, intesi cioè a servirsi delle immagini per comunicare concetti o sentimenti più reconditi e spirituali, ha cambiato più volte l'indirizzo generale al quale s'ispira la scelta del genere delle figurazioni. In un primo tempo predomina il tema prettamente simbolico di carattere idilliaco tutto fatto per evocare un'atmosfera paradisiaca; in seguito è il fatto storico che diventa simbolo per essere evocato come paradigma di salvezza eterna; poi, per nuove tendenze di carattere allegorico e rappresentativo, la persona storica diventa motivo principale, trasferita in zone ultraterrene dove regna il clima dell'apoteosi; infine, il simbolo si fissa, per via d'ulteriore astrazione, in segni convenzionali a servizio di un'arte decorativa. Più in particolare, i primi s. ricorrono volentieri ad uno dei motivi già conosciuti, almeno formalmente, dall'arte profana: il *Buon Pastore* (eventualmente Orfeo), l'*Orante*, la scena della vera Dottrina ed il clipeo con il ritratto del defunto. Questi temi, secondo le composizioni prescelte, possono prestarsi come motivo principale se non addirittura esclusivo; ma possono anche combinarsi tra loro e formare insieme misti, cui subentrano anche nuove figure come il *Pescatore*, il *Leone divorante*, il *Genio della morte*. Nella seconda metà del sec. III si allarga il quadro pastorale e le scene bibliche cominciano a penetrare negli insiemi esistenti: *Giona*, *Noè nell'arca*, *Daniele tra i leoni*, il *Peccato dei protoparenti*, il *Battesimo*, la *Risurrezione di Lazzaro*, la cui scelta, insieme con quella dei motivi simbolici, rivela che, sin dall'inizio, l'arte cristiana conobbe le due vie dell'armonia e del contrasto. Un breve periodo, a cavallo del sec. III-IV, e documentato da pochi esemplari (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 65,5; 220; 287, 1; 38,3), inaugura, con scene simmetriche largamente sviluppate, la serie dei s. ornati esclusivamente con scene bibliche, che nel periodo costantiniano avranno la loro più ricca fioritura.

Non che in questo periodo sparisca il s. strigilato; anzi si manterrà fino alla fine del secolo, conservando perfino i suoi vecchi motivi. Ma la grande maggioranza dei s. dispone ora le scene del Vecchio e del Nuovo Testamento spesso in due registri sovrapposti e talvolta secondo un programma ideologico ben studiato, intorno a nuovi motivi centrali come la *Defunta* (non sempre orante) o il *Defunto tra due Apostoli*, la cosiddetta « *Negazione* » *di s. Pietro*, la *Moltiplicazione dei pani*, l'*Ingresso in Gerusalemme*, il clipeo con i ritratti, mentre alle estremità del fregio si trovano frequentemente il *Miracolo della fonte*, la *Risurrezione di Lazzaro*, il *Sacrificio di Abramo*. Sebbene in qualche caso siano i rapporti tra i due Testamenti a regolare la distribuzione delle scene, queste di solito vengono adoperate piuttosto promiscuamente. Le scene del Nuovo Testamento, tra le quali primeggiano il *Ciclo di s. Pietro*, le *Guarigioni del cieco nato* e *del paralitico*, i *Miracoli di Cana* e *della moltiplicazione dei pani*, sono più frequenti di quelle del Vecchio Testamento ove ritornano più sovente il *Sacrificio di Abramo*, *Daniele tra i leoni*, il *Peccato dei protoparenti*. Tra quelle di recente scoperte, non ancora entrate nei manuali, bisogna annoverare la *Cacciata dal Paradiso*, il *Ciclo di Lot* e di *Giuseppe Ebreo*, il *Profeta Balaam fermato dall'angelo*.

Verso il 340 nuove vie si aprono con l'introduzione delle scene della *Passione* (di Cristo prima, degli apostoli Pietro e Paolo in seguito) messe in contrasto con scene tipologiche e con temi di apoteosi, quale l'insieme allegorico del trionfo sulla morte o il Cristo in trono portato dall'allegoria del Cielo. Simultaneamente si vedono apparire i primi esempi della *Traditio legis*. Nasce così l'idea del Cristo glorioso e della trionfale continuazione della sua missione in seno alla Chiesa.

Mentre si diffonde l'uso di due nuovi tipi di s., quello chiamato di *Betesda* e quello con il *Passaggio del Mar Rosso*, l'arte preteodosiana e teodosiana, tranne i casi ove continua a servirsi delle scene bibliche, si servirà sempre più delle figure degli Apostoli per formare una corte intorno a Cristo, sia che si trovino riuniti con lui in concilio, sia che l'acclamino, sia che gli portino le corone della vita. Cristo stesso, ormai anche con barba e lunghi capelli, è seduto in trono come Maestro o in piedi nella *Traditio legis*, sul monte con i 4 fiumi, o regge la Croce trionfale come scettro. Le palme del Paradiso, la *basilica coelestis*, le mura della Gerusalemme celeste formano l'ambiente, nel quale vengono ormai introdotti anche i semplici fedeli.

Il fregio allegorico dei 12 agnelli disposti intorno all'Agnello divino sul monte con i 4 fiumi; i due cervi che inquadrano il « signum Christi »; il *chrismon* o la Croce monogrammatica tra colombe, ecc., mostrano già in quale senso andrà l'ulteriore sviluppo dei temi iconografici, documentato anzitutto nei secc. V-VI dai s. ravennati. A Ravenna infatti, anche se sembra tuttora difficile mettersi d'accordo sulla cronologia dei s. locali, è chiaro che il motivo ornamentale prende sempre più il sopravvento. I s. figurati non solo sono in numero

(fot. Vecchi e Graziani)

SARCOFAGI - Parte anteriore di s. di tipo ravennate (sec. V-VI) - Ferrara, chiesa di S. Francesco.

minore, ma le stesse scene figurate vi appaiono soggette alla medesima tendenza decorativa, sia per la loro disposizione simmetrica, sia per la ripetuta frontalità della figura isolata, sia per il largo fondo unito sul quale campeggiano le figure. Tranne qualche scena biblica (come la ritmica *Adorazione dei Magi del s. di Isacco*), i temi prescelti sono quelli rappresentativi come la *Traditio legis*, la *Traditio clavium*, il *Cristo acclamato*, ecc. Ma per la maggior parte, la figura umana viene sostituita dal simbolo: l'*Agnello sul monte tra due pecore*; *i cervi alla mistica fonte*; *le palme del Paradiso*; la Croce, il *chrismon*, la corona con monogramma e le lettere A e ω accostate da pavoni ecc. Anzi ad un certo momento dello sviluppo, il simbolo, ormai meno ben compreso, tende a diventar puro ornato, come risulta dal ripetersi uniforme di croci, vasi, viticci, uccelli, specialmente verso la fine dell'evoluzione, ove pure la forma si fa barbarica.

Tale sviluppo è ancora confermato dai s. della Gallia sudoccidentale ove predomina fortemente il motivo ornamentale, grafico e stilizzato, a rilievo basso e capriccioso nel comporre le volute vegetali che ricoprono larghe superfici, i vasi da cui escono, gli uccelli che vi beccano. Scarsissime le figure umane. Centro dell'arabesco decorativo è più spesso la Croce, il *chrismon* dentro una corona protetta da tende, mentre qualche stella, stilizzata, si trova sparsa nei vuoti secondari. Per la parte medievale e moderna v. AREA; TOMBA. – Vedi tavv. CXXIV-CXXV.

BIBL.: E. Le Blant, *Etudes sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, Parigi 1878; id., *Les sarcoph. chrétiens de la Gaule*, ivi 1886; H. Dütschke, *Ravennatische Studien*, Lipsia 1890; W. Altmann, *Architectur u. Ornamentik der antiken Sarkophage*, Berlino 1902; K. Goldmann, *Die ravennatischen Sarkophage*, Strasburgo 1906; Wilpert, *Sarcofagi*; G. Rodenwaldt, *Säulensarkoph.*, in *Römische Mitteilungen*, 1922-24; F. Gerke, *Die christ. Sarkoph. der vorkonstantinisch. Zeit*, Berlino 1940; *Christus in der spätantiken Plastik*, ivi 1940; 3ª ed., Magonza 1948; M. Lawrence, *The sarcophagi of Ravenna*, Nuova York 1945; L. De Bruyne, *Materia e spirito nella plastica paleocristiana*, in *Riv. di arch. crist.*, 25 (1949), pp. 25-46; G. Bovini, *I s. paleocristiani. Determinazione della loro cronologia mediante l'analisi dei ritratti*, Città del Vaticano 1949. Luciano De Bruyne

SARDEGNA. – È, per ampiezza (24.089 kmq., con le isole adiacenti), la seconda isola del Mediterraneo ed il terzo dei compartimenti italiani.

I. GEOGRAFIA. – La sua posizione nel Mediterraneo, il notevole sviluppo delle sue coste e la presenza di buoni porti naturali ne avrebbero potuto fare una regione eminentemente marittima, se la sua storia millenaria, reiterandovi il facile accesso di invasori e pirati, non avesse respinto gli abitanti verso l'interno, segregandoli ancor più dal contatto con gli altri popoli mediterranei.

(fot. Enit)

SARDEGNA - Il Nuraghe S. Antime, attribuito ad epoca ellenistica - Torralba (dintorni).

L'Isola è prevalentemente montuosa, ma il rilievo vi è assai frazionato; massicci isolati (Gennargentu, Gallura) si alternano con altopiani (Logudoro, Nuorese), colline (Sarcidano, Ogliastra), solchi fluviali (Tirso, Flumendosa, Coghinas) e più o meno estese pianure (Murra, Campidano), dando luogo ad una suddivisione in numerose minori unità regionali, che si sono conservate e si conservano con tenace persistenza (Gallura, Nuoro, Logudoro, Barbagie, Ogliastra, Sarcidano, Sulcis, Sarrabus, Iglesiente, ecc.).

(da A. Saba, Montecassino e la S. medioevale, Montecassino 1927, tav. 1)

SARDEGNA - Sentenza di Uberto, arcivescovo di Pisa e legato pontificio in S., del 1135 per determinare una vertenza tra i canonici di S. Gavino e i monaci cassinesi - Montecassino, Archivio dell'abbazia.

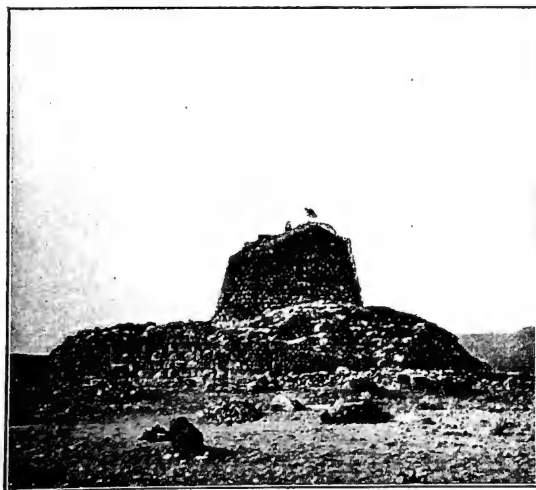
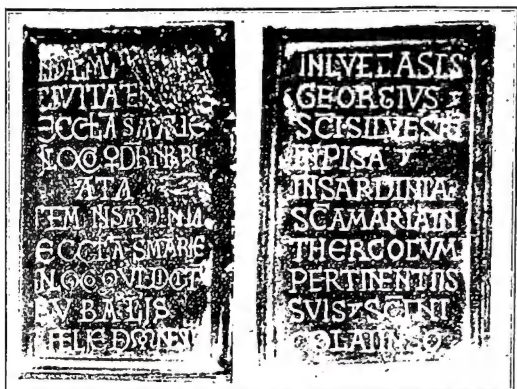
La S. è l'unico compartimento italiano la cui popolazione sia ancora ben lontana dalla sua capacità di popolamento (la superficie occupata dagli incolti e dai pascoli è del 61%). L'agricoltura vi ha sistemi estensivi e poco progrediti, ed i suoi prodotti (cereali, vite, olivo) hanno un'importanza modesta; molto più diffusa, invece, la pastorizia, che, sebbene volta essenzialmente al bestiame brado (per numero di ovini e caprini la S. occupa il primo posto in Italia), non trascura i bovini ed i cavalli e fa sentire il suo peso nelle esportazioni (carni, latticini, formaggi). Cospicuo è anche il prodotto delle tonnare costiere. La S. è inoltre la più ricca regione mineraria italiana, fornendo, fra l'altro, quasi tutto il nostro quantitativo di zinco, di piombo, d'argento e d'ammonio; ma le industrie isolane sono ancora in uno stato primitivo. Sebbene non poco sia stato fatto, molto resta ancora da fare (bonifiche, ferrovie, attrezzatura portuale) per il potenziamento di queste risorse e lo sviluppo dell'economia.

La densità di popolazione è dovunque assai bassa; i centri abitati, pur numerosi per la debole percentuale di popolazione sparsa, sono in genere piccoli: solo Cagliari supera, e di poco, i 100 mila ab.

Province	Superficie in kmq.	Popolaz. (cens. 1936) 1-1-50 (in 1000 ab.)		Densità a kmq.	Popolazione del capoluogo (in 1000 ab.)
Cagliari	9297	505	640	69	137
Nuoro	7272	217	249	34	16
Sassari	7519	303	350	47	70
SARDEGNA	24088	1025	1239	51	—

BIBL.: E. Scheu, *S.*, Lipsia 1923; G. Alivia, *Economia e popolazione della S. settentrionale*, Sassari 1931; S. Vardabasso, *Visioni geomorfologiche della S.*, Cagliari 1934; per un sguardo d'insieme v. Touring Club Italiano, *S.* (*Guida d'Italia*), Milano 1929. Giuseppe Caraci

SARDEGNA

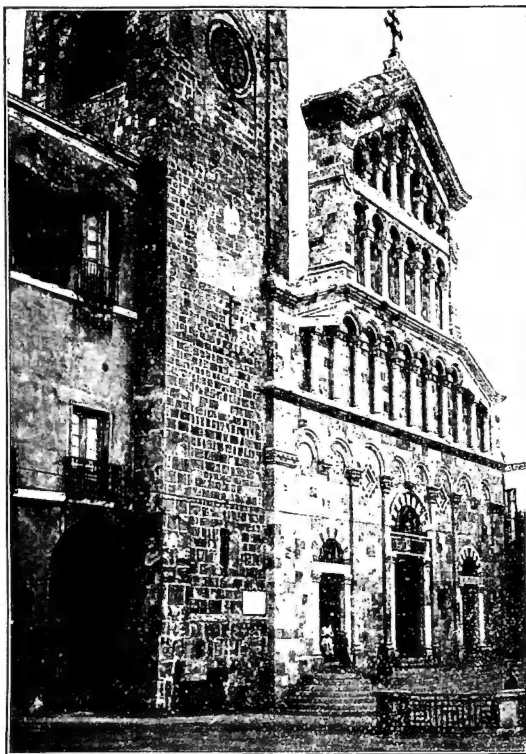
(propr. Enc. Catt.)

Sardegna – 1. *Confine di Stato* – 2. *Confine di provincia* – 3. *Confine di circoscrizione ecclesiastica* – 4. *Strade* – 5. *Ferrovie.*

(da *A. Saba, Montecassino e la Sardegna medioevale*, Montecassino 1927, tav. I)

SARDEGNA - Elenco di chiese cassinesi nella S., inciso nel battente di destra della porta di bronzo dell'abbazia di Montecassino al tempo dell'abate Oderisio II (1123-26).

II. STORIA. – Verso la metà del sec. VI a. C. i Cartaginesi, dopo aver disputato l'Isola ai Greci, se ne assicurarono il possesso e si stabilirono soprattutto nelle zone costiere meridionali e occidentali, mentre le tribù dell'interno restavano libere, protette anche dalla malaria che infestava quelle regioni. Dopo la rivolta dei mercenari di Cartagine, la S. divenne nel 238 a. C. dominio romano, e fu per Roma base strategica e fonte di rifornimento granario. Nel 226 a. C. la S. fu costituita in provincia insieme con la Corsica. Sotto l'Impero la romanizzazione si estese anche all'interno. La prima penetrazione del cristianesimo si può constatare per i primi anni del sec. III ad opera di elementi cristiani deportati nell'Isola dal continente; in seguito dovettero poi sorgere le prime diocesi. La tradizione non confermata designa s. Simplicio come il primo vescovo e commemora i martiri Gavino, Saturnino e Efisio. Durante il regno di Commodo fu esiliato in S. il futuro papa Callisto.

Nel 235 papa Ponziano e Ippolito prete (avversario di Callisto) furono esiliati in S., ove trovarono la morte. Dopo l'Editto di Costantino si ha notizia isolata di un vescovo di Cagliari, Quintasio. Nello stesso sec. IV è da ricordare il vescovo Lucifero di Cagliari che lottò aspramente contro l'arianesimo e contro Costanzo. Lucifero fu vescovo metropolitano della S., mentre S. e Corsica erano dichiarate province suburbicarie della diocesi d'Italia. Conquistata dai Vandali nel 455, la S. soffrì la persecuzione ariana e fu rifugio dei vescovi africani esiliati. Tornata in possesso dell'Impero, divenne sotto Giustiniano una delle sette province della prefettura africana. Bisanzio sfruttò economicamente l'Isola e la lasciò in abbandono; ciò che permise una sempre maggiore affermazione della potenza economica e del potere politico della Chiesa. Gregorio Magno si adoperò a riorganizzare l'Isola nel campo religioso e civile. Poi per tre secoli la S. subì gli attacchi e le depredazioni degli Arabi, ma si salvò con l'aiuto dei Franchi, di Pisa e di Genova. La rottura dei vincoli con Bisanzio accrebbe il predominio della Chiesa, che ebbe parte notevole nella formazione e nella vita dei quattro giudicati (Cagliari, Arborea, Logudoro, Gallura) nei quali dopo il 1000 si divise politicamente l'Isola. Le circoscrizioni diocesane coincisero con i giudicati. L'influsso della Chiesa fu consolidato dai monaci cassinesi che ebbero donazioni (v. BARISONE), acquistarono proprietà, fondarono chiese e monasteri. Nel 1063 fu creato il primo monastero benedettino nel Logudoro. La sovranità della S. Sede fu affermata esplicitamente per la prima volta da Gregorio VII. Con l'appoggio di Roma si andava intanto estendendo nell'Isola il dominio pisano: Urbano II nominò l'arcivescovo di Pisa legato apostolico per la S. La politica di Innocenzo III rafforzò il potere ecclesiastico, ma non eliminò i contrasti determinati dalle misere condizioni del clero secolare e dalla ricchezza e privilegi dei monasteri. Nel 1226 fu celebrato in S. il Sinodo di S. Giusta che applicò i decreti del IV Concilio Lateranense. Intanto Genova, che disputava a Pisa il possesso della S., riusciva a prevalere nel Logudoro e in parte dell'Arborea. Il 4 apr. 1297 Bonifacio VIII infeudò la S. a Giacomo II di Aragona, e la concessione fu confermata da Benedetto XI, da Clemente V e da Giovanni XXII. Nel 1326 Pisa dovette abbandonare l'Isola; ma i Sardi resistettero a lungo: l'estrema vana difesa fu diretta da Eleonora di Arborea (m. nel 1404). Nel sec. XV l'arcivescovo di Cagliari cominciò ad usare il titolo di primate, ma per motivi politici piuttosto che religiosi, perché Cagliari fu il centro più favorito dagli Spagnoli. Dopo la grande rinascita religiosa che seguì alla Riforma cattolica, all'inizio del sec. XVII la contesa di priorità fra Cagliari e Sassari fu risolta di fatto in favore di Cagliari. La Spagna compì una profonda opera di penetrazione e riuscì a sostituire un « costume » spagnolo a quello italiano. Fece anche qualche sforzo per migliorare le condizioni dell'Isola, ma fino all'inizio del sec. XVIII la S. fu agitata da continue lotte fra nobiltà e funzionari regi, fra nobiltà e clero, fra alto e basso clero. Dopo la breve occupazione austriaca, risultato della guerra di successione spagnola, fallito il tentativo di riscossa dell'Alberoni, la S. fu assegnata al Piemonte. Vittorio Amedeo II dovette lottare contro l'ostilità della classe dirigente rimasta fedele alla Spagna, e la sua azione fu resa più difficile dal contrasto fra le sue tendenze assolutistiche e lo spirito autonomistico dei Sardi. Ma gli urti più gravi avvennero nel campo giurisdizionale: l'abusivo enorme estendersi delle immunità (privilegi di fòro, chierici fittizi) ostacolava la ripresa economica dell'Isola e l'instaurazione di una migliore giustizia sociale. Infine l'ambasciatore piemontese D'Ormea, aiutato dal card. Agostino Pipia, sardo, e dal card. Prospero Lambertini, poté concludere con Benedetto XIII un Concordato (25 ott. 1726) che restituì alla S. la pace religiosa e consolidò il potere sabaudo. Pur sostenendo i diritti di regalia, Vittorio Amedeo II, e ancor più il suo successore Carlo Emanuele III, adottarono nei rapporti con la Chiesa una politica di moderazione e di intesa. Dopo Aquisgrana, specialmente ad opera del ministro Bogino (1759-73) il governo sardo molto fece per risanare l'economia dell'Isola, per migliorare le condizioni culturali e finanziarie del clero. L'assolutismo più rigido di Vittorio Amedeo III provocò reazioni contro il « piemontesismo ». Durante la Rivoluzione Francese la S. fu agitata da lotte di carattere economico e antifeudale, che non ebbero alcun rapporto con le nuove ideologie straniere (un tentativo francese di invasione fu respinto dai Sardi nel 1793). Verso la Chiesa i Savoia mantennero sempre un atteggiamento di benevolenza e di rispetto. Quando furono soppressi i Gesuiti, Torino consentì il ritorno in S. dei Padri espulsi da altri paesi e Vittorio Amedeo III conservò nei loro posti i Gesuiti addetti all'insegnamento. Moti di carattere politico ed

(fot. Alinari)

SARDEGNA - Picchiotto in bronzo dell'antica porta della Cattedrale con iscrizione che ricorda il vescovo Torgotorio (1228) - Oristano.

(fot. Enit)

Sardegna - La cattedrale di Cagliari (sec. xiii-xiv).

economico continuarono in S. anche dopo che nel 1806 Vittorio Emanuele I, cacciato dal Piemonte, vi trovò asilo. Un periodo di riforme ebbe inizio in S. con Carlo Felice che vi fu viceré fino al 1816 e proseguì la sua opera dopo il 1821; ma soprattutto con Carlo Alberto, che riorganizzò gli studi, sistemò strade e città, si adoperò a diffondere la lingua e la cultura italiana e nel 1835 decretò l'abolizione dei feudi. Tutti i provvedimenti del Re miravano a preparare la fusione con il Piemonte, che ebbe luogo nel dic. 1847. Dopo il 1848 la S. subì, talvolta con lentezza del tutto particolare, ma spesso con singolare asprezza, le ripercussioni del lungo dissidio fra Chiesa e Stato che fu sanato solo nel 1929. Nel campo religioso un processo di riorganizzazione venne iniziato nel 1905 da Pio X con la riforma dei seminari e continuato da Pio XI. Nel 1924, a distanza di sette secoli da quello di S. Giusta, fu celebrato il Concilio plenario sardo che stabilì le basi della legislazione diocesana.

La S. ha ottenuto l'autonomia regionale secondo la Costituzione della Repubblica italiana.

Bibl.: G. Manno, *Storia di S.*, Torino 1825-27; E. Besta, *La S. medievale*, Palermo 1908-1909; D. Filia, *La S. cristiana*, Sassari 1909, 1913, 1929; A. Solmi, *Studi storici sulle istituzioni della S. nel medioevo*, Cagliari 1917; A. Bernardino, *La finanza sabauda in S.*, Torino 1921-24; E. Pais, *Storia della S. e della Corsica durante il dominio romano*, Roma 1923; Lanzoni, pp. 656-79; A. Saba, *Montecassino e la S. medioevale. Note storiche e codice diplomatico sardo-cassinese*, Montecassino 1927; C. Bellieni, *La S. e i Sardi nelle civiltà del mondo antico*, Cagliari 1928; E. Era, *Tribunali ecclesiastici in S.*, Sassari 1929; A. Saba, *Il Pontificato romano e la S. medievale*, Roma 1929; R. Ciasca, *Bibl. sarda*, 3 voll., ivi 1931-34; A. Marongiu, *I Parlamenti di S.*, ivi 1932; A. Mari, *Le riforme di Carlo Alberto in S.*, Lodi 1934; R. Carta Raspi, *La S. nell'alto medioevo*, Cagliari 1935; R. Palmarocchi, *S. sabauda. Il regno di Vittorio Amedeo II*, ivi 1936; A. Aramu, *Storia della Compagnia di Gesù in S.*, Genova 1939; autori vari, *S. romana*, Roma 1939; B. Fascetti, *Aspetti dell'influenza e del dominio pisano in S. nel medioevo*, in *Boll. stor. pisano*, 8 (1939), pp. 1-32; 10 (1941), pp. 1-71; D. Scano, *Codice diplomatico delle relazioni fra la S. Sede e la S.*, 2 voll., Cagliari 1940-41; R. Carta Raspi, *L'economia della S. medievale*, ivi 1940; S. Pola, *Francia, Corsica e S. nell'ultimo periodo della rivoluzione*, in *Studi sardi*, 5 (1941), pp. 19-111; R. Carta Raspi, *Verso l'autonomia*, Cagliari 1944; M. P. Arcari, *Il Quarantotto in S.*, in *Il 1848 nella storia italiana ed europea*, a cura di E. Rota, Milano 1948; V. Atzeni, *Templari e cavalieri ospedalieri del S. Giovanni in S.*, in *Humana studia*, 2ª serie, 2 (1950), pp. 262-82.

Roberto Palmarocchi

III. Arte. – Mentre nei tempi preistorici e protostorici la S. seppe elaborare una cultura autonoma e originale ampiamente documentata dai nuraghi e da manufatti caratteristici come i bronzetti ritrovati anche in Sicilia e in Etruria (tombe protoetrusche di Vetulonia), dal periodo della dominazione romana essa cessò di svolgere temi propri; i ritrovamenti archeologici indicano infatti un'adesione sostanziale alle forme della civiltà artistica dei dominatori, in una traduzione condizionata soltanto dall'impiego dei materiali che l'isola poteva fornire.

Tale processo sèguita nel periodo dell'influenza bizantina (secc. vi-x) e delle successive dominazioni genovese, pisana (la più ricca di opere d'arte) ed aragonese (secc. xi-xv), in particolare per quanto concerne gli edifici d'impiego religioso e militare. Solo per la pittura – come ha dimostrato l'Aru – è possibile parlare, a partire dagli ultimi decenni del sec. xv e fino alla metà del xvi, di una scuola locale con caratteristiche proprie. Il manierismo e il barocco trionfarono quindi nelle forme dell'arte napoletana e spagnola, con le quali l'isola ebbe scambi continui e determinanti fino all'avvento della dominazione piemontese (secc. xvi-xviii). Da questo momento l'arte sarda, nelle sue scarse testimonianze valide, s'adegua ai concetti predominanti dell'accademia neo-classica e del Romanticismo, accogliendo, senza rielaborarli, gli echi lontani della penisola. Un notevole risveglio caratterizza invece l'epoca più recente, da quando è incominciata la rivalutazione anche economica della regione.

I principali monumenti dell'epoca bizantina e preromanica sono: l'antica chiesa di S. Saturnino (oggi SS. Cosma e Damiano) a Cagliari – già nominata nel sec. vi in una *Vita* di s. Fulgenzio – e quella di S. Giovanni di Sinis (secc. viii-ix), entrambe originariamente a croce greca e riportate poi al modulo basilicale delle costruzioni romanico-pisane, nel sec. xii. Singolare, per lo schema centrale analogo a quello dei battisteri di Galliano (Cantù) e di S. Tommaso di Amenno S. Salvatore (Bergamo) – e quindi presumibilmente opera di maestro lombardo – la chiesetta di S. Sabina a Silanus (prima del 1000).

Le costruzioni romanico-pisane, che costituiscono l'insieme di maggiore imponenza e di più alto livello artistico, sono state distinte da D. Scano in tre gruppi che corrispondono a tre epoche diverse. La classificazione è stata accettata dal Toesca e dal Biehl. Il gruppo arcaico (secc. xi-xii, prima metà) ha i suoi prototipi in S. Savino di Portotorres, dalla singolare pianta che ripete lo schema delle basiliche imperiali romane avendo due absidi alla estremità della navata centrale e gli accessi dai lati, e in S. Maria del Regno di Ardara. Esso è caratterizzato dal motivo uniformemente ripetuto degli archetti pensili nelle fiancate, da finestre bifore o trifore campeggianti nelle facciate, da piccoli rosoni. Vi appartengono S. Giusta di Oristano, S. Simplicio di Terranova, S. Maria d'Uta, S. Maria di Tratalias.

Il secondo gruppo presenta false logge nelle fronti e archetti impostati su colonnine isolate e su pilastrini (secc. xii-xiii). Vi rientrano S. Trinità di Saccargia, S. Maria di Tergu, S. Antioco di Bisarcio, S. Michele di Ploiano, S. Pietro di Sorres, S. Pietro di Bulzi. Da questi edifici sembrano procedere i maggiori e posteriori esemplari di Pisa (Duomo, S. Paolo a Ripa d'Arno, ecc.) e di Lucca (S. Giusto, S. Maria del Giudice).

Nelle costruzioni del terzo gruppo (secc. xiii-xiv, seconda metà) ai tradizionali elementi decorativi romanici si aggiungono motivi gotici (bifore ogivali e fasci sagomati con archetti trilobati sui frontoni), p. es., nelle chiese costruite dalla famiglia dei Donoratico in Villa di Chiesa,

nei fianchi del duomo di Cagliari, nella chiesa dei Carmelitani a Mogoro. Comune a tutti e tre i gruppi è l'impiego delle fasce dicromiche orizzontali e frequente la presenza delle losanghe e dei cerchi raggiati sottesi agli archi. La pianta e le strutture hanno di solito esiguo sviluppo. In questi secoli poche sono le costruzioni religiose che si sottraggano a tali schemi, rivelando orientamenti o derivazioni diverse. Basterà citare S. Pietro in Zuri, in cui il costruttore comacino Anselmo s'adegua rigorosamente ai criteri costruttivi lombardi e ai modi della relativa decorazione fito-zoomorfica, araldica e simbolica; S. Pantano in Villa Speciosa; S. Maria Maddalena presso Oristano.

Durante il periodo della dominazione aragonese prevale il gotico catalano negli allestimenti interni. Esso stenta invece, almeno in un primo tempo, ad affermarsi negli esterni, dove la tradizionale maniera romanico-pisana resiste a lungo (S. Maria di Tiesi, S. Pantaleone di Martis), anche quando le felici soluzioni del duomo di Alghero (deturpato in epoca moderna da infausti restauri: è tuttavia possibile ancora ammirare nelle forme originarie il portale e l'agile campanile sulla fronte), determineranno un più deciso orientamento verso il nuovo stile (parrocchiali di Seméstene, Bonorva, Macomer e Padria). Finirà poi per prevalere ed affermarsi universalmente alla fine del sec. XIV (cattedrali di Oristano e di Iglesias, molte chiese di Cagliari, S. Pietro in Silki a Sassari, il maggior numero delle parrocchiali dell'Isola) e persisterà in stanche ripetizioni, fino all'introduzione del barocco (sec. XVII).

L'edilizia civile, insignificante negli abitati, ha invece rilievo nelle imponenti fortificazioni con le quali i dominatori genovesi, pisani e le principali casate feudali aborigene hanno inteso garantire il proprio dominio e difendersi specialmente dalle incursioni marittime (secc. XII-XIV). Rimangono, sparsi un po' dovunque, ma soprattutto lungo le coste, castelli diruti e ruderi di solide mura, che attestano la progredita tecnica delle costruzioni militari. Basterà ricordare, per tutte, il formidabile *castrum* pisano di Cagliari da cui emergono le due torri di S. Pancrazio e dell'Elefante, opere dell'architetto sardo Capula (sec. XIV).

Povere e scarsamente interessanti le testimonianze della scultura locale che non si discostano, per tutto il medioevo, dal formulario decorativo romanico. Solo la vena espressionistica popolare ha saputo talvolta produrre esemplari lignei di pregio, intesi tuttavia ad effetti pittorici nella magniloquenza dei panneggi e nell'accesa e dissonante cromia. Il maggior monumento dell'isola, il magnifico pulpito di quel *magister Guillelmus* (sec. XII) indicato dai documenti come coadiutore di Bonanno a Pisa, fu trasportato dal Duomo di questa città a quello di Cagliari nel 1312, ma non sembra avere esercitato sensibili influenze sull'arte locale.

La pittura consente invece di tracciare un profilo abbastanza preciso degli orientamenti diversi e delle influenze a cui si adeguarono i centri di propulsione delle cultura locale, individuabili, fin dal sec. IX, in Cagliari, nel giudicato di Arborea, in Torres. Questa città è anzi indicata in una pergamena di quel secolo come la patria degli artisti migliori e più operosi. Le poche tracce superstiti (p. es., nella cattedrale di Ardara, in cui si sa che lavorò un maestro Costantino) documentano l'influenza della iconografia bizantina, tradotta nei modi del linguaggio popolare monastico, non diversamente da quanto avviene nei territori italiani soggetti all'amministrazione orientale. Dal sec. XII al XIV vengono accolti, accanto a questi, motivi e temi della pittura toscana (Saccargia), finché la dominazione aragonese non apre la porta ai pittori catalani, che incominciano dalla seconda metà del sec. XIV ad assumere commissioni nell'isola.

Cagliari diviene il centro dell'irradiazione dell'influenza spagnola. La chiesa e il convento di S. Francesco in Stampace (crollati nel 1872) accolgono e propagano per primi le opere di tale scuola, di cui rimangono, nella pinacoteca di Cagliari, due soli esemplari assegnabili al sec. XIV, una *Crocifissione* ed un santo cavaliere. La minuzia illustrativa, la tendenza a risolvere nella grafia decorativa ogni problema di volume e di spazio, l'aderenza miniaturistica del colore smaltato, in cui predominano tre accordi (oro, rosso e azzurro), indicano chiaramente la distanza che separa quest'arte dal contemporaneo linguaggio della pittura italiana. Gli artisti locali si adeguano pedissequamente a tali modelli. Nel sec. XV operano in S. i barcellonesi Raffaele Thomas, Giovanni Figuera, Giovanni Barcelo, Jaime Huguet (1448-87). A questo ultimo si assegna la tavola di *S. Bernardino* nella Pinacoteca di Cagliari (ca. 1451). Dal Barcelo e dall'Huguet prendono le mosse gli artisti che dànno vita alla scuola locale, da Pietro e Lorenzo Cavaro (autori rispettivamente delle ancone nelle parrocchiali di Villamar e di Gonnostramatza), al cosiddetto maestro di Castelsardo, fino a Giovanni Muru (S. Maria d'Ardara). Le opere più singolari sono i due «retablos» di Castelsardo e di Tuili, entrambi del maestro di Castelsardo, come ha dimostrato l'Aru.

(fot. Heller)
SARDEGNA - S. Antioco di Sulci. Statua di arte popolare. Fonni (Nuoro), Santuario delle acque.

La scuola si distacca dai modelli catalani per una ricerca di monumentalità e di astrazione in cui è stata riconosciuta una discutibile influenza di Antonello da Messina e dell'arte dell'Italia centrale. La sua vitalità si estingue alla metà del sec. XVI. Da questo momento l'isola si apre alla influenza italiana, soprattutto per la presenza di artisti toscani (Bacio Gorino, attivo a Cagliari, Codrongianus, Cargeghe, ecc.; quindi, nel sec. XVII, Giacomo Conti attivo a Bonaria), napoletani (Girolamo Imparato, che appose la firma a una tavola nella chiesa del Carmine a Cagliari nel 1594) e romani (Giacomo Altamonti, fine del sec. XVII, che risiedette a Cagliari). Essi influenzarono i maggiori pittori locali (Andrea Lusso di Ollasta, attivo a Martis e a Colangianus, fra il 1590 e 1615; Diego Pinna, di Sassari, della seconda metà del sec. XVII) imponendo i modi del manierismo accademico, che, come si è detto, dominerà incontrastato fino al sec. XIX, attraverso le esperienze del neoclassicismo e della pittura di genere.

Nelle arti minori la fantasia degli artigiani sardi conservò invece, specialmente nei secoli di minor splendore delle arti maggiori, il prestigio della propria eccellenza: manufatti di superiore qualità si trovano tra i legni intagliati (cornici dorate dei secc. XV e XVI, Madonne) e soprattutto nella oreficeria (croci processionali di S. Francesco di Oristano; della cattedrale di Cagliari; reliquiario della cattedrale di Ales, ecc.). Gli artigiani sardi operarono anche fuori dell'isola: il cagliaritano Giovanni Cioni, p. es., eseguì la croce processionale del duomo di Salemi in Sicilia.

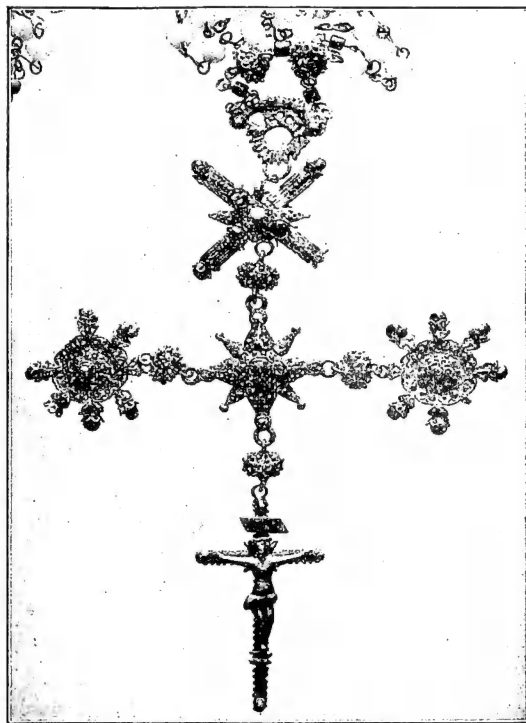
Bibl.: R. Ciasca, *Bibl. sarda*, 3 voll., Roma 1931-34. Fra gli antichi itinerari: L. Alberti, *Isole appartenenti all'Italia*, Venezia 1567, f. 19; G. F. Fara, *De rebus Sardois*, Cagliari 1580, con stemmi incisi di tutte le regioni sarde. Fra le varie memorie del can. G. Spano, ha particolare importanza la *Storia dei pittori sardi*, Cagliari 1870; v. anche G. Pinza, *Monum. primit. della S.*, Roma 1901; C. Bellieni, *La S. e i Sardi nella civiltà del mondo ant.*, Cagliari s. a.; D. Mackenzie, *The dolmens tombs of the giants and nuraghi of S.*, Londra 1910; E. Pais, *La civiltà dei nuraghi e lo sviluppo sociolog. della S.*, Cagliari 1911; C. Aru, *St. della pitt. in S. nel sec. XV*, Barcellona 1912; id., *S. Pietro in Zuri*, Reggio Emilia 1926; id., *Il Maestro di Castelsardo*, Bologna 1928; P. Toesca, *St. dell'arte it.*, I: *Il medioevo*, Torino 1927, p. 685; id., *Il Trecento*, ivi 1951, pp. 84-85, 116-17; D. Scano, *St. dell'arte in S.*, Cagliari 1929; R. Branca, *Artisti sardi*, Genova 1931; G. Lillin, *Bronzi preromani di S.*, in *Boll. di paletnologia it.*, 1941-42, pp. 178-96. Riccardo Averini

IV. Regione conciliare. – Comprende l'intero territorio dell'Isola e le piccole Isole adiacenti con tre sedi metropolitane: Cagliari, Oristano e Sassari e, complessivamente, dodici diocesi, di cui Ampurias e Tempio unite. Nella circoscrizione metropolitana di Cagliari sono comprese le diocesi di Iglesias, Nuoro e Ogliastra; in quella di Sassari sono comprese le diocesi di Alghero, Ampurias e Tempio, Bosa, Ozieri. Oristano ha una sola diocesi suffraganea che reca però i due nomi di Ales e Terralba.

La conferenza episcopale si riunisce in Cuglieri (Nuoro), che è sede ancora del Seminario regionale (Pont. Seminario regionale sardo del S. Cuore), retto dai Gesuiti. Il Tribunale regionale di prima istanza, in base al motu proprio *Qua cura* dell' 8 dic. 1938 (AAS, 30 [1938], pp. 410-13) ha sede in Cagliari ed ha come tribunale d'appello il Tribunale del vicariato di Roma.

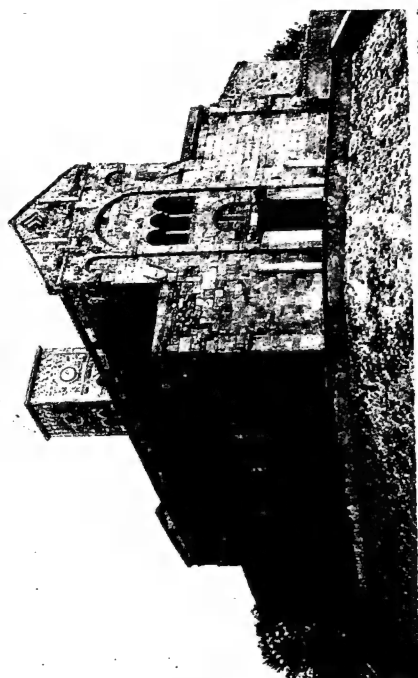
L'ultimo Concilio plenario fu celebrato il 25 maggio 1924 (cf. *Concilium Plenarium Sardum*, Roma 1925).

Bibl.: *Annuario delle diocesi d'Italia 1951*, Torino-Roma 1951, pp. 947-74. Pietro Palazzini

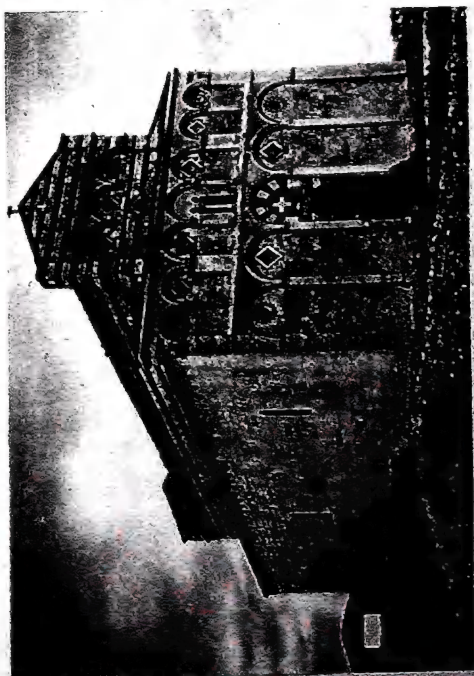
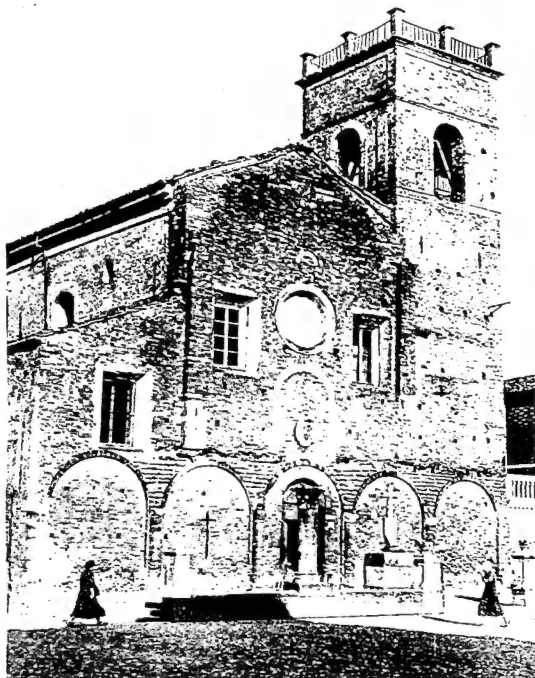
V. Folklore. – La S. costituisce anche dal punto di vista del folklore, oltre che della lingua, un'area prevalentemente conservativa: una vera e propria isola demologica. È stata dimostrata la sopravvivenza in essa di alcune forme arcaiche della tradizione, che dovettero un tempo essere diffuse sopra un'area vastissima e risultano tuttora esistenti tra i Baschi o nei Balcani, e tra i primitivi dell'Africa e dell'America: il pane schiacciato; il carro a ruote piene simile all'antico *plaustrum*; le due forme di aratro, quello di Logudoro, di tipo romano, e quello di Gallura, di tipo egiziano; il rombo, usato come giocattolo infantile durante la Quaresima e nella Settimana Santa, che conserva anche un certo carattere sacro; e vari altri attrezzi e usi agricoli. Si ritrova inoltre uguale nei Paesi Baltici la cerimonia del fidanzamento (*pricunta*) che così si svolge in Gallura: il corteo del fidanzato muove a galoppo sfrenato tra spari di fucilate, come per un assalto ad una fortezza e si ferma davanti alla casa della ragazza; sulla porta sta il padre di lei col poeta a fianco, ed ha quindi luogo un dialogo, spesso in versi che si svolge secondo lo schema tradizionale: il pretendente dice di essere coi suoi compagni alla ricerca di una colomba o capretta smarrita, e il padre li invita ad entrare e cercare; al giovane vengono presentate ad una ad una tutte le donne di casa, e finalmente la prescelta, tutta vestita a festa, che è riconosciuta come la ricercata colomba o capretta, tra grida di gioia e altri spari all'esterno. Vivo in S. è anche l'uso del corteo nuziale a cavallo, che dà luogo alla «corsa della rocca» (*la currita di la rucca*): vi prendono parte due cavalieri, uno per la parte dell'uomo, l'altro della donna e vince chi giunge primo a strappare una conocchia adorna di

(fot. Gab. fot. naz.)

Sardegna - Ornamento di rosario in argento e pietre varie. Arte popolare sarda - Cagliari, collezione privata.

nastri che la sposa, a cavallo col padre, fa sporgere col braccio allungato; altre volte il palio si corre tra più cavalieri, ad uno dei quali il padre della sposa consegna la *rucca*, e quegli fugge immediatamente verso la chiesa inseguito dagli altri che tentano di toccare la coda del cavallo per entrare in possesso della *rucca*; il gioco continua sulla via del ritorno e vincitore è dichiarato quel cavaliere che si trova in possesso della *rucca* al momento dell'arrivo sul piazzale dello stazzo. Al vincitore la sposa regala uno dei cinque nastri della conocchia come titolo d'onore. Dell'abbigliamento nuziale la corona è uno degli elementi più significativi: in una litografia del *Voyage en Sardaigne* del La Marmora (1839) gli sposi appaiono entrambi incoronati, come usavasi nei tempi antichi. Anche il cerimoniale della morte si richiama a riti antichissimi. Sopravvivono in S., come in altre regioni mediterranee, l'uso di volgere i piedi del defunto verso la porta, che si ritrova nelle tombe etrusche e nelle necropoli egiziane, e quello di consumare la cena funebre con fave e uova, ritenuti cibi simbolici e consacrati nell'antichità alle anime dei morti. Ma una intensità di diffusione ancora maggiore ha in S. (specie nella Barbagia) l'usanza del lamento funebre, già rispecchiata negli antichi poemi indiani e in Omero: *attittadoras* sono chiamate le donne che cantano le lodi del defunto e *attittidos* i loro canti, che un tempo, in caso di assassinio, servivano ad esaltare gli animi alla vendetta (lat. * *attitiare*). L'esistenza, riferita da alcuni viaggiatori per sentito dire, di donne (*accabadoras*) che avrebbero avuto la funzione di far cessare le torture degli agonizzanti soffocandoli, è risultata invenzione fantastica e romanzesca. Anche le numerose pratiche magiche, che accompagnano i momenti principali della vita umana, confermano la persistenza in S. di una mentalità primitiva. Contro le streghe che sotto forma di gatti succhiano il sangue dei neonati, le madri mettono vicino alla culla una falce con molti denti, o una scopa, o chicchi di grano:

(fot. G. Heller)

(fot. Alinari)

(fot. Enit)

(fot. Enit)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA DI S. SATURNINO (sec. V-XII) - Cagliari. *In alto a destra:* ESTERNO DELLA CHIESA DI S. GIUSTA (sec. XIII) nei dintorni di Oristano. *In basso a sinistra:* ESTERNO DELLA CHIESA DI S. PIETRO DI SORRES (sec. XIII) - Borutta. *In basso a destra:* BASILICA DI S. GAVINO (sec. XII-XIII) - Porto Torres.

(fot. Enit)

(fot. Giovanni Satanassi)

(fot. Giovanni Satanassi)

(fot. Montalti)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CATTEDRALE (fine del sec. VIII) con trasformazioni posteriori - Sarsina. *In alto a destra:* MAUSOLEO di A. M. Obulacco, a cuspide piramidale curva, alto ca. 9 metri, ricostruito nel 1938 - Sarsina, Pian di Bezzo. *In basso a sinistra:* ELEMENTO DI AMBONE romanico, riutilizzato come acquasantiera - Sarsina, Cattedrale. *In basso a destra:* CROCIFISSO MEDIEVALE di Montessasso - Sarsina.

le streghe si fermano a contare i denti della falce, o i fili della scopa, o i chicchi, ma non riuscendo a procedere oltre il numero sette, saranno sorprese all'alba e costrette a ritirarsi. Pietre ed erbe speciali si adoperano per scongiurare il malocchio e preservare dalle malattie. In altri casi le materie medicamentose si traggono dagli animali: a Padria gli occhi si curano bagnandoli col sangue di fegato bovino, a Cagliari sfregandoli con un murice a forma di occhio, detto « occhio di s. Lucia », o con una croce e recitando certi scongiuri che sanno solo i pescatori. Riguardo al ciclo dell'anno il carnevale conserva in S. tracce notevolissime del suo originario carattere ritualistico: dalla lenta e danzata processione dei *mamutones*, pastori e contadini mascherati, con un mazzo di campanacci da bue sul dorso e sonagli appesi al collo, e degli *issocadores*, portatori di *soca* (lunga fune per le bestie), che escono per le vie del paese il 17 genn., e in altri tempi all'Epifania o a Natale; al bruciamento del fantoccio di carnevale chiamato Giorgio (rimarchevole e forse unica sopravvivenza in Italia del culto primaverile di questo santo), che vien prima portato in giro sopra un cavallo o un asino, seguito da una folla che grida e canta varie strofette; ad es. a Sassari dicono: « Giogli méiu cumenti se andaddu », e a Cagliari: « È mortu canciofari, canciofà... È mortu carnovali, e carnovà... Binu niedd'e bonu, niedd' e bo ». Meritano di essere ricordati, per il loro fondo magico, gli elementi che compongono il complesso rituale della festa di s. Giovanni: i fuochi votivi accesi con grandi cataste di legno (in Gallura e nell'Anglona adoperano un'erba speciale, dai fiorellini gialli, detta *biondella*, il cui profumo tiene lontane le streghe che a notte vanno in giro con le anime degli uccisi), e intorno ai fuochi danzano e saltano giovanetti e ragazze, e diventano compari e comari scambiandosi per tre volte le punte annodate di un fazzoletto, sciogliendo i nodi e sovrapponendo alternativamente le mani, mentre pronunziano formule speciali che variano da paese a paese; e infine la pratica curativa (nota anche altrove) di far passare il bambino ernioso per tre volte attraverso la spaccatura di un albero.

Delle feste calendariali le più celebrate sono quelle dei Candelieri a Sassari e a Nulvi (14 ag.), e la processione del 1° maggio a Cagliari in onore di s. Efisio. In tali occasioni è dato soprattutto di poter ammirare nella loro bellezza e varietà i costumi sardi: singolari quello di Osilo per l'armonia delle linee e dei colori, e quello di Quartu S. Elena per la ricchezza di oro, argento e gemme.

La danza caratteristica dei sardi è il ballo tondo, una specie di ronda che di solito ha luogo all'aperto: i danzatori e le danzatrici formano una lunga catena a circolo, e nel mezzo stanno i suonatori con i loro caratteristici strumenti, la *lionedda* o *launedda*, la cornamusa e il tamburino.

Anche la poesia popolare presenta un aspetto conservativo ed è connaturata al carattere etnico degli abitanti: lasciando da parte i canti funebri, gli inni ai santi (*gósos*) e le ninne-nanne (*duru-duru*), si ricorda che la forma principale del canto lirico, il *mutu*, con la sua caratteristica metrica e tecnica poetica (consta quasi sempre di due parti, l'*istérria* e la *torrada*, legate tra loro solo per la rima) è ristretto alla S. e non si trova in nessun'altra regione d'Italia.

Elementari sono infine le forme della casa rurale, in relazione con le preminenti attività economiche negli abitanti, che sono la pastorizia e l'agricoltura; la dimora monocellulare o bicellulare segna in S. già un indice di sviluppo rispetto alla capanna rettangolare e al recinto pastorale, la cui persistenza da un capo all'altro dell'isola è espressione della vita economica tradizionale. La quale rivela in alcune costumanze primitive, come quella della *ponidura* in Gallura, un senso di solidarietà e cortesia, che caratterizza l'anima dei pastori sardi: quando avviene che accidenti naturali (epidemia, inondazione, ecc.) distruggono il gregge ad un pastore, questi può ricostruirselo chiedendo un giovane capo di bestiame a ciascuno degli altri pastori-proprietari. - Vedi tavv. CXXVI-CXXVII.

BIBL.: A. Bresciani, *Dei costumi dell'isola di S., comparati con gli antichissimi popoli orientali*, Napoli 1850; E. Costa, *Costumi sardi*, Cagliari 1913; R. Garzia, *Nutettus cagliaritani*, Bologna 1919; G. Bottiglioni, *Leggende e tradizioni di S.*, Ginevra 1922; id., *Vita sarda*, Milano 1925; M. L. Wagner, *La poesia pop. sarda*, trad. it., Cagliari 1907; id., *La vita rusticana della S. rispecchiata nella sua lingua*, trad. it., ivi 1928; G. Arata e G. Biasi, *Arte sarda*, Milano 1934; C. De Danilowicz, *Carta topografica dell'arte rustica e dell'artigianato rurale della S.*, in *Lares*, 11 (1940), pp. 403-23; M. Azara, *Tradizioni pop. della Gallura*, Roma 1943; O. Baldacci, *La casa rurale in S.*, Firenze 1952. Vari spunti di folklore sardo si possono anche ricavare, ma con cautela, dalle relazioni di viaggiatori (La Marmora, Maltzan e altri) e dai romanzi di G. Deledda. Giovanni Bronzini

SARDI, FILIPPO. - Arcivescovo, n. a Lucca il 18 ott. 1736, m. ivi l'8 marzo 1826. La sua vita è strettamente legata alle vicende politiche dello Stato lucchese, nelle quali ebbe grandissima parte.

Eletto arcivescovo della città natale il 3 ag. 1789, si trovò ad esercitare il suo lungo ministero fra i mutamenti politici che attraversò la piccola repubblica aristocratica per diventare principato sotto il dominio di Elisa sorella di Napoleone e di suo marito Felice Baciocchi (1805-14), con la conseguenza di dover subire il nuovo ordine di cose creato dalla legislazione francese che sovvertì tutti gli antichi rapporti. Il S. non mancò di opporsi energicamente quando (1806) si volle esteso anche a Lucca il Concordato del 1803 tra la S. Sede e la Repubblica italiana, nella quale tutela dei diritti vescovili ed ecclesiastici fu confortato dall'approvazione di Pio VII, con cui il S. mantenne una nutrita corrispondenza. Caduto il principato dei Baciocchi, mons. S. fu il maggiore ispiratore dell'azione politica della reggenza provvisoria, impedendo, fra l'altro, ogni rappresaglia nei confronti dei bonapartisti. Insediatisi in Lucca i Borboni di Parma, per la nota clausola del Congresso di Vienna, fu il più ascoltato consigliere di Maria Luisa di Borbone, che resse il ducato per il figlio minore, e che si mise subito in relazione con Pio VII al fine di ristabilire i rapporti fra Chiesa e Stato e ripristinare gli ordinamenti ecclesiastici sconvolti nel governo precedente. Ciò fu compiuto, infatti, con il breve papale dell'8 apr. 1820 e con le speciali disposizioni prese in seguito d'accordo con la S. Sede. Durante questo periodo di restaurazione il S. continuò instancabile nella cura spirituale del suo clero e del suo popolo, e pochi mesi prima del decesso compì per la quarta volta la visita pastorale alle parrocchie alpestri della Garfagnana.

BIBL.: L. M. Cardella, *Vita di F. S.*, Lucca 1832; M. Rosi, *L'arcivescovo F. S. e lo Stato di Lucca*, in *Boll. st. lucchese*, 1 (1929), pp. 1-13. Renzo U. Montini

SARDICA (Serdica). - Oggi Sofia. Il nome le deriva dalla tribù tracia dei Serdi (Dione Cass., LI, 25). Nella sistemazione data da Traiano alla regione dacica dopo la conquista, prese il nome di Ulpia Serdica.

Dal sec. III venne assegnata alla Dacia inferiore. Saccheggiata da Attila fu in seguito dotata, da Giustiniano, di fortificazioni, di cui rimangono le rovine, per la difesa del territorio (Procopio, *De Aed.*, 4, 1; 4, 4). Data la sua posizione nel grande Illirico al confine tra le due porzioni occidentale e orientale dell'Impero, fu sede, come tutta la regione danubiana, di formazioni legionarie reclutate sul posto. Da S. sono datate molte costituzioni imperiali raccolte nel Codice Teodosiano. Nativi di S. furono i due imperatori Galerio e Massimino Daia.

Il concilio di S. – Fu tenuto un Sinodo più probabilmente nel 343 (Mansi, Hefele-Leclercq nel 344, E. Schwartz nel 342), convocato da Costante I e Costanzo II per iniziativa di papa Giulio I. Vi accorsero ca. 180 vescovi fra i quali ca. 80 orientali aderenti al semiarianesimo. Fu Osio di Cordova a presiederlo coadiuvato dai legati papali, i presbiteri Archidamo e Filosseno. Il Sinodo fu una riaffermazione energica dell'ortodossia nicena contro il dilagare del semiarianesimo.

I vescovi semiariani, prendendo occasione dalla presenza nel Sinodo di s. Atanasio, di Marcello di Ancira e di Asclepiade di Gaza, da essi considerati come deposti, formarono non lontano da S. un conciliabolo che scomunicò papa Giulio, Osio e altri e promulgò un nuovo simbolo dogmatico che si riallaccia alla 4ª formula antiochena del 341.

Invece il Concilio legittimo di S. riconfermò l'ortodossia e legittimità di s. Atanasio, di Asclepiade e di Marcello, depose alcuni vescovi semiariani come Teodoro di Eraclea e Basilio di Ancira, riconfermò il Simbolo di Nicea dopo aver messo da parte la proposta di uno nuovo, preparò la data pasquale per i prossimi 50 anni e promulgò 20 canoni disciplinari. Essi regolano il diritto episcopale. Di singolare importanza sono i canoni 3-5 nei quali viene riconosciuto al vescovo di Roma il diritto di cassare i decreti emanati contro un vescovo da un sinodo provinciale e di nominare nuovi giudici per la revisione della causa. Gli occidentali associarono i canoni di S. a quelli di Nicea, il che dette luogo all'equivoco circa la loro origine. Il concilio di S. non ebbe l'effetto di ricondurre la concordia, riuscì però a galvanizzare per allora l'ortodossia dell'Occidente e di farla palese al poco ortodosso Costanzo II.

BIBL.: Hefele-Leclercq, I, pp. 737-823; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 128-34, con bibl. Ignazio Ortiz de Urbina

SARDINHA, ANTÓNIO. - Scrittore e uomo politico portoghese, n. a Monforte (Alentejo) nel 1888, m. a Elvas il 1° genn. 1925.

Caduta la monarchia (1910), fondò (1914) e diresse il movimento, di idee monarchiche, detto dell'« Integralismo Lusitano », che ebbe come organo l'importante rivista *A Nação Portuguesa*, e che segnò l'inizio del ritorno alla politica tradizionale del paese, di ispirazione cattolica e di tendenze corporative, che si può riconoscere, per tanti aspetti, nel regime politico del Portogallo d'oggi. La sua opera di poesia (una mezza dozzina di volumi, fra cui si distinguono *A epopeia da planície*, 1915, e *Na corte de saudade*, 1922) si caratterizza per un sapore arcaicizzante che ben si addice al carattere emotivo e tradizionale dei motivi che la ispirano; quella di prosa (una dozzina di volumi, fra cui si distinguono *O valor da raça*, 1915, e *A questão ibérica*, *A aliança peninsular, antecedentes e possibilidades*, 1924), si mantiene viva per la sicurezza dell'informazione storica da un lato, e per l'ardore di polemica e di lotta politica dall'altro.

BIBL.: le opere furono pubbl. dal 1904 al 1944. Conde da Aurora, *Dans l'héritage de S.*, in *Bull. des Etudes Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, 1940, pp. 197-216; id., *No espólio de S.*, in *Brotéria*, 30 (1927), pp. 505-20. Giuseppe Carlo Rossi

SAREPTA (ebr. *Ṣārĕphath*; Settanta Σάρεπτα). - Già città della Fenicia, 15 km. a sud di Sidone (v.). È rimasta celebre perché Elia profeta, passando di là, moltiplicò farina e olio ad una vedova cui guarì il figlio (*I Reg.* 17,9-24). Il fatto fu ricordato da Gesù nella sinagoga di Nazareth per mostrare la cura presasi dai pagani per i profeti a differenza di Israele (*Lc.* 4,24-26). Nel periodo bizantino la città era allineata lungo il mare per quasi 2 km., sì da chiamarsi *Macracome* (« villaggio lungo »).

Il ricordo di Elia era annesso ad una chiesa che attualmente è sostituita da un *welī* del *Ḥadīr* (« verdeggiante »), nome che i musulmani attribuiscono ad Elia, mentre i cristiani lo dànno spesso a s. Giorgio. Nel tempo crociato fu sede vescovile ed era rinomata per i suoi giardini. Caduto il Regno latino, la città fu abbandonata e gli abitanti si portarono su di un colle verso est, fondando l'attuale villaggio di Ṣarfand, che conta 1300 ab. Il ricordo di Elia fu sempre venerato dai pellegrini, come anche oggi, nel sito dell'antica città.

BIBL.: R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Parigi 1927, p. 42; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, ivi 1938, p. 449; A. Augustinovic, *Nella casa della vedova di S.*, in *La Terra Santa*, 25 (1950), pp. 7-9. Bellarmino Bagatti

SARGON II. - Uno dei massimi re d'Assiria (assiro *Šarru-ukēn[u]* e *Šarru-kēn[u]*; Settanta 'Αρκέανος, da *arkū* « il secondo » che S. aggiunse al suo nome), il cui regno (722-705 a. C.) fu decisivo per la storia dell'Impero neoassiro, finito poi tragicamente nel 606 (v. NABOPALASSAR).

Sebbene S. non possa dirsi, come si credeva, fondatore di una dinastia di « Sargonidi », tuttavia con lui quel valoroso Impero militare e sacerdotale raggiunse l'apogeo. I popoli confinanti (Media, e principalmente Elam e Urarṭu, accanito avversario dell'Assiria), imparavano sempre più la tecnica e l'organizzazione industriale, amministrativa e militare assira, convertendola in arma terribile contro l'Assiria. Nel sud si affermavano i Caldei, sotto Merodach-Baladan (v.), diplomatico geniale; nel sud-ovest, con la dinastia etiopica, riappare sulla scena l'Egitto (con il *sib'e* del faraone Šabaka); all'ovest Mita di Muški (il re frigio Mida di Erodoto, Ovidio) si allea con Rusas I, re energico dell'Urarṭu. L'Urarṭu minaccia il fianco sud-est dell'Assiria, alleandosi con principotti di Media e cercando contatto con l'Elam nelle catene dello Zagros. S. diede colpi in ogni direzione, ma riuscì soltanto ad indebolire l'Urartu con l'aiuto dei *Gimirrai* e *Išguzai* (Cimmeri e Sciti degli autori greci) e, come avviene nella storia, non distrusse solamente un nemico, ma anche un vallo fortissimo, che proteggeva l'Assiria e l'antica civiltà semitica contro l'invasione da parte delle steppe eurasiche. Conseguenza di questa sua vittoria fu, per il sorgere delle potenze iraniche (v. MEDIA), la distruzione di Ninive, l'annientamento del popolo assiro (v. NABOPALASSAR) e l'entrata di Ciro in Babilonia (v. NABONEDO) nel 539 a. C.

La Bibbia narra che il *turtanu* di S. assediò e spogliò Azoto (*'Ašdôdh*; *Is.* 20, 1). Le iscrizioni cuneiformi sono tante che S. può dirsi il personaggio meglio noto nell'Oriente antico: fasti, annali ed altri rendiconti delle sue gesta, pietre di fondazioni, lastre. Spicca per valore letterario la celebre « ottava campagna », che per la lingua ritmica, l'uso del parallelismo, le descrizioni poetiche dei paesaggi e delle feste non ha pari nel suo genere. Però lo storico non dimentichi l'intenzione propagandistica di quel solenne (o sacrale) « comunicato di guerra »: è una lettera del capo scriba al dio Assur, che mette in degno rilievo le imprese dell'armata. Oltre che di S. rispecchia anche il carattere del suo grande avversario Rusas I: un ritratto che ispira rispetto, nonostante le parole brutali con le quali è stimmatizzato in altre occasioni, non diversamente di quello che gli storiografi romani fanno con Annibale. Quelle iscrizioni vanno sempre aumentando di numero, per gli scavi di Dur-Šarru-kēn (« Fortezza di S. »), costruita da S. in magnifica residenza a dispetto di Ninive (v.), per quelli della città di Assur e, nel 1952, per quelli di Kalaḫ (Nimrud), dove gli Inglesi trovarono: *a*) metà di un « prisma » contenente gli annali storici di lui più estesi; *b*) un « cilindro » praticamente completo di Merodach-Baladan.

Secondo una lastra smaltata, pubblicata da E. Unger, S. è figlio minore di Theglathphalasar III (v.). Concorda anche la grafia del nome, Šarru-ukēnu, tipica per secondogeniti: « Il Re rese salda (stabile, autentica, la dinastia) ». L'altra grafia del nome, che per lo più ricorre negli ideogrammi, significa « il re saldo (genuino, vero, autentico) ». Vi poté ben essere un cambiamento esiguo nel nome, allorché S., nel 722, depose il fratello Salmanasar V (v.), che dovette morire in circostanze non chiarite da nessun documento storico. Il cambio di regime fu accettato dall'Assiria senza rivoluzioni interne. Se in tale occasione S. ristabilì i privilegi dell'antica capitale Assur, la sua città natale, ciò non significa una rivoluzione dei « sacerdoti » contro i « soldati », per il solo motivo del ricupero degli antichi privilegi perduti sotto Theglathphalasar III.

S. combatté contro Merodach-Baladan (v.) e il suo alleato Humbanigaš di Elam; nel nuovo cilindro testé trovato Merodach-Baladan celebra con somma esultanza come sua vittoria completa la battaglia di Dēr (720), per la quale liberò la Babilonia della prepotenza dei « Subarei », nome che dà agli Assiri. Ma S. aveva un buon « servizio segreto », che lo informava sulle condizioni interne dei paesi vicini, e dopo la morte di Humbanigaš, quando sorsero discordie interne in Elam, sloggiò Merodach-Baladan da Babilonia, prendendo come « luogotenente » (*šakanakku*), con rito simbolico, le mani di Bēl nel capodanno del 709.

Più dure furono le campagne contro Rusas (assiro *Ursa*), re dell'Urarṭu. Ben informato, S. accorre con grande sveltezza nel 719 in soccorso del re dei Mannei, aggredito da una coalizione di Rusas, Mitatti di Zikirti e Bagdatti (nome ario) di Uišdiš, questi ultimi di recente immigrazione. Più serio fu il pericolo nel 717 : il re dei Mannei succeduto al trono fu disfatto fra le cime del Sahend e le rive del Lago d'Urmia, e suo fratello Ullusunu condusse l'armata in soccorso agli Urartei, con altri due re di contrade ancora più al sud. S., arrivato, valica l'alta montagna del Sahend, sorprende gli avversari, li prende vivi, e strappa a Bagdatti la pelle. Ullusunu, graziato, è confermato vassallo di S. La più grande battaglia però fu fatta nel 715, allorché Dajakku (greco Deiokes) cospirò con Rusas e prese 20 città ad Ullusunu, adesso buon vassallo. S. riconquista le città perdute e impone un forte tributo al Re dei paesi Nairi (fra l'Assiria e l'Urarṭu propriamente detta). Dajakku, preso con la famiglia, fu deportato a Ḥamāh di Siria. S. diede il colpo più forte l'anno seguente, nella celebre « ottava campagna » : con la sua cavalleria arrivò con inattesa rapidità sulle rive del Lago d'Urmia ed annientò l'armata di Rusas. Era allora cosa facile, fra incredibili devastazioni (S. non pensava ad annessioni di paesi), invadere l'Urarṭu, più o meno lungo la strada Tebriz-Van. Senza però osare un assedio di Turušpaš devastò il paese fino a nord del Lago di Van; così indebolì quel paese già disfatto dai Cimmeri. Al ritorno commise un atto di *ierosilia*, spogliando il ricco tempio del dio nazionale nemico Ḫaldi a Muṣaṣir : questa scena ci è anche tramandata in un affresco del suo palazzo a Ḫorsābād. Il regolo di Muṣaṣir però si rifugiò quasi solo da Rusas, il quale morì presto. Sotto il figlio di Rusas, Argistis II (714-ca. 680) lentamente l'Urarṭu si risollevò dalla doppia disfatta al nord e al sud del paese, e diventò nemico temibile di Sennacherib (v.).

Nell'ovest S. affrontò la Frigia sotto Mida all'apogeo della sua potenza, alleata dell'Urarṭu. La politica sistematica di S. mirava ad eliminare i re vassalli, riducendo tutta la regione in un sistema di province assire. B. Landsberger pensa che molte delle « rivolte » narrate negli « Annali » di S. sarebbero stati puri pretesti fabbricati dal servizio segreto di S., attivissimo; così S. avrebbe liquidato persino i vassalli più fedeli. S. si affermò specialmente nel Tauro ricco di miniere, dove vinse nel 718 Kiakki di Sinuḫti e diede il paese a Matti di Atuna (Tiana). Nel 715 prese nel Tauro 20 città, di cui Mida si era impossessato. Altre imprese ristabilirono l'ordine, o servirono a fondare province assire più a nord : nella Commagene, Melitene, Comana. Diede il colpo decisivo alla Frigia nel 711 : il governatore assiro di Quē (Cilicia di oggi) invase la Frigia, che si sottomise; Mida pagò il tributo. In tale occasione S. venne in contatto con i Greci, sulla costa. Sottomise anche Cipro, come attesta una stele là trovata.

Le spedizioni di S. nella Frigia e nella Palestina, che interessano più da vicino la storia biblica, sono più controverse in molti particolari. Sembra che S. portasse a termine l'assedio di Samaria (722). Altri dubitano di questo, come per ragioni cronologiche E. R. Thiele, che in uno studio serio, ristabilendo l'autorità storica dei libri dei *Re*, sostiene che Salmanasar V (v.) espugnò la città. La grande deportazione degli Israeliti avvenne solo dopo il 720, allorquando, a quanto sembra, Jaubi'di di Ḥamāh (usurpatore che depose Eniēl sempre fedele vassallo d'Assiria) tentò d'imitare Merodach-Baladan, che si aggiudicò la vittoria di Dēr per opera degli Elamiti. Si alleò con Ḫanunu di Gaza e gli si aggiunsero i rivoltosi delle province già costituite : Arpad, Simirra, Damasco, Samerina. Ebbe luogo allora la seconda battaglia di Qarqar (per la prima, dell'853, v. SALMANASAR III) e, non essendo arrivati a tempo Ḫanunu e il *sib'e* del faraone Šabaka (che allora aveva per la prima volta conquistato il delta d'Egitto), gli alleati furono vinti. L'armata assira penetrò nel sud, nella pianura palestinese. Si fece un'altra battaglia presso *Rapiḫu* (Raphia) : Ḫanunu fu preso vivo ed il *sib'e* del faraone, battuto, si ritirò in Egitto. Con la spedizione del 715 sembra abbia voluto assicurarsi la via commerciale transgiordanica, fino allo Jemen. S. ricevette tributo dagli Ḫaippa, Tamud, Ibadidi, Marsimani, di Samsi regina della regione desertica dell'Arabia settentrionale, e di It'amar di Saba.

Menzionata nella Bibbia è un'altra spedizione punitiva contro un « greco », avventuriero, originario di Cipro, che aveva ucciso Aḫi-miti, tributario fedele di S. Sembra che partecipò a quella ribellione anche Ezechia, re di Giuda, oltre alla Filistea, Edom e Moab. Al sopravvenire del *turtanu* di S. caddero Gath, Ašdod e Ašdudimmu (probabilmente la « marina » di Ašdod). Il « greco » si rifugiò dal faraone etiopico, il quale però, volendo consolidare il delta recentemente riconquistato, e per non guastare le buone relazioni con S., lo rimandò in catene a lui.

Non è senza significato per la storia futura che quel Re potente dovette morire in una spedizione militare, con probabilità in Tabal, nel Tauro, dove si scontrò con Ešpai di Kullum, probabilmente un capo cimmerico (altri pensano all'est). Il suo regno, che iniziò tutta un'età di splendore anche culturale, letterario ed artistico, pone una questione importante : forse proseguendo una politica di riavvicinamento con l'Urarṭu avrebbe evitata la tragedia dell'Assiria. Un'età di prosperità e di gusto artistico ci hanno rivelato anche i ruderi, messi in luce dagli Americani, di Ḫorsābād, che fu la residenza da lui ideata e forse seguita da lui anche nei particolari della costruzione.

BIBL.: la bibl. fondamentale si trova in *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Test.*, Princeton 1950, pp. 284-87 (scelta dei testi più importanti ad opera di A. L. Oppenheim). Inoltre : A. T. Olmstead, *Western Asia in the days of S. of Assyria*, Nuova York 1908; F. Thureau-Dangin, *Une relation de la huitième campagne de S.*, Parigi 1912; E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Lipsia 1921; S. Smith, *Cambridge ancient history*, III, Cambridge 1925, pp. 43-60; C. F. Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, II, Berlino 1926, pp. 289-345 (fondamentale sull'Urarṭu); A. T. Olmstead, *The text of S.'s annals*, in *American journ. of sem. lang.*, 47 (1931), pp. 258-80 (correzioni all'ediz. di H. G. Lie, Parigi 1929); A. Goetze, *Kleinasien* (*Handb. der Altertumswiss.*, 3, 1, 3), Monaco 1933, pp. 189-92 (storia frigia); E. Unger, *S. von Assyrien, der Sohn Tiglatpilesers III*, Istanbul 1933, pp. 16-22 (la nascita di S.); G. Loud, *Khorsabad*, 2 voll., Chicago 1936 (scavi di Dur-šarrukēn); P. Naster, *L'Asie Mineure et l'Assyrie aux VIIIe et VIIe siècles avant J.-C.*, Lovanio 1938, pp. 29-68; S. Mazzarino, *Fra Oriente ed Occidente*, Firenze 1947 (contatti con i Greci); B. Landsberger, *Sam'al*, Ankara 1948, pp. 72-83 (i vassalli in Cilicia); E. R. Thiele, *The mysterious numbers of the Hebrew kings*, Chicago 1951, pp 121-28; I. M. D'iakonov, testi assiri sull'Urarṭu, in *Vestnik drevnej istorii*, 1951, fasc. 2-3 (in russo, la più completa collezione, d'importanza anche per l'amministrazione assira); M. E. L. Mallowan, in *Illustrated London news*, 221 (1952), 25 ag., pp. 924-96 (i nuovi testi). Pietro Nober

SARKANDER, JOHANN, beato. - Martire del sigillo della Confessione, n. a Skotschau (ai confini della Slesia austriaca) il 20 dic. 1576, m. in carcere a Olmütz il 17 marzo 1620.

Ordinato sacerdote esercitò il ministero in vari luoghi della diocesi di Olmütz, finché nel 1616 fu eletto parroco a Holleschau in Moravia. Là il barone Ladislao Poppel di Lobkowitz aveva ridato ai cattolici le chiese tolte loro dagli ussiti, e ai Gesuiti la casa di adunanza dei Fratelli Boemi. Il S., aiutato dai Padri, rianimò e rinfervorò il suo gregge, operando molte conversioni. La guerra dei 30 anni lo costrinse nel 1619 a rifugiarsi in Polonia per sfuggire alle persecuzioni dei protestanti; tornato dopo qualche mese nella sua parrocchia, riuscì a persuadere le truppe polacche, accorse in aiuto dell'Imperatore, a risparmiare il paese; ma questo gli attirò addosso l'accusa di avere egli stesso chiamate quelle truppe straniere; perciò arrestato, condotto a Olmütz e processato da una commissione di ussiti, gli fu ordinato di manifestare chi aveva chiamato i Polacchi, che cosa egli aveva fatto segretamente in Polonia, che cosa gli era stato confidato in confessione dal Lobkowitz, suo penitente. Il S. negò di aver avuto a che fare riguardo alla venuta delle truppe straniere; ma si rifiutò di tradire il segreto della Confessione. Né valsero a smuoverlo le più orribili torture inflittegli, che dopo un mese di languore lo condussero alla tomba. Il popolo lo venerò immediatamente come santo e ne chiese la beatificazione. Il processo aperto sotto Benedetto XIV e interrotto, fu ripreso

sotto Pio IX, che procedette alla solenne beatificazione il 6 maggio 1860. Le sue reliquie sono venerate nella cattedrale di Olmütz.

Bibl.: la migliore relazione intorno al S. si deve a Joh. Scintilla, magistrato cattolico di Olmütz, costretto a presenziare alla prima sessione del tribunale, che la consegnò al vescovo card. Fr. von Dietrichstein e riportata nei processi: *Positio super martyrio*, Roma 1825; v. inoltre F. Liverani, *Della vita e della passione del ven. Giov. S.*, ivi 1856. Celestino Testore

(fot. Enc. Catt.)
Sarnelli, Maria Gennaro, venerabile - Ritratto conservato nella Casa generalizia dei Redentoristi. Roma.

SARMIENTO, Martín. - Benedettino spagnolo, n. a Villafranca del Bierzo il 6 marzo 1695, m. a Madrid il 7 dic. 1772.

Fu il miglior discepolo del p. Feijóo e uno dei suoi più ardenti sostenitori. Critico acerbo dei mali dell'alta società e oracolo della corte di Filippo II, ebbe rapporti culturali con Linneo e il Muratori e lasciò, inediti, un centinaio di trattati su quasi tutte le scienze (specialmente di botanica, fisica, pedagogia e sociologia) e letterari. A S. si deve la prima storia della letteratura in Spagna (*Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles*, ed. postuma, Madrid 1775).

Bibl.: M. Gesta y Leceta, *Indice de una colección manuscrita de obras de M. S.*, Madrid 1888; A. López Peláez, *El gran Gallego*, La Coruña 1895; id., *Los escritos de S. y el siglo de Feijóo*, ivi 1901; J. M. Chacón y Calvo, *El p. S. y el poema del Cid*, in *Rev. Fil. Esp.*, 21 (1934), p. 142 sgg. Anscario Mundó y Marcet

SARNELLI, Maria Gennaro, venerabile. - Predicatore e scrittore ascetico, primogenito dei baroni di Ciorani, n. a Napoli il 12 sett. 1702, m. ivi il 30 giugno 1744. Avviato agli studi universitari, diventò avvocato. Più tardi, preso l'abito ecclesiastico, frequentò il Collegio dei Cinesi eretto da M. Ripa. Sacerdote nel 1732, si aggregò alle Missioni apostoliche napoletane, e nel 1733 entrò a Scala nella Congregazione fondata da s. Alfonso M. de Liguori, di cui fu discepolo infaticabile. Visse quasi sempre a Napoli, dedicandosi ai poveri della strada, ai malati degli ospedali, alla conversione dei peccatori.

Zelante restauratore sociale, svolse iniziative tra incomprensioni e sacrifici. Combatté il sentimentalismo e il formalismo nella vita cristiana, educando il popolo alla meditazione privata e pubblica delle verità eterne. Proseguendo la bonifica morale iniziata da s. Francesco de Geronimo, lottò su basi anche giuridiche contro lo sfrenato meretricio e provocò l'intervento del re Carlo di Borbone, che nel 1738 fece radunare le peccatrici in un quartiere a parte. Fu poi un pioniere della Lega antiblasfema, mobilitando vescovi e magistrati a sradicare l'insolente linguaggio. Accompagnò la triplice campagna con predicazioni e libri, dei quali meritano di essere ancora letti il *Mondo santificato* (1738), il *Mondo riformato* (1739), il *Cristiano santificato* (1739), l'*Anima illuminata* (1740), l'*Ecclesiastico santificato* (1741), ecc. L'*Anima desolata* (1740) e la *Discrezione degli spiriti* (1741) han carattere mistico. Tutte le sue opere si trovano raccolte in una collezione di 14 volumi (Napoli 1848-51), di cui alcuni tradotti in altre lingue, come *Le glorie e grandezze della divina Madre* (ivi 1739). È sepolto a Napoli, nella chiesa di S. Antonio a Tarsia. Pio X nel 1906 proclamò l'eroicità delle sue virtù.

Bibl.: s. Alfonso M. de' Liguori, *Compendio della vita del servo di Dio G. M. S.*, Napoli 1752; G. Sparano, *Memorie istoriche per illustrare... gli atti della Congr. delle Apostoliche Missioni*, II, Napoli 1768, pp. 345-46; R. Giovine, *Vita del gran servo di Dio p. G. M. S.*, Napoli 1858; F. Dumortier, *Le vénér. serv. de Dieu le p. J. M. S.*, Parigi 1886 (trad. it. Napoli 1889); *Neapolit. beatif. et canoniz. p. J. M. S. positio*, Roma 1889; M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Lovanio 1935, pp. 373-77; III, ivi 1939, p. 379. Oreste Gregorio

SARON (ebr. *haš-Šārôn*, gr. ὁ Σαρών, lat. *Saronas*). - 1. Nome biblico del tratto della piana palestinese che si estende sul litorale dal Carmelo fino a Giaffa, decantata per la sua fertilità (*Is.* 35,2), per l'abbondanza dei pascoli (*Is.* 65,10; *I Par.* 27,29), per i prati fioriti di narcisi e anemoni (*Cant.* 2,1).

Nell'antichità la zona alluvionale fra il Carmelo e Cesarea emulava, per le folte boscaglie e macchie, la gloria del Libano e del Carmelo (*Is.* 35,2) e per questa ragione S. è tradotto per ὁ δρυμός (*ibid.* 65,10), nome adottato anche da Flavio Giuseppe (*Bell. Iud.*, I, 13,2; *Antiq. Iud.*, XIV, 13,1) e da Strabone (XVI, 2,27). Ai feraci campi, innaffiati da numerose correnti d'acqua, che si estendono dal Nahr ez-Zerqā sino al Nahr el-ʿAuǧā', dove la piana si dilata all'interno sino a 20 km., è applicato il nome di S., tradotto τὸ πεδίον (*Cant.* 2,1). Eusebio (*On.*, 163,2) precisa che « a Caesarea Palaestina usque ad oppidum Ioppe omnis terra quae cernitur, dicitur Saronas ». Dopo un lungo abbandono in cui la piana era divenuta paludosa, oggi, nello Stato d'Israele, essa ha riacquistato la proverbiale magnificenza. Da Tel Aviv a Caifa sono sorti numerosi villaggi agricoli e sul terreno bonificato si estendono rigogliosi agrumeti, uliveti, vigneti, orti, e l'industria razionale dei narcisi e anemoni.

2. Città cananea, conquistata da Thutmosis III (*srn*, n. 25), è ricordata nelle lettere di el-ʿAmārnah (*šarūna*, 241,4); ne è incerta la situazione geografica, se cioè corrisponda ad una città della piana costiera conquistata da Giosuè (*Ios.* 12,18), o ad una località della Galilea fra il Tabor e il Lago di Tiberiade, che conserva il nome Ḫirbet Sarūnah, a sud-ovest di el-Aḥmah, e nelle cui vicinanze è risorta la colonia ebraica di Sarona.

3. Regione di pastorizia in Transgiordania (*I Par.* 5, 16), distinta dal Galaad e dal Basan, ricordata nella stele di Mesa (lin. 12), probabilmente sinonimo di *mîšôr* (« pianura »).

Bibl.: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 96, 415; M. Noth, *Der Aufbau der Palästinalist Tutmosi III*, in *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, 61 (1938), p. 57, n. 6. Donato Baldi

SARPI, Paolo. - N. a Venezia il 14 ag. 1552, m. ivi il 14 genn. 1623. Già a 18 anni si distinse a Mantova nelle dispute; nel 1575 entrò nell'Ordine dei Serviti e nel 1579 aveva già la carica di provinciale. Nel 1585 venne a Roma come procuratore generale del suo Ordine. Le vere cause della sua inimicizia mortale verso la Curia romana e la Compagnia di Gesù non sono state ancora abbastanza esplorate: ma è certo che nel 1593 la nomina del S. a vescovo di Milapotamos favorita dal card. Santori, e più tardi le nomine ai vescovati di Caorle e Nona, furono respinte a Roma. Urtavano i suoi rapporti con i protestanti e specialmente con il Bedell, cappellano dell'ambasciatore inglese a Venezia, Wotton.

P. S. cominciò a far parlare molto di sé quando, il 28 genn. 1606, divenuto teologo di Stato della Repubblica di Venezia, con lo stipendio annuale di 200 e poi di 400 fiorini, fu consigliere della Repubblica nella lotta contro papa Paolo V: e con moltissimi pareri, dei quali solo una piccola parte è stampata, sosteneva che le censure inflitte dal Papa a Venezia, e in special modo l'interdetto, non fossero validi; appoggiò la Repubblica nella resistenza al Papa, fu con i giuristi Mennocchio e Pellegrino e con l'exgesuita Marsiglio, protagonista nella propaganda antipapale.

Ristabilita la pace tra il Papa e Venezia, la Repubblica continuò a proteggere lo scomunicato S., che il Papa avrebbe voluto veder consegnato all'Inquisizione romana.

Quando il 5 ott. 1607, vittima di un attentato, fu ferito da tre pugnalate alla testa, si indicò come mandante il nunzio Gessi; non è però dimostrato che la cosa fosse voluta da Roma.

Protetto dalla Repubblica, il S. continuò la sua lotta contro il Papato con altri mezzi: consigliò ed aiutò gli inviati del calvinista Du Plessis Mornay e del protestante tedesco Dohna, che volevano introdurre a Venezia il protestantesimo: ma li deluse, rifiutando di convertirsi. Negli anni 1612-15, sotto l'influsso degli scritti gallicani contro il Concilio di Trento del Gentillet, del Ranchin, del Thou e del Gillot, progettò di assestare un colpo al Papato della Controriforma, con una sua *Istoria del Concilio Tridentino.* In gioventù aveva conosciuto a Mantova Camillo Olivo ex segretario del card. Ercole Gonzaga, inoltre a Venezia l'ex-ambasciatore francese al Concilio, Ferrier; aveva raccolto da molto tempo, oltre a racconti verbali, anche note scritte, e l'Archivio di Stato di Venezia era a sua piena disposizione. Ciò malgrado, le fonti per la sua *Istoria del Concilio Tridentino* sono relativamente povere. Le lacune delle fonti furono riempite con una certa fantasia.

Ai pregi formali dell'opera, concisione e precisione magistrale del linguaggio ed esposizione avvincente, fanno riscontro numerosi errori nei particolari; e la menda maggiore è lo spirito antipapale nascosto con cura, ma affiorante in ogni pagina.

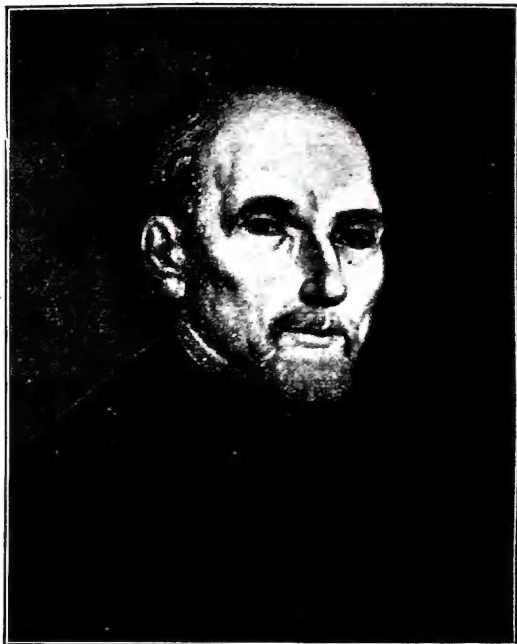
La *Istoria* è in realtà un atto di accusa contro la Curia romana: fu stampata nel 1619 a Londra dall'apostata Marcantonio de Dominis (v.), difficilmente all'insaputa del S. Sebbene fosse stata posta il 22 nov. 1619 all'Indice dei libri proibiti, dieci anni dopo la sua apparizione era già tradotta in cinque lingue, molto letta e spesso stampata malgrado le confutazioni del Pallavicino. Durante il Risorgimento se ne fecero almeno tre ristampe.

Il S. credette di non essere protestante né irreligioso. La sua opera si spiega con il suo concetto di Chiesa, fortemente influenzato dal gallicanesimo (concetto che continua la linea di Marsilio da Padova), e specialmente con il suo odio profondo verso il Papato e l'Ordine dei Gesuiti. Egli fu un nemico intelligente, e perciò pericoloso, del papato della Riforma cattolica.

BIBL.: *Opere*, 8 voll., Helmstadt [in realtà Verona] 1761-1768; *Lettere ai protestanti*, ed. M. B. Busnelli, 2 voll., Bari 1931; *Istoria del Concilio Tridentino*, ed. G. Gambarin, 3 voll., ivi 1935; *Istoria dell'Interdetto e altri scritti*, ed. M. B. Busnelli e G. Gambarin, ivi 1940; *Scritti filosofici e teologici editi e inediti*, ed. R. Amerio, ivi 1951; cf. inoltre P. Savio, *Per l'Epistolario di P. S.*, in *Aevum*, 10 (1936), pp. 1-104; 11 (1937), pp. 3-74, 275-322; 13 (1939), pp. 558-622; 14 (1940), pp. 3-84; 16 (1942), pp. 3-43; 105-38; R. Taucci, *Intorno alle lettere di fra P. S. ad Antonio Foscarini*, Firenze 1939. Sulle vecchie biografie cf. R. Morghen, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, p. 877 sgg.; E. Amann, s. v. in DThC, XIV, col. 1115 sgg.; la più recente G. Getto, *P. S.*, Pisa 1941. Contro la valorizzazione di A. Luzio, *Fra P. S.*, in *Rivista storica ital.*, 45 (1928), pp. 1-23; cf. A. Mercati, *Intorno a fra P. S.*, in *Civ. catt.*, 1928, II, p. 527 sgg. Sulla posizione di S. nel conflitto tra Paolo V e Venezia: Pastor, XII. Sul valore storico della *Istoria del Conc. Trid.* e i lavori critici di St. Ehses, cf. H. Jedin, *Das Konzil von Trient, ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Roma 1948, p. 82 sgg. Sul concetto sbagliato della Chiesa cf. V. Buffon, *Chiesa di Cristo e Chiesa romana nelle Opere e nelle lettere di fra P. S.*, Lovanio 1941. Sui ritratti: F. A. Yates, *P. S.'s History of the Council of Trent*, in *Journal of the Warburg and Coutauld Institutes*, 7 (1944), pp. 123-43.

Hubert Jedin

SARSINA, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Forlì; suffraganea di Ravenna, nella Romagna. Ha una estensione di 620 kmq. e una popolazione di 26.000 ab. tutti cattolici, con 52 parrocchie, distribuite in 8 vicariati, 62 sacerdoti diocesani e 11 case religiose femminili con 44 professe (*Ann. Pont. 1952*, p. 369).

S. viene ricordata fra le città dell'antica Umbria; occupata dai Romani nel 266 a. C., conservò una certa autonomia e molto probabilmente appartenne al numero delle città confederate; divenuta «municipium», fu ascritta alla tribù «Pupinia»; al municipio presiedevano i «quattuorviri iure dicundo»; fu di valido aiuto ai Romani fornendo in abbondanza armi e soldati, specie nelle battaglie contro i Galli nel 225 a. C. (Polibio, II,

(*da C. Francescon, Chiesa e Stato nei consulti di fra' P. S. [pro manuscripto], Vicenza 1942, tav. I*)

SARPI, PAOLO - Ritratto. L'originale reca a lato la scritta «Ipsissima P. Pauli Veneti viri ad miraculum docti integri justi obdormientis in domino effigies» - Venezia, collezione privata.

24) e contro Annibale a Canne nel 216 a. C. (Silio Italico, X, 250-59). Nel 254 a. C. nasceva a S. Plauto; a lui è dedicata la piazza maggiore della città.

Da vari indizi sembra che la religione cristiana vi sia stata portata dai discepoli immediati di s. Apollinare, verso la fine del sec. II. Il primo vescovo di cui si ha notizia è s. Vinicio, che resse la diocesi al principio del 300. Nei secoli di passaggio dal dominio romano a quello feudale il territorio di S. prese il nome di Bobbio, appellativo che presso alcuni storici sarà occasione di equivoci con la diocesi omonima lombarda, suffraganea di Genova, eretta nel 1014. Mentre Narsete governava l'Italia a nome dell'Imperatore d'Oriente (553-67), veniva creata la contea di Bobbio e ne fu investito il vescovo. Durante la cattività avignonese S. fu occupata da Neri della Fagiuola, nel 1386 da Pino e Cecco Ordelaffi; nel 1406 era data in feudo ai Malatesta di Cesena; usurpata da Cesare Borgia veniva dai Veneziani restituita a Giulio II; nel 1519 fu data ad Alberto Pio signore di Carpi, poi alla famiglia Aldobrandini e quindi ai Doria-Pamphily; nel 1860 passava definitivamente al Regno d'Italia. La diocesi per vari secoli molto estesa, subì, specie negli ultimi tempi, diverse restrizioni; molte parrocchie le furono tolte a più riprese, dopo la erezione della diocesi di Borgo S. Sepolcro (1515). Nel 1824 da Leone XII fu unita alla diocesi di Bertinoro e nel 1850 altre 17 parrocchie venivano stralciate per formare la nuova diocesi di Modigliana. Pio IX poi nel 1853 ordinò lo smembramento di S. da Bertinoro e Pio X nel 1908 restituì le 17 parrocchie aggregate a Modigliana.

Tra i vescovi, oltre a s. Vinicio, meritano di essere ricordati: Benno (770-815) a cui si attribuisce la costruzione dell'attuale Cattedrale; Uberto I (1025-50) che ottenne vari privilegi e concessioni di terre dall'imperatore Corrado II; Alberico (1176-1221), che ebbe molti possedimenti dall'imperatore Federico II; Carlo Bovio (1635-1646) a cui si deve la prima costruzione del Seminario (1643); Gian Battista Braschi (1699-1718) uomo di profonda e vasta cultura.

Esiste in S. un Museo archeologico che è senza dubbio fra i più importanti della regione; vi si conservano resti del periodo preromano e romano. Da scavi recenti poi (1927-29), in una località vicinissima (Pian di Bezzo), dove si è trovata una necropoli romana, sono venuti alla luce in ottimo stato diversi mausolei con cuspide piramidale curvilinea, scoperta questa di interesse nazionale, poiché in tutto il territorio della penisola solo a S. si è conservato questo tipo di architettura romana, se si eccettua Aquileia dove già da tempo erano stati messi in luce numerosi cippi sepolcrali, di piccole dimensioni però, con coronamento a forma di cuspide a piramide curvilinea. Uno di questi mausolei eretto alla memoria di «Aulus Murcius Obulaccus» è stato ricomposto all'aperto in un bel ripiano all'ingresso della città; risulta di tre corpi struttivi: un imbasamento, una edicola centrale pròstila dìstila, una cuspide piramidale a spigoli curvi: il tutto raggiunge l'altezza di ca. 9 m. Interessante è pure la Cattedrale a tre navate in stile romanico-bizantino della fine del sec. VIII, che, modificata più volte all'interno, mostra però all'esterno la sua struttura originale. Vi si conserva una parte di ambone, pregevole opera di scultura romanica, altre sculture e dipinti di varie epoche.

L'archivio vescovile ricco di preziosi documenti e manoscritti, conservato un tempo nella rocca di Ciola, ha subìto più volte danni, specie nel sec. XVI e ultimamente nel 1944, in seguito al furore delle armi belliche; la stessa cittadina, incendiata per oltre metà da rappresaglia nemica, è stata fra le più provate della «linea gotica». Quasi a ricordare e valorizzare queste dolorose vicende, è sorta in S. l'« Opera di carità Linea Gotica », iniziativa di carità e di suffragi eretta canonicamente in fondazione di culto il 4 nov. 1948 e riconosciuta dallo Stato come ente morale il 31 ag. 1951.

Fra i santuari va ricordata una cappella della Cattedrale dedicata a s. Vicinio, primo vescovo, venerato come patrono della diocesi; qui sono conservati i resti mortali del Santo e la cosiddetta « catena di s. Vicinio », suo strumento di penitenza.

Vari monasteri, retti dai Camaldolesi, fiorirono un tempo nella diocesi: tra questi sono da ricordare quello di S. Salvatore in Summano, da s. Pio V unito in perpetuo alla mensa vescovile; di S. Ambrogio di Ranchio; di S. Giovanni « inter ambas Para » (cioè fra i due torrenti Para) detto anche « Cella di S. Alberico », dall'eremo del Santo; di S. Maria in Trivio. - Vedi tav. CXXVIII.

BIBL.: Ughelli, II, pp. 651-76; Moroni, LVI, pp. 201-17; Cappelletti, II, pp. 481-523; Lanzoni, pp. 503-504; Eubel, I, p. 436; II, p. 254; III, pp. 311-12; IV, p. 306; V, p. 346. - G. B. Braschi, *Relatio status Eccl. Sarsinatensis*, Roma 1704; id., *De Eccl. Sarsinat.* (ms. ined. in una copia di G. B. Mami nell'Arch. vescov.); F. Antonini, *Delle antichità di S. e dei costumi romani...*, 2ª ed., Faenza 1769; P. F. Kehr, *Italia pontif.*, V, Berlino 1911, pp. 116-26; L. Testi, *I due amici e l'antichiss. città di S.*, 2ª ed., Faenza 1910; id., *S. Vicinio... nella stor. e tradiz.*, 2ª ed., Rocca S. Casciano 1926; id., *La Chiesa di S.*, Modena 1939; A. Alessandri, *I municipi romani di S. e di Mevaniola*, Milano 1928; S. Aurigemma, *Mausolei di S. a guglia piramidale*, in *Palladio*, 1937, pp. 41-52. Corrado Balducci

SARTI, EMILIANO. - Erudito, n. a Roma nel 1795, m. ivi nel 1849. Fu scrittore per la lingua ebraica nella Biblioteca Vaticana e professore alla Sapienza.

Scarsa la sua produzione letteraria; ebbe però il merito di raccogliere molti testi epigrafici che in parte pubblicò. Le sue schede passarono al suo amico G. Pelliccioni professore in Bologna e da questi a G. B. De Rossi; ora sono nella Biblioteca Vaticana. Principale nucleo della raccolta è formato dalle iscrizioni trovate negli scavi Cartoni nella zona ostiense presso la cappelletta di S. Ercolano, fra il 1824-25; ora molte sono nel Museo Lateranense, altre in quello Capitolino; alcune epigrafi provengono dagli scavi ostiensi del card. B. Pacca, pure del 1825; altre dalla Lipsanoteca del Vicariato. Iscrizioni cristiane furono edite da lui in collaborazione con G. Settele nel 1840, quale appendice all'opera di F. L. Dionisi: *Monumenta sacra Basilicae Vaticanae Cryptarum* (Roma 1773). Collaborò col Mommsen per il CIL.

BIBL.: G. Pelliccioni, *E. S. ed alcuni frammenti postumi degli studi di lui*, Bologna 1881; CIL, VI, pp. LXXI, 120; XIV, p. XXX; A. Silvagni, *Inscript. christ. urbis Romae*, nuova serie, I, Roma 1922, p. LVI. Gioacchino Mancini

SARTIGES, EUGÈNE de. - Diplomatico, n. a Gannat il 18 genn. 1808, m. a Parigi il 3 ott. 1892.

Iniziò la carriera diplomatica nel 1830 a Roma come uditore dell'ambasciata; fu poi plenipotenziario dell'Impero francese a Washington e all'Aja, quindi (dall'ott. 1862 al nov. 1863) presso la corte di Torino, ove mostrò molto tatto nella questione dell'« Aunis ». Sulla nave francese di tal nome, il prefetto di Genova aveva fatto arrestare il brigante La Gala, su cui pendeva una severa condanna; il governo imperiale ne voleva l'immediata liberazione. Dopo lunghe trattative, il brigante venne sottoposto a nuovo processo, condannato alla pena capitale e successivamente graziato, giusta gli impegni fra Vittorio Emanuele II e Napoleone III. Poche settimane più tardi il S. fu inviato ambasciatore a Roma ove riuscì discaro a Pio IX ed al card. Antonelli. Insistette a lungo presso il proprio governo per il ritiro delle truppe francesi dallo Stato pontificio e indusse l'Imperatore e il ministro degli Esteri, Drouyn de Lhuys, a stipulare con il governo italiano la Convenzione di settembre (v.).

Negli anni successivi il S., che era legato a filo doppio con i Comitati segreti novatori, reiterò i propri rapporti a Parigi in senso sfavorevole al governo pontificio. Nel 1867, al momento dell'invasione garibaldina nel Lazio, premeditatamente si trovava in congedo e non ebbe parte in quelle vicende: dichiarò però che se si fosse trovato a Roma non avrebbe richiesto l'intervento delle forze imperiali come aveva fatto il suo incaricato d'affari Armand (v.). Ai primi del 1868 venne richiamato in patria, con il pretesto della sua nomina a senatore. Con la caduta del secondo Impero (1870), si ritrasse a vita privata.

BIBL.: L. Mordini, s. v. in *Dizion. del risorg. naz.*, IV, p. 212; E. Michel, *Aunis, ibid.*, I, p. 65; id., *Convenzione di settembre, ibid.*, I, pp. 265-67, con ult. bibl. Per l'atteggiamento nel 1867 cf. P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938, capp. I-III, V, VII, passim. Sull'opera precedente in Torino e Roma cf. P. Pirri, *Pio IX e Vitt. Emanuele II dal loro carteggio privato* II, Roma 1951, v. indici. Renzo U. Montini

SARTORIO, GIULIO ARISTIDE. - Pittore, n. a Roma l'11 febbr. 1860, m. ivi 3 ott. 1932.

Scolaro del padre Raffaele, il S. fece larghe esperienze nei musei e nelle gallerie romane, sebbene crescesse e s'affermasse fra il 1880 e il '90 in quel fervido ambiente intellettuale romano ove le pose letterarie dannunziane e le indagini veristiche stranamente si accoppiavano. I soggetti dei suoi primi quadri, successivi ad una fugace esperienza alla Fortuny, quali *Malaria* del 1882 esposto a Roma, i *Figli di Caino* esposto a Parigi nel 1889, e quindi la *Gorgona e gli Eroi* e la *Diana di Efeso*, esposti all'Internazionale di Venezia del 1897 ed ora nella Galleria romana d'arte moderna, mostrano il frutto di quegli orientamenti del gusto. Ma il S., che ha lasciato il meglio di sé in alcuni paesaggi della campagna romana, tentò anche la grande composizione e non solo nel fregio della Camera dei deputati con la *Storia d'Italia dai Comuni al Risorgimento*, ma in dipinti di carattere sacro, quali *Cristo benedicente l'umanità* nella chiesa di Lucinico ed i cartoni per i musaici della cattedrale di Messina, opera quest'ultima interrotta dalla morte del pittore.

BIBL.: A. M. Comanducci, *I pittori ital. dell'800*, Milano 1934, pp. 649-51. Emilio Lavagnino

SARUG (ebr. *Śĕrûgh*). - Discendente di Sem, presentato come figlio di Reu e padre di Nachor; quindi sarebbe stato proavo di Abramo (*Gen.* 11, 20-23; *I Par.* 1, 26). È ricordato anche nella genealogia di Gesù, che si legge in *Lc.* 3, 35.

Mentre nel testo ebraico è detto che S. divenne padre a 30 anni e che visse 230 anni, nella versione greca gli si assegnano 100 anni in più, facendolo diventare padre a 130 anni. Angelo Penna

SARVIA (ebr. *Ṣĕrûjjāh*, « ferita »?, « profumata con storace »?). - Sorella o meglio sorellastra (cf. *II Sam.* 16, 9; 19, 21) di David (v.), ricordata solo come madre di Ioab, Asael, Abisai (v.).

Strano che questi tre fratelli vengano sempre (ca. 20 volte) chiamati con il nome della madre e non (come voleva l'uso) del padre, che pure era ben conosciuto (*ibid.* 2, 32; Fl. Giuseppe ne sa il nome: Sur). Fra le molte ipotesi, la più verosimile è che si volesse mettere in risalto la parentela con David.
Gino Bressan

SARZANA: v. LUNI (LA SPEZIA), SARZANA E BRUGNATO, diocesi di.

SASKATOON, DIOCESI di. - Diocesi e città nella provincia di Saskatchewan nel Canadà occidentale.

La diocesi ha una popolazione di 150.052 ab., dei quali 28.862 cattolici, distribuiti in 35 parrocchie e 44 cappelle servite da 22 sacerdoti diocesani e 39 regolari; ha 1 seminario, 21 comunità religiose maschili e 19 femminili; 3 ospedali, 1 collegio e 1 casa per vecchi (*Ann. Pont. 1952*, p. 369).

La diocesi di S. fu creata da Pio XI con la cost. apost. *Ecclesiarum omnium cura* del 3 giugno 1933, per smembramento dalle diocesi di Prince Albert S. e di Regina. La prima parrocchia di S. fu la parrocchia di S. Paolo, eretta nel luogo acquistato nel 1901 dal p. J. H. Eymard. La diocesi è suffraganea di Regina e per i fedeli interni di rito bizantino vi è l'esarcato apostolico di Saskatchewan.

BIBL.: A. G. Morice, *Hist. de l'Eglise cath. dans l'Ouest canadien*, III, Montréal 1912, pp. 171-72; AAS, 26 (1934), pp. 624-27; *Le Canada ecclésiast.*, Montréal 1952.
Gastone Carrière

SASSABASAR (ebr. *Šēšbaṣṣar*). - Personaggio che ebbe parte importante nel primo rimpatrio dei Giudei esuli dalla Babilonide alla terra d'Israele: ricevette da Ciro gli arredi sacri restituiti per il Tempio di Gerusalemme e fu a capo della prima carovana che ritornò in patria (*Esd.* 1, 11; 5, 14-16). Le strette interferenze nel racconto biblico tra S. e Zorobabel (v.) hanno fatto sorgere la questione se siano due personaggi distinti ovvero una sola e identica persona, come sembra aver ritenuto Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XI, 1, 3) e tuttora ritiene la maggior parte degli esegeti.

S. sarebbe un altro nome caldeo o assiro (probabilmente *Šamaš-bal-uṣur*, « Šamaš protegga il figlio », oppure *Sin-bal-uṣur*, « Sin [la dea Luna] protegga il figlio ») di Zorobabel. La supposta identità si fonda sui seguenti dati: S. è detto « principe di Giuda », titolo che spetta anche a Zorobabel, figlio d'un figlio del re Ioachin (*I Par.* 3, 17-19); S. è costituito da Ciro *peḥāh*, ossia « governatore » (*Esd.* 5, 14), e Zorobabel ha il titolo di « governatore di Giuda » nell'anno 2° di Dario (*Agg.* 1, 11); all'uno e all'altro vengono attribuite quasi le identiche parti direttive nel rimpatrio degli esuli (*Esd.* 1, 8-11 e 2, 2; 3, 2; 4, 2); S. mette le fondamenta del Tempio di Gerusalemme (*ibid.* 5, 16), ed anche Zorobabel ne intraprende la ricostruzione una prima ed una seconda volta (*ibid.* 3, 8 sgg.; 5, 2 sgg.; *Agg.* 1, 14; *Zach.* 4, 9). Contro l'identificazione vi sono tuttavia difficoltà: anzitutto nei documenti non è detto mai espressamente che S. e Zorobabel siano una stessa persona; inoltre l'uno e l'altro nome sono di origine schiettamente babilonese: è bensì frequente il caso di Giudei in Babilonia con doppio nome (cf. *Dan.* 1, 7), ma sorprende che un giudeo avesse due nomi ambedue babilonesi. L'identificazione dunque, sebbene molto probabile, non è fuori d'ogni dubbio; e alcuni (F. Kaulen, J. Nikel, Meyer, A. Vaccari) ritengono che S. fosse il predecessore di Zorobabel, ossia colui che ebbe in un primo tempo le parti direttive nell'azione di rimpatrio dei Giudei. Ma è assolutamente infondata l'opinione di P. Riessler, che li identifica ambedue con Neemia (*Bibl. Zeitschrift*, 2 [1904], p. 15 sgg.).

BIBL.: F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Münster in V. 1922, p. 204 sgg.; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1935, p. 106 sgg.; I. Schuster-G. B. Holzammer, *Manuale di storia biblica*, I, ivi 1939, pp. 971-73.
Gaetano Stano

(*da A. Uphnam Pope, A Survey of Persian art, IV, Oxford 1938, p. 15(A)*)
SASSANIDI - Naqš-i-Rustam, investitura di Ardašīr. Rilievo rupestre (ca. 230 d. C.).

SASSANDRA, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nella parte sudoccidentale della Costa d'Avorio. Fu eretto in vicariato apost. il 9 apr. 1940 con territorio distaccato dal vicariato apost. della Costa d'Avorio, al quale contemporaneamente fu data l'attuale denominazione di Abidjan. È affidato alla Società delle Missioni africane.

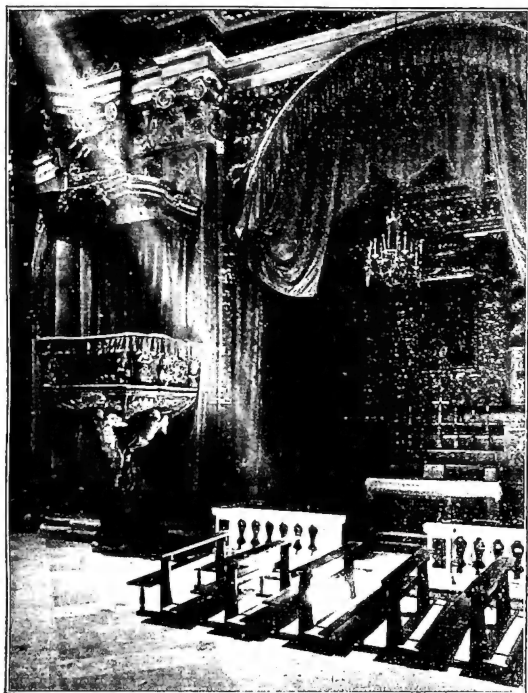
Ha una superficie di kmq. 112.000 in gran parte ricoperta da foreste. La popolazione è di ca. 700.000 abitanti divisi in 18 tribù, tutti animisti, con lingue proprie. Commercianti musulmani cercano di fare proseliti ed hanno guadagnato già circa 60.000 adepti. Essi costituiscono un vero pericolo perché appoggiati dalle grandi case di commercio e spesso anche dalle autorità. Quasi ovunque si parla il baoulé. La missione è divisa in 17 distretti, che formano le stazioni principali e in 121 stazioni secondarie. I cattolici sono 24.451, i catecumeni 9494, i protestanti 8062. I missionari sono 31 di cui quattro indigeni. Suore 14, catechisti 124. Scuole elementari 60, medie 17, normali 1. Dispensari 4 e orfanotrofi 4. I costumi ancestrali e le difficoltà economiche rendono i progressi della religione molto lenti.

BIBL.: Archivio della S. Congr. Prop. Fide, *Relazioni*, pos. prot. nn. 3934/50, 4210/51; MC, 1950, p. 103; AAS, 32 (1940), pp. 476-77.
Saverio Paventi

SASSANIDI. - Capostipite della dinastia della Persia o Īrān sarebbe stato un certo Sassan di cui nulla si conosce con certezza, mentre vero fondatore si può ritenere Ardashir (Artakhashatr) nell'anno 208 d. C.

I. ORGANIZZAZIONE DELLO STATO. - L'avvento dei S. fu diversamente valutato. Per gli storici romani non rappresentarono che un nemico più potente dei Romani. In realtà con i S. appare un nuovo spirito nella compagine iranica. Le principali caratteristiche del sistema statale iranico-sassanide sono una forte centralizzazione del potere e la creazione di una religione di Stato.

La società fu divisa in quattro classi: 1) gli addetti al culto (*āsravān*); 2) i guerrieri (*artēshtārān*); 3) la burocrazia (*dibhērān*); 4) il popolo (contadini, *vāstryōshān* e gli artigiani, *hutukhshan*). Ogni classe comprendeva diverse suddivisioni, cui era preposto un capo, assistito da un impiegato per il censimento della sua classe, da un ispettore per controllare le entrate o punire i trasgressori e, infine, da un istruttore « per istruire ciascuno fin dall'infanzia in un mestiere o in una scienza e metterlo in condizioni di guadagnare tranquillamente la vita » (*Lettera di Tansar*).

II. LA RELIGIONE DI STATO. - La religione di Stato dell'Impero sassanide fu lo zoroastrismo. Ardashīr I ordinò che fossero raccolti e ordinati i resti sparsi del-

(fot. G. Heller)
SASSARI, DIOCESI di - Interno di S. Maria - Sassari.

l'Avesta del tempo degli Arsacidi, che furono poi resi canonici e obbligatori. L'Avesta sassanide primitiva ebbe, in seguito, diverse amplificazioni: l'influenza ellenistica e specialmente quella indiana, sono di data recente. Il resto dell'Avesta disparve in gran parte al tempo della conquista islamica, e non ne restano che pochi frammenti. Nell'Impero sassanide si trovano anche altre religioni, come il giudaismo, il cristianesimo e il manicheismo, le quali subirono, a diversi intervalli, persecuzioni più o meno violente nell'intento di ridurle alla religione di Stato. Per le persecuzioni anticristiane: v. PERSIA.

III. ARTE. – Nel campo architettonico i S. hanno lasciato notevoli tracce. Gli edifici sono costruiti in mattoni rivestiti di stucchi scolpiti o dipinti. La scultura sassanide, come l'architettura, glorifica la potenza divina della maestà reale (« re dei re, compagno delle stelle, fratello del sole e della luna », oppure « uomo immortale tra gli dèi e un dio illustrissimo tra gli uomini »). Rimangono ancor oggi bassorilievi stagliati nelle rocce. Basta ricordare i bassorilievi ordinati dal re Sapore a Nagshai Rustam a nord di Persepoli, sotto una delle tombe degli Achemenidi, per commemorare la vittoria sui Romani (260). L'equilibrio della composizione, la nobiltà delle attitudini e la flessuosità dei modelli costituiscono il merito artistico di questa strana arte rupestre. Anche le arti industriali sono bene rappresentate. Si tratta di cesellature di vasi e piatti, di pitture di tessuti, ecc. che riproducono, con fine arte, scene di caccia, di vita campestre e di altri motivi di decorazione varia. La numismatica ha pure un considerevole valore artistico.

IV. LETTERATURA. – L'Īrān sassanide produsse certamente molto anche nel campo letterario, ma relativamente poco ci è pervenuto. La maggior parte sono trattati religiosi, iscrizioni; mentre meno rappresentata è la letteratura persiana in lingua pahlavī o medio-persiano. Particolare interesse ha un'operetta in prosa che narra la nascita e le avventure del focolare della dinastia sassanide, Ardashīr.

BIBL.: E. W. West, *Grundriss der iranisch. Philologie*, II, Strasburgo 1904, pp. 1-129; J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la Dynastie sassanide* (224-632), Parigi 1904; E. Herzfeld, *Am Tor von Asien*, Berlino 1920; id., *Paikuli: monum. and inscriptions of the Early Hist. of the Sassanian Empire*, I-II, ivi 1924; V. F. Büchner, *Sasanides*, in *Encyc. de l'Islam*, IV, Leida-Parigi 1934, pp. 185-89; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenaghen 1944; G. Edward Browne, *A liter. Hist. of Persia*, I, Cambridge 1951; F. M. Paraja, *Islamologia*, Roma 1951; N. Turchi, *Le religioni del mondo*, 2a ed., ivi 1952, p. 189 sg. Martiniano Roncaglia

SASSARI, DIOCESI di. - Ha una popolazione di 149.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 39 parrocchie servite da 110 sacerdoti diocesani e 48 regolari; ha un seminario, 10 comunità religiose maschili e 1 femminile (*Ann. Pont.* 1952, p. 370).

Chiamata anche « Turritana », dalla prima residenza del vescovo, che fu la *Turris Libisonis*, porto e antica colonia romana. Titoli epigrafici e notevoli avanzi archeologici ne rivelano l'importanza. È credibile che nell'età costantiniana vi esistesse una comunità cristiana organizzata, ma il primo vescovo storicamente certo è Felix de Turribus che il 1° febbr. 384 intervenne alla Conferenza di Cartagine, sotto Unnerico re dei Vandali. La diocesi (*Turritana civitas*) ricompare poi nel Registro di s. Gregorio Magno (590) il quale faceva pervenire le suppliche del vescovo Mariniano all'esarca d'Africa e, per mezzo del suo apocrisario, alla corte di Costantinopoli. Si sa che il grande Pontefice sollecitava il *magister militum* e il *defensor* perché provvedessero ad allontanare i pericoli dell'invasione.

L'iscrizione bizantina d'un poderoso architrave marmoreo scoperta nel 1927, presso ruderi dell'antica città, ora nella navata sinistra della basilica di S. Gavino, esalta l'eroica vittoria navale riportata nelle acque di Torres sui Longobardi ed altri barbari, tra il 680 e il 717, secondo l'opinione dei critici, o, secondo la tradizione manoscritta accettabile, nel 695. Agli inizi del sec. VIII orde di Arabi, vinta la resistenza bizantina, già padroni effettivi delle coste d'Africa e di Spagna, cominciano a razziare le città costiere della Sardegna che tuttavia non riuscivano mai a dominare stabilmente. Torres, fra le città più tormentate, cominciò a declinare forse nel sec. VIII.

Appena superato il periodo barbarico, dopo la sconfitta del re pirata Mugahid, fu eretta, tra il sec. XI e il XII, la Basilica cattedrale a gloria di s. Gavino e dei compagni martiri, che è la prima, per ampiezza, delle chiese medievali e uno dei più grandiosi monumenti dell'albeggiante evoluzione romanica dell'arte. È a tre navate, quella centrale è sostenuta da sei pilastri di pietra da taglio e 22 colonne monolitiche provenienti dalle rovine di edifici romani e, come lasciano pensare elementi decorativi romanico-bizantini, dalla vecchia chiesa cristiana di Turris. Particolare molto importante, che rarissimamente si trova in chiese italiane, è quello delle due absidi terminali della navata centrale, e sono molte le differenze planimetriche delle due absidi pure opposte di S. Pietro in Civate (Como) e di S. Pietro in Grado presso Pisa.

Nella diocesi avevano dimora i Benedettini di Montecassino, i Vallombrosani, i Camaldolesi e i Cistercensi. Nel 1073 in una lettera di Gregorio VII compare con il titolo di arcivescovo Costantino di Castro, promosso dalla cattedrale di Bosa. Dal metropolita turritano dipendevano le sedi vescovili di Ampurias, Bisarcio, Castro, Bosa, Ottana, Ploaghe, Torres, villaggi che prendevano il nome di città.

Nel territorio della diocesi di Torres s'erano frattanto organizzate avanti il 1000, con il titolo di cappelle, cure, pievanie, ca. 40 comunità cristiane. La più popolosa era la pievania di S. Nicola di S., a 20 km. ca. da Torres, con la bella chiesa romanica (secc. XI-XII). Attorno ad essa si costituì il comune autonomo, con statuti propri, che divenne poi il centro della diocesi. Di fatto vi dimorava, per maggiore sicurezza ed esigenze pastorali (« propter guerrarum et piratorum pericula »), il vescovo. La chiesa pievaniale il 24 sett. 1278 fu smembrata in 5 parrocchie.

Il 5 apr. 1441 con bolla *Super universas* di Eugenio IV l'arcivescovo Pietro Spano ottenne il trasferimento della sede dalla basilica di S. Gavino alla chiesa di S. Nicola di S. Questa fu ampliata e trasformata, con la facciata in barocco grandioso del 1714. È stata restaurata recentemente. Con bolla *Aequum reputamus* dell'8 dic. 1503, Giulio II aggregava alla metropolitana di S. la diocesi di Ploaghe e di Torres, la cui Cattedrale è una fra le più complete e leggiadre costruzioni di artisti toscani del sec. XIV. Passarono sotto la dipendenza dell'arcivescovo di S. le grandi abbazie della S.ma Trinità di Saccargia, camaldoiese, gioiello di architettura, e S. Maria di Paulis, cistercense.

Nel territorio della diocesi restano pure S. Michele di Plaiano, non ancora restaurata, e S. Michele di Salvenero, entrambe vallombrosane. Le unioni accennate furono realizzate sotto l'arcivescovo Salvatore Alepus (1524-1566). Nato in Valenza, e nominato appena ventenne amministratore apostolico, partecipò attivamente al Concilio di Trento. Si rivolse a s. Ignazio di Loyola per ottenere alcuni padri e aprire uno « Studio » in S. Visitò ripetutamente la diocesi e tenne sinodi, iniziandovi le riforme disciplinari approvate nei primi due periodi conciliari a Trento. Provvide a migliorare la liturgia solenne della basilica di Torres, ristampando l'Ufficio proprio di s. Gavino, volgarizzato nel sec. XVI in un poemetto che resta come il migliore della letteratura dialettale sarda.

BIBL.: I. F. Fara, *De rebus Sardois*, Cagliari 1580 (altra ed. ivi 1838); P. Tola, *Codex diplom. Sardiniae*, Torino 1855; D. Filia, *La Sardegna cristiana*, 3 voll., Sassari 1909-29; Lanzoni, II, p. 673 sgg.; B. R. Motzo, *Studi cagliaritani di stor. e filol.*, I, Cagliari 1927. V. anche D. Scano, *Storia dell'arte in Sardegna, dal sec. XI al sec. XIV*, Cagliari 1907; A. Saba, *Montecassino e la Sardegna medioev.*, Montecassino 1927; A. Era, *Per la storia dell'Univ. turritana*, in *Studi sassaresi*, 19 (1941), pp. 57-91; id., *Un antico libro di ordinanze del Comune di S.*, *ibid.*, 21 (1948), pp. 261-91.

Damiano Filia

SASSERATH, RAINER. - Conventuale, teologo moralista, n. a Holtzheim presso Reuss il 20 ag. 1696, m. a Colonia tra il 1771 e il 1775. Entrò nel 1712 nell'Ordine dei Frati Minori Conventuali a Colonia, nella cui Università, conseguita la laurea in teologia il 22 genn. 1744, insegnò per moltissimi anni teologia morale. Fu ministro provinciale di Germania e definitore generale.

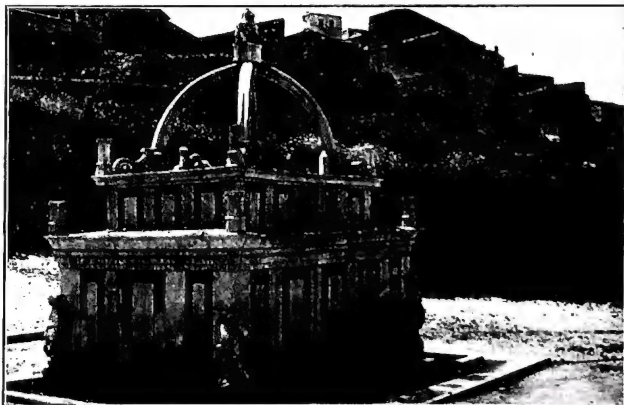
Lasciò tra l'altro un *Directorium confessariorum*; ma la sua fama è legata all'opera principale della sua vita: *Cursus theologiae moralis tripartitus*, che ebbe ripetute edizioni lui stesso ancora vivente (2ª ed., 3 tt., Colonia 1760; 4ª ed., 4 voll., Augusta 1771). L'opera è divisa in tre parti: 1) *De actibus humanis, legibus, conscientia, peccatis, censuris et virtutibus theologicis*; 2) *De virtute religionis, de iustitia et iure, de contractibus*; 3) *De Sacramentis in genere et in specie et de indulgentiis*. La divisione dei trattati da lui adottata, pare per la prima volta, è tuttora usata più o meno in quasi tutti i manuali di teologia morale. È unanimamente riconosciuta e lodata la chiarezza e la solidità dell'opera e l'equilibrio dell'autore, classificato tra i più rappresentativi probabilisti.

BIBL.: oltre alle indicazioni bibliografiche di vari trattati di teologia morale, cf. Hurter, V. coll. 232-33; D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali*, Assisi 1931, pp. 169-70.

Lorenzo Simeone

SASSETTA, STEFANO di Giovanni di Consolo, detto il. - Pittore senese n. nel 1392, m. il 1° apr. 1450.

La sua prima opera documentata, eseguita tra il 1° luglio 1423 e il dic. 1426, consisteva in un grande trittico recante al centro il *Trionfo del S.mo Sacramento* sormontato dall'*Incoronazione della Vergine* e nei laterali *S. Antonio Abate* e *S. Tommaso d'Aquino* sormontati dall'*Annunciazione*; il tutto collegato da pilastri coi *Quattro ss. Patroni di Siena* e coi *Quattro Dottori della Chiesa*, da cuspidi, e munito di predella con l'*Ultima Cena* e *Storiette di s. Antonio e s. Tommaso*. Il complesso fu smembrato e disperso nel 1816, e se ne conservano solo alcune parti secondarie a Siena, Budapest, Vaticano e Barnard Castle. Tra il 1430 e il 1432 il S. dipinse per il duomo di Siena la *Madonna delle Nevi*, poi emigrata a Chiusdino e quindi (1936) nella collezione Contini Bonacossi di Firenze; del 1433 è il *Crocifisso* per la chiesa di S. Martino di Siena, distrutto nel 1826 e di cui si conservano i capicroce e la storietta di base nella collezione Chigi Saracini di Siena. A quest'epoca, o poco più tardi, appartengono il *Polittico* per la chiesa di S. Domenico di Cortona e varie *Madonne* (Museo di Grosseto, Pinacoteca di Siena ecc.). Il capolavoro dell'ultimo periodo del S. è il grande polittico eseguito per i Francescani di Borgo S. Sepolcro (1444); smembrato nel 1752, disperso nel 1810 si è potuto idealmente ricostruire con assoluta sicurezza solo dopo il recentissimo (1951) rinvenimento in una collezione privata francese di tre scomparti: una *Madonna con angioli musicanti*, un *S. Antonio da Padova* e un *S. Giovanni Evangelista*, a cui si affiancavano le figure del *Battista* e del *b. Ranieri Rasini* nella collezione Berenson alla quale appartiene anche il pannello centrale del tergo, con *S. Francesco in estasi*, originariamente fiancheggiato da otto *Storiette di s. Francesco* (una ora nel Museo Condè a Chantilly e le altre nella National Gallery di Londra). L'*Incoronazione di Maria* sopra la Porta Romana di Siena, opera compiuta alla morte del S. da Sano di Pietro, andò distrutta nel 1944, ma se ne salvò la parte autografa, cioè una *Gloria d'Angeli musicanti* nel sottarco. Varie opere, tra le quali la notissima *Natività di Maria* nella Collegiata di Asciano e un trittico (1436) nella basilica dell'Osservanza di Siena, che un tempo venivano considerate tra le più significative del S., sono state recentemente attribuite a una ignota personalità, affine al S., denominata il « Maestro dell'Osservanza ».

Il S. è il più grande pittore senese del sec. XV. Ancorché formatosi a Siena, probabilmente nella cerchia dei pittori tardogotici (Gualtieri di Giovanni da Pisa, Nicola da Naldo, Benedetto di Bindo ecc.), dovette avere una precoce e non superficiale conoscenza dei modi non solo di Gentile da Fabriano e di Masolino, ma dello stesso Masaccio, del Brunelleschi e di Donatello. Lo dimostra la costante ricerca di una plastica tridimensionalità e di una spazialità concreta che si ravvisa fin dalle sue prime opere. Tuttavia il S. non può dirsi totalmente artista del Rinascimento, perché l'amore ingenuo per il particolare finemente elaborato e l'inclinazione quasi mistica al sogno, il gusto squisitamente decorativo e le tendenze astrattive tutte proprie dello spirito senese gli impedirono di realizzare quell'unità ed organicità di visione cui miravano i novatori fiorentini. Tecnico consumatissimo e colorista di eccezionale raffinatezza, il S. dimostrò pure originalissime qualità di narratore. - Vedi tav. CXXIX.

(fot. Enit)

SASSARI, DIOCESI di - Antica fontana di Rosello (1605) - Sassari.

(*da B. Oltrocchi, Archiepiscoporum Mediolanensium series historico-chronologica, I, Milano, 1755, p. 3*)

SASSI, GIUSEPPE ANTONIO - Ritratto - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

BIBL.: B. Berenson, *A Sienese Painter of the Franciscan Legend*, Londra 1909 (ed. it., Firenze 1946); J. Pope Hennessy, *S.*, ivi 1939 (con bibl.); E. Carli, *Capolav. dell'arte senese*, Firenze 1946, pp. 53-62; C. Brandi, *Quattrocent. senesi*, Milano 1950, pp. 46-52; E. Carli, *S.'s Borgo S. Sepolcro Altarpiece*, in *The Burlington Magazine*, maggio 1952, pp. 145-52. Enzo Carli

SASSI, GIUSEPPE ANTONIO. - N. a Milano nel 1672, m. nel maggio 1751. Ascritto alla Congregazione degli Oblati, nel 1703 entrò tra i dottori della Biblioteca Ambrosiana, ne divenne prefetto nel 1711 e la diresse fino alla morte.

Filologo dottissimo, riordinò i codici della Biblioteca e collaborò ai *Rerum Italicarum Scriptores* del Muratori, del quale fu intimo amico. Scrisse tra l'altro il *De studiis litterariis Mediolanensium... prodromus ad historiam typographicam Mediolanensem* (Milano 1729), riprodotta nel vol. I della *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium* dell'Argelati (ivi 1745), e illustrò le cronache di Landolfo il giovane, di Galvano Fiamma e la nuova ediz. del *De regno Italiae* del Sigonio.

BIBL.: B. Oltrocchi, *Vita di G. A. S.* premessa all'ed. postuma di G. A. S., *Archiepiscoporum Mediolanensium series historico-chronologica*, I, Milano 1755. Roberto Palmarocchi

SASSOFERRATO, GIOVAN BATTISTA, SALVI detto il. - Pittore, n. a Sassoferrato nel 1605, m. a Roma nel 1685. Della sua vita ben poco si conosce all'infuori delle brevi notizie fornite dal Lanzi.

Nel '700, per la sua pittura arcaicizzante, fu creduto contemporaneo o immediato successore di Raffaello. Suoi maestri furono il padre Tarquinio, modesto pittore locale, e probabilmente il Domenichino. Il S. lavorò molto in Umbria e in particolare a Roma, dove venne in giovane età. Egli è soprattutto pittore di Madonne, che dipinse quasi sempre a mezzo busto, con speciale abilità, usando pochi colori tradizionali su uno sfondo neutro con l'espressione della pietà e dell'intimo raccoglimento. Possiede una speciale delicatezza e dolcezza di sentimento che già fece dire al Burckhardt : « si finisce sempre con il subire il sottile e morbido fascino del S. le cui Madonne tradiscono indubbiamente un tenero cuore di madre ».

Le sue opere di sicura attribuzione : *La S. Famiglia* di cui esistono varie repliche, una all'Aspley-House, una al Museo Condé di Chantilly, una alla Galleria Doria, una al Kaiser-Friedrich-Museum di Berlino; *La Madonna del Rosario* dipinta per la chiesa di S. Sabina a Roma (1643), suo capolavoro e l'unico suo quadro d'altare di grande formato; esso è tipico per la tendenza arcaicizzante e per la soave sua semplicità; *La Madonna sulla mezzaluna* nella Pinacoteca Vaticana a Roma (1650); *La Madonna con il Bambino addormentato* nel Kunsthistorisches Museum a Vienna; *La Madonna con il Bambino ridente* nella chiesa di S. Maria Formosa a Venezia; *La Madonna dall'uccellino*, nell'Ermitage a Pietroburgo; *La Madonna con s. Giovannino*, essa pure all'Ermitage; la sua caratteristica *Madonna* di cui il Voss distingue quattro tipi; la *Deposizione di Cristo* al Kaiser-Friedrich Museum di Berlino; l'*Adorazione del Bambino* al Museo nazionale di Napoli. Il S. fece anche il ritratto, bellissimo, di mons. Ottaviano Preti, ora a Roma alla Galleria Corsini. Il Lanzi menziona anche alcuni suoi paesaggi. Nota è l'attività del S. come copista; copiò quadri di Raffaello, del Perugino, di Giulio Romano, del Garofalo, del Barocci, del Caracci, del Reni, dell'Albani e anche di pittori veneziani, come il Tiziano.

BIBL.: L. Lanzi, *Storia della pittura*, II, Bassano 1809, pp. 177-79; G. Vitaletti, *Il S.*, Firenze 1911; id., in *Rass. dell'arte ital.*, 18 (1915), pp. 64-71; H. Voss, *Die Malerei des Barock*, Roma 1924, pp. 514-18; G. Lorenzetti, *Il S.*, Venezia 1926, p. 31; U. Ojetti, Hermannin, Gamba, *Il ritratto italiano dal Caravaggio al Tiepolo*, Bergamo 1927, p. 52; M. Goering, s.v. in Thieme-Becker, vol. XXIX, pp. 361-62. Emilia Durini

SASSONIA. - I. GEOGRAFIA. - Antico Stato della Germania; pur non avendo confini naturali si può dire sia limitato dai monti Elster e dai Metalliferi (Erzgebirge) fino al Vogtland e alle colline Lusatiche e verso N. fino al bassopiano germanico.

Sopra una superficie di ca. 15.000 kmq. vive una popolazione di 5.200.000 ab., con una densità di poco meno di 350 ab. per kmq. (1938), quindi una delle maggiori del continente europeo. Il paese si trova in posizione curiosa per il suo popolamento a causa delle condizioni presso che paradossali della sua prosperità economica. Per rendersi ragione di questa situazione bisogna considerare la facilità di accesso e soprattutto le ricchezze del sottosuolo, che hanno, fin dall'XI sec., attirato in questa regione abbondanti masse di lavoratori, specialmente nelle città, ove l'addensamento è andato sempre aumentando nei secoli e con accrescimento costante.

Geologicamente e morfologicamente, le condizioni della S. si possono riassumere ricordando la prevalenza di rocce cristalline antiche, con presenza, per le mesozoiche, di quelle cretaciche; nei monti Metalliferi grandi massicci granitici di gneiss e micascisti con presenza di galena argentifera e cassiterite. L'ultimo episodio della storia del suolo è stata l'invasione glaciale nordica che spinse, nel momento della sua maggiore estensione e bloccò poi, nella fase di ritiro dei ghiacciai, lo scolo delle acque, determinando l'accumulo di spesse alluvioni modellate poi imperfettamente in ampie terrazze. Lungo

(*fot. Alinari*)

SASSOFERRATO, GIOVAN BATTISTA SALVI, detto il - La Madonna in adorazione - Roma, Palazzo Doria, galleria.

l'Elba, a SE. di Dresda e al confine con la Boemia, è la Svizzera Sassone con i suoi monti arenacei, le cui rocce prismatiche e permeabili mostrano un tavolato eroso e smembrato da corsi torrentizi con pilastri d'erosione, pareti verticali, nicchie e valli strette. La maggior parte del territorio della S. interessa, dal punto di vista idrografico, il fiume Elba, i suoi affluenti (il Mulda e la Saale) e l'Elster.

Alla presenza di carboni fossili, ferro, rame, piombo e stagno che hanno reso il sottosuolo ricco di minerali, si deve il grandioso sviluppo industriale del paese. Inoltre la facilità degli scambi dovuta alla presenza di vie fluviali e ad una fitta rete ferroviaria, aiuta enormemente il commercio: industria e commercio qui tipici per la posizione cospicua che occupa il lavoro domestico e la preponderanza dei tessili sulla metallurgia. Il lavoro a domicilio è reso possibile dallo sviluppo della elettrificazione e la S. è, tra tutti gli Stati tedeschi, quello in cui l'industria domanda il minor quantitativo di forza al carbone. Ma le fabbricazioni sono estremamente variate e comprendono tutte le trasformazioni del legno, tutte quelle dell'acciaio fino alla meccanica di precisione, la vetreria, le industrie chimiche. Dopo il censimento del 1925 la popolazione attiva della S. si elevava a 1 milione e 600 mila persone, di cui il 28 % addette ai tessili e alle confezioni, il 15 % alla metallurgia e il 23 % al commercio. La S. è un paese che possiede numerose città, molto ravvicinate tra loro. Lipsia (720.000 ab.) è centro commerciale di primo ordine, celebre per la sua fiera, che si ripete da oltre 5 secoli, il suo mercato librario, la sua antica Università. Dresda (640.000 ab.), grande centro artistico con musei e pinacoteche; qui i *boulevards*, che seguono le linee delle antiche fortificazioni, circondano una città regolarmente costruita dove palazzi, teatri e giardini si spingono quasi sulle rive dell'Elba.

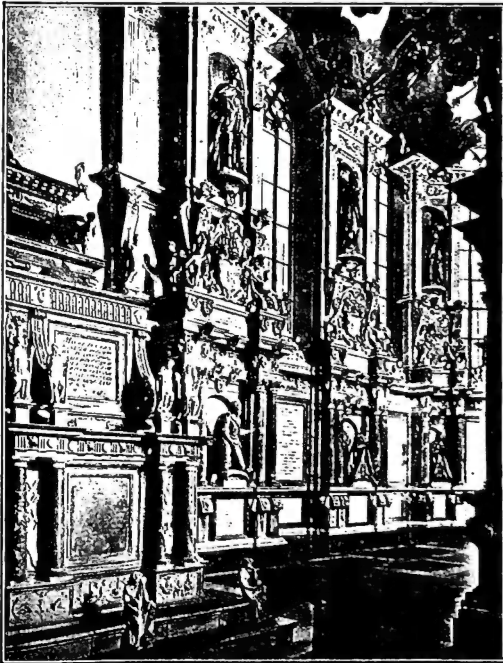
Bibl.: J. Burkhard, *Das Erzgebirge, eine orometrisch-anthropogeograph. Studie*, Stoccarda 1888; J. Zemmrich, *Landeskunde von Sachsen*, 2ª ed., Berlino-Lipsia 1923; G. Röllig, *Wirtschaftsgeogr. Sachsens*, Breslavia 1928; H. Ziedemann, *Die Sachsenbekehrung*, Hiltrup 1932. Gastone Imbrighi

(da W. Markowsky, Giovanni M. Nosseni u. die Renaissance in Sachsen, Berlino 1804, p. 40, fig. 9)
Sassonia - Coro della cattedrale di Freiberg, con tombe dei Margravi di S. (fine del sec. xvi).

(da F. Wetzel-C. Gurlitt, Alt-Sachsen, Dresda s.a., tav. 58)
Sassonia - Chiesa della Madonna, arch. G. Baehr (1722) -Dresda.

II. Conversione al cristianesimo. – I Sassoni (da *sahs* = coltello di pietra o spada corta, loro arma preferita), ignoti a Tacito e a Plinio, sono ricordati per la prima volta da Claudio Tolomeo (ca. il 150 d. C.), che li pone a nord dell'Elba.

Il nome di S. ha avuto nel medioevo un'estensione più larga che ai giorni nostri: ha cioè designato le vaste regioni del nord-est della Germania, di cui Carlomagno aveva soggiogato gli abitanti con una sanguinosa guerra durata oltre un trentennio (772-804), durante la quale i Sassoni, ripetutamente insorti sotto il loro eroico capo Vituchindo, furono infine sconfitti, aggregati all'Impero carolingio, deportati in massa e sostituiti con coloni franchi, e fu atterrato l'Irminsul (Eresburg), simbolo della loro tenace idolatria. Assoggettati, i Sassoni si convertirono alla fede cristiana e furono avviati ad un rapido incivilimento per opera della monarchia e dei monaci franchi. Per loro furono creati i vescovati di Osnabrück, Verden, Brema, Paderborn, Minden, Halberstadt, Hildesheim e Münster. L'abbazia di Corvey e quella di Fulda sono focolari di questo irradiamento che si allargò presto fra i Vendi ancora pagani.

III. L'antico Ducato di S. – Con la spartizione di Verdun (843) la S. entrò a far parte del Regno di Ludovico il Germanico; intorno all'850 fu eretta a ducato e data a Liudolfo per la difesa del *Limen Saxoniae*. Ottone l'Illustre (880-912), secondogenito di Liudolfo, impose il suo potere anche alla Turingia; Enrico L'Uccellatore, suo figlio, fu creato re di Germania nel 919. La sua casa tenne la corona tedesca ed il S. Romano Impero fino al 1024. Enrico portò i confini del suo Ducato fino all'Oder; fondò chiese e monasteri, fortificò città e munì con castelli (castello di Meissen) le frontiere orientali, per farne un punto di partenza anche per la diffusione del cristianesimo.

Il figlio Ottone I il Grande (936-73) fondò nel 937 l'abbazia benedettina di S. Maurizio e costituì, con il consenso del papa Giovanni XII, Magdeburgo in arcidiocesi, distaccandola da Magonza (962). Nel 960 concesse il Ducato di S. ad Ermanno Billung con poteri limitati. La nuova dinastia spostò il confine ancor più verso oriente a spese delle popolazioni slave, assoggettando le terre di nuovo acquisto all'arcivescovo magdeburghese.

La S. divenne centro di opposizione dei principi tedeschi contro gli Imperatori di Casa Salica. Enrico III e soprattutto Enrico IV costruirono invano numerosi castelli intorno a Goslar e sull'Harz, per sorvegliare l'indomita regione, e vi dimorarono a lungo per meglio tenerla soggetta. Con il rivoltoso duca Magno si spense la famiglia dei Billung (1106).

Lotario di Supplimburgo infeudò del Ducato il proprio genero Enrico il Superbo di Baviera (1137), seguito, dopo la parentesi di Alberto l'Orso, margravio del Brandenburgo, dal figlio Enrico il Leone, che allargò il territorio verso gli Slavi, conquistando l'Holstein, il Meclemburgo e la Pomerania anteriore; vi fondò vescovati e città, tra cui Lubecca, vi propagò il cristianesimo e governò con giustizia ed equità. Colpito dal bando imperiale del Barbarossa (1180), fu privato del Ducato, che, smembrato (parte di esso passò all'arcivescovo di Colonia), ridotto ai soli territori di oltre Elba, fu dato a Bernardo di Anhalt, conte di Ascania, figlio di Alberto l'Orso. Il nuovo duca, erede del territorio di Wittenberg, acquistò il Lauenburg. I suoi nipoti, Giovanni e Alberto, si divisero il paese (1260): al primo toccò la S.-Lauenburg (estintasi la linea nel 1689, il paese fu incorporato nel Principato di Hannover) e al secondo la S.-Wittenberg.

I fratelli si contesero la dignità elettorale: la bolla d'oro (1356) la attribuì alla linea di Wittenberg che si spense con Alberto III nel 1422.

IV. Il Principato elettorale di S. – Il 6 genn. 1423 l'imperatore Sigismondo diede il paese in feudo a Federico il Bellicoso, margravio di Meissen e langravio di Turingia, conferendogli anche la dignità elettorale in compenso del suo concorso alla guerra contro gli hussiti. Egli fu il primo dei Wettini, che tennero fino al nov. 1918 la S. elettorale. Dopo di lui, con i nipoti Ernesto e Alberto, la dinastia si divise per sempre in due rami (partizione di Lipsia, 26 ag. 1485): la linea ernestina, che regnò con il titolo elettorale a Wittenberg fino al 1547, e la linea albertina, che ottenne l'elettorato nel 1547 e doveva essere il ceppo della casa reale di S.

V. La S. nell'età della « riforma » e della guerra dei Trent'anni. – Rapida fu la decadenza della linea primogenita. Federico III il Saggio (1486-1525), figlio di Ernesto, fu uno dei più potenti príncipi dell'Impero; protesse Lutero, e il paese divenne così la culla e la roccaforte del protestantesimo. Morto lui nel 1525, mentre la guerra dei contadini ne devastava la regione, gli successe il fratello Giovanni il Costante (1525-32), fervente campione della « riforma » luterana, fondatore e capo, con Filippo d'Assia il Bigamo, della Lega smalcaldica. Suo figlio Giovanni Federico il Magnanimo (1532-1547), sconfitto e fatto prigioniero a Mühlberg (1547) da Carlo V, perdette il titolo elettorale e quasi tutti i territori (capitolazione di Wittenberg), che furono assegnati al suo astuto cugino Maurizio della linea albertina. Dalle terre a lui rimaste o poco dopo ricuperate (1554) sorsero i Ducati di S.-Gotha, S.-Weimar, S.-Coburgo, S.-Meiningen e S.-Altenburg.

Il duca Giorgio il Barbuto (1500-39), figlio di Alberto, risoluto e dotto avversario di Lutero, s'era opposto alla diffusione della « riforma » luterana; ma suo fratello Enrico il Pio (1539-41) l'aveva introdotta. Il figlio di questi, Maurizio (1541-53), quantunque protestante, per interessi politici, si era alleato all'Imperatore, ma nella seconda guerra smalcaldica (1552), cedendo ad Enrico II di Francia i vescovati lorenesi di Metz, Toul e Verdun, marciò contro di lui, costringendolo a fuggire ed estorcendogli la Pace di Passavia (1552). Oltre duecento case religiose furono da lui soppresse. Fu il fondatore dell'Accademia, poi Università, di Jena: la S. venne così ad avere quattro Atenei: Erfurt (1392), Lipsia (1409), Wittenberg (1502) e Jena (1548-58).

Augusto, fratello e successore di Maurizio (1553-86), ampliò i confini della S. e le diede prosperità. Restò a fianco dell'Imperatore, ma la sua politica religiosa si svolse nella stretta osservanza luterana; alla Dieta di Augusta del 1555 si adoperò con efficacia per il riconoscimento del protestantesimo; secolarizzò i vescovati di Naumburg, Meissen e Merseburg. Durante il breve regno del figlio Cristiano (1586-91) il cancelliere Nicola Crell promosse il criptocalvinismo. Ma alla morte del principe il Crell fu rovesciato e decapitato (1601); e sotto Cristiano II (1591-1611) l'ortodossia luterana trionfò, mentre la chiesa riformata era perseguitata a sangue.

Anche per il contrasto con il criptocalvinismo la S. si avvicinò nella sua politica estera all'Austria tenendosi lontana dall'Unione evangelica. Il fratello e successore Giovanni Giorgio I (1611-56) rifiutò la corona boema (1618); contro il « re d'inverno » sostenne l'imperatore Ferdinando II ottenendo come pegno per le spese di guerra le due Lusazie (1623). La S. fu devastata dalla guerra dei Trent'anni come nessun'altra regione. L'umiliazione dei protestanti, l'Editto di restituzione (1629) e l'invasione del Tilly indussero il principe elettore ad unirsi a Gustavo II Adolfo di Svezia, il quale, con la vittoria di Breitenfeld (1631), liberò il paese dalle milizie della Lega. Morto a Lützen (1632), in territorio sassone, il re di Svezia, si allentarono i rapporti del principe con i generali svedesi vincitori, ed egli concluse con l'Imperatore la Pace separata di Praga (1635): gli furono confermate le due Lusazie come feudo ereditario col patto che vi fosse tollerata la religione cattolica. Per la sua alleanza con l'Impero la S. fu devastata per un decennio dalle truppe svedesi.

VI. L'unione personale con la Polonia (1697-1763). – Con la Pace di Vestfalia (1648), anche l'influenza della S. declinò. Giovanni Giorgio II (1656-80) tenne a Dresda corte sfarzosa, opprimendo il paese con forti tributi; Giovanni III (1680-91) organizzò un esercito stanziale (1682) con cui concorse validamente alla liberazione di Vienna dai Turchi (1683), mentre i figli minori di Giovanni Giorgio I avevano fondato linee secondarie: S.-Zeitz, S.-Merseburg e S.-Weissenberg, che si estinsero presto (1718, 1738, 1746), tornando i loro territori alla linea primogenita.

A Giovanni Giorgio IV (1691-94), successe il fratello Federico Augusto I (1694-1733), che si convertì al cattolicesimo (1697) passando la direzione degli Stati protestanti all'elettore del Brandenburgo; la S., terra madre della « riforma », fu, da allora, fino al 1918, governata da una dinastia cattolica la quale però riuscì a stento ad ottenere la tolleranza del cattolicesimo. Con la sua conversione Federico Augusto mirò alla corona polacca; morto Giovanni Sobieski, con l'aiuto dell'Imperatore, veniva infatti incoronato a Cracovia re di Polonia, con il nome di Augusto II (15 sett. 1697).

Con l'unione personale tra S. e Polonia (1697-1763) i due paesi furono trascinati nella guerra nordica (1700-21). Deposto da Carlo XII di Svezia, Augusto II fu rimesso sul trono dopo la vittoria russa di Poltava (1709) da Pietro il Grande, di cui era alleato. Egli limitò il potere degli Stati, riorganizzò l'amministrazione, si circondò di grande sfarzo; le città di Lipsia e di Dresda divennero allora centro di una brillante cultura franco-tedesca. Con il figlio Federico Augusto II (1733-63), eletto re di Polonia con il nome di Augusto III, la politica condotta dall'onnipotente conte Enrico Brühl fu esiziale alla S. Nella guerra di successione austriaca (I e II guerra slesiana) egli fu prima contro Maria Teresa e poi al fianco di lei; sconfitto, dovette pagare alla Prussia una indennità di guerra di un milione di talleri (Pace di Dresda, 1745). Il principe elettore morì sette mesi dopo il suo ritorno dalla Polonia (5 ott. 1763), dove si era rifugiato. Con lui cessò l'unione personale con la Polonia, che non aveva portato nessun vantaggio, ma solo guerre e rovine.

La politica antiprussiana del Brühl coinvolse la S. nella guerra dei Sette anni (III guerra slesiana). Federico

il Grande piombò improvviso in S. costringendo con la battaglia di Pirna (5 ott. 1756) l'esercito sassone alla capitolazione di Lilienstein. Gravi ne furono le sofferenze, le perdite in soldati e l'indennità di guerra (cento milioni di talleri). Dopo la Pace di Hubertsburg (1763) ebbe termine l'occupazione prussiana.

Federico Cristiano (6 ott.-17 dic. 1763) diede inizio a una radicale opera di risanamento, proseguita dal principe Saverio amministratore (1763-68) per il nipote Federico Augusto III (1768-1827), figlio minorenne di Federico Cristiano. Il nuovo sovrano regolò l'amministrazione, restaurò le finanze aumentando le entrate e il credito dello Stato, fece rifiorire le industrie e il commercio. In politica estera si strinse alla Prussia partecipando, come figlio di Maria Antonia di Baviera, alla guerra di successione bavarese (1778-1779), contro l'Austria. Con la rinuncia alle sue pretese ottenne nella Pace di Teschen (1779) un forte compenso in denaro e l'alta sovranità feudale su Schönburg. Entrò (1785) nella Lega dei principi stretta da Federico II contro l'imperatore Giuseppe II. Nel 1791 declinò l'offerta della corona polacca. Scarsa parte egli ebbe nella guerra contro la Francia (1792); quattro anni dopo concludeva con il Direttorio un patto di neutralità. Fu con la Prussia nella quarta coalizione; sconfitto a Jena con i Prussiani (1806), fece con Napoleone la Pace di Posen (11 dic. 1806) ed entrò nella Confederazione renana. Fu proclamato re (20 dic. 1806) con il nome di Federico Augusto I.

VII. Il Regno di S. (1806-1918). – Nella Pace di Tilsit (1807) Federico Augusto I ottenne il Ducato di Varsavia, che nel 1809 fu ingrandito con Cracovia e la Galizia occidentale. Ventunmila sassoni militarono con Napoleone nella campagna di Russia (1812); non ne tornarono che seimila.

Dalla primavera all'autunno del 1813, la S. divenne teatro di guerra. Il suo re fu, contro la volontà del popolo, fedele e devoto alleato di Napoleone fin dopo la battaglia di Lipsia (16-19 ott. 1813). Gli alleati trattarono lui come prigioniero di guerra e il suo regno come terra di conquista. La S. fu prima governata da un generale russo (principe Repnin), e poi da due ministri prussiani; stava per essere incorporata alla Prussia in compenso di territori polacchi ex prussiani, che la Russia voleva annettersi; ma nel Congresso di Vienna il Talleyrand, in nome del principio di legittimità, e l'Austria e l'Inghilterra in nome dell'equilibrio, si opposero all'intesa russo-prussiana. La Prussia ne ricevette solo la metà settentrionale: le terre che avevano costituito il vero e proprio nucleo dell'elettorato (20.235 kmq. su 35.000 e 864.404 ab. su 2.000.000), cioè l'odierna provincia di S. Il re firmò, nella forma di un trattato di pace con la Prussia, il Patto di spartizione (18 maggio 1815). Questa violenta separazione di terre governate da secoli dai Wettini suscitò viva opposizione tra il popolo. La S., così mutilata, entrò nella Confederazione germanica (8 giugno 1815).

Antonio (1827-36), fratello di Federico Augusto, dopo i tumulti di Dresda e di Lipsia (sett. 1830), che furono un riflesso della Rivoluzione Francese del luglio, si scelse come correggente il nipote Federico Augusto II e concesse (4 sett. 1831) la Costituzione con una Dieta (*Landtag*) a due Camere.

VIII. La S. monarchia costituzionale. – La S. aderì allo *Zollverein* (1834) con grande beneficio del suo commercio.

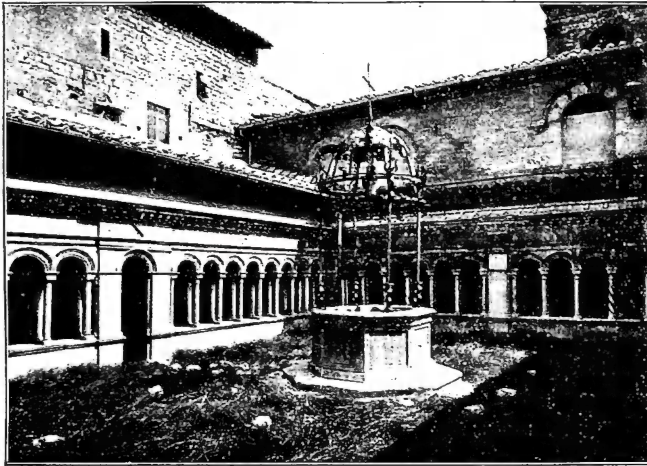
Sotto Federico Augusto II (1837-54), il nuovo sisistema di governo non diede buona prova. Per l'influenza della Rivoluzione Francese del febbr. 1848, il sovrano costituì un ministero liberale presieduto dal Braun (16 marzo 1848), che si trovò davanti una dieta demo-radicale. Furono fatte leggi liberali sulla stampa, sul diritto di riunione e di associazione e una riforma elettorale. Nel 1837 venne inaugurata la navigazione a vapore sull'Elba e, due anni dopo, il primo tronco ferroviario (Lipsia-Dresda); ne ebbero forte impulso lo sviluppo commerciale e industriale. Ma in seguito alla rivolta di Dresda (3 - 9 maggio 1849), fomentata dal Bakunin e compagni, e domata solo con l'intervento militare prussiano, le con-

(da F. Wetzel-C. Gurlitt, Alt-Sachsen, Dresda s. a., tav. 59)
Sassonia - Il castello di Hohnstein (1440).

quiste democratiche furono soppresse dal ministro F. von Beust, che volse la politica estera a grandi mire. Fu infatti conclusa con la Prussia e l'Hannover l'Alleanza dei «tre re», da cui la S. si staccò per stringersi all'Austria; il 17 febbr. 1850 il Beust fece con l'Hannover, la Baviera, il Württemberg la lega dei «quattro re» per neutralizzare le due grandi potenze, Austria e Prussia.

Il Beust, divenuto primo ministro (1858), inclinò a un moderato liberalismo: sottopose al *Landtag* leggi sul diritto di voto e sulla libertà industriale.

Nella guerra austro-prussiana del 1866 la S. si batté per l'Austria alla quale si era già avvicinata al principio di quell'anno per la questione dei ducati elbani, ma fu subito occupata dalla Prussia. Le truppe sassoni furono sconfitte con quelle del grande alleato a Sadowa (3 luglio 1866), ove formavano l'ala sinistra dello schieramento austriaco. Il Beust fu inviato a Parigi dall'imperatore Francesco Giuseppe a sollecitare la mediazione di Napoleone III nelle trattative di Nikolsburg. Soltanto l'intervento dell'Austria, sostenuta dalla Francia, poté evitare la mutilazione della S. (Pace di Berlino, 21 ott. 1866). La S. entrò nella Confederazione germanica del Nord come satellite della Prussia e pagò un'indennità di guerra di dieci milioni di talleri. Il Beust si dimise e passò al servizio dell'Austria.

IX. La S. nella Confederazione germanica del Nord e nell'Impero tedesco. – L'esercito fu riorganizzato sul modello di quello prussiano e, al comando del principe ereditario Alberto, combatté la guerra franco-tedesca del 1870-71 a lato della Prussia. Nel 1873 Alberto succedeva al padre Giovanni, letterato e celebre dantista (versione metrica della *Divina Commedia*). Durante il suo regno la S. fece grandi passi innanzi: riscattò le ferrovie e favorì con tariffe protettive le industrie. Nel paese eminentemente industriale la propaganda socialista fu così intensa, che nel 1903 dei 23 deputati che la S. aveva mandato al *Reichstag* 22 eran socialisti: da qui alla S. venne l'appellativo di «reame rosso». La seconda Camera del *Landtag* era costituita (1908) da 17 deputati

(fot. Alinari)

SASSOVIVO - Il chiostro dell'abbazia di S. (1229).

conservatori, da 36 liberali e da 27 socialisti: tale sua fisionomia durò fino al nov. 1918.

X. LA S. REPUBBLICANA. – Al re Alberto, morto senza prole, seguì il fratello Giorgio (1902-1904), il cui figlio, Federico Augusto III (1904-18), fu l'ultimo sovrano sassone.

La S., centro dell'industria tessile, libraria, siderurgica, dell'arte delle ceramiche e delle porcellane, raggiunse, prima della guerra 1914-'18, un alto livello di benessere materiale e culturale. Durante la prima guerra mondiale contribuì validamente allo sforzo dell'Impero tedesco non solo con la sua potenza industriale, ma anche con la sua densa popolazione.

Conseguenza della guerra perduta fu la rivoluzione. I Consigli degli operai e dei soldati si impadronirono del potere (9 nov. 1918), proclamarono la repubblica e deposero il re, che abdicò (13 nov.). Fu insediato un governo provvisorio socialista con a capo il Lipinski e fu preparata una nuova costituzione sul modello di quella del Reich, promulgata il 1° nov. 1920.

Tra il 1920 e il 1923 tenne il potere il ministero socialdemocratico Buck a cui subentrò il gabinetto socialcomunista Zeigner, caduto quasi subito (ott. del 1923) per l'intervento armato del Reich. Dopo il gabinetto di coalizione Heldt, vecchio-socialista, la S. fu governata dal ministero di coalizione Bunger (Partito popolare tedesco), che, dimessosi, lasciò il posto a un ministero di funzionari sotto Schieck. Durante la Rivoluzione nazionalsocialista il gabinetto si dimise (10 marzo 1923); Hitler incaricò del governo il von Killinger, come commissario del Reich, e nominò M. Mutschmann luogotenente (maggio 1933).

La S. fu un focolare di antihitlerismo (complotto del 20 luglio 1944 contro Hitler). Caduto il regime nazista, la regione fu occupata dalle truppe sovietiche (1945). Fa ora parte della zona orientale tedesca amministrata dai Russi.

Per l'arte v. GERMANIA, VI. *Arte*.

BIBL.: E. Gretschel - F. Bühlov, *Geschichte des sächsischen Volkes u. Staates*, 3 voll., Lipsia 1863-64; C. W. Böttiger-Th. Flathe, *Geschichte des Kurstaates u. Königreiches Sachsen*, 3 voll., 2ª ed., Gotha 1867-73; O. Posse, *Die Wettiner, Genealogie des Gesammthauses Wettin*, Lipsia 1897; K. Sturmhöfel, *Illustrierte Geschichte der sächsischen Lande u. ihrer Herrscher*, 2 voll., Chemnitz 1898-1909; F. Blankmeister, *Sächsische Kirchengeschichte*, 2ª ed., Dresda 1906; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, 4ª ed., Lipsia 1912; O. Kaemmel, *Sächsische Geschichte (Sammlung Göschen)*, 2ª ed., ivi 1912; R. Beyrich, *Kursachsen u. die polnische Thronfolge 1733-36*, ivi 1913; I. E. Schmidt, *Kursächsische Streifzüge*, 7 voll., 4ª ed., ivi 1924-28; R. Kötzschke, *Sächsische Geschichte (Sammlung Göschen)*, ivi 1925; W. Kohlschmidt, *Die sächsische Frage auf dem Wiener Kongress u. die sächsische Diplomatie dieser Zeit*, ivi 1930; H. Wiedemann, *Die Sachsenbekehrung*, Hiltrup 1932; J. Kirchberg, *Kaiseridee u. Mission unter den sächsischen Kaisern*, Berlino 1934; A. Winterswyl, *Die Christwerdung der Sachsen*, Paderborn 1935; R. Kötzschke - H. Kretschmar, *Sächsische Geschichte. Werden u. Wandlungen eines deutschen Stammes, u. seiner Heimat im Rahmen der deutschen Geschichte*, Dresda 1935; R. Holtzmann, *Geschichte der sächsischen Kaiser*, Monaco 1941. V. anche *Bibliographie der sächsischen Geschichte*, a cura di R. Bemmann, Lipsia 1918-28. Angelo Ferrari

SASSOVIVO. - Antica abbazia benedettina nella diocesi di Foligno da cui dista 3 km. Il monaco Mainardo e i conti Ugolino e Gualterio fondarono nel 1080 una nuova congregazione benedettina che si fissò nel monastero di S. Croce a S. in diocesi di Foligno.

La Congregazione si diffuse rapidamente fino ad avere giurisdizione su oltre 90 monasteri, 41 chiese e 7 ospedali. In Roma ebbe le chiese dei SS. Quattro Coronati e dei SS. Sergio e Bacco; a Terni la chiesa di S. Nicola. Pasquale II il 17 marzo 1116 concede all'abate la chiesa di S. Apollinare in diocesi di Assisi (Jaffé-Wattenbach, 6511). Innocenzo II il 21 maggio 1138 esenta l'ab. Michele da ogni giurisdizione vescovile (*ibid.*, 7898); il che è confermato da Clemente III il 4 giugno 1188 (*ibid.*, 16270); Clemente III il 26 ott. 1189 concede la giurisdizione della chiesa di S. Nicola di Bevagna e il 27 apr. 1189 su quella di S. Nicola di Foligno. Celestino III il 19 giugno 1191 conferma i detti privilegi e prende il monastero sotto la protezione apostolica (*ibid.*, 16723). Nel 1291 vi si unisce il monastero di S. Stefano di Gallano, il cui Archivio è oggi conservato nella Curia arcivescovile di Spoleto. Nel 1486 subentrarono i Benedettini Olivetani e quindi gli abati commendatari.

Il chiostro annesso all'abbazia fu eseguito da Pietro di Maria, lo stesso che compose quelli romani analoghi dei SS. Quattro Coronati e di S. Cosimato (E. Lavagnino, *L'arte medievale*, Torino 1949, p. 269). Attualmente il vescovo di Foligno ha concesso l'uso dell'abbazia ai Benedettini dell'abbazia di Emmaus esiliati dalla Cecoslovacchia.

BIBL.: L. Iacobilli, *Cronica della chiesa e del monastero di S. Croce di S. nel territorio di Foligno*, Foligno 1653; M. Faloci Pulignani, *Memorie epigrafiche del chiostro di S.*, ivi 1879; id., *Il chiostro di S.*, in *L'Italia*, 2 (1885); P. Lugano, *Gli abati di S. e di S. Maria in Campis*, Foligno 1903; id., *Le chiese dipendenti dall'abbazia di S. presso Foligno ed un elenco compilato per ordine del card. commendatario Gerolamo Rusticucci (1586)*, in *Riv. st. bened.*, 7 (1912), pp. 47-94; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, IV, Berlino 1909, pp. 46-50. Enrico Josi

ŠAŠTIN. - Santuario nazionale slovacco della Madonna Addolorata.

Il paese di Š. sorge nella parte occidentale della Slovacchia, a nord di Bratislava, non lontano dal fiume Morava e dalla frontiera austriaca. Dal 1564 vi si iniziò il culto dell'Addolorata nella piccola chiesa votiva. Lo odierno grandioso Santuario è degli aa. 1760-70, costruito nello stile barocco con attiguo convento dei Paulini, ora dei Salesiani. Sull'altar maggiore si trova la miracolosa statua dell'Addolorata, lavoro di arte popolare; l'immagine è molto venerata in tutta la Slovacchia. Š. per tutto l'anno è mèta di pellegrinaggi, specialmente il 15 sett., festa della Madonna Addolorata, patrona nazionale.

BIBL.: *Katolicke Slovensko (Slovacchia cattolica)*, Trnava 1933, pp. 451-54. Michele Lacko

SATANA (ebr. *śāṭān*). Invisibile agente personale, nemico dell'uomo che conduce alla perdizione allontanandolo da Dio.

Il termine (dal verbo *śāṭan* « avversare, perseguitare », specie accusando: *Ps.* [ebr.] 38, 21; 71, 13; 109, 4. 20. 29; *Zach.* 3, 1 [Settanta ἀντικεῖσθαι], « ostacolare » il cammino: *Num.* 22, 22. 32; cf. l'astratto *śiṭnāh* « ostilità »

Gen. 26, 21, « accusa » *Esd.* 4, 6) ricorre nella Bibbia ebraica nove volte come nome comune : « avversario » in guerra (*I Sam.* 29, 4; *I Reg.* 5, 18; 11, 14. 23. 25) o in tribunale (*Ps.* 108, 6) o colui che sbarra la via : *II Sam.* 19, 23; cf. *Mt.* 16, 23 e *Mc.* 8, 33 : Gesù respinge Pietro che gli ostacola la strada verso la croce; *I Mach.* 1, 36 la fortezza Akra è eretta εἰς διάβολον, come « sbarramento ». In tre passi (*Iob* 1-2; *Zach.* 3, 1-2; *I Par.* 21, 1) designa l'essere che accusa l'uomo presso Dio o lo induce al peccato; è « l'avversario » per antonomasia; ma solo in *I Par.* 21, 1 è usato senza articolo, come nome proprio. Come i Settanta, il Nuovo Testamento usa il termine greco ὁ διάβολος (v. DIAVOLO), che ne è la traduzione letterale, ma 36 volte ha ὁ σατανᾶς (desinenza aramaizzante).

L'idea di S. è connessa con quella del « giudizio » di Dio. S. è il pubblico accusatore che « sta contro » (*'āmadh 'al* : *Zach.* 3, 1; *I Par.* 21, 1; cf. *Ps.* 108 [109], 6); è simile al *mezkîr 'āwōn* (« che fa ricordare la colpa » in vista del castigo, morte) di *Ez.* 21, 28 sg.; 29, 16 (cf. *Gen.* 41, 9; *I Reg.* 17, 18). E poiché, nella teologia della storia dei profeti, le vicende di un popolo corrispondono al giudizio di Dio su di esso, il doppio s. (l'edomita Hadad e l'arameo Razôn) che Jahweh suscita contro Salomone (*I Reg.* 11, 14-25) insorgono, in definitiva, contro i peccati di questo. Oltre la visione di Michea (*I Reg.* 22, 19-23 : Jahweh manda uno « spirito di mendacio » per perdere Achab), due scene simboliche presentano S. alla corte divina. Nel prologo di Giobbe (*Iob* 1,6-2,7), S. compare dinanzi a Jahweh insieme agli angeli (« i figli di Dio »); ha competenze e poteri vasti : percorre la terra e vi spia gli uomini, insidia la virtù del giusto tentandolo; Jahweh autorizza S. a procedere contro Giobbe, dopo avergli affidato le forze ostili alla vita (malattie, calamità naturali, delitti umani), onde è « la mano di Jahweh » che colpisce Giobbe (1, 11; 2, 4). Analoga è la 4ª visione notturna di Zaccaria (3, 1-2), ove il *śāṭān* accusa, giustamente, il sommo sacerdote Iosua che è colpevole : ma Dio si irrita contro S. e prevale l'angelo (v.) di Jahweh, tramite della grazia (in *Num.* 22, 22, però, l'angelo di Jahweh fa da *śāṭān*). Terzo passo che menziona S., strumento del « giudizio » divino, è *I Par.* 21, 1, ove S. (nome proprio!) è sostituito a Jahweh, che nel testo più antico *II Sam.* 24, 1 tentava direttamente David : cambiamento dovuto a motivi dogmatici, come poi *Iubil.* 48, 25 trasformerà *Ex.* 4, 24. Per Tobia padre e figlio e per Sara l'infestazione di Asmodeo reca molti dolori, ma « è necessaria la prova della tentazione » e Raffaele viene a liberare dal demonio (*Tob.* 12, 13-14). Primitivamente S. non è un angelo perverso; per successiva contaminazione gli angeli esecutori dei flagelli di Dio furono identificati ai demóni, esseri malvagi per natura (J. Bonsirven, p. 239).

Nel Vecchio Testamento il *śāṭān* rappresenta la minaccia di rovina sospesa sull'uomo; è colui che disturba le relazioni tra Dio e gli uomini, e in particolare tra Dio e Israele, facendo presenti a Dio i peccati umani e ostacolando l'economia salvifica divina. È concepito o come l'accusatore che sfrutta, e avidamente spia, la colpevolezza morale, o come forza demoniaca distruttrice connessa con il piano della provvidenza divina su individui e popoli; in entrambi i casi è sottoposto a Dio, cui vuol togliere l'uomo (cf. Dante, *Inf.*, XXVII, 112-29; *Purg.*, V, 100-29 : Guido e Buonconte di Montefeltro). L'essere essenzialmente perverso era 'Ăzā'zēl, concepito come demonio del deserto, su cui veniva scaricata ogni colpa di Israele nel rito annuo dell'espiazione (*Lev.* 16, 8-22). Il S. biblico è un'entità senza analogie in altre religioni. A torto W. Bousset e H. Gressmann ne affermano l'origine persiana. Non può provenire dall'Iran perché il dualismo metafisico è totalmente assente dal Vecchio Testamento; meno ancora dai Babilonesi, il cui *bēl dabābi* è sempre un uomo (J. von Rad).

S., quale « tentatore » che reca all'uomo la rovina, appare dapprima nel serpente che tenta Eva e rovina l'uomo (*Gen.* 3, 1-15), che simboleggia « il male » (*Gen.* 4, 7); è connesso con il dragone (v.), che Dio domina e sconfigge. È affine, benché nel Vecchio Testamento si presenti distinto, allo « spirito cattivo » (opposto allo « spirito di Jahweh » che abbandona Saul all'irrompere di quello : *I Sam.* 16, 14-16; 18, 10-12; 19, 9; 26, 19; 28, 15-16), riferito alla causalità divina in virtù del teocentrismo assoluto; lo « spirito cattivo » opera come spirito di discordia (*Iudc.* 9, 23). è « spirito di mendacio » che spinge a trasgredire la volontà divina (*I Reg.* 22, 19-23). A tali spiriti molti giudei e cristiani attribuirono poi la corruzione morale dell'umanità, ritenendo angeli discesi (caduti) dalla corte celeste i « figli di Dio » dal cui commercio con « le figlie degli uomini » nacquero gli empi *nĕphîlîm* (*Gen.* 6, 2-4).

S. negli scritti veterotestamentari compariva raramente. L'apocalittica (v.) midrašica colmò copiosamente la lacuna. Nel tardo giudaismo postesilico, dal sec. III o II a. C., S. appare ormai l'antagonista di Dio, la causa di ogni male, il capo del regno avverso al Regno di Dio. A tale evoluzione, oltre l'intento di scagionare dalle sciagure d'Israele la giustizia e provvidenza divina, contribuì sia la tendenza dualistica dovuta in parte all'odio crescente per le genti, sia il coagularsi nella figura di S., che si determina allargandosi, delle antichissime tradizioni del serpente dell'Eden, della caduta e del connubio degli angeli, dell'angelo della morte, della lotta con dragoni. S. assorbe il concetto morale della « natura cattiva » (*jēṣer hā-ra'*) con cui S. rovina l'uomo (*Num rabbā* 20; *Babā Bathrā* 15 a), e quello di « angelo della morte », con cui talora si identifica (*Babā Bathrā* 16 a); sempre più è il tentatore e seduttore, è il « nemico » che fa all'uomo ogni male fisico e morale (*Henoch* 69, 4. 9). I demóni biblici, quali sono Asmodeo, Lilit (v.), quelli che abitavano il deserto sotto forma di animali impuri, i *śĕ'îrîm* (« pelosi », « capri »), i *šēdhîm* (*šdd* « distruggere »; cf. l'assir. *šēdu*, genio teriomorfo, buono o cattivo), i *lîlîn*, *rûḥîn* e *rûḥôth*, che danneggiano l'uomo nell'anima e nel corpo, sono distinti da S.: in *Henoch* 53, 3 S. e gli « angeli del castigo » differiscono dagli angeli decaduti e dai demóni. Il S. si moltiplica, diventa una generalizzazione : si va formando la categoria dei molti s. (S. al plurale : *Aḥiqar* 3, 38. 49; *Henoch* 40, 8-10; ecc.), soggetti all'unico S., il quale è soggetto al « Signore degli spiriti » (*Henoch* 65, 6); con il tempo i s. si confonderanno con i demóni.

S. è il serpente che tentò Eva (*Vita Ad.* 12; *Apoc. Abr.* 13; *Apoc. Mos.* 16; *Apoc. Sedrach* 5), per invidia (*Sap.* 2, 28; *Sanhedhrîn* 59), secondo *Soṭā* 9 e *Gen. rabbā* 18 per concupiscenza; *Gen. rabbā* 24 e 42 attribuisce Caino e molti demóni al commercio di S. con Eva. S. è « il serpente delle origini » (*nāḥāš haq-qadhmôn*), del quale i *gôjîm* sono discepoli (*Siphrê* 138 b). I Targumîn introducono spesso S. nelle narrazioni bibliche, p. es., *Targ. Ion.* su *Ex.* 32, 19.

Capo dei demóni è, in *Henoch* (10, 4. 8; 13, 1; 54, 4; 55, 4), 'Ăzā'zēl (o Semjaza: *ibid.* 6, 7), le cui schiere furono sottoposte al S. (*Henoch* 54, 6); 'Ăzā'zēl in *Apoc. Abr.* è il capo, in *Testam. Salom.* 7, 7 è l'arcangelo, cui ubbidiscono i demóni. Gadreel è il S. che ingannò Eva (*Henoch* 69, 6). A S. equivale spesso Belial (v.), e soprattutto Sammael il capo dei demóni in *Ascensio Isaiae*, *Baruch gr.* (4, 8: tentò Eva); dopo il sec. II, Sammael prende il posto di S. nei Midrašîm (*Gen. Rabbā* 29) e nel Talmûd : « L'angelo Sammael, l'empio, è il capo di tutti i s. » (*Henoch* 40, 7; *Deut. rabbā* su 33, 1); Sammael, identificato con l'angelo con cui lottò Giacobbe (*Gen.* 32, 25-32), è tenuto a bada da Michael o Phanuel; è l'« angelo della morte » che tentò Eva (*Targum Ier. I* su *Gen.* 3, 6). Il capo del regno del male è Mastema (= S.) in *Iubil.*, *Damasc.*, « Manuale » della « Comunità dell'alleanza » di Ḥ. Qumrān. S. era un arcangelo di nome Satanael prima che si ribellasse a Dio con i suoi angeli (*II Henoch* 29, 4; 31, 3-6; *Vita Ad.* 12-16). Eserciti di demóni sono al comando di S. (*Henoch*, *Iubil.*, *Testam. XII Patr.*). Alla fine del mondo S., con i suoi demóni, sarà reso impotente o annientato (*Iubil.* 23, 30; *Testam. Dan.* 5, *Simeon* 6, 6), il che esclude una concezione dualistica.

Nel Nuovo Testamento la persona preternaturale di S. è il centro e la sintesi dell'impero mortifero (*Hebr.* 2, 14) del male. La demonologia neotestamentaria è tutta in funzione della soteriologia (B. Noack). S. si frappone

tra Dio e gli uomini per impedire la salvezza di questi; Cristo, invece, si interpone quale mediatore vivificante. Caratteristica del Nuovo Testamento, specie degli scritti giovannei e paolini, è l'idea del regno universale di S. mediante il peccato e la morte e l'antitesi assoluta tra S. e Cristo e tra i loro regni (carne e spirito, tenebre e luce). L'intero « mondo » (in senso peggiorativo: *Io.* 1, 10; 7, 7; 15, 18; 16, 20; 17, 9-16; *I Io.* 2, 16; 5, 19; *Mt.* 18, 7; *Gal.* 6, 14) è sottoposto a S. per l'estremo acuirsi del dilemma ontologico-etico (Dio o il nulla, la vita o la morte, la santità o l'iniquità) tendente all'unità che esclude ogni dualismo.

Il concetto biblico di S., sfrondato delle stravaganze midrašiche, si ritrova in Beelzebub ([v.] E. Riehm lo connette con l'aramaico *bĕʿel dĕbhabhā'* « nemico ») « il capo dei demóni », nel diavolo (v.), traduzione di *haš-šāṭān*, chiamato anche « il malvagio » (*Mt.* 13, 19. 38; *II Thess.* 3, 3; forse *Mt.* 6, 13 b), « il serpente antico » (*Apoc.* 12, 9; 20, 2), « il nemico » (*Mt.* 13, 39), « il capo del mondo » (*Io.* 12, 31; 14, 30; cf. *Lc.* 4, 6), « il dio di questo secolo » (*II Cor.* 4, 4), « il capo della potenza dell'aria (così è chiamato Beliar in *Test. XII Patr., Levi* 3), dello spirito che ora agisce nei ribelli » (*Eph.* 2, 1). La sua innumere schiera include « i comandi (αἱ ἀρχαί), le potenze (αἱ ἐξουσίαι), i dominatori di questo mondo di tenebre, gli spiriti della malvagità (che volano) nell'atmosfera inferiore (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) » (*Eph.* 6, 12; cf. *Rom.* 8, 38; *I Cor.* 15, 24), i quali governano quanti non appartengono a Dio (*Io.* 15, 19; 17, 14; *I Io.* 4, 4-5). Reggitore di questo mondo, S. non ha nulla in Gesù, che non è del mondo (*Io.* 8, 23; 12, 31; 14, 30; 16, 11; 17, 14-16); S. non può nuocere ai figli di Dio (*I Io.* 5, 18). S. confessa che il suo potere è derivato (*Lc.* 4, 6). È un tentatore che sa sfruttare perfino la Scrittura (*Mt.* 4, 6) per sedurre il Messia; Giuda ne è vittima (*Lc.* 22, 3; *Io.* 13, 27); Pietro e gli Apostoli ne sono scossi (*Lc.* 22, 31). Sovrumana è la sua potenza (*II Thess.* 2, 9), che si oppone all'evangelizzazione (*I Thess.* 2, 18). Il regno di S. contrasta il Regno di Dio (*Mt.* 12, 26; *Mc.* 3, 24). Ma S. e i suoi demóni riconoscono la potenza di Gesù, Messia inviato da Dio per distruggere le opere di S. e dei suoi (*Mc.* 1, 24. 34; 3, 11-15. 23-27; 6, 7; *I Io.* 3, 8; cf. *Act.* 16, 16-18), per affrancare i suoi discepoli dal mondo di S. ed introdurli nel Regno di Dio (*Io.* 15, 19; 17, 12. 14). La salvezza consiste nell'essere liberato dal dominio di S. (*Act.* 26, 18). Ché ogni male, fisico e morale, è sotto il controllo di S. La donna che « aveva uno spirito d'infermità da 18 anni era legata da S. » (*Lc.* 13, 11. 16). Quando gli Apostoli espellono i demóni, S. crolla (*Lc.* 10, 18; v. LUCIFERO).

S., che peccò sin dall'inizio (*I Io.* 3, 8), è l'agente del peccato (*Rom.* 6, 12-14; *Io.* 8, 34), con cui rende l'uomo schiavo (*Io.* 8, 34) e lo assimila a sé (*Io.* 6, 70: Giuda). Questa schiavitù si mantiene e si rafforza mediante la carne, che è la connessione organica dell'uomo al mondo (*Rom.* 7, 17-8, 13). S. estirpa il seme della parola divina dal cuore dell'uomo, per sostituirvi grano spurio, zizania (*Mc.* 4, 15; *Mt.* 13, 19. 39); suo intento è di « accecare le menti di quanti non credono, sì che non possano essere illuminati dall'evangelo della gloria del Cristo » (*II Cor.* 4, 41), mediante la capziosa « sapienza di questo mondo » (*I Cor.* 2, 6) e le « profondità di S. » (*Apoc.* 2, 24). « Il tentatore » (ὁ πειράζων: *I Thess.* 3, 5; *I Cor.* 7, 5; cf. *Mt.* 4, 1-3) induce a mentire a Dio (*Act.* 5, 3); ha per metodo il mendacio (*Io.* 8, 44) e per sedurre « si trasfigura in angelo di luce » (*II Cor.* 11, 14). Contro le sue seduzioni (*II Cor.* 2, 11) e violenze, contro le « sinagoghe » dei seguaci di S. (*Apoc.* 2, 9.13; 3, 9), contro gli apostati che tornano a S. (*I Tim.* 5, 15), il cristiano deve resistere, combattere con le armi dello spirito (*I Pt.* 5, 9; *Iac.* 4, 7; *Eph.* 6, 10-17). Cristo lo ha sconfitto sulla croce e sarà annientato (*Col.* 2, 15; *II Cor.* 10, 5). Dio schiaccerà il « serpente antico » (*Gen.* 3, 15) sotto i piedi dei fedeli (*Rom.* 16, 20). Il mondo di S. combatte ora Gesù e i suoi, ma Gesù alla fine vincerà e conquisterà il mondo (*Io.* 16, 33; 17, 21. 23); « il capo di questo mondo » è già sin d'ora condannato e « gettato fuori » con la Crocifissione (*Io.* 12, 31; 16, 11); ancora « poco tempo »! (*Apoc.* 12, 12). L'*Apocalisse* descrive l'immane conflitto tra le due sovrumane potenze di Dio e di S. con le loro schiere. Dopo la sconfitta definitiva della Bestia e dei re della terra (*Apoc.* 19), S. (« il grande dragone, il serpente antico, il seduttore di tutta la terra »: *Apoc.* 12, 9) è imprigionato nella fossa senza fondo per 1000 anni (*Apoc.* 20, 2); poi è liberato e inganna le nazioni, ma in ultimo è precipitato nel lago di fuoco (*Apoc.* 20, 10; cf. *Henoch* 54, 5-6; *II Pt.* 2, 4).

In *I Cor.* 5, 4-5 e *I Tim.* 1, 20, il reo viene consegnato a S., che ne distruggerà la carne, onde il peccatore si converta e il suo spirito sia salvo nel giudizio. « Omicida dall'inizio » (*Io.* 8, 44), S. uccide coloro di cui è padrone (cf. *II Cor.* 2, 11); questa sua funzione mortifera, annullata dal Crocifisso (*Hebr.* 2, 14), forse è connessa con quella dell' angelo sterminatore (*Ex.* 12, 23; *II Sam.* 24, 16; *II Reg.* 19, 35; *Sap.* 18, 25; *I Cor.* 10, 10 sg.). La malattia o persecuzione, « spina confitta nella carne », è un « messaggero di S. » (*II Cor.* 12, 7); S. è anche in ciò strumento involontario della grazia divina (*ibid.* 9), come avvenne nella Crocifissione del Cristo (*I Cor.* 2, 8).

Nella Bibbia non affiora la persuasione, corrente presso Babilonesi ed Arabi, che i demóni e il loro capo abitino in regioni sotterranee. S. con i suoi spiriti risiede negli strati aerei (*Eph.* 2, 1; 6, 12), mentre gli angeli santi sono nelle sfere più alte dei cieli. S. « e i suoi angeli » dal cielo furono precipitati sulla terra (*Apoc.* 12, 7-9). Dopo attraversati gli altri 6 cieli, Gesù scende al firmamento ove dimora « il capo di questo mondo » (*Ascensio Is.* 10, 29; cf. 7, 9; 11, 23).

Presso i Padri, S. è « l'avversario » (ἀντικείμενος: Clemente, *Ad Cor.* 51, 1; Ps. Barnaba, 2), « il malvagio » (πονηρός, id., 4); alla via del bene sono preposti gli angeli di Dio, alla via del male gli angeli di S. (id., 18). I cristiani debbono fuggire le insidie di S., capo dell'iniquo secolo (Ps.-Barnaba, 18 ὁ ἄρχων καιροῦ τῆς ἀνομίας; s. Ignazio, *Ad Eph.* 19, 3; *Ad Trall.* 8, 1; *Ad Smyrn.* 9, 1); la Sinassi eucaristica annienta « le potenze di S. » (id., *Ad Eph.* 13). Sulle tentazioni e il modo di superarle: Erma, *Pastor*, II, *Mand.* 4, 3; 12, 4-5; ecc. La liturgia battesimale comportava la rinunzia a S. (Cirillo Ger., *Catech.* 19, *mystag.* 1: PG 33, 1065-76; s. Agostino, *De Symb. ad catechum.*: PL 40, 627-28, 637-38, 651-53, 659-61; Giov. Crisostomo: PG 49, 241-76: S. non governa il mondo; Gregorio Nisseno: PG 46, 417-30; *Constit. Apost.*, VII, 41: F. X. Funk, I, Paderborn 1905, pp. 444-49). Su S. e la caduta degli angeli ritornano s. Giustino (*Apol.*, I, 5; II, 5; *C. Tryph.*, 69 e 124) e s. Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 10, 3; III, 23, 3: « il capo dell'apostasia »). Cristo « legò il Forte », sconfiggendo S. nella sua dimora, l'inferno (Origene: PG 14, 1052); cf. W. Bieder. Molti presentano la Redenzione come un riscatto che Cristo corrispose a S. quale « debito » di giustizia, specie s. Agostino (cf. J. Rivière). Rimane l'idea degli angeli accusatori (s. Epifanio, *In laud. S. M. Deiparae*: PG 43, 501). Sono spesso identificati S. e la morte. S. Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 21, 3, e 22-24 (PG 7, 1181-88) afferma il dominio di S. sul mondo. Questo dominio spettava a S. di diritto: s. Leone M., *Sermo de Nativ.*, 22, 3 (PL 54, 196); s. Bernardo deduce (da *II Tim.* 2, 26; *Io.* 14, 30; *Mt.* 12, 29; *Lc.* 11, 21; 22, 53) contro Abelardo « diabolum non solum potestatem sed et iustam habuisse in homines » (PL 182, 1065) dalla quale solo Gesù redime. Cf. Concilio Tridentino, sess. V (Denz-U, 788), e le trattazioni di s. Tommaso (*In IV Sent.*, II, dist. 3-7; *Sum. Theol.*, 1ª, qq. 63-64).

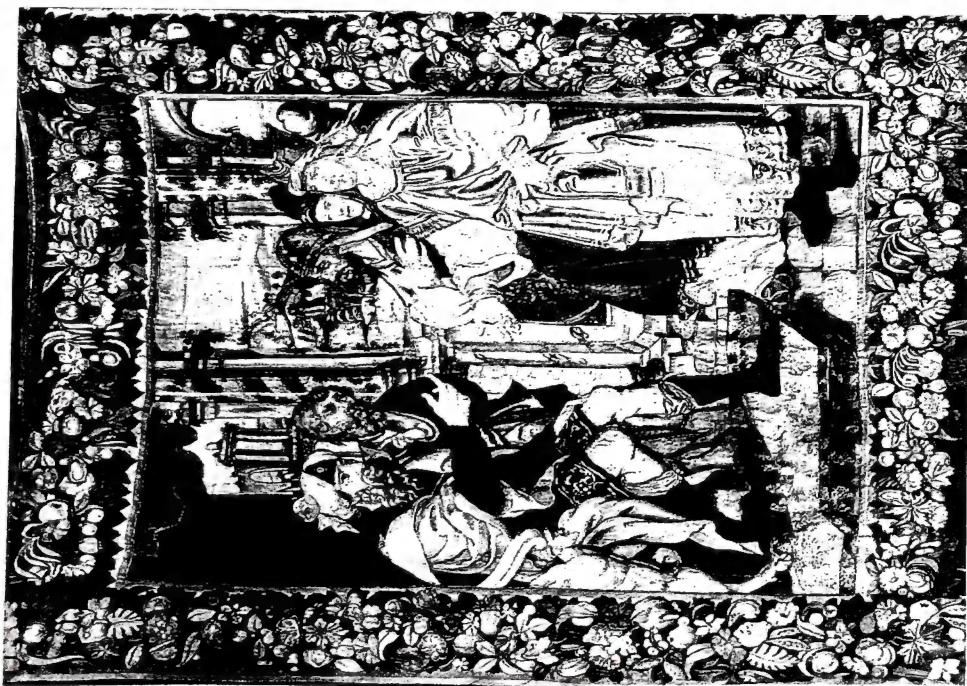
Il lessico semitico postcristiano ha accolto dalla Bibbia il nome S.: arabo *šajṭān*, siriaco *sāṭānā*, etiopico *sajĕṭān*. Nel Corano Šajṭān e Iblīs (= διάβολος) sono sinonimi; S. è talora l'angelo (unico) decaduto per non aver voluto adorare Adamo (*sūrah*, 2, 32), altre volte è uno dei *ǧinn* (18, 48); fece peccare Adamo e ne inganna i discendenti, eccetto i credenti, che lo scacciano lapidandolo (2, 32-34; 15, 28-42); è il nemico dell'uomo (35, 6); i tentati da S. ricorrono ad Allāh (7, 199-201; 23, 99).

BIBL.: v. DEMONIO; DIAVOLO; H. Duhm, *Die bösen Geister im A. T.*, Tubinga-Lipsia 1904; A. Jirku, *Die Dämonen und*

(fot. Alinari)

SPOSALIZIO DI S. FRANCESCO CON LA POVERTÀ.
Particolare della pala di Borgo S. Sepolcro - Chantilly, Museo Condé.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: COLLOQUIO DI SAUL CON SAMUELE (*I Sam.* 15, 12-30). Arazzo fiammingo (sec. XVI) - Pienza, Museo civico.
A destra: APPARIZIONE DELL'OMBRA DI SAMUELE A SAUL (*I Sam.* 28, 7-20). Dipinto di S. Rosa (sec. XVII) - Parigi, Louvre.

ihre Abwehr im A. T., Lipsia 1912; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch*, I, Monaco 1922, pp. 136-44; III, ivi 1926, pp. 109-10, 203, 604; IV, ivi 1928, pp. 501-35; H. Kaupel, *Die Dämonen im A. T.*, Augusta 1930 (specie pp. 81-139); B. Rigaux, *L'Antéchrist*, Gembloux 1932, pp. 195-220, 314-16, 388-98; G. De Libero, *S.*, Torino 1934; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, I, Parigi 1935, pp. 239-46; A. Cohen, *Il Talmud*, trad. it., Roma 1935, pp. 84-89, 312-22; A. Brock-Utne, « *Der Feind.* » *Die alttestam. Satansgestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des Nahen Orients*, in *Klio*, 28 (1935), pp. 219-27; E. G. Closen, *Der « Dämon Sünde »... Gen. 4, 7*, in *Biblica*, 16 (1935), pp. 431-442; F. Ogara, « *Adversarius... diabolus tamquam leo rugiens* » (*I Pt. 5, 6-11*), in *Verbum Domini*, 16 (1936), pp. 166-73; H. Torczyner, *How Satan came into the world*, in *The Expository Times*, 48 (1936-37), pp. 563-65; A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbona 1936, pp. 64-81, e trad. it., Brescia 1940, pp. 56-73 (« L'impero di S. »); B. Caillois, *Les Démons du Midi*, in *Revue de l'hist. des religions*, 115 (1937, I), pp. 142-73, e 116 (1937, II), pp. 54-83, 143-86; J. V. Georgescu, *Satan in profeţia lui Zacharia*, Bucarest 1938; A. Lods, *Les origines de la figure de Satan, ses fonctions à la cour céleste*, in *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, Parigi 1939, pp. 649-60; W. H. A. Learoyd, *The envy of the Devil in Wisdom 2, 24*, in *The Expos. Times*, 51 (1939-1940), p. 395 sg.; A.-M. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, Parigi 1946, pp. 15, 67-72, 84, 93 sg.; D. J. Saunders, *The Devil and the Divinity of Christ*, in *Theological Studies*, 9 (1948), pp. 536-53; B. Noack, *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neutestam. Dämonologie*, Copenhagen 1948; M. Zerwick, *Vidi Satanam sicut fulgur de caelo cadentem* (*Lc. 10, 17-20*), in *Verbum Domini*, 26 (1948), pp. 110-14; id., « *In Beelzebub, principe daemoniorum* », *Lc. 11, 14-28*, *ibid.*, 29 (1951), pp. 44-48; R. R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, Zurigo 1948; F. Zeman, *Indoles daemonum in scriptis prophetarum*, in *Verbum Domini*, 27 (1949), pp. 257-64, 321-35, e 28 (1950), pp. 18-28; E. Fascher, *Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte* (*Hallische Monographien*, 11), Halle 1949; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zurigo 1949; G. Manacorda, *S.* (*Quaderni dell'« Angelicum »*), Milano 1950; U. Urrutia, *El diablo. Su naturaleza, su poder y su intervención en el mundo*, 2ª ed., Messico 1950; J. O. Smit, *Serpens aut doemonium? (Gen. 4, 7)*, in *Miscellanea... A. Miller*, Roma 1951, pp. 94-97 (il demonio Rābiṣu = il peccato); J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Parigi 1951, pp. 130-40 (« Les puissances sataniques »). – S. nell'antichità cristiana : J. Rivière, *Mort et démon chez les Pères*, in *Revue des sciences religieuses*, 10 (1930), pp. 577-621; id., *Le dogme de la Rédemption. Etudes critiques et documents*, I, Lovanio 1931; id., *Le dogme de la Rédemption chez st Augustin*, 3ª ed., Parigi 1933; id., *Rôle du démon au jugement particulier*, in *Bulletin de littér. ecclésiastique*, 1947, pp. 49-56; H. Rahner, *Pompa diaboli*, in *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 55 (1931), pp. 239-37; S. Tavares Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus* (*Studia Anselmiana*, 16), Roma 1946; H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga 1950, pp. 38-81 (« Die Dämonologie der Pseudoklementinen »); L. Bouyer, *La vie de st Antoine, Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, St-Wandrille 1950; D. Löpfe, *Die Tugendlehre des hl. Ambrosius*, Sarnen 1951, pp. 16-19, 24-25 (immagine di S. nell'anima). – S. nell'Islām : E. Beck, *Erschaffung des Menschen u. Sündenfall in Koran*, in *Miscellanea... A. Miller*, Roma 1951, pp. (486-503), 487, 493-99.

Antonino Romeo

SATANISMO. - Stato di ciò che è satanico, cioè sottoposto all'azione di Satana, o consacrato all'antagonista di Dio, o pervaso dal suo spirito. Il termine assume uno dei tre significati : impero di Satana sul mondo, culto reso a Satana, sequela-imitazione della sua ribellione a Dio; ognuno di essi deve essere illustrato, poiché spesso fu ed è negato o ignorato o frainteso.

I. L'IMPERO DI SATANA SUL MONDO. – Mediante il peccato (opposto alla volontà di Dio), la carne (opposta allo spirito di Dio) e la legge puramente esteriore (opposta alla fede interiore, cui si aggancia la Grazia di Dio), è affermato spesso da Gesù e da s. Paolo. Satana, capo (ὁ ἄρχων) di questo mondo (*Io.* 12, 31; 14, 30; 16, 11), tale si manifesta già quando tenta Gesù (*Mt.* 4, 8-10; *Lc.* 4, 6-13) nel vano tentativo di assoggettarsi anche lui, l'unico in cui « non ha nulla » (*Io.* 14, 30; 17, 16). È addirittura « il dio di questo mondo » (*II Cor.* 4, 4), mondo sottratto al vero Dio suo creatore, divenuto preda della corruzione e della morte. Lo avviluppa librandosi nell'aria, donde regge tutti i comandi (*Eph.* 2, 1; 6, 12). Ciò durerà fino alla restaurazione finale, quando Cristo vittorioso riconsegnerà il regno a Dio Padre « dopo aver annientato ogni principato e ogni autorità e potenza... tutti i nemici » (*I Cor.* 15, 24). Pur rispettando l'ordine romano (*Io.* 19, 11), Gesù e i suoi sono in lotta con il mondo della potenza e della ricchezza, che li odia e perseguita (*Io.* 15, 18-25); nonostante l'infinito amore di Dio che gli ha mandato il suo Unigenito, il mondo rimane figlio di Satana (*Io.* 3, 16-18; 8, 44. 48) che è tenebra e morte, mentre Dio è luce e vita (*Is.* 9, 2; *Lc.* 1, 79; *Io.* 1, 4-10; *Eph.* 5, 8. 14).

Satana estende il suo dominio non solo sui « suoi angeli » (*Mt.* 25, 41; *Apoc.* 12, 7), ma su tutti gli uomini infestati dal male, « figli della ribellione » (*Eph.* 2, 2; 5, 6), « tutti racchiusi nell'infedeltà, sotto il peccato » (*Rom.* 11, 32; *Gal.* 3, 22); « tutti sono sotto il peccato » e « tutto il mondo è debitore di pena a Dio » (*Rom.* 3, 9.19). In questo suo « regno » (*Lc.* 11, 15), fin dal primo peccato, l'originale, Satana fa dilagare il peccato, e la morte che ne consegue, su tutti (*Rom.* 5, 12-14; *I Tim.* 2, 14), e l'umanità soggiace al suo malefico influsso; vi ha « fortezze e alture levantesi contro la conoscenza di Dio » (*II Cor.* 10, 4-5); l'intero mondo giace nel maligno (ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται : *I Io.* 5, 19); perché è nemico irriducibile della luce il suo peccato è irremissibile (*Io.* 1, 5. 9-11; 15, 22-24; 17, 9; *Mt.* 12, 32). È più che un impero; è quasi un corpo mistico, come, echeggiando s. Agostino, afferma s. Gregorio M. (*Hom. 16 in Ev.*; cf. *Moral.*, IV, 14); « Certe iniquorum omnium caput diabolus est; et huius capitis membra sunt omnes iniqui ».

Cristo fonda il Regno di Dio in opposizione al regno di Satana. I due regni si oppongono come il sì e il no, come la vita e la morte, il bene e il male, la luce e le tenebre; loro fine e funzione è di annientarsi a vicenda. Iddio ha liberato i suoi eletti « dal potere delle tenebre trasferendoli nel Regno del Figlio suo Unigenito » (*Col.* 1, 13). I due regni non sono statici, ma si realizzano, ogni istante, nel mutuo combattimento. Le due avverse « città » (« Una est Dei, altera diaboli ») si fondano su due amori opposti : l'io, Iddio (s. Agostino, *De civ. Dei*, XIV, 18 e XXI, 1). Questa « Weltanschauung » cristiana fu genialmente ribadita nel sec. XIX dai card. Pie e Newman (L. Bouyer, *Newman*, Parigi 1952, p. 236). Solo l'odio ha fatto identificare Satana con questo o quel personaggio; nessun uomo è Satana, che è essenzialmente invisibile, universale, duraturo; ma Satana si deve ravvisare in potenze occulte, perché opera nel « mistero » (*II Thess.* 2, 7) senza far trapelare i suoi scopi, i suoi piani, i suoi successi; è il padrone stabile di tutte le risorse del mondo; è umanamente invincibile; con astuzia sovrumana fa applaudire da tutti le sue consegne seducendo e addormentando le masse con promesse di pace e godimento (*Mt.* 24, 38 sg.; *I Thess.* 5, 3). Più che in fatti spettacolari, la presenza e l'azione satanica è insita, con silenzioso dinamismo, nella vita consueta (*Mt.* 6, 13; 13, 25-28), onde il combattimento spirituale del cristiano dev'essere incessante (*Eph.* 6, 11-18). Il s. più profondo e capillare è l'apoteosi dell'uomo, con riduzione della religione e morale a cosa libera. La società è « ridotta a puro automatismo » sotto l'irresistibile impostura e oppressione, irradiate con una propaganda massiccia che distrugge la decantata libertà (*Radiomessaggio natal.* di Pio XII, 24 dic. 1951, nn. 40-46), e, dopo avere abbattuto la cattolicità, applica inesorabile le « due false vie » del collettivismo e dell'individualismo che conducono l'umanità all'annientamento, prima morale poi fisico (*Radiomessaggio natal.* di Pio XII, 24 dic. 1952, nn. 12-30).

Sicché questo mondo, sede di Satana, è in qualche modo l'inferno. L'espulsione del peccatore dal paradiso protettore (*Gen.* 3, 22) corrisponde all'intrinseca esigenza del peccato, che pone sotto la sovranità di Satana; il ritorno al paradiso (*Lc.* 24, 43) sarà il termine della Redenzione, descritto spesso come risurrezione alla vita spirituale-celeste (*I Cor.* 15, 20-54). Poiché in realtà non si dà un ordine del mondo naturalmente buono, privo del Cristo l'uomo è preda di Satana. Ricongiungersi a Dio nella sua Grazia e gloria (*Rom.* 8, 28-30) implica la liberazione dal « ius tyrannicum » che spetta « non immerito » al nemico antico (s. Leone M., *Sermo 22 in Nativ.*, 3), l'esodo dal cosmo da lui dominato. Poiché, « secondo i

ss. Dottori e i platonici, tutte le cose corporali sono dominate da sostanze spirituali » (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1ª, 110, 1 ad 3), il diavolo esercita un influsso sugli uomini ed anche sulle creature materiali che sono in loro uso, sì che queste diventino occasione di peccato. La Redenzione è perciò un dramma cosmico (*Rom.* 8, 19-23; *Apoc.* 12-13), che si risolverà con il trionfo della sovranità assoluta di Dio sull'impero satanico spezzato (*I Cor.* 15, 22-57; *Apoc.* 20, 1-21,4). La discesa agli inferi (regno della morte), la risurrezione dai morti e l'ascensione al cielo furono tappe con cui il Verbo Incarnato dové redimere l'uomo dal peccato e dal mondo di Satana.

Tre verità appartengono alla fede (E. Hugon, *Tractatus Dogm.*, I, 5ª ed., Parigi 1926, p. 759): i demóni combattono gli uomini, li tentano, talora li invadono. La grande attività di Satana sta nella tentazione (v.) multiforme e incessante; sicché s. Paolo lo definisce « colui che tenta » (ὁ πειράζων: *I Thess.* 3, 5): tenta, cioè sottopone alla prova (seduzione o violenza, piacere o dolore, ebbrezza o abbattimento, potenziamento o rinnegamento dell'io), per compromettere o impedire o arrestare l'ascesa delle anime (cf. la visione di s. Antonio nella *Vita*, 65-66, di s. Atanasio: PG 26, 935 e 938). Perciò il mondo, in cui imperversa il Maligno, è un maledetto groviglio di scandali (*Mt.* 18, 7; *Lc.* 17, 1) cioè d'inciampi, ostacoli e trappole, cause di caduta e di rovina. Ufficio proprio di Satana è tentare « ut noceat, in peccatum praecipitando... si homo aliquando sic tentet, hoc agit in quantum est minister diaboli »; almeno indirettamente è causa di tutti i nostri peccati (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1ª, 114, 2-3). S. Tommaso (*ibid.*, 1ª, 114, 4) afferma che i demóni possono sedurre gli uomini compiendo miracoli (in senso largo: « che eccedono le possibilità e la comprensione dell'uomo »), come i maghi del Faraone « per virtù satanica » produssero serpenti e rane (*Ex.* 7, 11-8, 7). Tali prodigi si moltiplicheranno per opera dell'Anticristo (*II Thess.* 2,9). Tali portenti satanici consistono principalmente nell'infestazione (di persone o di cose), nell'ossessione o possessione. La possessione diabolica (v.) è come l'abitazione di un demonio all'interno del corpo umano, che muove « quasi ab intrinseco »; come osserva il *Rituale Romanum*, ne sono indizi l'uso e la comprensione di lingue ignote, la conoscenza di cose occulte o distanti, la forza muscolare inconsueta. Il Vangelo descrive molte liberazioni di indemoniati compiute da Gesù con il solo comando (*Mc.* 1, 34; 9, 24; *Lc.* 8, 30; 11, 14-26). Gesù dà come caratteristica del Regno di Dio da lui fondato l'espulsione di Satana e dei suoi demóni (*Mt.* 12, 28; *Lc.* 10, 17; 11, 20) e trasmette questo carisma esorcistico ai suoi Apostoli, alla sua Chiesa (*Mt.* 10, 1; *Mc.* 16, 17). Gli Apostoli espellevano a loro volta gli « spiriti immondi » (*Act.* 5, 16; 19, 12-16), e la Chiesa si gloriava di questo vittorioso potere su Satana: « Quid isto opere manifestius? Quid hac probatione fidelius? » (Tertulliano, *Apol.*, 23). Spesso praticato fu il « patto con il diavolo », sottoscritto con il proprio sangue, in cui si dà l'anima, in cambio di longevità, ricchezza, potenza, come nella leggenda di Teofilo, amministratore (sec. V) della Chiesa di Adana in Cilicia (F. Nau, *Revue de l'Orient Chrétien*, 1910, pp. 125-32), volgarizzata dalla *Leggenda aurea* di Giacomo da Varazze, da Rosvita e Rutebeuf, affine è la leggenda di Cipriano (Calderón, *El mago de los prodigios*); il mito di Faust è la versione più nota del patto satanico. Posta la sovranità di Satana sull'umanità irredenta (« articolo di fede »: A. Stolz), gli antichi apologisti propendevano a considerare tutte le religioni e le mistiche non cristiane, anche quelle più elevate, come artifici e macchinazioni diaboliche (Tertulliano, *De Corona*, 15: « Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam de divinis affectantis, ut nos de suorum fide confundat et iudicet »). Oggi, « mediante la bontà puramente naturale, il principe di questo mondo cerca di incatenare gli uomini per conservarli più sicuramente sotto il suo dominio, cioè lontani dalla vera Chiesa di Cristo » (Stolz, *op. cit.* in bibl., p. 66).

II. Culto di Satana. – Chi non crede in Satana non ammette, naturalmente, il s. La più pericolosa vittoria di Satana è l'aver scosso o abolito negli uomini la fede nel suo potere. « Molto rari sono, tra i cristiani del nostro tempo, quelli che credono realmente al diavolo » (H.-I. Marrou, in *Satan* [*Etudes Carmél.*, Parigi 1948], p. 28; cf. p. 96). E Satana non ha mai regnato da padrone così incontestato come da quando non appare corporalmente, con le corna. « La più bella furberia di Satana è di persuaderci che non esiste », diceva Baudelaire, esperto in s. Ma non meno pericolosa è la superstizione sovrapposta alla fede. La credulità indisciplinata, sbrigliando la fantasia nel campo doppiamente misterioso delle forze sovrumane e del male, adultera il concetto di Satana nemico di Dio e dei giusti, per farne una divinità malvagia da servire o da conciliarsi nell'interesse personale. Donde derivano, nel mondo pagano, offerte per placarlo, e le mille pratiche apotropaiche tuttora persistenti. Il culto del serpente (Mac Culloch, Croote, Welsford, *Serpent-worship*, in *Enc. of Rel. and Ethics*, XI [1920], pp. 399-423), largamente esercitato nel mondo antico: Egitto, Oriente semitico (cf. *Dan.* 14, 22-27), Delfi, interpretato dai Padri come s. (Crisostomo, *Hom. 29 in Ep. I ad Cor.*, 1), si diffuse da est a ovest, da sud a nord; nel 1387 il re di Polonia fece uccidere i molti serpenti adorati nel suo Regno. Talora l'ottimismo cristiano burlava il diavolo « stupido » (A.M. Weiss, *op. cit.* in bibl., pp. 413-15). Ma generalmente la superstizione esaspera il timore di Satana; talora si sforza di ingannarlo, di ammansirlo o di costringerlo a servire; in vari casi spinge il peccatore a sostituirlo a Dio compiendone senza ritegno le opere: blasfema parodia del culto divino, lussuria, sovversione. Questo s. pieno è caratterizzato dalla volontà del male per il male, dall'inversione totale del bene in male e viceversa, dall'odio attivo, a nome della libertà assoluta, contro ogni legge religiosa e morale, odio non spiegabile con la psicologia umana.

Presso gli gnostici antichi ofiti o naasseni (Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 24 e 30, 7-8; Tertulliano, *Praescr.* 47), Satana, identificato con il serpente del paradiso, è esaltato per aver rivendicato i diritti dell'uomo rivelando a Adamo la « gnosi » del bene e del male, insegnando la ribellione al comando tirannico del Creatore. A tale dottrina si accostò Marcione (Ireneo, I, 27, 2). I Cainiti (Ireneo, I, 31) esaltavano come liberatori i grandi ribelli a Dio: Caino, Esaù, Sodoma, Core, soprattutto Giuda che merita culto divino per aver affrancato l'umanità da Gesù. Questi e altri gnostici erano organizzati in gruppi strettamente segreti (Tertulliano, *Adv. Valentin.*, 1); tali « sinagoghe di Satana » (*Apoc.* 2, 9; 3, 9), perpetuatesi, spiegano il rapido propagarsi, nel medioevo, del disciplinato e segretissimo movimento cataro-albigese (v.). Il manicheismo esaltò Satana al grado supremo consentito dal dualismo; come risulta dai *Kephálaia* (capp. 27 e 6) di Mani scoperti nel 1931 a Medînet Maadi (Egitto) in traduzione copta subaḥmîmica, il « Re » o « Principe delle tenebre » è il principio precosmico, increato e onnipotente, da cui l'universo è risultato; è uguale a Dio, ma non è divinizzato; non vi è vero s., poiché offrirgli sacrifici o omaggi divini è peccato grave nel *Khuastuanift* (formulario manicheo di confessione).

Il culto di Satana (talora con il nome di Satanael, Sammael) fu praticato da una parte di Messaliani; poi, tra le sette gnostico-dualistiche medievali (Catari-Albigesi, Bogomili, Pauliciani) emersero i « Luciferiani », settari diffusi a piccoli gruppi in tutto l'Occidente. Sul culto di Satanael, dio decaduto, padre di Caino, la cui ira è tremenda, presso i Bogomili di Bulgaria (sec. XI), cf. Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogm.*, 27, 6-20: PG 130, 1293-1316. Nel 1022 furono condannati al rogo i canonici di Sainte-Croix (Orléans) perché « adorabant diabolum », e simili orrori sono poi spesso denunziati (PL 141, 71-72; 142, 659-60; 155, 2011). Gioacchino di Flora (*Exposit. in Apoc.*, Venezia 1527, p. 130 *b*) attribuisce ai Patarini riunioni notturne oscene, e Alano di Lilla ai Catari (PL 210, 366). Mathieu Paris (*Chron.*, *ad a. 1236*) dice che Milano era il rifugio di tutte le eresie, tra cui i Luciferiani (MGH, *Script.*, XXVIII, p. 134). Nella prima metà del sec. XIII la Germania fu invasa dal s., e contro i Luciferiani procedette con rigore Corrado di Marburgo dal 1214 al 1233 (a Hildescheim, 1224, fu condannato il prevosto premostratense Enrico Minneke); la bolla *Vox in Rama* di Gregorio IX (13 giugno 1233) diretta a Sigefrido arcive-

scovo di Magonza, a Corrado vescovo di Hildesheim, e al *magister* Corrado di Marburgo, descrive gli orrendi riti d'iniziazione nelle assemblee in cui appare Satana; ma i vescovi renani accusarono Corrado di Marburgo di avere estorto dagli accusati la confessione di delitti inesistenti (MGH, *Script.*, XXIII, pp. 931-32, ove Alberico di Tre Fontane dice portata in Renania da un maestro di Tolosa « infidelitas illa de cultu Luciferi »); poi Gregorio IX addolcì la procedura. Nel sec. XIV tale s. è segnalato come frequente in Austria, Boemia e dintorni, con orgie e riti blasfemi. Per lo più i partecipanti a tal culto intendevano proteggersi da Satana, potente demiurgo che, sconfitto da Gesù, nuoceva agli uomini. Anche i Templari (v.) furono accusati di s. nel processo che li condannò.

Oggi ancora i Kurdi Yazīdi (ca. 60.000) del monte Singăr (Alta Mesopotamia), musulmani sunniti šāfi'iti, adorano Iblīs (« diavolo ») che, secondo l'Islām, si dannò per amore geloso, esclusivo, dell'idea pura di Dio. I loro libri sacri, *kitāb al-ğalwah* (« libro della rivelazione ») e *mašafē-rāš* (« libro nero ») insegnano che Iblīs (come il martire Ḥallāğ, suppliziato nel 922 a Baghdad dagli šī'iti) si dannò per puro amore, rifiutando ogni premio; arcangelo caduto, fu perdonato, e Dio gli lasciò il governo del mondo e la trasmigrazione delle anime; è chiamato *Melek Ṭā'ūs* « l'angelo pavone », perché ricuperò i colori spirituali.

Nel medioevo abbonda la letteratura demonologica, in cui la magia o stregoneria, reputata commercio con Satana, era considerata, più che una superstizione, una eresia, la più grave di tutte. Mentre s. Alberto M., s. Tommaso, Scoto, respingevano per lo più i prodigi stregoneschi, Jo. Nider nel suo *Formicarius* (1437) divulgò le fantasie sul sabbato delle streghe. Contro Gersone, G. Biel negava l'azione satanica sulla terra. Oltre la lotta spirituale contro Satana descritta nel multiforme *Ars Moriendi* (v.), oltre il *Manuale dell'inquisitore* di Bernard Gui (v.) e di altri (ed. G. Mollat, Parigi 1926), oltre i vari terrificanti racconti che circolavano (Gilles de Raiz, o Barbe-bleu, nel sec. XV), la stampa divulgò subito anche opere teologiche : traduzioni di Michele Psellos, *Sull'energia o operazione dei demoni* (PG 122, 819-82); Ulrich Molitor di Costanza, *De Lamiis et pythonicis mulieribus* (Lipsia 1495; trad. *Des sorcières et des devineresses*, Parigi 1926, Nourry), diffusissimo già in mss.; Giacomo di Teramo (v. BELIAL); Jacob Sprenger, *Malleus maleficarum* (Strasburgo 1486) ampliato da Henr. Institoris (Colonia 1489) sviluppato fino ai 4 voll. di Lione 1669 (in tedesco : 3 voll., Berlino 1906; in inglese : Clay in Bungay 1928); G. F. Pico della Mirandola, *Strix sive de ludificatione daemonum dialogi III, nunc primum in Germania eruti* (Strasburgo 1612; trad. di Furino Furini, *La strega ovvero degli inganni dei demoni*, Milano 1864). Il *Malleus maleficarum* dei domenicani J. Sprenger (inquisitore in Renania) e H. Institoris (inquisitore dell'Alta Germania) fu il manuale dell'antisatanismo europeo; ebbe 28 ediz. tra il 1486 e il 1600. I papi, dopo le decretali di Giovanni XXII, intervennero con molte bolle per incoraggiare gli inquisitori a reprimere il s., da Innocenzo VIII (*Summis desiderantes*, 6 dic. 1484) e Alessandro VI (*Cum acceperimus*, 1494) fino a Paolo V (*Omnipotentis Dei*, 1623); ma Urbano VIII (1623-44) raccomanda la moderazione ai giudici degli accusati di s., e il suo esempio sarà seguito dai presuli e concili locali.

Nel sec. XVI è diffusa l'ossessione del s., tra cattolici e protestanti, nel volgo come nelle classi colte; religione invertita o antireligione che dilaga in seno alla cristianità, il s. invade come tema l'arte e la letteratura. Satana si presenta con moltitudini di fedeli; il suo culto ha i suoi iniziati, ministri e pontefici; molte donne (le streghe!) ne furon vittime sul rogo. Si arricchisce la serie dei trattati demonologici; Samuele Casini (1505); Vincenzo Dodo (1506); Bernardo di Como (1508); Jo. Trithemius (1508); Jac. van Hoogstraeten (1510). Tra il 1511 e 1520 scrissero Pedro de Ciruelo, Silvestro Mazzolini, e soprattutto Bartolomeo Spina (*Quaestio de strigibus et lamiis*, *Apologiae tres de lamiis*); intorno al 1550 Arnaldo Albertini, Alfonso de Castro (*De impietate sortilegum*)), altri. Nel 1579 Jean Bodin (v.) pubblica *De la démonomanie des sorciers* diffuso in tutta Europa (ital., Venezia 1591; lat., Francoforte 1603); rapido successo ebbe anche il *De confessionibus maleficarum et sagarum* (1589) di Peter Binsfeld, coadiutore di Treviri. L'ultimo decennio del sec. XVI vede le analoghe opere di Jean Boguet (1591), Franz Agricola (1596), Nicolas Remi (1595), e dei gesuiti Greg. de Valencia (1595) e Martin Del Rio (1599). L'immensa letteratura sull'angoscioso tema, abbracciante varie migliaia di opere (enumerate da J. Graesse, *Bibliotheca magica et pneumatica*, Lipsia 1843; R. Yve-Plessis, Parigi 1900, elenca ca. 2000 opere solo in francese), alimentava la psicosi del s., attestata anche dalla pittura (Jer. Bosch, i Breughel, Bouts, Cranach, A. Dürer, Grien, Cambiaso, Hier. Cock, Fries, Huys, Luca da Leida, Civetta, ecc., e il sempre rinnovantesi motivo dell'*Ars moriendi*, della *Danza macabra*, del *Giudizio*). Alcuni protestavano contro il fanatismo che accusava di s. tanti infelici : il benedettino Guglielmo Edeline (1454), il carmelitano Jo. de Beetz (1486), Jo. Wier (1564), ed altri, che contribuirono a mitigare la legislazione. Decisivo fu l'influsso dei gesuiti Adam Tanner (1626) e F. von Spee suo discepolo nel lenire la criminologia antisatanica del tempo, basata su pregiudizi, sostenuti anche dai medici, alchimisti e astrologi (C. Agrippa, G. Cardano, Paracelso, A. Paré, ecc.). Di solito non si processavano i maghi o indovini, ma solo le streghe e i fattucchieri, che gettavano sorti, e coloro che confessavano un patto o relazione con Satana. Su 400 giudicati (in maggioranza donne) nella contea di Namur (Belgio) tra il 1500 e il 1650, 149 furono bruciati, 49 assolti, 96 condannati all'esilio o pene minori, di 106 si ignora la sentenza (E. Brouette). Nel 1682 Luigi XIV fece cessare in Francia i processi di stregoneria; anche nelle altre nazioni cattoliche era finita l'èra del s. Il colpo di grazia ai pregiudizi popolari in proposito fu dato da Scipione Maffei, in lunghe polemiche sostenute nella 2ª metà del sec. XVIII.

Il culto del s. si concentra nelle « messe nere », nefande orgie miste a profanazioni eucaristiche, presiedute possibilmente da sacerdoti traviati, derivazione dell'antico « sabbato », con pratiche grottesche che ricordano formole e riti massonici; D. A. F. de Sade (1740-1814), ateo deificatore della natura, descrive orgie sataniche con ostie consacrate; in Francia furono stampati messali del satanico culto (F. Boutet, *op. cit.* in bibl., pp. 159-207). J. K. Huysmans (*Là-Bas*, Parigi 1891, cap. 19) le descrive, come poi J. Bois (*Le satanisme et la magie*, ivi 1896, pp. 200-43) e Ramón del Valle - Inclán (1870-1935). Huysmans aveva frequentato fautori del s. e aveva in mano gli scritti di Jean-Antoine Boullan (m. nel 1893), sacerdote apostata, « spada di Dio » per liberare la Chiesa romana; queste carte furono date, dall'amico di Huysmans, Léon Leclaire, al noto islamista Louis Massignon che, il 14 luglio 1930, le depositò alla Biblioteca Vaticana. Covo segreto di s. è certamente la massoneria, la quale eredita fede e costumi dello gnostistismo cainita (A. M. Weiss, *op. cit.* in bibl., pp. 452-54), specialmente nel suo « rito egiziano » (*Misrâjm*), come risulta da molti documenti fin dal 1797 (v. BARRUEL) e dalle numerose condanne ecclesiastiche, specie l'encicl. *Humanum genus* (1885). Léo Taxil (v.) fece, dal 1885 al 1895, rivelazioni clamorose sul s. praticato nelle logge, ma nel 1897 dichiarò cinicamente che tutto era stato da lui inventato. La propaganda massonica menò di ciò gran trionfo : tutto il s. attribuitole poggiava sulla mistificazione! E. S. Hartland e H. Grüber sostengono che il s. moderno è un puro inganno di L. Taxil e di Huysmans. Ma, non escludendo l'ipotesi che la commedia inscenata da L. Taxil fosse stata predisposta dalle logge massoniche, il mistificatore inventò solo i dettagli sensazionali e pittoreschi, il romanzo di miss Diana Vanghan, ecc., ma la sostanza del s. massonico rimaneva quella già ben nota prima di L. Taxil, ed è riconosciuta reale da provetti massoni, quale il fisico Pasquale Barreca (*I rituali massonici scozzesi di L. Taxil. Loro veridicità*, Reggio Cal. 1932). La massoneria, unica nello spirito e nelle leggi fondamentali, è l'anti-Chiesa internazionale (E. Jouin); dal « papato massonico » (P. Barreca, *op. cit.*, p. 138), invisibile, ignoto agli stessi iniziati comuni, dipendono i destini dei popoli; nessuno, nelle « masse », sa ciò che avviene o avverrà fra un giorno, nessuno è conscio di influire su nulla; eppure da 160 anni risulta una direttiva di marcia costante, che tende al « progresso » incontrollabile, alla religione della natura,

esclusa ogni religione o morale positiva. La lotta è condotta solo contro il cattolicesimo, caduto il quale il cristianesimo non sarà più che un simbolo o un ricordo. Lo spiritismo-occultismo e la teosofia (De Libero, *op. cit.* in bibl., pp. 254-290) sono la religione e la filosofia naturista promossa dalla massoneria. Il s. massonico si manifesta principalmente nella rituale profanazione delle ostie consacrate. A Friburgo di Svizzera (Rue Grand' Fontaine, 41) chiunque può visitare, in una vasta grotta, oggi cappella di adorazione riparatrice, gli arnesi che servivano ai satanici riti. Ai nostri giorni, non mancano satanisti famigerati, tutti promotori più o meno aperti della massoneria. Il 2 dic. 1947 è morto a Brighton (Inghilterra), di oltre 70 anni, Aleister Crowley, immondo maestro di magia nera, che aveva fondato le riviste *Gnosis* e *Lucifer*; nel suo tempio satanico di Londra vige un rituale apposito e si cantano « l'inno a Pan » e le « Collette per la messa gnostica », composti da Crowley; sulla sua tomba i discepoli li cantano, insieme a formole diaboliche e a « l'inno a Satana » di Carducci. Il 29 marzo 1948 è morto Harry Price, metapsichico, demonologo, segretario perpetuo del *Council for psychical investigation* dell'Università di Londra, che in un rapporto dichiarava : « In tutte le zone di Londra, centinaia di uomini e donne, di elevata cultura e di distinte famiglie, adorano Satana e gli rendono un culto permanente; la magia nera, la stregoneria, l'evocazione diabolica, queste tre forme di ' superstizione medievale ' sono praticate oggi a Londra su una scala e con una licenza sconosciute al medioevo ».

III. Ribellione satanica. – Sacrilega sfida a Dio, « affermazione eroica dell'io, che difende nella sua assoluta integrità » (U. Déttore), è una posa di ribellione religioso-morale e di « rischio » mortale, un gusto di sentimenti perversi nella lotta contro il limite e la costrizione, in voga presso molti « libertini » e scrittori decadenti; ha molti contatti con il « titanismo » odierno. J. K. Huysmans definiva il s. « la gioia proibita di trasferire a Satana gli omaggi e le preghiere dovute a Dio...; commettere, per oltraggiare più gravemente Cristo, i peccati che egli ha più espressamente maledetti : la contaminazione del culto e l'orgia carnale ». Perfino teologi cattolici, per adulare la volontà o libertà umana non più rispecchiante l'unica volontà divina, osano accarezzare « il rischio del peccato », asserendo che « la sola assicurazione totale contro il male sarebbe l'inazione » (G. Didier, in *Nouv. Rev. Théol.*, 85 [1953], p. 11). Dante descrisse con teologica precisione l'agitarsi dell'« imperador del doloroso regno », la sconfitta del « vermo » immane prigioniero della terra : traditore abietto, mostro la cui sofferenza non commuove, il Lucifero dantesco è un tipo unico. Dopo T. Tasso e G. B. Marino, Milton, seguito da molti fino a V. Hugo e P. Valéry, ne farà un ribelle prometeico, in cui sopravvive tragica l'antica bellezza, grandioso nel suo crollo (Chateaubriand, *Le génie du christ.*, IV, 9 e 12, ed. 1854, I, pp. 298-301 e 308-10, lo loda); ma tale « eroe », per Dante, è Capaneo.

Mentre lo gnosticismo assumeva il nome di « illuminismo », il libertinismo francese ed europeo, spalleggiato dall'antireligione inglese (H. Cherbury, J. Toland, M. Tindal, ecc.) poi dai « filosofi » come Voltaire, è s. che già nel 1700 prepara la Rivoluzione (P. Hazard, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715*, 3 voll., Parigi 1935); gli ultimi rumorosi libertini furono i massoni Cagliostro (m. nel 1795) e Casanova (m. nel 1798).

Rappresentante dell'irriducibile « no » è il positivismo umanitario che sgretola ogni fede e ogni morale. Dopo l'illuminismo dei « filosofi » e la proteiforme massoneria (Saint-Martin), ne è promotore il socialismo di Saint-Simon, Enfantin, Marx, Blanqui, Proudhon (« Dio è il male »), i cui periodici in varie lingue si intitolavano *Satana, Lucifero, L'Anticristo, L'Ateo, Il Ladro, L'Asino*, ecc.; affini per finalità sono l'anarchia (M. Stirner) e il nichilismo (v.), l'ateismo militante del laicismo (Guyau, Fouillée, Berthelot, Binet-Sangle, Buisson, Couchoud).

Il contrasto tra Dio e Satana, risolto con la fede biblica da Milton e da Klopstock, appare già vittoria della satanica volontà di potenza nel *Faustus* di C. Marlowe (1604), e diventa una « mistica » simbolica nel geniale *Faust* di Goethe : il s. è « lo spirito che sempre nega, forza che sempre fa il male, ma è costretto a servire il bene » (prologo). Razionalismo umanitario sono le evocazioni sataniche di Lessing, *Eloa* (1824) di A. de Vigny, *The Loves of the Angels* (1823) di T. Moore, *La chute d'un ange* (1838) di Lamartine. Come Guevara seguito da Lesage e Cazotte, vari scrittori usano il tema per la satira dei costumi (Béranger, Scribe), o per fantasie da scettici (G. Sand, Balzac, Flaubert, Longfellow). Con William Blake (*Marriage of Heaven and Hell*, 1790) appare un s. metafisico, che inneggia all'insurrezione « sacra » dell'uomo contro Dio. Ma l'iniziatore dell'esaltazione piena di Satana è G. Byron nel *Manfredi* (1817), e più nel *Caino* (1821), ove si esalta il superuomo tenebroso, sconfitto per aver avuto compassione dell'uomo. Shelley canta *Prometeo liberato*, la rivalsa dell'incatenato dal furore di Giove; più apertamente blasfemo è il *Faust* di Lenau (1836); eversivo e libidinoso è *Il démone* (1939) di M. Lermontov. Baudelaire (1857) invoca Satana « il più bello e il più grande degli angeli », vittima della gelosia divina. Simbolo di sfida antidivina e di riscossa dell'uomo, il vinto di ieri è acclamato vincitore di oggi da J. Michelet (*La sorcière*, 1862), che, con Quinet, predice « il ritorno del regno di Satana » (*Histoire universelle*, introd.). Nel 1843 Sainte-Beuve definiva de Sade e Byron « i due maggiori ispiratori dei moderni ». V. Hugo in *La fin de Satan* (1886) esprime la sua fede democratica : Dio e Satana saranno eguali mediante l'angelo Libertà oriundo da entrambi. G. Carducci, *Inno a Satana* (ott. 1863) glorifica in Satana la forza vitale e il progresso moderno (« Satana ha vinto! »). Il *Lucifero* (1887) di M. Rapisardi dice a Prometeo : « Levati, il gran Tiranno è spento ». Simile è l'idea di A. France, *La révolte des anges* (1914). In Isidore Ducasse (*Chants de Maldoror*, 1868, riediti 1927), il s. è furente. Oggi, dopo e più di A. Gide (m. nel 1951), ne sono esponenti J.-P. Sartre, A. Camus (*Les justes*, Parigi 1950; *L'homme révolté*, ivi 1951).

Voci isolate di protesta si levano contro il s. che si afferma nel mondo attraverso l'apoteosi dell'uomo e delle sue illimitate possibilità, mentre le rivoluzioni distruggono le tradizioni, le filosofie minano ogni fede positiva, il materialismo economico produce l'individualismo sfrenato. Thomas Carlyle (1795-1881) in *Sartor resartus : The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh* (1833-34) ben identifica il s. con il culto di se stesso (*Selfworship*), con « l'eterno no » (*Everlasting no*); reagisce contro il moderno s., narrando la conversione dell'immaginario professore tedesco Diogene Teufelsdröckh, « filosofo del vestito » cioè della forma inappuntabile, che però considera le istituzioni e i costumi semplici vestiti dello spirito umano, di valore contingente; ma deluso dalle molte esperienze, studi e viaggi, ritrova la felicità tornando alla fede ingenua dell'infanzia. Al principio divino, e all'amore fattivo verso tutti si rifacevano anche i romantici tedeschi (Körner, F. Schlegel, Hauff, T. A. Hoffmann, A. Chamisso). Già *Wilhelm Meister*, il giovane eroe goethiano (1795-96), dopo molte peregrinazioni aveva trovato la gioia nel quotidiano lavoro per gli altri; e Jean Paul Richter (*Quintus Fixlein*, 1796; *Titan*, 1803) reagiva contro l'apoteosi dell'uomo condannando il classicismo filo-ellenico, l'estetica della pura forma propria dell'illuminismo. Come nel *Tannhäuser* di R. Wagner (1845), Venere si identifica a Satana nella leggenda romantica di G. Prati, *Satana e le Grazie* (1855), che descrive la degenerazione di tre uomini (un sacerdote, un magistrato, un guerriero), riscattatisi dal pentimento e da Dio strappati a Satana. Gli scrittori russi del sec. XIX denunziarono il progredire del s. moderno, anzitutto N. Gogol (*Anime morte*) e più F. Dostojewskij in varie opere, specie in *Demoni* (1872), ove in Stavroghin, che combatte Dio, appare il mistero del male amato e fomentato per sé, con assoluto disinteresse, e Shigalev profetizza : « L'antica concezione del mondo scomparirà, e soprattutto l'antica morale. Gli uomini si uniranno per trarre dalla vita tutti i godimenti possibili, ma in questo mondo soltanto. Lo spirito umano si innalzerà ad un orgoglio satanico, e l'umanità sarà deificata. Trionfando costantemente sulla natura con la scienza e la volontà, l'uomo proverà per ciò una gioia che sostituirà

in lui le speranze dei beni futuri. Ognuno si rassegnerà alla morte con tranquilla fierezza, come un Dio; si asterrà dal lamentarsi della brevità della vita e amerà i suoi fratelli di un amore disinteressato ». Tale « età dell'oro » è stata descritta in anticipo da A. Huxley, *The brave new world* (trad. it., *Il migliore dei mondi*, Milano 1934). Ne studia i prodromi Denis de Rougemont in *La part du diable* (1942), ove ben rileva che « le premier tour du Diable est son incognito ». Si battono per fermare l'avanzata del s., documentandola, i cattolici H. Hello, Barbey d'Aurevilly, L. Bloy, G. Bernanos (*Sous le soleil de Satan*, *Monsieur Ouine*), G. Papini (*Gog*, 1930; *Il libro nero*, 1951), G. Rendl (*Satan auf der Erde*, 1934), W. Umbricht.

BIBL.: A. M. Weiss, *Umanità e umanismo : Filosofia e storia del male* (= *Apologia del cristianesimo*, II), trad. it., Venezia 1902, pp. 411-65; J. Ribet, *La mystique divine : III. Les contrefaçons diaboliques*, Parigi 1902, pp. 105-459; J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, Monaco 1911; J. Bricaud, *J.-K. Huysmans et le satanisme*, Parigi 1913; E. S. Hartland, *Satanism*, in *Encyclop. of Religion and Ethics*, Edimburgo 1920, pp. 203-207; M. A. Murray, *The witch-cult in Western Europe*, Oxford 1921; E. Jouin, *Les fidèles de la Contre-Eglise : II. Les Maçons*, Parigi 1921; id., *Les actes de la Contre-Eglise : II. Francs-Maçons*, ivi 1929; Cl. Grillet, *Le satanisme littéraire*, in *Le Correspondant*, 25 febbr. 1922; id., *Le diable dans la littér. française au XIX^e siècle*, Lione 1933; M. Summers, *The history of witchcraft and demonology*, Londra 1926; E. Amann, *Lucifériens*, in DThC, IX (1926), coll. 1044-56; M. Rudwin, *Satan et le Satanisme dans l'oeuvre de V. Hugo*, Parigi 1926; id., *The Devil in Legend and Literature*, Chicago 1931; E. Hoffmann-Krager, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 voll., Berlino 1927-42; F. Boutet, *Les aventuriers du mystère*, Parigi 1927; H. Obendick, *Satanismus und Dämonie in Geschichte und Gegenwart*, 1928; R. von Warhen, *S.*, trad. it., Milano 1932; C. Lancelin, *Histoire myth. de Shatan*, Parigi 1930; W. Lewis, *The Diabolical Principles*, Londra 1931; G. De Libero, *Satana*, Torino 1935, pp. 159-422 (« L'azione ») e 425-575 (« Il dominio »); M. Praz, *S.*, in *Enc. Ital.*, XXX (1936), p. 901; H. Zieren, *Studien zum Teufelsbild in der deutschen Dichtung*, Bonn 1937; A. Arrighini, *Gli Angeli buoni e cattivi*, Torino-Roma 1937, pp. 445-667; H. Gerber (H. Grüber), *Leo Taxil's Palladium's Roman, oder die « Enthüllungen » über Freimaurerei und Satanismus*, 3 voll., Berlino 1937-38; A. Stolz, *Theologia della mistica*, trad. it., Brescia 1940, pp. 56-71 (« L'impero di Satana »); J. M. Gagov, *Theologia antibogomilistica Cosmae Presbyteri Bulgari (sec. X)*, Roma 1942, pp. 183-85; H.-Ch. Puech - A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Parigi 1945, pp. 181-98; U. Déttore, *S.*, in *Diz. lett. Bompiani d. Opere e di Personaggi*, I, Milano 1947, pp. 260-64; G. Gabetti, *Titanismo, ibid.* pp. 327-32; E. Brouette, *La civilisation chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique*, in *Satan (Etudes Carmél.)*, Parigi 1948, pp. 352-85; R. Villeneuve, *Bibliographie démoniaque, ibid.*, pp. 647-64 (ricca per i secc. XV-XIX, inesistente per il sec. XX); P. Zunthor, *V. Hugo poète de Satan*, ivi 1948; S. V. McCasland, *By the Finger of God Demon and exorcism in early Christianity in the light of modern views of mental illness*, Nuova York 1951; M. de la Bigne de Villeneuve, *Satan dans la cité*, Parigi 1951; P. Scortesco, *Gog et Magog*, ivi 1952.

Antonino Romeo

« SATIRE MÉNIPPÉE ». - Libello politico francese in forma di satira, il cui titolo fu ripreso dall'omonima opera varroniana. Fu pubblicato per la prima volta a Tours nel 1594.

La *S. M.* non fu opera di un solo, bensì di un gruppo di borghesi parigini, capeggiato da un consigliere ecclesiastico al Parlamento, J. Gillot. Gli appartenenti al gruppo erano tutti aderenti al partito dei moderati, e pertanto oppositori della Lega, ritenuta strumento d'intrusione straniera nelle cose di Francia. Fine politico del libello era la riconciliazione nazionale sotto l'autorità di Enrico IV. Lo spunto satirico era stato tratto dagli Stati Generali del 1593, ove erano emersi l'intrigo spagnolo e lorenese, nonché gl'interni dissensi che minavano il partito della Lega. La parte essenziale dell'opera, che è una vivace mescolanza di versi e prosa, è costituita dalle arringhe degli oratori ai detti Stati Generali. Di tali oratori, quelli del 1° e del 2° Stato vi sono tratteggiati quasi comicamente, in una cornice aspramente satirica del costume politico e sociale dell'epoca. Nell'arringa del rappresentante del 3° Stato, M. d'Aubray, si risolve la tesi del libello, attraverso la parola di un uomo intelligente e di buon cuore, che profila un quadro sentitamente vissuto delle miserie di Parigi e lancia un caldo appello alla concordia nazionale.

Tale satira ha superato in successo ogni altra produzione politico-letteraria francese del sec. XVI, pur non senza suscitare aspre critiche di carattere politico e morale.

BIBL.: ed. princeps, di J. Mettayer, Tours 1594; ed. di Ch. Labitte, con notizie sugli autori, Parigi 1811; ed. critica a cura di J. Franck, Oppeln 1884; F. Giroux, *La composition de la s. m.*, Laon 1904.

Romano Romani

SATIRI e SILENI (Σάτυροι, Σιληνοί). - Figure mitologiche di secondo piano, ma tra le più diffuse nell'arte, nella letteratura e nelle credenze popolari della Grecia. Già presso gli antichi, in età tarde, non si faceva una netta distinzione tra Satiri e Sileni; ed alcuni moderni, oltre ad adoperare spesso l'un termine per l'altro, fanno derivare entrambi da un unico tipo originario. Ma sembra impossibile non ritenere il contrario (come già faceva Pausania, I, 23, 5), giacché oltre alla diversità dei due nomi (peraltro di incerta etimologia), essi corrispondono a due ben distinti tipi animaleschi.

I Sileni, infatti, ritenuti comunemente di origine tracia, sono i primi ad apparire nell'arte (vaso François, metà VI sec. a. C.) e forse nella letteratura (*Inno omerico a Venere*, 265); essi sono genii teriomorfi di natura cavallina : viso largo completamente coperto di barba, lunghi capelli arruffati da cui spuntano orecchie di cavallo, naso rincagnato, lunga e folta coda di cavallo, zoccolo senza fenditura. Tutto ciò giustifica il loro appellativo ἵπποι = cavalli, dato loro dagli antichi (*Inno orfico*, 48, 4) e la loro assimilazione ai Centauri (anch'essi di origine tracia). Di natura lasciva e itifallici, vivono rincorrendo le ninfe « con cui si uniscono amorosamente nel fondo di mirabili grotte » (*Inno omerico, loc. cit.*) e, a simiglianza di queste, erano considerati genii dell'acqua. Già nel citato vaso François i Sileni appaiono al seguito di Dioniso, e più tardi, assieme a Satiri, Menadi, Baccanti, ecc., prenderanno sempre parte ai cortei orgiastici di questo dio. Sulle relazioni con Dioniso il mito conosceva, si potrebbe dire, un archetipo : il Sileno, vecchio bonario, padre dei Satiri, che aveva allevato Dioniso nell'Attica; al contrario degli altri Sileni, egli era amico degli uomini, erudito e dotato di virtù profetica che esercitava però solo in stato di ubriachezza. In seguito i Sileni furono rappresentati calvi e si andarono sempre più umanizzando mentre le loro caratteristiche ferine rimasero appena accennate.

I Satiri compaiono nell'arte verso la metà del sec. V a. C., ma erano già noti nella letteratura (Esiodo, presso Strabone, X, 471 li fa discendere dall'argolico Foroneo assieme alle Ninfe ed ai Cureti). Anch'essi genii teriomorfi, ma di natura caprina, sono originari del Peloponneso, forse dell'Arcadia, patria dell'antichissimo dio Pan, dalle forme di capra, dal quale con ogni probabilità presero le loro caratteristiche : corna, unghie forcute, piccola coda, abitanti nei boschi, di natura spiccatamente lasciva ed avversa agli uomini ed ai loro armenti; gli antichi li chiamarono τράγοι = capri ed il loro nome dorico τίτυρος ha lo stesso significato. Anche i Satiri furono associati assai presto al culto di Dioniso.

La fusione di Satiri e Sileni avvenne nella tragedia attica (V sec.), allorché anche ai Satiri furono attribuite le caratteristiche equine dei Sileni; fusione che poi passò all'arte e divenne comune, rendendo sinonimi i due termini (cf. Esichio : Σιληνοί Σάτυροι), così, p. es., il celebre Marsia ora è chiamato sileno, ora satiro, e perfino il « dramma satiresco » si designò talora con « dramma silenico » (Platone, *Conv.*, 215 b).

Cesare D'Onofrio

SATIRO, santo. - Fratello di s. Ambrogio, n. verso il 334. Fu avvocato e prefetto di provincia.

Quando Ambrogio fu eletto vescovo di Milano, affidò a lui l'amministrazione dei beni familiari. Per riscuotere del denaro da un certo Prospero, si recò in Africa, ma al ritorno fece naufragio ed a stento poté salvarsi. Volle allora ricevere il Battesimo, essendo ancora catecumeno,

(da *Ambrosiana, scritti di storia arch. ed arte pubbl. nel XVI cent. della nascita di s. Ambrogio. Milano 1942, tav. 10*)

SATIRO, santo - *Il naufragio di s. S.*, di G. B. Tiepolo (ca. 1737). Affresco nella basilica di S. Ambrogio - Milano.

ma poiché il vescovo del luogo era luciferiano, lo rifiutò aspettando tempi e luogo migliori. Ritornato a Milano, si ammalò gravemente e poco dopo morì, probabilmente nel 377-78, e fu sepolto presso il sepolcro del martire Vittore. S. Ambrogio recitò in suo onore due discorsi, nei quali esalta le virtù del fratello ed accenna ai pochi dati che si conoscono della sua vita. Nel *Martirologio romano* è commemorato il 17 sett.

BIBL.: s. Ambrogio, *De excessu fratris*, in PL 16, 1345-1414; *Acta SS. Septembris*, V, Anversa 1755, pp. 485-505; F. Savio, *Gli antichi vesc. d'Italia. La Lombardia*: I, *Milano*, Firenze 1913, pp. 738-40, 890-920; *Martyr. Hieronymianum*, p. 516; *Martyr. Romanum*, p. 403. Agostino Amore

«SATIS COGNITUM». - Enciclica di Leone XIII (30 giugno 1896) sull'unità della Chiesa (*Acta Leonis XIII*, XVI, Roma 1897, pp. 157-210; parzialmente in Denz-U, 1954-62).

Esordisce accennando al duplice errore di quelli che negano la visibilità della Chiesa rifugiandosi nella sua soprannaturalità o la considerano soltanto visibile come un'istituzione comune, ricusandole la qualifica di regolatrice delle comunicazioni divine. La Chiesa, afferma il Pontefice, è una società simultaneamente esterna ed interna, visibile ed invisibile, umana e divina (teandrismo) come il suo esemplare e capo, Gesù Cristo. Questa divina istituzione, cui ripugna qualunque nestorianesimo (sola visibilità) e monofisismo ecclesiologico (sola invisibilità), è, ad imitazione di Cristo, di cui è il prolungamento, «unica», e pertanto gode della unità della fede (magistero), del culto (ministero) e del regime (governo giurisdizionale). Perché il governo interno della Chiesa fosse dotato di perfetta unità, Cristo stabilì il primato del Romano Pontefice, che non distrugge o sminuisce il potere episcopale, ma lo unifica, lo difende e lo avvalora.

L'enciclica illustra, tra l'altro, punti importanti della ecclesiologia, l'intima struttura teandrica della Chiesa, la sua unità, il magistero e la sua necessità e importanza, il primato romano e il suo rapporto con l'episcopato.

BIBL.: S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 2ª ed., Roma 1946; E. Hocedez, *L'hist. de la théol. au XIXe siècle*, III, Bruxelles-Parigi 1947, pp. 388-89. Antonio Piolanti

SATOLLI, FRANCESCO. - Cardinale, n. a Marsciano, arcidiocesi di Perugia, il 21 luglio 1839, m. a Roma l'8 genn. 1910. Studiò nel Seminario di Perugia e conseguita la laurea in filosofia alla Sapienza ebbe la nomina a priore parroco di Marsciano.

Leone XIII nel 1880 lo chiamò a Roma come professore di teologia dogmatica al Seminario romano e al Collegio Urbano di Propaganda Fide e fu uno dei collaboratori del Pontefice nella restaurazione del tomismo nelle scuole cattoliche. Tenne inoltre lezioni di diritto pubblico ecclesiastico alla Pontificia accademia dei nobili ecclesiastici di cui divenne presidente nel 1886. Eletto nel 1888 arcivescovo titolare di Lepanto, fu inviato nel 1892 all'inaugurazione dell'Esposizione mondiale di Chicago, in occasione del centenario colombiano. Nominato nello stesso anno primo delegato apostolico negli Stati Uniti d'America, visitò numerose diocesi, tenne apprezzate lezioni all'Università cattolica di Washington, diede incremento al movimento cattolico ed attese alla risoluzione di importanti problemi, dimostrando grande equilibrio e prudenza.

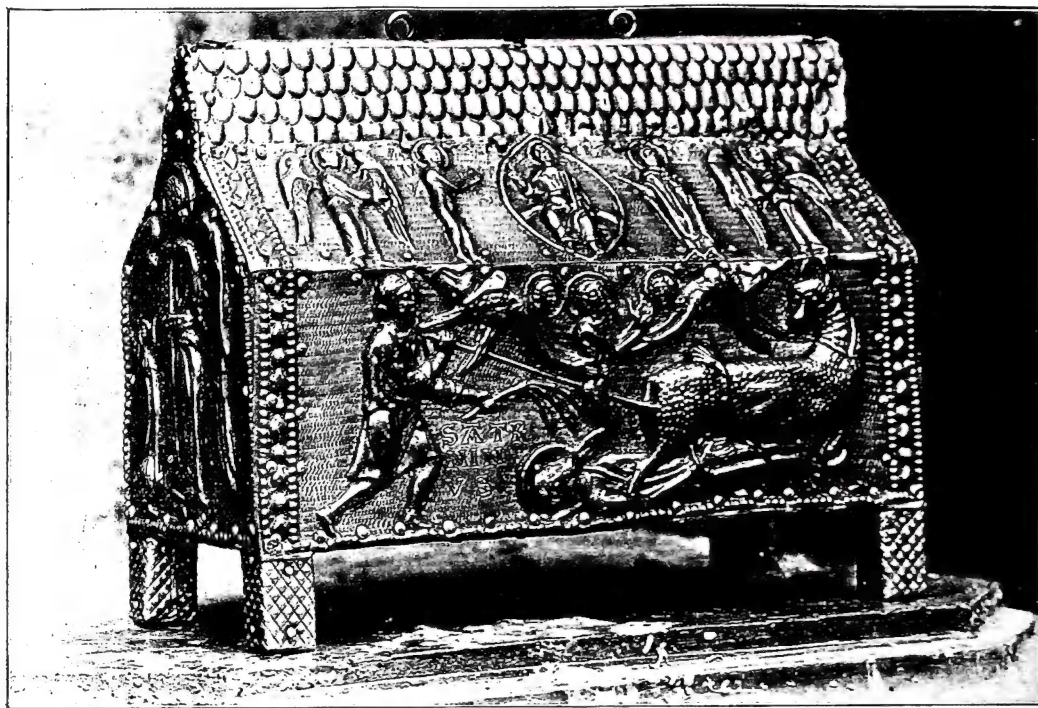
Creato cardinale da Leone XIII il 29 nov. 1895, nel 1896 divenne arciprete della Basilica Leteranense e nel 1897 prefetto della Congregazione degli Studi. Ebbe notevole parte al Conclave del 1903 e fu tra i principali sostenitori dell'elezione al pontificato del card. Giuseppe Sarto.

Tra le sue pubblicazioni sono da ricordare: *Della memoria umana* (Roma 1883); *Enchiridion Philosophiae* (ivi 1884); *In Summam theologicam Divi Thomae Aquinatis praelectiones* (5 voll., ivi dal 1884-97); *De Concordatis* (Roma 1888); *Loyalty to Church and State* (Baltimora 1895); *De habitibus doctrina sancti Thomae Aquinatis* (Roma 1897). Come teologo ebbe il merito di attingere il pensiero di s. Tommaso alla sue fonti, presentandone talora interpretazioni personali. I suoi trattati, oggi dimenticati per l'oscurità e la mancanza di documentazione, servirono per due decenni a diffondere il tomismo in vari ambienti ecclesiastici.

BIBL.: anon., *Album della « Vera Roma »*, Roma 1894, p. 101; G. Berthelet, *Storia e rivelazioni sul Conclave del 1903*, Torino 1904, p. 45; *Enc. Eur. Am.*, LIV, p. 715; anon., *Gli elettori del Papa*, Roma 1903, p. 30. Mario de Camillis

SATORNILO (*Saturninus*). - Gnostico di Antiochia, contemporaneo di Basilide. Secondo la sua dottrina il mondo è stato creato da sette angeli (trasformazione di una tradizione giudaica che parlava di una collaborazione di angeli nell'opera di Dio).

L'apparizione della luce, che è probabilmente identificata con Cristo, crea negli angeli il desiderio di formare una immagine della immagine splendente; ma gli angeli non riescono a creare un uomo diritto, la loro opera è un verme che serpeggia. Allora l'immagine celeste manda una scintilla della sua luce nei corpi, che diventano così esseri vivi e diritti. Anche qui è supposta una tradizione giudaica, che distingueva nettamente nella creazione dell'uomo la formazione del corpo umano dalla sua vivificazione, rispettivamente dalla sua posizione eretta. Nella morte la parte celeste (*scintillum*) ritorna al cielo, mentre il corpo si dissolve nei suoi elementi. Ma la dottrina di S. è stata più complicata e nei racconti dei Padri non chiara. Il Padre incognito avrebbe creato quattro ordini di angeli, ma poi si parla anche di un quinto gruppo, i *principes*, che sono forse gli angeli dei popoli, e fra i quali è messo anche l'angelo dei Giudei, il loro Dio. Gesù sarebbe venuto per distruggere questo Dio dei Giudei. I suoi aderenti sono coloro che hanno ricevuta la scintilla della vita. La propagazione ed il matrimonio sarebbero opera di Satana, che del resto avrebbe ispirato insieme con gli angeli, creatori del mondo, le profezie del Vecchio Testamento. La tendenza antigiudaica, anticosmica, antiprofetica ed ascetica di questa gnosi è evidente. Forse S. è stato combattuto da s. Ignazio.

BIBL.: fonti: Ireneo, *Haer.*, I, 28 (p. 196, nella ed. di W. Harvey, I, Cambridge 1852, 24; I, 2ª ed. A. Stieren, Lipsia 1848); Ippolito, *Ref.*, VII, 28; Tertulliano, *De anima*, 23;

(da L. Lefrançois Pillion, *L'Art roman*, Parigi s. a., fig. 71)

SATURNINO (SERNIN), vescovo di TOLOSA, santo, martire - Scena del martirio, raffigurata sul reliquiario del Santo (sec. XIII). Tolosa, Tesoro della chiesa di St-Sernin.

Philastr., 31: Epifanio. *Haer.*, 23. Sul problema che il corpo di Adamo non poteva stare diritto v. la dottrina analoga presso i mandei (p. es., *Ginza*, p. 108 sg., ed. Lidzbarski, Lipsia 1925), e l'articolo di Aptovitzer, in *Festkrift anledning of Prof. D. Simonsens's 70 aarige fødelsdag*, Copenhagen 1923, p. 112 sg.

Erik Peterson

SATU MARE (SATHMAR, SATU(L)-MARE, ungh. SAZTMÁR), DIOCESI di. - Detta anche Gran Varadino (rom. Oradea Mare, ungh. Nagyvárad, ted. Gross-Wardein). Diocesi latina situata fra la pianura ungherese e l'altopiano di Transilvania, ungherese anch'esso politicamente dal 1000 e aggregato nel 1918 alla Romania.

La diocesi di Gran Varadino (Nagyvárad) iniziata ca. il 1077 ebbe il suo primo vescovo nel 1103. Nel 1930 in virtù del Concordato fra la S. Sede e la Romania le venne unita S. M. (eretta il 12 ag. 1804) e diventò suffraganea di Bucarest. Nagyvárad apparteneva alla Transilvania durante il periodo di mezza indipendenza del principato protestante sotto vassallaggio turco, terminato con gli Asburgo alla fine del sec. XVII. Nel secolo seguente venne riallacciata all'Ungheria dipendendo dalla sede di Strigonia e poi (1852) di Kalocsa. La diocesi greco-cattolica romena istituita nel 1777 ad Oradea (v.) fu al principio una specie di vicariato per i fedeli di rito bizantino. Durante il regime romeno il vescovo cattolico di rito romeno rimase ad Oradea Mare mentre il vescovo latino fissò la residenza a S. M., la quale è già menzionata in un documento pontificio del 1216 in favore di monaci orientali che vi avevano possedimenti fino alla « Dissa ».

Nel giugno 1941, con la riannessione della Transilvania settentrionale all'Ungheria, S. M. venne separata da Gran Varadino e sottomessa direttamente alla S. Sede, ma nell'apr. 1948 veniva restituita a Oradea Mare. L'ultimo suo vescovo, mons. Giovanni Schefler, è attualmente (1952) in prigione perseguitato dai comunisti. Prima della persecuzione le statistiche davano ca. 200.000 fedeli e 121 parrocchie su più di 1.500.000 ab.

BIBL.: J. Scheffler, *Sat(h)mar*, in LThK, IX, col. 191.

Federico Taillez

SATURNINO, santo, martire. - È commemorato nella *Depositio martyrum* il 29 nov. come sepolto nel cimitero di Trasone sulla Via Salaria nuova. Alla stessa data e luogo lo ricordano gli *Itinerari* del sec. VII ed i *Sacramentari*.

Sul suo sepolcro, che papa Damaso ornò con un carme, fu edificata una basilica. Non esiste oggi *Passio* alcuna di S. sebbene il carme damasiano ne faccia supporre l'esistenza; alcune notizie, leggendarie però, sono contenute nella *Passio Marcelli* (BHL, 5234). Dal carme damasiano si ricava che era cartaginese e che durante la persecuzione di Decio fu sottoposto alla tortura (CSEL, III, 529). Cacciato in esilio, venne a Roma dove subì il martirio, probabilmente nella persecuzione di Valeriano.

BIBL.: *Martyr. Hieronymianum*, p. 626 sg.; H. Delehaye, *Etude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, p. 49 sg.; A. Ferrua, *S. S. martire cartaginese-romano*, in *Civ. Catt.*, 1939, II, pp. 436-445; *Martyr. Romanum*, p. 554; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topogr. della città di Roma*, II, ivi 1942, pp. 28, 38, 60; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 188-90.

Agostino Amore

SATURNINO (SERNIN), vescovo di TOLOSA, santo, martire. - Protovescovo tolosano della metà del sec. III. Festa il 29 nov.

Secondo la *Historia passionis* (BHL, 7495-99), scritta agli inizi del sec. V, S. avrebbe raggiunto la sua sede nel 250 (cf. anche Gregorio di Tours, *Hist. Francorum*, I, 30: ed. W. Arnd - B. Krusch, in MGH, *Script. rerum Merov.*, I, p. 48) e sarebbe stato messo a morte in occasione di un tumulto di popolo, adunato sul *Capitolium* per un sacrificio. Avvistato mentre transitava nelle vicinanze per recarsi nella sua piccola chiesa, fu preso e condotto innanzi all'ara del sacrificio cui rifiutò di prendere parte.

Fu allora legato al toro da immolare che, pungolato, si slanciò per la scalinata del *Capitolium* trascinando furiosamente il povero vescovo che ebbe subito la testa fracassata. Lo scempio del cadavere cessò quando si ruppe la corda che lo teneva legato all'animale; raccolto da due pie donne, ebbe sepoltura in una profonda fossa. Nella 2ª metà del sec. IV il vescovo Ilario ne ricercò il sepolcro e costruì sul luogo un oratorio; i suoi successori Silvio ed Esuperio elevarono a poca distanza una sontuosa basilica, rifatta nel 570 dal duca Launebode (cf. Venanzio Fortunato, *Carmina*, II, 11 : PL 88, 99). L'odierna vasta basilica di St-Sernin, iniziata nel sec. XI (Urbano II ne consacrò il coro e l'altare maggiore nel 1096), fu terminata nel sec. XIII (cf. A. Auriol - R. Rey, *La basilique de St-Sernin de Toulouse*, ivi 1930).

Non si conosce l'anno (si pensa che il 250 si riferisca al martirio [Duchesne, Griffe ecc.]) né il giorno della morte di s. S., nonostante che il *Martirologio geronimiano* e in seguito il *Romano* pongano il suo *dies natalis* al 29 nov., giorno natalizio del celebre martire romano omonimo. Nei libri liturgici romani S. non compare : c'è però nel *Sacramentario gregoriano adrianeo* del cod. Ottob. lat. 313 (ed. H. A. Wilson, Londra 1915, p. 292) un Prefazio per s. S. romano che si deve riferire al tolosano. È invece ricordato al 29 nov. nell'*Orazionale visigotico* (fine sec. VII - inizio sec. VIII : ed. J. Vives, Barcellona 1946, pp. 26-28), nel *Liber mozarabicus Sacramentorum* (ed. M. Férotin, Parigi 1912, coll. 29-33), nei calendari mozarabici (ed. M. Férotin, *Le liber Ordinum*, ivi 1904, pp. 488-89) e. all'inizio dell'Avvento, nel *Missale Gothicum* (sec. VIII; ed. H. M. Bannister, Londra 1917, pp. 39-40), cui va aggiunta la benedizione episcopale per la festa di s. S., ritrovata da G. Morin (*Un recueil gallican inédit de « Benedictiones episcopales » en usage à Freising aux VII^e-IX^e siècles*, in *Rev. bénéd.*, 29 [1912], pp. 187-88). Per i libri liturgici tolosani e delle regioni circonvicine posteriori al sec. IX, cf. V. Leroquais, *Les Sacramentaires...*, III, Parigi 1924, p. 412 (indice); id., *Les Bréviaires...*, V, Parigi 1934 (indice), dove la festa della « revelatio » è ricordata al 25 giugno; si tratta evidentemente della traslazione del 1258, poiché il *Martirologio geronimiano* assegna al 30 ott. la traslazione del corpo di s. S. all'inizio del sec. V, per opera di Esuperio, in seguito a rescritto imperiale, fatto ricordato al 1º nov. nel Sacramentario mozarabico (ed. M. Férotin, coll. 460-64; cf. P. Batiffol, *Un souvenir du royaume wisigoth de Toulouse [412-507] dans une messe mozarabe*, in *Etudes de liturgie et d'archéol. chrétienne*, Parigi 1919, pp. 180-92 e Griffe, 1951) e nei calendari mozarabici (ed. M. Férotin, *Le liber Ordinum*, cit., pp. 484-85). Varie città della Gallia possedevano reliquie di S. Tutto ciò che si racconta su di lui, oltre le poche notizie sul martirio e sul sepolcro contenute nella *Historia passionis*, è leggendario, ivi comprese l'apostolicità della sua missione, ricordata da s. Cesario d'Arles (cf. *Libellus de mysterio Sanctae Trinitatis*, 17 : ed. G. Morin, II, Maredsous 1942, p. 179) e la sua origine orientale accennate nel *Missale Gothicum* per una contaminazione con una orazione relativa a Cristo.

BIBL.: *Martyr. Hieronymianum*, pp. 577-78, 626-28; *Martyr. Romanum*, p. 554; Tillemont, III, pp. 292-302, 697-98; L. Duchesne, *Les Fastes ép. de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 26, 306; L. Saltet, *Le commencement de la légende de st Saturnin*, in *Bull. de littérature ecclés.* [Tolosa] 1922, pp. 30-60; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 67, 345-46, passim; E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque Romaine*, I, Parigi-Tolosa 1947, pp. 73, 101-105, passim; B. De Gaiffier, *A propos d'un passage du « Missale Gothicum ». St Saturnin de Toulouse venait-il d'Orient?*, in *Anal. Bolland.*, 66 (1948), pp. 53-58; E. Griffe, *La date du martyre de st Saturnin de Toulouse (à l'occasion du XVII^e cent.)*, in *Bull. de littérature ecclés.* [Tolosa] 1950, pp. 129-35; id., *Une messe du V^e siècle en l'honneur de st Saturnin de Toulouse*, in *Rev. du moyen âge latin*, 7 (1951), pp. 5-18.

A. Pietro Frutaz

SATURNINO, DATIVO, FELICE e compagni, santi, martiri. - Sono commemorati nel *Martirologio romano* l'11 febbr.

Il loro latercolo proviene da Usuardo, che per primo li introdusse nel suo Martirologio. S. Agostino però attesta che la loro festa in Africa si celebrava il giorno 12 (PL 43, 643), ma anche questo era il *dies natalis* di alcuni soltanto, perché altri morirono in diversi giorni in carcere o di fame o per le ferite riportate durante la tortura degli interrogatori. Nel *Martirologio geronimiano* infatti sono commemorati in diversi giorni. Esistettero gli atti originali del processo, ma oggi sono perduti; se ne possiede una redazione del sec. V rifatta da un donatista con intenti apertamente polemici.

Dopo il primo Editto di Diocleziano, 49 cristiani di Abitine, tra i quali donne e bambini, guidati dal presbitero S., si erano riuniti in una casa privata per celebrare la liturgia. Sorpresi dalle guardie furono arrestati e, dopo un interrogatorio sommario sul posto, furono inviati a Cartagine al tribunale del proconsole Anullino. Quivi furono singolarmente interrogati e sottoposti alla tortura, ma tutti unanimamente confessarono la fede resistendo eroicamente a tutti i tormenti. Rinchiusi in carcere, vi furono lasciati perire di fame e di stenti.

BIBL.: *Acta SS. Februarii*, II, Parigi 1864, pp. 513-19; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, pp. 114-17; id., *Les origines du culte des martyrs*, ivi 1933, p. 386 sg.; P. Franchi de' Cavalieri, *La Passio dei martiri abitinensi*, in *Note agiografiche*, VIII (*Studi e testi*, 65), Città del Vaticano 1935, pp. 3-71; *Martyr. Romanum*, p. 57 sg.

Agostino Amore

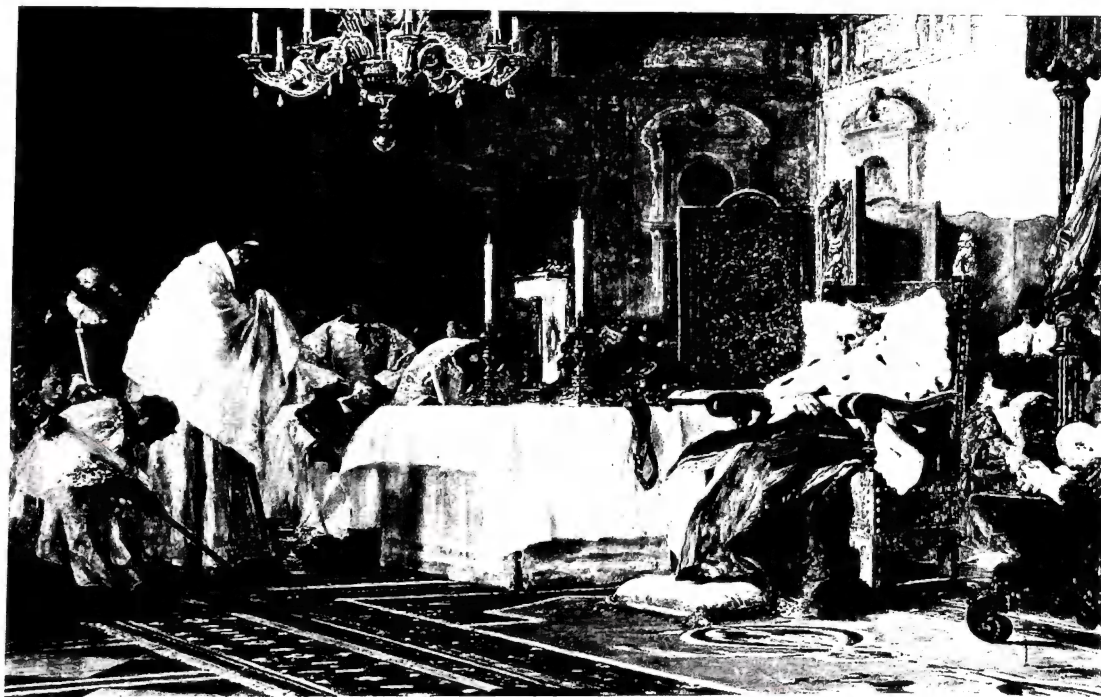
SATURNO e **SATURNALIA**. - Per la tradizione letteraria romana non vi è dubbio intorno alla identità tra il dio romano Saturnus e il dio greco Kronos : tutti i miti di quest'ultimo vengono automaticamente proiettati sul primo. Bisogna dire, ad ogni modo, che a S., a differenza degli antichi dèi romani, si sacrificava a capo scoperto (*Graeco ritu*) e che un rapporto antico tra i due dèi non è escluso. Ciò che è certo, è che le origini del culto romano di S. risalgono a tempi ben più antichi della cultura ellenistica romana. La sua festa, *Saturnalia*, figura già nel calendario arcaico e il tempio di Saturno, ai piedi del Campidoglio, costruito sul luogo di una più antica *ara Saturni*, fu dedicato già nel 497 a. C. In questo tempio, al di fuori del quale nessun altro luogo di culto del dio è noto, si custodiva l'erario dello Stato.

Come Giano, Pico e Fauno, anche Saturno figurava nella tradizione leggendaria romana come un antichissimo, anzi come il primo re del Lazio. Sul piano umano della leggenda il suo regno aveva gli stessi caratteri di « età aurea » che la mitologia greca attribuisce, sul piano divino, all'età di Kronos. D'altra parte a S. si faceva risalire l'introduzione dell'agricoltura, ciò che è in accordo con il carattere ctonio e specificamente agrario attribuito al dio nella letteratura e nelle raffigurazioni tardive. Tale carattere è spesso sostenuto, per S., anche da studiosi moderni che, malgrado la differenza di valore della prima vocale, vogliono far derivare il suo nome dal verbo *serere* (part. *satus*), « seminare ».

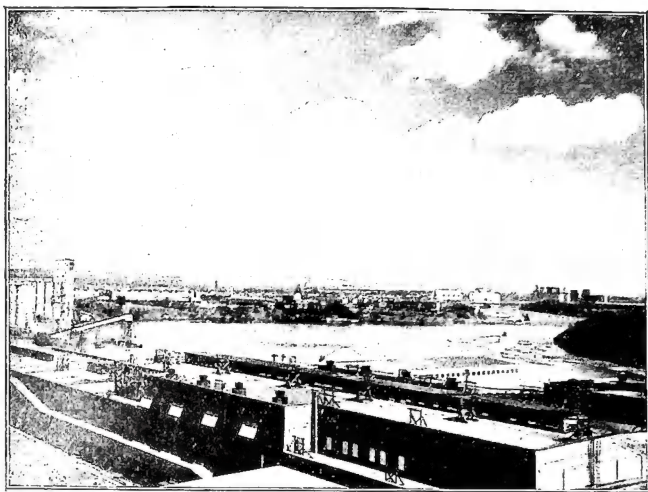
Per il carattere del dio è una fonte più sicura ciò che si conosce intorno alla sua festa. I *Saturnalia* sono fissati al 17 dic., ma in pratica, nei tempi storici, si prolungano per tre, quattro e anche cinque giorni. Il tratto specifico della festa è la libertà provvisoria concessa agli schiavi che, in quei giorni, vivono su un piano di uguaglianza con i padroni o vengono addirittura serviti da questi : mitologicamente quest'uso si spiega con il ricordo dell'età aurea sotto il regno di S., in cui non vi erano differenze di classe. Si eleggeva, a sorte, un « re dei *Saturnalia* ». Non si poteva, in quei giorni, citare nessuno davanti alla legge. All'immagine cultuale di S. si levavano, per la durata della festa, le catene (*compedes*) che essa portava, come gli schiavi, continuamente. I *Saturnalia*, data la loro posizione calendariale, immediatamente precedente al solstizio invernale, avevano anche un carattere di capodanno : si scambiavano auguri e candele, la cui luce evidentemente alludeva alla luce solare che stava per rinascere. Con ciò i *Saturnalia*, come analoghe feste invernali gioiose ed augurali in zona germanica, costitui-

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: RITRATTO DEL PRINCIPE TOMMASO. Tela di A. van Dyck (sec. XVII) - Torino, Pinacoteca.
A destra: RITRATTO DEL PRINCIPE EUGENIO. Tela di G. van Scuppen (sec. XVIII) - Torino, Pinacoteca.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: BATTAGLIA DI TORINO (8 sett. 1706). Tela di G. Huchtenburg (sec. XVIII) - Torino, Museo nazionale del Risorgimento italiano. *In basso:* CARLO EMANUELE I RICEVE GLI ULTIMI SACRAMENTI. Tela di Niccolò Barabino (sec. XIX) - Genova, Galleria comunale.

(per cortesia di M. W. Robinson)
SAULT STE-MARIE, DIOCESI di - Veduta d'una parte del porto (1948). Port-Arthur, Ontario, Canadà.

scono un precedente delle forme popolari del Natale cristiano.

Mentre la tradizione letteraria attribuisce a S. come sposa Ops (identificata con Rhea), che risulta invece legata, nel culto originario, a Conso, al fianco di Saturno va messa Lua Saturni, una dea cui venivano offerte le armi catturate al nemico distrutto : la distruzione è implicita anche nel nome stesso della dea.

Il materiale epigrafico non offre informazioni dirette sul culto di S. che, evidentemente, aveva poca parte nel culto privato : nella maggior parte delle iscrizioni (soprattutto africane) il nome di S. è soltanto una *interpretatio Romana* e in realtà si tratta di divinità non romane identificate con S.

BIBL.: W. W. Fowler, *Roman festivals*, Londra 1899, p. 268 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 204 sgg.; Thulin, *Saturnus*, in Pauly-Wissowa, II A, 1, coll. 218-23; N. Nilsson, *Saturnalia*, *ibid.*, coll. 201-11.
Angelo Brelich

SAUL (ebr. *Šā'ûl* « ottenuto con la preghiera »). - Primo re d'Israele (ca. il 1040-1000 a. C.). Con suo padre Cis (*Qîš*), della tribù di Beniamin, abitava in Gabaa. Andò a consultare Samuele (v.) per ritrovare le asine smarrite; il veggente intuì in questo uomo dalla prestanza eccezionale il re scelto da Dio. Accompagnandolo al ritorno, gli comunicò la sua vocazione di primo re d'Israele.

Israele era di nuovo caduto sotto il dominio filisteo (*I Sam.* 10, 5; 13, 3); S. fu scelto da Dio come liberatore e fu unto in segreto da Samuele, ormai vecchio, quale duce (*nāghîdh*) d'Israele (*ibid.* 9, 16 sg.). Convocate poi le tribù a Maspha, Samuele elesse re con il tiro delle sorti S., che tutti acclamarono, ad eccezione di pochi che S. finse di ignorare. Modestamente ritornò ai suoi campi, aspettando che le circostanze lo costringessero ad assumere il comando degli uomini d'Israele (*ibid.* 9, 1-10, 16). Da sua moglie Achinoam S. ebbe i figli Gionata (v.), Abinadab, Iessui, Melchisua e Esbaal o Isboseth (v.), oltre le figlie Merob e Michol ([v.] *ibid.* 14, 49; 31, 2; *I Par.* 8, 33). Dalla concubina Respha ebbe i figli Armoni e Miphiboseth (v.). Suo cugino Abner (v.), figlio di Ner fratello di Cis, era un valoroso capo militare.

Quando gli abitanti di Iabes inviarono a chiedere aiuto in Gabaa contro gli Ammoniti, S. chiamò il popolo alle armi e a Bezec in Ephraim organizzò le truppe; il nemico, attaccato di sorpresa prima dell'alba, fu sgominato. Samuele profittò dell'entusiasmo popolare per intronizzare il re a Galgal e trasmettergli la sua autorità (*I Sam.* 11-12). Secondo *Act.* 13, 21, il regno di S. durò 40 anni. S. organizzò ed equipaggiò un esercito permanente (*I Sam.* 13, 2 . 19-22), un terzo del quale affidò al suo giovane figlio Gionata. Una sortita di Gionata spinse i Filistei alla rivincita; gli Israeliti temevano l'imminente offensiva filistea, aspettando Samuele a Galgal per l'offerta di un sacrificio prima della battaglia; ma dopo 7 giorni di vana attesa, S. ordinò che si compisse il sacrificio; arrivato, Samuele gli rimproverò la sua mancanza di fede e gli predisse in punizione l'esclusione dei suoi figli dal trono (*ibid.* 13, 3-14). Sconfisse, per l'eroismo di Gionata, i Filistei presso Machmas, ma per la sua imprudenza non sfruttò appieno la vittoria; i Filistei ripresero vigore, specie nella valle di Socho, ove David abbatté Goliath (*ibid.* 13, 15-14, 46; 17, 1-18, 4). La lotta contro i Filistei non ebbe soste. S. combatté anche Moab, Ammon, Edom e Soba (*ibid.* 14, 47. 52). Tra l'altro, S. ebbe ordine da Samuele di annientare gli Amaleciti (v.), votati all'anatema (v. HEREM), persone e beni; ma dopo la vittoria risparmiò il re Agag (v.) e le bestie migliori dei loro armenti. In punizione di questo secondo fallo, S. fu rigettato da Dio dal trono di Israele (*ibid.* 15, 1-15). Docile al comando divino, Samuele si recò a Betlemme per ungervi re, ad insaputa di S., il pastore adolescente David (v.).

Dopo la riprovazione dovuta ai suoi due falli, S. cadde di errore in errore. Minato da nevrastenia, colto da crisi furiose, chiamò alla sua corte David, che suonando l'arpa lo calmava. Lo fece suo scudiero e suo genero (*ibid.* 16, 14-23; 18, 17-30). Ma, accecato da morbosa invidia per le acclamazioni che riscuoteva David, S. tentò due volte di trafiggerlo con la sua lancia, e lo costrinse a fuggire e nascondersi; lo mandò infine a guerreggiare alla testa di mille uomini, sperando sbarazzarsi in tal modo di lui, ma David vinse dovunque; mentre S. lo inseguiva per ucciderlo, due volte David lo sorprese nel sonno, ma lo risparmiò magnanimamente; infine S. si riconciliò con lui (*ibid.* 19, 1-27, 12). Essendo imminente un decisivo attacco dei Filistei nella pianura di Iezreel, non avendo potuto ottenere un responso da Dio, S. consultò una negromante a Endor, la quale evocò l'ombra di Samuele, che predisse la sconfitta (*ibid.* 28, 8-23). Il giorno dopo Israele fu sgominato dai Filistei ad Aphec sul Gelboe, e con molti altri caddero 3 figli di S. (Gionata, Abinadab, Melchisua); S. si gettò sulla sua lancia (*ibid.* 29, 1; 31, 1-13). David lo pianse molto (*II Sam.* 1, 1-27). Un altro figlio di S., Isboseth (v.), sostenuto da Abner, regnerà poi due anni su Israele.

Il nome S. fu portato anche da un re di Edom (*Gen.* 36, 37), da un antenato di Samuele, della famiglia levitica di Caath (*I Par.* 6, 24; questo S. è probabilmente identico a Iohel di *I Par.* 6, 36), e infine da s. Paolo (*Act.* 7, 57-13, 9), beniaminita come il re S. - Vedi tav. CXXX.

BIBL.: L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, II, *S. et David*, Parigi 1930, pp. 33-141.
Clemente Morin

SAULT Ste-MARIE, DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia di Ontario, Canadà. La diocesi di S. S.-M., suffraganea di Kingston, fu eretta il 16 sett. 1904. Al momento della fondazione la diocesi aveva 26.964 cattolici (dei quali 20.090 di lingua francese), 50 chiese, 3 ospedali, 30 parrocchie e 50 missioni.

I Francescani furono i primi missionari nella regione di Nipissing col p. Guillaume Poublain (1622) ed il p. Jacques de la Foyer (1624). I gesuiti Isacco Jogues (canonizzato) e Carlo Raymbault furono mandati dai loro superiori a S. S.-M. e nel 1668 i gesuiti fondarono la missione di S. S.-M. Il principale apostolo degli « Al-

gonchini » a Nippising e alla Baia Giorgiana fu il padre Claudio Pijart, S. J. (v. anche MARQUETTE, diocesi di).

Oggi la diocesi di S. S.-M., la cui sede vescovile è a North Bay (Ontario), conta una popolazione cattolica di 127.063 ab. disseminati su un territorio di 25.000 kmq. I cattolici d'origine britannica sono 21.134 e quelli di origine francese 63.148. I sacerdoti diocesani sono 106 ed i religiosi 62 (gesuiti, redentoristi, resurrezionisti). Vi sono inoltre 75 chiese, 4 collegi, 8 ospedali, 3 scuole industriali per indigeni e 9 congregazioni femminili.

BIBL.: *Le Canada ecclésiastique*, 1950, Montréal 1950, pp. 459-468; A. Melançon, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 487-88; Th. Roemer, *The Cath. Church in the U. S*,. St. Louis-Londra 1950, p. 37 sgg.; J. A. S. Plouffe, *La situation du français dans l'Ontario Nord*, in *Vie française*, ag.-sett. 1951, pp. 10-30.
Gastone Carrière

SAUVÉ, CHARLES. - Scrittore ascetico, n. il 18 ott. 1848 a Fontaine-Milon (diocesi d'Angers), m. a Saumur l'11 marzo 1925. Nel 1872 fu ordinato sacerdote ed entrò tra i Sulpiziani.

Nel Seminario maggiore di Digione insegnò (dal 1875) successivamente filosofia, teologia dogmatica e morale. Cacciatone dai decreti di Combes (1904), dimorò in Alsazia, Spagna, infine, tornato in Francia, a Lourdes e a Saumur presso il santuario di N. D. des Ardilliers già caro a J. J. Olier. Edificava tutti per le sue virtù e la sua rassegnazione nelle lunghe malattie.

Pubblicò (a Parigi) molti volumi, teologicamente sodi, ma di forma alquanto prolissa, sull'intimo significato ascetico dei dogmi e delle devozioni cattoliche: *Dieu intime: la Sainte Trinité*; *Jésus intime*; *L'ange et l'homme intimes*; *Etats intimes*; *Le Sacré-Coeur intime*; *Le culte du Sacré-Coeur*; *Les Litanies du Sacré-Coeur*; *Marie intime*; *St Joseph intime*; *L'évangile intime: le culte des mystères et des paroles de Jésus*; *L'Eucharistie intime*; *Le prêtre intime*; *Lourdes intime*; *Rome intime*; *Le religieux intime*. In un breve laudativo (1908), Pio X rilevò nell'opera di S. « copiam pondusque rerum, integritatem sententiarum, calidum caritate quodam modo orationis genus ». Michele Ruggero Jeuné

SAVANNAH-ATLANTA, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Georgia, Stati Uniti d'America.

La diocesi, che conta una popolazione totale di 3.444.578 ab. dei quali soltanto 32.409 sono cattolici, copre una superficie di 58.980 migliaq. Vi sono 143 sacerdoti diocesani, 93 religiosi di 9 congregazioni diverse, 44 parrocchie, 48 cappelle, 29 missioni, 40 stazioni, 27 fratelli, 306 religiose di 15 congregazioni diverse, 19 seminaristi, 3 orfanotrofi, 4 ospedali.

La diocesi di S. fu creata da Pio IX il 19 luglio 1850 e comprese tutto lo Stato di Georgia e la parte est della Florida sino al fiume Appalachicola. La parte situata nello Stato di Florida fu smembrata nel 1857 per formare il vicariato apost. di Florida, che divenne poi la diocesi di S. Agostino nel 1870. Il nome della diocesi fu mutato da Pio XI nel 1937 in quello di S.-A. È suffraganea di Baltimora.

BIBL.: *The Official Cath. Direct.*, Nuova York 1952; J. Keiley, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 488; G. J. Shea, *Hist. of the Cath. Church in the U. S.*, IV, Nuova York 1892, pp. 92 sg., 451 sg.; Th. Roemer, *The Cath. Church in the United States*, St-Louis-Londra 1950, p. 228.
Gastone Carrière

SAVELLI, DOMENICO. - Cardinale, n. a Speloncato (Aiaccio) il 15 sett. 1792, m. a Roma il 30 ag. 1864.

Studiò nel Seminario di Aiaccio dimostrando fin da allora coraggio ed energia col promuovere e dirigere la resistenza del suo paesello contro una banda di insorti (1815). Si trasferì a Roma ed alla Sapienza conseguì la laurea in diritto canonico e civile. Svolse quindi pratica amministrativa alla Congregazione del Concilio e resse le delegazioni di Rieti, Frosinone, Perugia e Macerata. Chierico di Camera nel 1845, nella vacanza della Sede fu nominato dai cardinali commissario straordinario nelle Romagne. Ebbe incarichi di fiducia da Pio IX. Nel 1847 fu governatore di Roma, e nel ministero Ferretti (dic. 1847-febbr. 1848) ministro di Polizia, dimostrandosi assai rigido con i liberali. Sempre nel 1848 divenne vice camerlengo di S. R. Chiesa. Nell'apr. 1849, lo stesso Pontefice, da Gaeta, lo incaricò di restaurare il Governo pontificio nelle Marche e nel giugno successivo lo costituì commissario straordinario, fino a quando dai cardd. Altieri, Vannicelli Casoni e Della Genga, del cosiddetto « triumvirato rosso », fu di nuovo chiamato al Ministero dell'interno e della polizia.

Il 7 marzo 1853 venne creato cardinale diacono ed il 4 luglio fu preposto alla Consulta di Stato per le Finanze, e vi dimostrò tanta oculatezza da portare il dissestato bilancio governativo al pareggio. Nel 1859 lasciò la carica per divergenze finanziarie con il Pontefice ed il card. Antonelli.

BIBL.: S. Ciccolini, *Intorno a D. S. card. diacono di S. Maria in Aquiro*, Roma 1865; D. Spadoni, s. v. in *Diz. del Risorg. naz.*, IV, Milano 1937, p. 217.
Mario de Camillis

SAVELLI, FAMIGLIA. - Compare nella storia con Aimerico che fu padre di CENCIO, camerario papale, e cardinale di S. Lucia in Silice nel 1192, poi papa Onorio III (v.); contemporaneamente un altro CENCIO S. era cardinale prete di S. Lorenzo in Lucina dal 1191, fu consacrato vescovo di Porto da Onorio III nel 1217, e morì nell'anno seguente. Erroneamente furono assegnati (cf. Eubel, I, p. 2 sgg.) a questa famiglia un Tommaso card. di S. Sabina (1216-43) ed un Bertrando legato in Francia (m. nel 1223).

I S. successero nel 1368 ai Pierleoni nel possesso del teatro di Marcello (Monte Savello); ebbero dimora presso S. Sabina sull'Aventino che incastellarono, e case in Parione (vicolo S.); fuori città ebbero dominio su Albano, Castelgandolfo, Ariccia e luoghi circostanti, a Rignano, Cesano (Civita Castellana), Scrofano, Turrita (Nepi), Castelleone e Monteverde (Sabina), Palombara.

Ebbero le loro sepolture all'Aracoeli ed a S. Alessio sull'Aventino.

LUCA S. nipote di Onorio III, senatore di Roma, fu a capo della sollevazione popolare del 1234 per cui fu scomunicato e dimesso dall'ufficio da Gregorio IX. Morì nel 1266 e fu sepolto all'Aracoeli. Figli suoi e di Vanna Aldobrandesca furono GIACOMO, cardinal diacono di Urbano IV il 17 dic. 1261 e poi papa Onorio IV (v.), PANDOLFO, podestà di Viterbo nel 1275 e senatore di Roma, che fu a fianco di Onorio nell'assicurare la tranquillità e l'ordine; GIOVANNI che fu a Viterbo custode del Conclave nel 1270 e da Gregorio X creato maresciallo della Chiesa e custode del conclave; servì pure Carlo d'Angiò e ne ebbe la contea di Venafro.

Nelle lotte di Bonifacio VIII i S. parteggiarono per i Colonna; ma nel sec. XIV stettero per la Chiesa e parteciparono al governo dell'Urbe : GIACOMO fu senatore e vicario di re Roberto d'Angiò; così suo figlio GIOVANNI che compare anche come maresciallo della Chiesa. PAOLO fu uomo d'armi e morì a Venezia nel 1405.

La famiglia S. rientrò nel S. Collegio con GIOVANNI BATTISTA, il quale, creato cardinale diacono da Sisto IV il 15 maggio 1480 nonostante l'opposizione degli Orsini, fu legato di Perugia il 16 giugno 1480 ed inviato a Genova (2 dic. 1480 - 30 giugno 1481) in occasione delle discordie di quella città e della preparazione della flotta contro il Turco. Messo in Castel S. Angelo il 21 giugno 1482 e tenuto come ostaggio nelle controversie del Papa con i Colonna, insieme con il card. Prospero Colonna, non ne uscì che il 15 nov. 1483. Fu poi sotto Innocenzo VIII legato in Ancona (1484) ed a Spoleto (31 ag. 1492). Nel Conclave di Alessandro VII parteggiò per il Borgia ed ebbe in commenda il vescovato di Maiorca (31 ag. 1492-27 marzo 1493) e la legazione di Bologna. Morì a Castel Gandolfo il 18 sett. 1498 e fu sepolto all'Aracoeli; suo fratello MARIANO aveva comandato le milizie papali sotto Sisto IV.

GIOVANNI BATTISTA di Palombara combatté per Clemente VII contro i Colonna e fu viceré dell'Abruzzo per Carlo V; sotto Paolo III combatté contro Perugia, fu capo della cavalleria contro Ascanio Colonna e fu con le truppe papali in Germania nel 1546; morì a Firenze nel

(per cortesia della Direzione delle Opere Salesiane)
SAVIO, DOMENICO, beato - Ritratto ricostruito sul disegno di Carlo Tomatis, condiscepolo del Beato e riprodotto nella prima edizione della vita scritta da d. Bosco nel 1859. Dipinto di Mario Caffaro - Torino.

1551. Fu appunto Paolo III che rese creditario nei S. l'ufficio di maresciallo e di custode del conclave.

GIACOMO, figlio del precedente, protonotario, fu creato cardinale diacono da Paolo III il 19 dic. 1539 con fama di giovane virtuoso che attendeva alle lettere (Pastor, V, p. 804). Ebbe tosto in amministrazione i vescovati di Nicastro (5 nov. 1540-19 nov. 1554, e di nuovo 6 febbr. 1556-26 genn. 1560), di Teramo (15 apr. 1545-26 maggio 1546), più tardi quelli di Gubbio (29 maggio 1555-6 febbr. 1556) e di Benevento (26 genn. 1560-27 maggio 1574). Legato nella Marca nel 1557, fu da Paolo IV chiamato a far parte dell'Inquisizione dell'ott. 1557 (Pastor, V, pp. 484 e 487). Con Pio IV nel 1560 cominciò ad essere vicario di Roma, attese alla fondazione del Seminario Romano ed all'esecuzione delle riforme ordinate dal Concilio di Trento; ed in questo compito continuò sotto Pio V che l'ebbe in particolare considerazione e sotto Gregorio XIII. Morì vescovo di Porto il 5 dic. 1587.

SILVIO S. da Ariccia, già cubiculario di Gregorio XIII, vescovo di Rossano poi patriarca di Costantinopoli (28 marzo 1594) e vicelegato d'Avignone, fu creato cardinale da Clemente VIII il 5 giugno 1596, ma il 22 genn. 1599 era già morto.

GIULIO del ramo di Albano, nunzio in Savoia, fu creato cardinale da Paolo V il 2 dic. 1615; legato a Bologna nel 1619; per nomina del Re di Spagna ebbe l'arcivescovato di Salerno il 28 genn. 1630 e lo tenne sino al 15 sett. 1642; intanto era diventato vescovo di Frascati il 28 marzo 1639; morì in Curia nel luglio 1644.

Suo nipote FABRIZIO, che era arcivescovo di Salerno in seguito alla rinuncia dello zio (15 sett. 1642), fu creato cardinale il 7 ott. 1647, poi legato a Bologna (15 genn. 1648); morì in Curia il 26 febbr. 1659. Ultimo dei cardinali S. fu PAOLO, creato il 14 genn. 1664, che morì in Curia l'11 sett. 1685. Con suo fratello GIULIO che morì nel 1712, a 87 anni, si spegneva la famiglia in tutti i suoi rami; sua figlia MARGHERITA ne portò i beni ed i diritti negli Sforza-Cesarini. Però per debiti i S. avevano dovuto vendere Castel Gandolfo alla Camera Apostolica nel dic. 1596 (Pastor, XI, p. 625) e Albano nel 1650 ai Panfili, l'Ariccia ai Chigi nel 1661. In grazia del loro ufficio di marescialli tenevano la « Corte Savella » per cui giudicavano i laici rei di colpe non gravi e vi tenevano giudici, notai e pochi sbirri. Per modificare il regime carcerario, Innocenzo X aveva tolto ai S. la corte con le relative carceri fra Monserrato e Via Giulia nel 1652 e vi costruì le Carceri nuove che furono compiute da Alessandro VII nel 1655 e con ciò la Corte Savella cessò di esistere. L'ufficio di maresciallo passò ai Chigi nel 1712.

BIBL.: Moroni, LXI, pp. 204-308; Eubel, I-IV, passim; Pastor, II-XIV, v. indici. Pio Paschini

SAVERIANO, santo, martire: v. CORONATI, QUATTRO SANTI.

SAVIGNY, FRIEDRICH KARL von. - Giurista, n. a Francoforte sul Meno il 21 febbr. 1779, m. a Berlino il 25 ott. 1861. Studiò nell'Università di Marburgo e l'anno dopo la laurea, nella stessa Università, conseguì la libera docenza. Dal 1808 insegnò all'Università di Berlino, che allora si fondava, e vi tenne la cattedra di Diritto romano fino al 1842. Dopo aver atteso per alcuni anni alla riforma legislativa affidatagli dal governo prussiano, dedicò il resto della sua vita all'attività scientifica.

Il S. fu il principale esponente della « scuola storica » sorta in opposizione all'indirizzo ed al metodo giusnaturalistico circa l'interpretazione del diritto. S. contrastò strenuamente la formulazione di un codice civile analogo a quello che Napoleone aveva dato alla Francia (v. la sua opera *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* [Heidelberg 1814], in polemica con il Thibaut che aveva sostenuto la necessità di un codice civile generale per la Germania). Il diritto, secondo il suo pensiero, non può essere frutto di arbitrio legislativo, né può venire dogmatizzato in una codificazione, in quanto nasce dal popolo, portando di questo le caratteristiche morali e intellettuali e continuamente evolvendosi e perfezionandosi; grande importanza assume dunque l'istituto consuetudinario, come maggiormente rispondente ad una regolazione di rapporti in continua evoluzione. L'analisi delle fonti antiche e medievali, di cui il S. fu un appassionato studioso, risente del suo metodo scarsamente critico, che deriva da una costante e reverenziale devozione per i testi giustinianei. La scienza moderna considera superata la concezione del S., ma guarda a lui come al fondatore della storia del diritto.

Opere principali: *Das Recht des Besitzes*, Marburgo 1803 (7ª ed., Vienna 1865); *Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter*, 6 voll., Heidelberg 1815-31 (2ª ed., 1834-51; trad. it. di E. Bollati, Torino 1854-57); *System des heutigen röm. Rechts*, Berlino 1840-49 (trad. it. di V. Scialoja: *Sistema del dir. romano attuale*, Torino 1886-88); *Vermischte Schriften*, Lipsia 1850; *Das Obligationenrecht als Theil des heutigen römischen Rechts*, 2 voll., Berlino 1851-53 (trad. it. di G. Pacchioni, *Le obbligazioni*, Torino 1912-15); *Juristische Methodenlehre* (postuma, Stoccarda 1951).

BIBL.: E. de Laboulaye, *Essai sur la vie et les doctrines de F. de S.*, Parigi 1842; F. Rudorff, *F. K. v. S.: Erinnerung an sein Leben u. Wirken*, in *Zeitschr. f. Rechtsgesch.*, 2 (1862), p. 1 sgg.; A. Stoll, *F. K. von S. Ein Bild seines Lebens mit einer Sammlungseiner Briefe*, 2 voll., Berlino 1927-29. Altra bibl. in J. Körner, *Bibl. Handbuch des deutsch. Schrifttums*, Berna 1949, p. 335.

M. Teresa de Simone-Niquesa

SAVINO, santo, martire. - È commemorato nel *Martirologio romano* il 30 dic., ma secondo la *Passio*, avvalorata da alcuni codici del *Martirologio geronimiano*, morì il 7 dello stesso mese.

Il suo culto era molto diffuso nell'antichità: la sua immagine si trova nei musaici di S. Apollinare nuovo, e dalle lettere di s. Gregorio Magno si ricava che le sue reliquie erano molto ricercate. Durante la persecuzione di Diocleziano, S. fu arrestato e condotto al tribunale del governatore Venustiano; questi, dopo averlo interrogato e vedendolo fermo nella fede, gli fece tagliare le mani e lo chiuse in carcere. Affidato quindi al tribu-

(da G. Celi, Il p. Fedele Savio..., Roma 19[illegible])
SAVIO, FEDELE. - Ritratto.

(fot. Sansoni)

Savoia, casa di - Arme d'origine: d'oro all'aquila di nero con ali spiegate e volo abbassato. Sigillo di sepolcro con figura giacente in alabastro gessoso che si ritiene sia Tommaso II di S. (m. nel 1259), opera della fine del sec. xiv e inizio sec. xv - Aosta, coro della Cattedrale.

no di Spoleto, fu in questa città sottoposto ad aspri tormenti in seguito ai quali morì. Sul suo sepolcro, a due miglia da Spoleto, sorse una basilica. La *Passio*, molto favolosa e scritta a Roma tra la fine del sec. v e l'inizio del vi, lo fa vescovo di Spoleto, ma non consta di questa sua qualità.

Bibl.: F. Lanzoni, *La Passio s. S.*, in *Römische Quartalschr.*, 17 (1903), pp. 1-26; Lanzoni, p. 439 sg.; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 317; *Martyr. Hieronymianum*, p. 638; *Martyr. Romanum*, p. 609. Agostino Amore

SAVIO, Domenico, beato. - Giovane dell'Oratorio salesiano torinese, n. a Riva di Chieri il 2 apr. 1842, m. a Mandonio di Asti il 9 marzo 1857.

Accolto nel 1854 da d. Bosco nel suo oratorio di Valdocco (Torino), vi seppe portare a piena fioritura la pietà attinta in famiglia. Nulla di straordinario nella sua condotta; ma un'osservanza esatta della disciplina, costante applicazione allo studio, amabilità con i compagni, provvidi consigli per richiamarli alla pietà e alla serietà, fuga di ogni anche minima colpa, amore intenso alla purezza e all'Eucaristia; fu così uno dei frutti più belli cresciuti alla direzione di d. Bosco. Passato a Mondonio per rinfrancare la salute, fu presto trapiantato in cielo. Fu beatificato nel 1950, il 5 marzo, giorno fissato per la sua festa.

Bibl.: AAS, 6 (1914), p. 114 sgg.; 25 (1933), p. 439 sgg.; 42 (1950), pp. 242-47; s. Giov. Bosco, *Il servo di Dio D. S.*, 1ª ed., Torino 1849; 3ª ed., ivi 1861 (in numerose altre edd. e tradd.); C. Salotti, *D. S.*, Torino 1915; A. Caviglia, *La vita di S. D.*, prefaz. in *S. D. e d. Bosco* (*Opere e scritti editi e inediti d. d. Bosco*, 4), ivi 1943. Celestino Testore

SAVIO, Fedele. - Gesuita, storico, n. a Saluzzo il 31 genn. 1848, m. a Roma il 18 febbr. 1916.

Entrato già sacerdote nell'Ordine il 6 nov. 1873, insegnò storia prima nel Collegio della Visitazione a Monaco Principato, poi all'Istituto sociale di Torino; nel periodo 1893-94 fu aggregato agli scrittori della *Civiltà Cattolica*; indi, tornato a Torino, attese all'insegnamento e alla pubblicazione delle sue opere, finché nel 1906 fu chiamato alla cattedra di storia ecclesiastica nella Università Gregoriana.

I numerosi lavori storici pubblicati vertono sopra la storia d'Italia e la storia della Chiesa; tra i primi sono da ricordare: *Studi storici sul march. Guglielmo III di Monferrato ed i suoi figli* (Torino 1865); *I primi Conti di Savoia* (ivi 1887); *Le famiglie della Rovere e Tana, parenti di s. Luigi Gonzaga* (Pisa 1890); *I conti di Ventimiglia nei secc. XI, XII e XIII* (Genova 1894); tra i secondi, assai numerosi, si citano: *Dell'origine dell'abbazia di S. Michele della Chiusa detta la Sagra di S. Michele* (Torino 1888); *Il papa Vigilio* (Roma 1888); *Il papa Zosimo, il Concilio di Torino e le origini del primato pontificio* (ivi 1906); *Il 3° Centenario del card. Baronio*, Roma 1907; *La questione di papa Liberio* (ivi 1908); *Nuovi studi sulla questione del papa Liberio* (ivi 1911); *Punti controversi nella questione di papa Liberio* (ivi 1911); *L'apparizione della Croce e la conversione di Costantino Magno*, Roma 1913; ma soprattutto va ricordata l'opera capitale: *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni*: I. *Il Piemonte*, Torino 1898; II. parte 1ª, *Milano*, Firenze 1913; postumi, parte 2ª, vol. I. *Bergamo, Brescia, Como*, Bergamo 1929; vol. II. *Cremona, Lodi, Mantova, Pavia*, ivi 1932. A cui si possono aggiungere studi sulle leggende di s. Siro, dei ss. Faustino e Giovita; Nazario e Celso; Fedele, Alessandro, Carpoforo e altri martiri, ecc.; e i testi scolastici di *Storia d'Italia* e *Storia della Chiesa* per le Scuole superiori e inferiori.

Bibl.: [L. Profumo], *Necrologio* in *Civ. Catt.*, 1916, I, pp. 625-27; G. Celi, *Il p. F. S. e l'opera sua negli studi storici*, in *Civ. Catt.*, 1917, I, pp. 678-91; II, pp. 34-49, 294-321 (estratto a parte).
Celestino Testore

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

Savoia, casa di - Sigillo grande in cera verde, con controsigillo in cera rossa del conte Edoardo che regnò dal 1323 al 1329. La figura equestre e il controsigillo (ED[u]ARD[us] COMES SABAVD[iae]) recano l'arme (croce d'argento in campo rosso (nel sigillo il fondo figura ingraticolato a losanghe sulle quali sono riprodotte croci), assunta da Amedeo V il Grande che regnò dal 1285 al 1323. Proprietà di mons. A. P. Frutaz.

SAVOIA, casa di. - Compare nella storia d'Italia occidentale al principio del sec. xi. I suoi primi domini feudali si trovano nelle vallate alpine: sul versante orientale, in Val d'Aosta; sul versante occidentale, nelle valli della Moriana, della Savoia ed anche nel Viennese. Il primo rappresentante della dinastia è il conte Umberto detto poi Biancamano. Tutti i tentativi per rintracciare gli ascendenti di lui sono falliti; probabilmente era un feudatario legato con varie dinastie feudali della regione. Dopo la morte di Rodolfo III, ultimo re di Borgogna (m. nel 1032), aiutò l'imperatore Corrado II nell'acquisto del Regno respingendo i com-

(da F. Cognasso, Il conte Verde, Torino 1926, pp. 128-29)

SAVOIA, CASA di - La Madonna di Losanna tra l'arme di Amedeo VI e il collare dei Cavalieri del Collare nella forma primitiva con il FERT. Disegno del 1382 nell'atto di istituzione da parte del conte Amedeo VI di una Messa nella cattedrale di Losanna - Torino, Archivio di Stato.

petitori. Grazie alla fedeltà all'Impero, Oddone, figlio di Umberto, ricevette da Enrico III il governo della Marca di Torino ed il consenso per il matrimonio con Adelaide erede della Casa marchionale locale. Per il dissidio tra gli imperatori ed i conti di S. questi trovarono presto difficoltà grave per conservare la Marca: i rapporti tra i S. e gli imperatori della Casa Staufer furono, durante tutto il sec. XII, o di freddezza o di ostilità. I conti di S. si atteggiavano ad assoluta indipendenza e seppero legarsi con le Case di Francia e d'Inghilterra e procurarsi appoggi cordiali contro l'Impero.

La crisi politica del sec. XIII in seguito alla lotta tra Papato ed Impero permise ai S. di acquistare importanza notevole nelle relazioni internazionali così tra papi ed imperatori come tra re di Francia e di Inghilterra. Nella politica di espansione dei S. si precisano nel sec. XIII tre direttive: nella valle padana, nell'altopiano elvetico, nella valle rodanica. Apparentemente la loro politica ha un semplice carattere patrimoniale. In Italia essi affermano i loro diritti di proprietà su tutti i territori che due secoli prima avevano fatto parte della Marca di Torino e di cui essi avevano conservato soltanto alcuni punti in Val di Susa e tra Chisone e Pellice; miravano ad arrivare a Torino vincendo le pretese del Comune locale, del vescovo, del marchese di Monferrato. Oltre monti il programma è di trasformare lentamente in possesso territoriale continuo e compatto quella rete di diritti feudali, di protettorati monastici ed ecclesiastici, già formatasi con lo scopo meno confessato di ricostituire l'unità burgundica tra il Reno ed il Rodano che solo essi potevano tentare da quella Savoia che era il principale incrocio di vie. Così le Alpi per i S. non sono linea di confine, ma centro vero e punto unificatore della loro attività. Pur senza disdegnare l'uso delle armi, essi affidano la loro avanzata nei tre teatri preferibilmente ad un'abile politica di contrattazioni matrimoniali, di cessioni, di infeudazioni da parte di prìncipi, vescovi, abati; spesso facendo assegnamento su volontarie dedizioni delle popolazioni che in essi non vedono figure di tiranni crudeli e sfruttatori, ma prìncipi rudi, semplici, disposti ad accordare protezione contro i principi violenti, contro l'indisciplina territoriale. Dovunque i S. urtano contro aspre resistenze. In Italia a questi Signori che scendono dalle Alpi si oppongono prima i marchesi di Saluzzo e di Monferrato, i conti di Piemonte di Casa d'Angiò, poi i Visconti di Milano. Sull'altopiano elvetico, dopo i duchi di Zahringen, i conti di S. urtano nei conti di Kyburg e quindi nei conti di Habsburg. Così nella vallata rodanica l'opposizione più tenace è quella dei Delfini del Viennese. Da Federico II in Italia ottengono le due città di Torino e di Ivrea (1248): i possessi delle vallate delle due Dore tendono a collegarsi. Si riperdono le due città, ma si riacquistano: Torino definitivamente nel 1281, Ivrea alcuni decenni dopo. Sul Rodano si assorbe la Bresse, si occhieggia alla imperiale Lione ambita purtroppo dalla monarchia di Parigi. Sull'altopiano elvetico ci si radica nel Vallese e nel Vaud di fronte agli Absburgo. E tutto ciò superando gli inevitabili dissidi famigliari, le minorità dei prìncipi spesso non brevi, come quelle di Umberto III e di Tommaso I. Nel 1263 con Bonifacio figlio di Amedeo IV si spegne il ramo primogenito: la contea passa successivamente ai fratelli cadetti di Amedeo IV, Pietro II, poi Filippo I. Nel 1285 l'eredità dei S. è raccolta da un nipote, Amedeo V, che stacca i domini di Piemonte per il figlio del fratello Tommaso già morto, Filippo, detto di Acaia per il principato portatogli in dote dalla consorte Isabella di Villehardouin; così crea per il fratello Ludovico il comitato di Vaud. Tre dinastie, dunque, tre centri di attività e di espansione.

Quando, nel 1418, il duca di S. unifica tutti i domini della Casa, la potenza sabauda dimostra i progressi di poco più di un secolo. Modesti sull'altopiano elvetico attorno al lago di Ginevra; sul Rodano, ai Delfini del Viennese si sono sostituiti i re di Francia e l'avanzata a sud verso il mare per raggiungere la felice annessione di Nizza pare impossibile. Prodigioso invece l'ampliamento nella regione padana: i marchesi di Saluzzo e di Monferrato sono stati rinchiusi nella breve cerchia dei loro vecchi domini, i Visconti di Milano sono stati ricacciati indietro sulla linea della Sesia, i domini degli Angiò sono scomparsi. Lo Stato sabaudo di Piemonte ora comprende città floride: Ivrea, Chieri, Biella, Mondovì, Cuneo, Fossano, Savigliano. Più che uno Stato è un complesso di città e territori che obbediscono allo stesso Signore. Amedeo VIII (v.) nel 1418 ha ottenuto dall'imperatore Sigismondo il titolo di Duca ed occupa un posto distinto tra i prìncipi europei; del Ducato milanese riesce ad ottenere Vercelli e tutto il suo territorio sino alla Sesia e di qui guarda alla linea del Ticino e medita come ottenere per adozione o successione il Ducato di Milano intero. La sua abdicazione gli permette di offrirsi al Concilio di Basilea come candidato al soglio papale e, riuscito ora a diventare papa, Felice V (v.) si industria a servire gli interessi della famiglia e del paese nella questione di Milano. Alla metà del sec. XV il processo di fortuna e di sviluppo della dinastia sabauda si interrompe. In Francia, la monarchia, chiusa la guerra con l'Inghilterra, può riprendere la sua vecchia politica di espansione in Italia. I S. sono troppo deboli per resistere da soli; si appoggiano ai duchi di Borgogna, ma dopo il crollo della potenza di Carlo il Temerario non hanno più sostegni. Amedeo IX lascia il governo alla consorte Iolanda di Francia;

(da G. Guelfi Camajani, Diz. araldico, 2a ed., Milano 1921, p. 673)

SAVOIA, CASA di - Grande arme dei Reali di S. per quarti di alleanza, di pretesa e di padronanza, dopo il 1718, ripresa da Vittorio Emanuele I, alla restaurazione (1815), e conservata immutata da Vittorio Emanuele II e dai suoi successori. Nel primo gran quarto, che è di pretesa, controinquartato: I di *Gerusalemme*, II *Lusignano e Cipro*, III *Armenia*, IV *Lussemburgo*. Nel secondo gran quarto, partito ed innestato in punta: I *Vestfalia*, II *Sassonia*, III *Angria*. Nel terzo gran quarto partito: I *Chablais*, II *Aosta*. Nel quarto gran quarto semitroncato partito: I *Piemonte*, II *Ginevra*, III *Monferrato*. Innestato in punta fra il terzo e il quarto gran quarto per *Nizza*; sul tutto uno scudetto di *Savoia antica* e sopra il tutto del tutto in cuore dell'aquila di *Savoia moderna*. Nel punto d'onore sul tutto di *Sardegna*.

(*da Max Bruchet, Le château de Ripaille, Parigi 1907, tav. a p. 212*)
SAVOIA, CASA di - Lato del castello di Ripaille, abitato da Amedeo VIII e dai suoi Cavalieri di S. Maurizio.

i figli che lo seguono, Filiberto I e Carlo I, salgono al trono minorenni con possibilità limitate. Nel 1496 un nuovo ramo della famiglia sale al potere: Filiberto II detto il Senza Terra, figlio cadetto di Ludovico. Anni tristi per l'Italia e per i S.

Nel 1536 Francesco I risolutamente decise l'occupazione del Ducato sabaudo sì da far equilibrio alla occupazione asburgica del Ducato milanese. Per chiudere alla Francia la porta d'accesso all'Italia più che per affetto verso il nipote di S., Carlo V ospita il giovane erede della Casa, Emanuele Filiberto, e ne sostiene i diritti. Solo però dopo la battaglia di S. Quintino, riconciliatesi Francia e Spagna, il grande capitano riottiene i suoi Stati, a condizione di sposare la sorella di Enrico II, l'annosa Margherita di Valois. Contrariamente all'aspettativa, dall'unione nacque il continuatore della dinastia, Carlo Emanuele. Solo allora i S. furono sicuri del possesso dei domini aviti. La pace che dopo il Trattato di Cateau-Cambrésis regnò per alcuni decenni diede ad Emanuele Filiberto la possibilità di attendere alla ricostruzione dello Stato.

Tra gli Stati italiani, i S. ora si affermano con una autorità e con una forza militare quale nessuno aveva.

Le guerre di religione di Francia diedero a Carlo Emanuele I il modo di risolvere il problema di Saluzzo con lo scambio della Bresse stabilito nel Trattato di Lione (1601). Fu questo il primo esempio della politica di scambi territoriali con la Francia per avere ingrandimenti in Italia. Non riuscì invece Carlo Emanuele a risolvere il problema del Monferrato, sebbene non esitasse ad entrare in guerra con la Spagna senza avere aiuto alcuno. Vittorio Amedeo I, suo erede, chiuse il grande conflitto con una soluzione infelice, sebbene provvisoria; con il Trattato di Cherasco (1631) ebbe parte del Monferrato – Alba e Trino – ma dovette abbandonare alla Francia il possesso di Pinerolo. I Francesi così ricuperarono la porta di entrata nella penisola ed i S. dovettero mordere il freno. Così avvenne durante i due regni di Vittorio Amedeo I (1630-37) e di Carlo Emanuele II (1638-75), età in cui i conflitti europei sfiorarono appena la penisola italiana. Ma le grandi guerre che si iniziarono nell'ultimo decennio del secolo rimisero in prima linea le questioni italiane. Vittorio Amedeo II cercò di sfruttare le possibilità per ricuperare l'indipendenza e riprendere i progetti di espansione destreggiandosi tra le parti in lotta. Dalla guerra di successione di Spagna egli trasse Alessandria e quella parte del Monferrato che alla Pace di Cherasco non aveva avuto l'avo Vittorio Amedeo I; la Lomellina e la Valsesia sì da completare il territorio di Vercelli; la Sicilia con il titolo regio. Fu poi costretto a scambiare la Sicilia con la Sardegna, più facile da governare e da inquadrare nei domini sabaudi. Ed anche il titolo regio aveva la sua importanza.

Carlo Emanuele III continuò l'opera di suo padre. Le guerre di successione di Polonia e di Austria lo portarono alla conquista di tutti i territori sino al Lago Maggiore ed al Ticino; a sud del Po il possesso dell'Oltrepo pavese gli permise di prendere contatto con i Ducati emiliani. Grande Stato era dunque questo complesso di terre che si chiamava Piemonte, con il vecchio nome, partito nel sec. XII dalle Alpi Cozie, cui si imponeva più che mai il problema dei rapporti con Genova. Equilibrio instabile quello dello Stato sabaudo dopo la Pace di Aquisgrana: il movimento di idee che si manifestava a Torino alla metà del sec. XVIII esprimeva questa situazione d'incertezza, di contrasto tra le aspirazioni e le difficoltà presenti, il timore che le forze reali del paese non fossero tali da sostenere l'edificio che la diplomazia e le armi dei principi sabaudi avevano costruito. E dopo il 1748 i S. si racchiusero nella neutralità sotto il peso della unione borbonico-asburgica e quando questa si ruppe, nel periodo della Rivoluzione Francese, i S. furono sacrificati tra le cupidigie dell'espansionismo rivoluzionario ed i calcoli della politica austriaca desiderosa di ricuperare quanto i S. avevano ottenuto durante il sec. XVIII. Vittorio Amedeo III preferì l'alleanza di Vienna alla sottomissione alla Francia: ne derivò, dopo l'eroica difesa sulle Alpi, l'armistizio di Cherasco, poi l'abbandono di Torino ed il ritiro nella fedele Sardegna.

Nel 1814 Vittorio Emanuele I, ritornato a Torino, volle rifare la tradizione dinastica. Ma i problemi del Settecento ricomparvero. Anche accresciuto della Liguria, lo Stato sabaudo non poteva rimanere anco-

Vittorio Amedeo III Re di Sardegna

(*fot. Enc. Catt.*)
SAVOIA, CASA di - Ritratto di Vittorio Amedeo III re di Sardegna. Stampa di Porporati - Roma, Museo del Risorgimento.

(fot. Alinari)
SAVOIA, CASA di - Ritratto del card. Maurizio di S. (sec. XVII) - Torino, Pinacoteca.

rato al passato. Dopo la politica conservatrice di Carlo Felice (1821-31), il nuovo ramo dei S.-Carignano, arrivato al trono con Carlo Alberto, tornò a far proprio quel programma di espansione lungo la valle Padana già disegnato dai politici subalpini del Settecento. L'idea della confederazione italiana aveva già mostrata la sua fralezza quando era comparsa a Torino alla vigilia della Rivoluzione; nelle discussioni risorgimentali, appunto perché moveva da Napoli e specialmente da Roma, era destinata a trovare e trovò a Torino tutti i possibili ostacoli per evidenti ragioni dinastiche e di prestigio. I S. vennero, così, sempre più immedesimando nella loro politica il programma liberale unitario indipendentista che almeno apparentemente collimava con le tendenze espansionistiche dei due secoli precedenti, sin da quando Carlo Emanuele I aveva fatto appello a tutte le forze italiane contro lo straniero. La politica di Carlo Alberto e poi quella di Vittorio Emanuele II (v.) apparve, quindi, più di quanto in realtà non fosse, come lo svolgimento rettilineo di un programma che si conchiuse con la costruzione del Regno d'Italia; sicché dopo il 1870 i S. a capo dello Stato italiano dedicarono le loro cure alla sistemazione delle forze politiche e sociali della nazione, esplicando per quanto era possibile il contenuto della Carta costituzionale stabilita nel 1848 dal re Carlo Alberto. - Vedi tavv. CXXXI-CXXXII.

BIBL.: per le origini della dinastia, C. W. Previté-Orton, *The early history of the House of Savoy*, Londra 1912; F. Cognasso, *Umberto Biancamano*, Torino 1937 (discussione delle teorie). Per il periodo medievale, L. Cibrario, *Storia della Monarchia di S.*, Torino 1840 e F. Cognasso, *Amedeo V, VI, VII, VIII*, in *Enc. Catt.*, I, coll. 1023-26. Per il periodo moderno (secc. XVI-XVII), E. Ricotti, *Storia della monarchia piemontese*, Firenze 1861-69. Per la politica estera sabauda, F. Cognasso, *I S. nella politica europea*, Milano 1941, e più ampiamente, D. Carutti, *Storia della diplomazia della Corte di S. dal 1494 al 1773*, Torino 1875-80. Ampie notizie bibliografiche in R. Moscati, *Direttive della politica estera sabauda da Vittorio Amedeo II a Carlo Emanuele III*, Milano 1941. Per il periodo posteriore al 1814 v. l'opera di N. Rodolico su Carlo Alberto (Firenze 1930-43) e quella di F. Cognasso su Vittorio Emanuele II (Torino 1942). Da vedere le conferenze di vari autori, in *La Monarchia Piemontese*, Roma 1952. Per una bibl. sistematica sui S. cf. A. Manno-V. Promis, *Bibl. stor. degli Stati della Monarchia di S.*, I, Torino 1884. Per la sfragistica e l'araldica dei S., cf. L. Cibrario-C. Promis, *Sigilli de' principi di S. raccolti e illustrati*, Torino 1834; L. Rangoni Machiavelli, *Stemmi della R. Casa di S.*, estr. dal *Boll. Uff. della Consulta araldica*, 1931; id., *Titolatura dei conti di S.*, Roma 1931.

EUGENIO. – Appartiene al ramo cadetto di S.-Carignano, iniziato da Tommaso principe di Carignano, figlio di Carlo Emanuele I. N. a Parigi il 18 ott. 1663, da Maurizio di S. conte di Soissons e da Olimpia Mancini, nipote del card. Mazzarino.

Destinato, come cadetto, alla vita ecclesiastica, nel 1683 si decise per la carriera delle armi e di fronte alla esitazione di Luigi XIV, partì da Parigi e raggiunse l'esercito imperiale in tempo per partecipare alla liberazione di Vienna dai Turchi: non lasciò più il servizio dell'Imperatore. Le sue doti di fredda calma, di lucida visione delle situazioni militari gli procurarono la stima e la fiducia dei capi. La sua carriera fu rapidissima: nel 1694 ebbe il comando delle forze imperiali d'Italia nella guerra della Lega di Augusta ed intervenne in Piemonte in aiuto del cugino Vittorio Amedeo II duca di S.: nel 1697 assunse il comando supremo delle forze imperiali d'Ungheria contro i Turchi e la strepitosa vittoria di Zenta (11 sett. 1697) consacrò la sua fama. Nella guerra della successione di Spagna comandò gli eserciti imperiali d'Italia dove riportò la vittoria di Torino (7 sett. 1706) e delle Fiandre dove vinse ripetutamente ad Audenarde, a Malplaquet e a Höchstäd in Baviera. Prese parte poi alle trattative di pace ad Utrecht dimostrando le stesse doti di chiarezza e di fermezza. Fu suo merito particolare il Trattato di Rastadt del 1714. La ripresa della guerra con i Turchi richiamò il principe sul Danubio: nel 1716 vinse a Petervaradino, nel 1717 conquistò Belgrado, nel 1718 fece la Pace di Passarowitz. Dopo il 1720 visse a Vienna occupato nei più alti uffici di governo e dedicò i riposi a creare nel suo palazzo del Belvedere una grande biblioteca ed una mirabile raccolta di quadri, poiché il suo spirito era aperto al godimento delle lettere e delle arti. Nel 1733, scoppiata la guerra di Polonia, nonostante l'età avanzata riprese il comando dell'esercito. M. a Vienna il 21 apr. 1736 e fu sepolto in S. Stefano. Lasciò grande fama di sé presso amici e nemici per la sua rettitudine e il suo spirito di Fede. Non volle famiglia ed evitò i turbini delle passioni; perché in tutta la vita conobbe solo l'amore del dovere.

BIBL.: A. von Arneth, *Prinz Eugen von Savoyen*, 3 voll., Vienna 1858-64; I. Jori, *Eugenio di S.*, 2 voll., Torino 1934; H. von Srbik, *Aus Österreichs Vergangenheit*, Salisburgo 1949, pp. 7-42.

MAURIZIO di S. - Cardinale, terzogenito di Carlo Emanuele I duca di S., e di Caterina d'Austria (Spagna), n. a Torino il 10 genn. 1595, m. il 4 ott. 1657.

Destinato alla vita ecclesiastica, ottenne il cappello come cardinale diacono da Paolo V nel 1607. Rimase

(fot. Enit)
SAVONA E NOLI, DIOCESI di - Facciata del santuario di N. Signora della Misericordia, iniziato nel 1536, su disegno di Pace A. Sormano da Osteno - Savona.

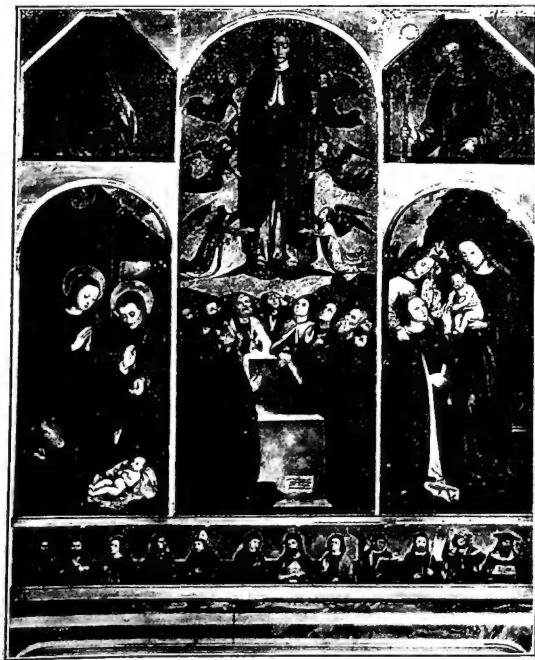
però alla corte di Torino; nel 1615 durante la guerra di Monferrato fu luogotenente per il padre in Piemonte; nel 1618 andò a Parigi a contrarre in nome del fratello Vittorio Amedeo le nozze con Cristina di Francia. Nel 1622 si stabilì a Roma dove assunse la dignità politica di cardinale comprotettore di Francia e di nuovo andò nel 1630 a Parigi a perfezionare gli accordi di pace. Nel 1635 egli passò però al partito di Spagna. Dopo la morte del fratello Vittorio Amedeo I, iniziò d'accordo con il fratello Tommaso, principe di Carignano, la lotta per strappare alla cognata Cristina la tutela e la reggenza del nuovo duca Carlo Emanuele II ancora fanciullo. Contrasse a questo scopo accordi con la Spagna e con l'Impero. La lunga lotta civile in Piemonte terminò con un accordo nel 1642 : lasciata la dignità cardinalizia, sposò la giovane nipote Ludovica, sorella di Carlo Emanuele II, ed ebbe la carica di governatore di Nizza. Non ebbe figli. A Torino aveva costruito sulla collina una magnifica villa (la cosiddetta villa della Regina, ora Istituto delle figlie dei militari) dove aveva creato l'accademia dei Solinghi.

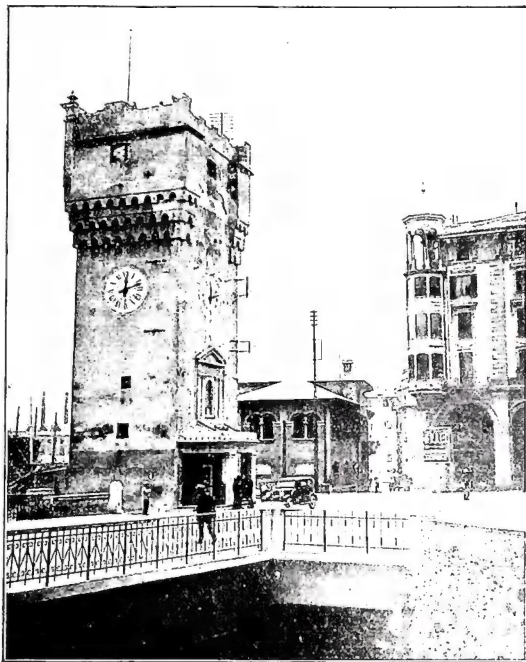
I beati e i venerabili di Casa S. hanno trattazione propria sotto i rispettivi nomi.

Bibl.: G. Claretta, *La reggenza di Maria Cristina di Francia*. Torino 1868-69; R. Bergadani, *Carlo Emanuele I* (Collana Storica Sabauda), ivi 1930; S. Foa, *Vittorio Amedeo I, ibid.*, ivi 1930.

Francesco Cognasso

SAVONA E NOLI, diocesi di. - Diocesi unite « aeque principaliter », nella provincia ecclesiastica ligure.

Hanno una superficie di 400 kmq., con 130.978 ab. di cui 699 non cattolici. Contano 65 parrocchie e vicarie autonome, 15 chiese pubbliche non parrocchiali, 144 oratòri pubblici, 5 santuari, 4 basiliche, 3 collegiate, 164 sacerdoti diocesani e 127 regolari; hanno 1 seminario, 17 case religiose maschili con 154 religiosi professi e 51 case religiose femminili con 870 religiose professe, 5 case generalizie femminili, di cui 3 di diritto pontificio, 3 collegi e scuole maschili con 1120 alunni, 5 collegi e scuole femminili con 870 alunne, 5 istituti di carità con 358 ricoverati.

(fot. Alinari)

Savona e Noli, diocesi di - L'*Assunzione della Vergine*. A sinistra la *Natività*, a destra *Sposalizio di s. Caterina*. Tavola di L. Brea (1495) - Savona, Cattedrale.

(fot. Enit)

Savona e Noli, diocesi di - La torre Pancaldo (avanzo della cinta muraria del sec. xiv) - Savona.

I. Origine e sviluppo delle due diocesi. – Quando i Romani consolidarono il loro dominio sulla Liguria, « Vada Sabatia » (« Sabata ») fu stazione terminale della Via Emilia di Scauro, continuata successivamente verso Occidente dalla Via « Iulia Augusta ». A qualche chilometro, Savo era il porto della città (cf. E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, VI, Padova 1940, p. 598). Sull'evangelizzazione cristiana non si hanno particolari oltre quanto si può dire in generale della Liguria (v.). La sede vescovile del paese doveva trovarsi a Vado, ma non è nominata nell'antichità cristiana; forse subì distruzione durante l'invasione del re Rotari in Liguria, nel sec. vii. Vado doveva avere importanza quando l'imperatore Lotario la ricorda in occasione dell'Editto a proposito delle scuole (828). Il vescovo dovette estendere la propria giurisdizione a tutto il territorio vadense, press'a poco negli attuali confini della diocesi di S.; tuttavia notizie certe si hanno solo dalla seconda metà del sec. ix e, mentre per tutto il sec. x il vescovo si intitola ora « vadese », ora « savonese », con l'inizio del sec. xi la sede è definitivamente stabilita nel castello di S., venuto in possesso dei vescovi e posto in località più salubre e sicura. Nel periodo degli Ottoni i vescovi di S. esercitano il loro dominio anche temporale non solo sulla città, ma su un vasto territorio e lo conservano anche quando nella regione si consolida il potere degli aleramici marchesi Del Carretto, talché sotto l'egida dei vescovi gli uomini di S. preparano l'avvento del libero Comune. Ma subito si inizia un periodo di aspre lotte con Genova, che pretende l'egemonia su tutta la Liguria; e poiché Genova era guelfa, S. militò sempre con i ghibellini. Per intervento di Genova sorse la diocesi di N., costituita nel 1239, a danno di quella di S. Anche gli uomini di N., arricchitisi nei traffici d'oltremare, s'erano costituiti a libero Comune, ma, in opposizione ai Savonesi, si erano nel 1202 messi con Genova, ricevendone in cambio protezione e franchigie. Unita dapprima a quella di Brugnato, la sede di N. ebbe totale autonomia da Innocenzo IV nel 1245; per dotare la mensa le fu annessa l'abbazia di S. Eugenio dell'isola di Bergeggi, fondata nel 992 da Bernardo vescovo di S. La diocesi

di N. fu suffraganea dell'arcivescovo di Genova, mentre quella di S. rimase fino al 1806 suffraganea di Milano. Come tardo compenso Sisto IV annetteva a S. l'abbazia di S. Quintino di Spigno, con un esteso feudo, l'ultimo residuo del quale, il borgo di Lodisio, fu nel 1784 ceduto al re di Sardegna in compenso di un assegno e del titolo di principe al vescovo di S.

Dal 1809 al 1812 e nuovamente nel 1814 a S. fu relegato Pio VII prigioniero di Napoleone. Nel vescovado di S. si conserva ancora l'appartamento che ospitò il Pontefice. In memoria di questa vicenda, Benedetto XV concesse ai vescovi di S. il privilegio del pallio. Cessate le ragioni politiche da cui era nata la diocesi di N., Pio VII, con bolla del 9 ott. 1820, la unì « aeque principaliter » a quella di S.: in questa città hanno ora sede la Curia e il Seminario per le due diocesi, mentre a N. è rimasto il Capitolo cattedrale.

II. Vescovi e personaggi insigni. - Nella lunga serie dei vescovi savonesi è tuttora oggetto di viva venerazione popolare il b. Ottaviano (1119-28), monaco benedettino, che sorresse i Savonesi con eroica carità e ispirò i primi liberi ordinamenti comunali. Dopo la rovina della città, caduta in potere dei Genovesi nel 1528 e distrutta in gran parte, si rese particolarmente benemerito mons. Pietro Francesco Costa (1587-1624), al quale si deve la costruzione della nuova grandiosa Cattedrale. Nel secolo scorso lasciò un'orma profonda mons. Agostino M. De Mari (1833-40), promotore della Cassa di risparmio e della Società di incoraggiamento all'industria, fondatore della Biblioteca civica, ispiratore della Congregazione degli operai evangelici e di tre congregazioni religiose femminili tra cui quella delle Figlie di N. Signora della Misericordia, fondata nel 1837 da s. Maria Giuseppa Rossello e rapidamente diffusa in Italia e nelle due Americhe. La Rossello fu poi particolarmente sostenuta da mons. Ottaviano Alessandro Riccardi di Netro (1842-67), prelato di singolare intelligenza e di sentimenti sanamente patriottici, che il Gioberti inviò nel 1848 ambasciatore straordinario a Pio IX, esule in Gaeta, per offrirgli la mediazione del Piemonte. Gli ultimi vescovi, mons. Giuseppe Salvatore Scatti (1898-1926) e mons. Pasquale Righetti (1926-48), diedero fulgido esempio di carità e di virtù pastorali in tempi difficilissimi. Tra i vescovi di N. meritano menzione mons. Antonio M. Arduini (1746-77), che dotò la città di ospedale e acquedotto, e mons. Benedetto Solari (1778-1814), il cui nome è legato alle vicende del Sinodo di Pistoia e del vescovo Scipione de' Ricci. S. diede alla Chiesa due papi, Sisto IV e Giulio II, intorno ai quali fiorì una pleiade di cardinali, prelati, prìncipi e capitani della loro famiglia. Nacque e visse quasi sempre in S. il poeta Gabriello Chiabrera, caro a Urbano VIII. Nel secolo scorso S. fu teatro dell'operosa carità di s. Maria Giuseppa Rossello.

III. Santuari e monumenti più insigni. - Nella diocesi savonese è il santuario di N. Signora della Misericordia, che deve l'origine all'apparizione della Vergine al contadino Antonio Botta (18 marzo 1536) ed attrasse folle di pellegrini al venerato Santuario, immediatamente soggetto alla S. Sede, ricco di opere d'arte, affiancato da ospizi per i pellegrini, gli orfani, i poveri. Pio VII prigioniero implorò ai piedi della Vergine la liberazione e il 10 maggio 1815 scioglieva il voto, incoronandone con le sue mani il simulacro. Pio X nel 1904 concesse al Santuario la dignità di Basilica.

Nella cattedrale-basilica di S. è veneratissima l'immagine di N. Signora della Colonna, affresco staccatosi il 14 marzo 1601 da una colonna in demolizione. La primitiva cattedrale di N. conserva un miracoloso Volto Santo ed è dedicata al concittadino s. Paragorio, martire, come si vuole, con tre compagni nella legione Tebea. Abbandonata nel 1572 perché posta in luogo malsicuro fuori le mura della città, fu sostituita dall'attuale cattedrale di S. Pietro, nella quale si venerano le spoglie di s. Eugenio, vescovo africano esiliato dai Vandali e morto nell'isola di Bergeggi.

A Finalmarina furono di recente scoperti i resti dell'antica pieve del sec. v. A Finalpia, accanto a un venerato santuario mariano, prospera l'abbazia benedettina di S. Maria, centro di studi e di propaganda liturgica.

Notevoli a Varazze i resti della collegiata di S. Ambrogio del sec. x e del monastero cistercense di S. Maria dell'Areneto in regione Invrea.

Bibl.: A. De Monti, *Mem. histor. della città di S.*, Roma 1697; G. M. Giudici, *Notizie istor. di s. Eugenio*, Ancona 1844; T. Torteroli, *Stor. del Comune di S.*, Savona 1849; Cappelletti, XIII, p. 487; F. Brunengo, *Sulla città di S., dissertaz. storica*, Savona 1869; G. V. Verzellino, *Delle memorie della città di S.*, ivi 1885; Eubel, I, p. 433; II, p. 253; III, p. 310; IV, p. 305; B. Gandoglia, *La città di Noli*, Savona 1886; id., *Docum. nolesi* ivi 1888; V. Pongiglione, *Le carte dell'Arch. capitolare di S.*, Pinerolo 1913; F. Noberasco, *Il b. Ottaviano vesc. di S.*, Bologna 1915; L. Descalzi, *Stor. di N.*, 3ª ed., Finalborgo 1923; I. Scovazzi-F. Noberasco, *Stor. di S.*, Savona 1926-28; id., *S.*, Roma 1930; B. Gandoglia, *In repubblica*, Finalborgo 1927; C. Bornate, *Giulio II e il vescovato di N.*, Genova 1928; F. Noberasco, *La Madonna di S.*, Savona 1936; A. L. Gaibissi, *Iconografia di N. Signora di Misericordia*, ivi 1936; id., *Pio VII nei pittori savonesi*, ivi 1938; F. Noberasco, *Sisto IV e Savona*, ivi 1938; L. Vivaldo, *Mem. nolesi di mons. B. Solari*, ivi 1944; id., *Docum. savonesi del 1848-49*, ivi 1949. Lorenzo Vivaldo

SAVONAROLA, Girolamo. - N. a Ferrara il 21 sett. 1452, da Niccolò di Michele Savonarola e da Elena Bonacossi, discendente forse dai Bonacolsi, signori di Mantova. I Savonarola erano oriundi da Padova, donde questo ramo della famiglia s'era trapiantato a Ferrara nel 1440, quando Michele, medico ai suoi tempi celebratissimo, vi fu chiamato da Niccolò III. Fu questo Michele che ebbe cura dell'educazione di G.; né v'è dubbio che il vecchio scienziato, formatosi nel sec. xiv, e quindi partecipe dell'età di mezzo, uomo di esemplare pietà e di rigidi costumi, ebbe una grande influenza sulla formazione e sulla vita del nipote. Circa gli studi del S. si sa che, seguiti quelli umanistici fino all'età di 17

(fot. Alinari)

Savonarola, Girolamo - Ritratto dipinto dal contemporaneo Fra' Bartolomeo della Porta - Firenze, Museo di S. Marco.

anni, forse alla scuola di Battista Guarino, attese alle « arti liberali ». Da platonico divenne tosto aristotelico, ma « aristotelico in quanto tomista », come fu detto. Il lungo studio e il grande amore che gli fecero cercare i volumi dell'Aquinate facevano parte dell'eredità lasciatagli dall'avo, come il culto della S. Scrittura, che presto ebbe imparata, secondo si dice, tutta a memoria.

Addottorato nelle arti liberali, e iniziati gli studi medici, poco perseverò in essi. Nel S. adolescente si ritrovano intieri e perfetti i sentimenti e i pensieri che lo faranno « vir rixae et discordiae in universa terra ». Il paganesimo umanistico, che contaminava la vita, l'arte e la stessa religione, gli era insopportabile, insopportabile la corruzione dilagante in ogni stato di uomini; e ne vedeva la causa prima nei cattivi pastori della Chiesa. Questa idea lo prostrava e lo esaltava a un tempo indicibilmente; nei suoi scritti giovanili, in prosa e in verso, già si vede tutto armato il futuro riformatore : la canzone *De ruina mundi* (1472) si direbbe uscita dalla penna del S. di venticinque anni dopo. E poiché « non potea patire la gran malizia de'cecati popoli d'Italia » (come scriverà al padre suo), « faceva continuamente orazione piccolina, a Dio dicendo : Notam fac mihi viam in qua ambulem quia ad te levavi animam meam ». La via fu quella da lui presa il 24 apr. 1475, quando, lasciata senza commiato la casa paterna, andò a vestire le lane del Guzman in S. Domenico di Bologna. Entrando nel chiostro non avrebbe voluto ordinarsi sacerdote, ma attendere ai lavori più umili del convento; pure si accomodò alla volontà dei superiori, che non vollero lasciarne inoperoso l'ingegno. Seguì gli studi teologici, prima a Bologna e poi a Ferrara, essendo tornato nella città natale nel '79. Vi si trovava ancora nell'82, quando nel Capitolo di Reggio gli fu affidato l'ufficio di lettore in S. Marco di Firenze. Qui si conquistò presto l'animo dei confratelli e dei discepoli, così per le sue mirabili esposizioni della Scrittura, come per la perfezione della vita. Chi lo ebbe a compagno rese testimonianza delle sue più che umane virtù, del frutto grande che fece con la parola e con l'esempio. Il b. Sebastiano Maggi narrò di averlo confessato infinite volte senza trovargli un peccato veniale. Minor successo ebbero, nell'82 e nell'83 alle Murate, nell'84 in S. Lorenzo, i suoi primi saggi di predicazione; sebbene l'infelicità di questi esordi sia stata amplificata dagli antichi apologisti per far parere più miracolosi i posteriori trionfi di lui.

E intanto crescevano le sue chiuse ansie, delle quali si trova un'eco nella canzone *Oratio pro Ecclesia*. Fu una subita rivelazione del flagello e del rinnovamento incombenti alla Chiesa, avuta nel convento di S. Giorgio (1484), che gli mostrò ancora una volta la via e dette origine alla sua predicazione profetica, iniziata in S. Gimignano nelle quaresime degli aa. 1485 e '86. Nell'87 predicò a Firenze in S. Verdiana, ma dové interrompere il quaresimale, essendo stato eletto Maestro degli studi nello *Studium generale* di S. Domenico di Bologna. Compiuto l'anno del suo magistero, fu mandato a Ferrara, e di là a predicare « in molti luoghi di Lombardia ».

Rimase famosa la predicazione dell'avvento del 1489 a Brescia, dove profetò il sacco che la città avrebbe subito nel 1512. Predicò la quaresima del 1490 a Genova; indi fu nuovamente mandato a Firenze, avendolo richiesto lo stesso Lorenzo de' Medici, per compiacerne Giovanni Pico, innamoratosi dell'anima e dell'ingegno del S. fino dal Capitolo di Reggio, e più nel primo soggiorno fiorentino.

Tornato nella sua città fatale, il S. fu, poco dopo, eletto priore di S. Marco. Mentre attendeva ai doveri del nuovo ufficio e alla predicazione, pubblicò più operette ascetiche, come i trattati *Della vita viduale*, *Della umiltà*, *Dell'amore di Gesù Cristo* e opere di divulgazione filosofica. Ma il suo campo di battaglia preferito era il pulpito. Un ciclo di lezioni cominciato ai frati nell'orto subito dopo il ritorno a Firenze s'ebbe tanto concorso anche di secolari che dovette continuarlo in chiesa, dove prese a esporre l'Apocalisse. Nei quaresimali del 1491 e del '92 la sua voce si alzò ancora di tono, profetando la flagellazione e la rinnovazione della Chiesa non più sul solo fondamento di ragioni naturali, ma anche con l'apertura di qualche visione. Predisse la prossima invasione di eserciti stranieri che prenderebbero le fortezze « con le meluzze », profezia avverata con la facile spedizione di Carlo VIII; come pur allora predisse la sua scomunica, la sua prigionia, il suo martirio. Queste profezie, il suo modo di predicare « all'apostolesca », così diverso dalla maniera umanistica, gli procacciarono contraddizioni fra i grandi e i dotti, ma sèguito immenso nel popolo. Tonava contro i vizi dei secolari e del clero, contro lo stesso Lorenzo, il quale s'accorse finalmente dell'errore fatto richiamando quell'indomito frate e corse ai ripari, prima con minacce, poi con lusinghe; ma invano : era ormai troppo tardi, la vita sua declinava e il seguito del S. cresceva. Avverando quanto questi aveva oscuramente predetto nella predica del 17 maggio 1492, tre settimane dopo il S. era chiamato da Lorenzo al suo letto di morte. Che gli negasse l'assoluzione sacramentale fu asserito da una leggenda piagnona documentatamente respinta per falsa.

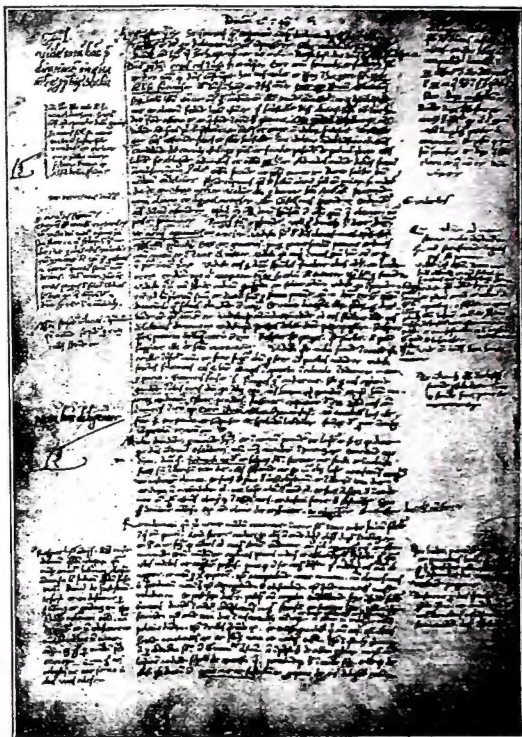
La quaresima del 1493 predicò a Bologna, dove è fama ardisse riprendere aspramente dal pulpito la Bentivoglio, moglie del signore della città; la quaresima del '94, a Firenze, dove, morto Lorenzo, era rimosso l'ostacolo maggiore alla grande opera da lui vagheggiata : fare di S. Marco un modello di vita religiosa in cui rifiorisse il fervore della Chiesa primitiva, onde un gran fuoco di fede e di carità divampasse in Firenze, « cuore d'Italia », quindi si propagasse alla cristianità tutta. Acquistare l'indipendenza dalla Congregazione Lombarda era il primo passo da fare su questa strada e a questo si appuntarono

(per cortesia del prof. M. Ferrara)

SAVONAROLA, GIROLAMO - Illustrazione della predica 48ª *Sopra Amos e Zaccaria* di G. S. : infedeli e cristiani che si ricoprono la fronte crocesignata, accorrono a rigenerarsi nel fiume che scende dalla Croce. Il cielo è sereno su Gerusalemme mentre grandina su Roma e Firenze. Disegno di S. Botticelli. Incisione in legno dal *Trattato* di Domenico Benivieni - Firenze, Bonaccorsi, 28 maggio 1496.

gli sforzi del S. Riuscitogli, e fatto certo così che la sua opera non poteva essere impedita né interrotta, si addentrò nella via delle riforme, applicandosi, secondo un cronista, « ad introdurre negli studi e nella vita un ordine quasi divino ». Calato in Italia Carlo VIII, ne seguì la cacciata dei Medici, mentre il S. si trovava a Pisa, mandato dalla Repubblica ambasciatore a Carlo; al quale parlò alto e franco. E altrettanto fece in Firenze, dopo che il Re vi fu entrato con male intenzioni: onde è probabile che a lui la città fu debitrice della salvezza, non meno che ai generosi impeti di Pier Capponi.

Con la separazione di S. Marco (22 maggio '93), costituito poi con altri conventi in congregazione, veniva dunque a coincidere la liberazione della città dalla signoria medicea; così (e parve miracoloso) tutte le porte si spalancarono in un tratto all'opera disegnata dal S. Di Stato non amava impacciarsi, e se si affaticò per instaurare in Firenze non già una ierocrazia o una teocrazia, ma una repubblica cristianamente e civilmente bene ordinata, fu per fare di essa la « città di Dio », così che ne uscisse, come diceva, « la reformazione di tutta la Italia ». Predicando l'Avvento *sopra Aggeo*, non solo gli riuscì di sopire gli odi faziosi, di fermare gli impeti delle discordie civili, ma mentre la città accennava a ricadere sotto un'oligarchia, di far prevalere un savio ordinamento democratico che assai riteneva del governo veneziano. Fondato il nuovo stato popolare, il S. propose in una predica che si eleggesse Cristo per Re. Proseguendo nel suo apostolato, con le prediche *sopra ai Salmi* (feste del 1495) e più con quelle *sopra Giobbe* (quaresima del '95) attese a promuovere il rinnovamento religioso e morale della città, che riuscì ancora maggiore dell'operato rinnovamento civile. La scettica e godereccia città del Magnifico apparve presto trasformata; dovunque si vedevano manifestazioni di pietà e di semplicità di vita: cittadini nobili e uomini insigni per dottrina accorrevano in S. Marco a chiedere l'abito domenicano. Ma la subitaneità e la grandezza del successo, se da una parte crescevano fede al S., da un'altra gli suscitavano odio e sospetti; e quanti ne temevano la potenza formarono quella setta che bene s'ebbe il nome di *Arrabbiati*, mentre i seguaci del Frate erano chiamati *Piagnoni*. Anche fuori di Firenze il sèguito grande del S. era inviso a quei potentati che, confederatisi contro Carlo VIII nella *Santa Lega*, vedevano in lui il più formidabile strumento a tener fermi i fiorentini nella loro tradizionale amicizia col Re. Ben presto quindi gli Arrabbiati dall'interno, e prìncipi come lo Sforza dall'esterno, cominciarono a aizzare il Papa contro di lui. Sotto tali influenze e in seguito a premure fattegli da Alberto da Orvieto, mandato a Firenze per ottenerne l'entrata nella Lega, Alessandro VI scrisse quel singolare breve del 21 luglio 1495, nel quale, dopo aver colmato il S. delle più rare lodi, gli ordinava di presentarsi a lui, desiderando udire dalla sua stessa voce, per farne profitto, le sue profezie. L'insidia era troppo scoperta perché il S. vi potesse cadere. Se si fosse mosso, a Roma non sarebbe forse arrivato; certamente a Firenze non sarebbe tornato. Della vita poco gli importava ma molto dell'opera che aveva accarezzato nei suoi sogni di adolescente e vedeva ora miracolosamente fiorire. Diffidato dai medici di astenersi dalla predicazione e fin dagli studi, insidiato dai nemici, rispose che per l'infermità del corpo, per il manifesto pericolo della vita, per il danno che ne sarebbe venuto all'opera sua, chiedeva di poter differire la sua venuta.

Il Papa parve contentarsi di queste ragioni, ma non se ne contentarono i più immediati nemici del Frate; il quale, per prudenza e perché davvero bisognoso di riposo, si astenne dal predicare. A mezzo sett. però, con la data dell'8, arrivò a Firenze un altro breve che rimetteva al Vicario della Congregazione Lombarda la causa del S.: S. Marco era riunito alla detta congregazione; al S. ed alcuni suoi frati si ordinava di trasferirsi a Bologna: ciò sotto pena di scomunica. Il breve era fatto a istigazione di chi aveva interesse a chiudere la bocca al Frate mentre il Medici si apprestava a marciare contro la patria. Senza sgomentarsi, il S. rispose punto per punto, in modo che il Papa dovette riconoscere anche

(per cortesia del Marchese Ridolfi)
SAVONAROLA, GIROLAMO - Schema autografo della *terrifica praedicatio* della Quaresima 1491 - Firenze, Museo di S. Marco.

questa volta la bontà delle ragioni addottegli; tanto che il breve dell'8 sett. fu prestamente annullato con un altro del 16 ott., assai raddolcito, che tuttavia ribadiva il S. doversi fino a nuovo avviso astenere dalla predicazione. Il quale, prima che il breve arrivasse, fu a tempo a rianimare la città con tre prediche. Arrivato il breve, obbedendo, si chiuse nel silenzio e nell'orazione.

Tale silenzio però apriva la via agli avversari che forse a questo miravano attraverso i brevi papali; né può quindi stupire che i suoi fautori si adoprassero perché la sua voce potesse suonare liberamente, quanto i nemici si adopravano per farla tacere. La Signoria insteva perché al S. fosse concesso di predicare l'Avvento, e gli sforzi furono raddoppiati con l'avvicinarsi della Quaresima. Alessandro VI, premuto da suggestioni politiche, resisteva; né si peritò di dire candidamente all'ambasciatore fiorentino: la lega non voler ch'egli concedesse al Frate di predicare. Infine però, pur negando una formale revoca del breve del 16 ott., permise verbalmente che il S. risalisse sul pulpito. Il 17 febbr. '96 cominciò così le prediche *sopra Amos*, che sono fra le sue più belle e più forti. Se s'era sperato in un suo più cauto linguaggio, egli non ne aveva dato però affidamento; non era uomo da scendere a patti o mancare al suo ufficio, né vi mancò. Alcune volte parve alludere alla scandalosa vita del Papa stesso. Il quale cominciò a farne aspre querele; ma ancora una volta era mosso soprattutto da considerazioni politiche. Si minacciavano fulmini. Un consiglio di teologi adunato espressamente nulla poté concludere contro il S. Per ciò, ma più per il timore di una nuova passata del re, le collere curiali si posarono. I frutti di queste prediche furono sovrabbondanti: basta accennare alla riforma dei fanciulli; secondo una testimonianza contemporanea, Firenze pareva divenuta « un'arra di paradiso ». L'8 maggio dette principio alle prediche *sopra Michea*, senza che da Roma venisse alcuna lagnanza. Ormai la parabola della

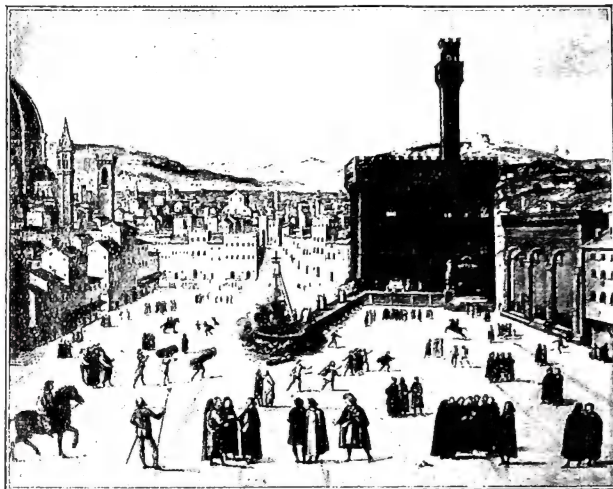
fama del S. ha raggiunto il vertice, e non solo in Firenze. Sono di questo tempo alcune sue lettere ai prìncipi d'Italia, che a lui ricorrevano per consiglio, o ai quali liberamente si rivolgeva per esortarli e correggerli. Anche il Papa cercò allora di cattivarselo, facendogli offrire a certe condizioni il cappello cardinalizio. Rispose nella predica del 20 ag.: « Non voglio cappelli, non mitre grandi né piccole; non voglio se non quello che tu hai dato ai tuoi santi: la morte. Uno cappello rosso, uno cappello di sangue, questo desidero ».

In quei giorni si stampava il suo trattato *De simplicitate christianae vitae*, e intanto lavorava al *Triumphus Crucis*. Per attendere a queste opere, e per riposarsi, aveva lasciato il pulpito; ma il 28 ott. dovette risalirvi, essendo i fiorentini atterriti dalla venuta di Massimiliano re dei Romani, che assediava Livorno dalla terra e dal mare. Il S. promise al popolo che Dio lo avrebbe liberato, e grande fu l'entusiasmo della città, quando, rottagli l'armata da una tempesta, Massimiliano abbandonò l'impresa. Ma le vicende politiche d'Italia volgevano a sfavore del S. Alessandro VI era premuto costantemente dalla Lega e dagli Arrabbiati, che lo animavano a finirla col Frate. Il modo migliore sembrò ancor quello di togliere a questo la indipendenza acquistata con la separazione dai Lombardi: e ciò il Papa s'indusse a fare col breve del 7 nov., per il quale molti conventi erano riuniti a quelli di S. Marco in una nuova congregazione, in cui il S. avrebbe perduto ogni autorità. Si asseriva che lo scopo era quello di propagare l'osservanza introdotta dal S., mentre l'effetto sarebbe stato tutto contrario. Lo scopo occulto, palesato del resto in brevi posteriori, era che il S., obbedendo, perdesse sé e la sua opera; non obbedendo incappasse nella scomunica comminata nel breve a chiunque vi si opponesse; e quindi medesimamente volgesse a certa rovina. Se egli non tacque nella sua *Apologia della Congregazione di S. Marco*, ciò che sarebbe stato contro la carità, non si può dire che a tal breve disobbedisse o si opponesse; perché nessun superiore si fece vivo con lui per mandare ad esecuzione gli ordini papali, nessuno per rimuoverlo dal suo ufficio di Vicario.

Il S. continuò dunque sulla sua via, la via della carità. Nell'Avvento cominciò le prediche *sopra Ezechiele* proseguite nella Quaresima 1497: come la scelta di un profeta così terribile faceva prevedere, fu una terribile predicazione. Le mene dei suoi nemici, anziché renderlo cauto, accendevano il suo sdegno e lo movevano a gridare più forte, finché Lazzaro, il corpo corrotto della Chiesa, non risorgesse. Ma le sue fortune, che fino ad allora pur fra alterne vicende erano andate crescendo, e avevano avuto un simbolico trionfo il 7 febbr. '97 nel primo « bruciamento delle vanità », cominciano a declinare. La carestia, il prolungarsi della guerra di Pisa, la tregua di Carlo VIII con la Lega, l'addensarsi delle collere papali, erano altrettante cause ad alienargli gli animi dei mutevoli fiorentini. Fra le circostanze sfavorevoli bisogna aggiungere il declinare della sua salute, ridotta al punto da costringerlo ad abbreviare e talvolta a interrompere le prediche. Ma il peggio gli venne da due Signorie a lui avverse. Della prima fu gonfaloniere Bernardo del Nero, capo della fazione medicea, sotto il quale si ebbe l'impresa di Piero de' Medici contro la città, pericolosa per la qualità del gonfaloniere, ma miseramente fallita come il S. aveva predetto. La seconda fu capeggiata da Piero degli Alberti, principale uomo degli Arrabbiati; che così per due mesi spadroneggiarono nella città trascorrendo ad eccessi d'ogni sorta. Il giorno dell'Ascensione provocarono un tumulto durante la predica per fare scandalo e, se fosse loro riuscito, uccidere il predicatore. Fallito il disegno, si dettero ad aizzare il Papa perché la scomunica, sollecitata più volte, fosse finalmente promulgata. Principale argomento in quest'opera di sobillazione era ancora, più che la calunnia di dispregio alle Somme Chiavi, il rifiuto dei fiorentini ad entrare nella Lega, imputato al S. Aggiunsero nerbo a tali argomenti i denari di due ricchi fiorentini, che persuasero certi prelati a recidere con suggestioni pessime le ultime resistenze. Così Alessandro VI, sebbene suo malgrado, come egli stesso confessò poi, s'indusse a segnare in data 13 maggio il breve fatale. Il quale, redatto in una forma inconsueta e, a parte l'origine surrettizia, viziato nella sostanza, giunse a Firenze soltanto il 17 giugno, perché il cursore non osava entrare nel dominio fiorentino e infine dette ad altri l'incarico. Il breve fu letto in cinque chiese soltanto, le altre essendosi rifiutate di farlo per la mancanza delle debite forme.

Ad Alessandro era arrivata intanto un'umile lettera che il S., avvertito della spedizione del breve, gli aveva scritto il 20 maggio, protestando di non avere altro fine che quello di risuscitare nei cuori umani la fede cristiana. Ma questa lettera, e quella che il S. gli scrisse il 25 giugno, consolatoria per l'uccisione del figlio ed esortatoria ad aiutare l'opera della fede, altro non potevano ormai se non accrescere il tardivo pentimento del Papa; il quale facendole leggere in Concistoro, le lodò e arrivò a dire che la censura « gli dispiaceva ed era *omnino praeter mentem suam* ». Di lì a poco fu eletta una signoria favorevole al S., che subito si dette a premere per ottenere l'assoluzione: impresa disperata perché Alessandro, dopo il primo smarrimento seguito alla tragica morte del figlio, era tornato a far peggio di prima. Frattanto agli altri mali che affliggevano Firenze s'era aggiunta la peste; e in tale occasione rifulsero ancora le cristiane virtù del S. In quegli stessi giorni egli rivedeva le stampe del *Triumphus Crucis* ed attendeva ad altri scritti minori: il *Trattato contro gli astrologi*, il dialogo *De Veritate prophetica*, forse la seconda redazione del *Solatium itineris mei*. Mentre la Signoria continuava ad insistere presso il Papa per la revoca delle censure, il S. da parte sua, ingiustamente accusato dai posteri di una condotta superba e ostinata, volle fare al Romano Pontefice un solenne atto di sottomissione. E così gli scrisse il 13 ott. '97 una lettera virilmente umile, chiedendogli l'assoluzione. Ma nulla gli giovò.

Pur sollecitato dal popolo a predicare, perseverò il Frate nel suo doloroso silenzio, in ossequio ai comandamenti papali. Finalmente, come fu chiaro che neppure per intercessioni potenti avrebbe riavuto la predicazione, e che quindi la sua opera era condannata a sicura rovina, egli decise di seguire quella voce che tante volte gli aveva mostrato la via. Raffermò la sua determinazione e il suo sdegno certo il baratto proposto alla Signoria, subordinante l'assoluzione all'entrata dei fiorentini nella Lega. Risaliva dunque sul pulpito del Duomo l'11 febbr. 1498, per dar principio a quelle prediche *sopra l'Esodo* che dovevano segnare il suo esodo dal pulpito, dalla grande opera sua, dalla vita. Fino dalla prima predica s'intese che il S. era deciso a conseguire o un'ardua vittoria contro le malefiche forze che gli si opponevano o quella corona di sangue che tante volte aveva domandato e che quella mattina invocò ancora, offrendosi in sacrificio. Nello stesso stile continuò nelle prediche successive, reiterando essere stato il Papa circonvenuto, il breve mal fatto e quindi la scomunica non valere. E, pur continuando la predicazione, componeva a istanza del gonfaloniere Salviati il *Trattato del reggimento e governo della città di Firenze*. Il giorno di carnevale si celebrò il secondo bruciamento delle vanità. Ma da Roma si minacciava la città d'interdetto se non consegnava il S. o almeno non lo riduceva al silenzio. E così la Signoria, che, pure essendo in prevalenza contraria al S., aveva con fermezza replicato ai brevi papali, ordinò al Frate, ridottosi frattanto a predicare in S. Marco, di cessare le prediche: ciò che subito fece, dopo un accorato saluto al suo popolo. Cadutagli così l'arma più potente, non gli restava altro modo di difendere sé e l'opera sua che un Concilio, dove la sua voce si sarebbe levata ancora una volta, più solenne, a denunziare e ad ammonire. Ma sebbene non mancassero le condizioni per una convocazione, contro la volontà del Papa, sebbene l'idea di un Concilio fosse già largamente diffusa fra i prìncipi e i buoni prelati, all'ultimo il suo gran cuore cristiano non soffrì di sommuovere, sia pure per un fine santo, la Chiesa; ed abbruciò le lettere che aveva già cominciato a scrivere. Questa rinunzia gli chiudeva l'ultima via; altro non gli restava se non la via del martirio. L'intempestivo ardore del suo più fido discepolo, fra' Domenico da Pescia, fece precipitare gli eventi.

(*fot. Alinari*)

SAVONAROLA, GIROLAMO - Il supplizio del S. sulla Piazza della Signoria (23 maggio 1498), dipinto di ignoto contemporaneo - Firenze, Galleria Corsini.

Il giorno 25 marzo il minorita Francesco da Puglia, predicando, sfidava alla prova del fuoco chiunque sostenesse la scomunica del S. non esser valida. Fra' Domenico fu pronto a raccogliere la sfida e la stessa Signoria, nella quale prevalevano ora gli Arrabbiati, cui quella pareva un'ottima occasione per sbarazzarsi del S., fece sì che le parti non potessero più tirarsi indietro, invitandole a sottoscrivere, a dì 29, le proposizioni da provarsi col fuoco: le quali riguardavano in somma la flagellazione e la rinnovazione della Chiesa e di Firenze, la invalidità della scomunica del S. Stipulato il 6 apr. alla presenza della Signoria e del vicario dell'arcivescovo l'atto definitivo, che stabiliva intendersi perdente quella parte che avesse ricusato o soltanto tergiversato, la mattina del 7 si venne al cimento. Ma non si fece altra prova che di parole e di discussioni infinite. Vincente ai termini dell'accordo sottoscritto, essendo venute dalla parte avversa le ricusazioni e tergiversazioni, il S. parve tuttavia perdente a gran parte del popolo, soltanto perché contro tutto e contro tutti non aveva fatto il miracolo che si aspettava da lui. Questo la moltitudine non glielo perdonò; di che profittarono gli Arrabbiati per dargli il colpo di grazia. All'indomani, Domenica delle Palme, il S. pronunciava un breve sermone, nel quale, presago della prossima fine, si disse pago che il Signore, nei giorni della sua Passione, volesse fargli a sua similitudine. Quel pomeriggio, accingendosi uno dei suoi frati a predicare nel Duomo, vi fu suscitato un tumulto. A un tratto, come era stato preordinato, tutto fu pieno di popolaccio e di cittadini in arme, manovrati dagli Arrabbiati, accorrenti a S. Marco. Il S. avrebbe voluto impedire ogni difesa e fece per consegnarsi agli assalitori; ma gli fu chiuso il passo dai suoi. Andò a pregare nel coro, dove rimase per sei ore, mentre alcuni cittadini e pochi frati difendevano il convento e la chiesa dagli assedianti. Levatosi dalla preghiera ed essendogli comunicato l'ordine di presentarsi in Palazzo, si consegnò, con fra' Domenico, nelle mani dei suoi nemici.

Esaminato nei giorni seguenti e crudelmente torturato, rispose con fermo coraggio finché, alla lunga, la sua fibra delicata cedette sotto i tormenti, ond'ebbe slogato un arto e aperte le carni; dopo, la tortura gli fu continuata. Fu così possibile in due consecutivi processi, se non fargli dire ciò che volevano, fargli rinnegare almeno la sua missione profetica. Non bastando, dopo la sottoscrizione, interpolarono certe clausole alla fine dei capoversi e introdussero alcune postille che avvelenavano il contesto. Furono letti questi processi in pubblico, ma non si osò di farvi assistere, come era uso, il presunto reo; per timore che questi, davanti al suo popolo, proclamasse la verità. Lo stesso gonfaloniere disse in una consulta che il S. non doveva uscire da Firenze per evitare che si ridicesse; « essendosi fatti i processi come si sono fatti, per quiete della città ». Lasciato tranquillo per alcuni giorni, poté comporre la mirabile meditazione sopra il *Miserere*, nella quale confortò con l'esempio di Pietro la sua tristezza per il rinnegamento estortogli sotto i tormenti; poi cominciò quella sul salmo *In te Domine speravi*. Ma il 20 maggio ebbe principio un terzo processo, fattogli dai commissari apostolici. Nuovamente torturato, a tratti il suo grande animo vinceva la carne inferma, ritrattando le forzate ritrattazioni e riaffermando con commoventi parole la sua missione profetica.

Anche gli storici avversi al S. sono concordi sulla iniquità e sulla falsità di questo processo, non meno che dei precedenti. Sul quale fu pronunciata dai commissari la sentenza che condannava il S. e i suoi compagni, fra' Domenico e fra' Silvestro Maruffi, « eretici e scismatici », ad essere consegnati al braccio secolare che, come era stato più tempo prima deciso, li avrebbe impiccati e poi arsi. La infame sentenza, comunicata ai condannati il giorno 22 maggio, ultimo del processo, fu eseguita la mattina di poi. Le parole e gli atti del S. furono nella funebre veglia esemplari, né si possono leggere senza una commozione profonda. La sua morte fu un mirabile esempio di virtù cristiane, come n'era stata la vita: né poteva esserne più degno suggello. Comunicandosi prima del supplizio, pronunciò ad alta voce una breve preghiera che è una bella professione di fede cattolica. Altre commoventi parole disse, quando gli fu tolto il suo abito domenicano. Ricevuta dai commissari apostolici la indulgenza plenaria, salì al patibolo recitando il *Credo* piccolo. Acceso il rogo sotto i corpi degli impiccati, e consunte le salme, ne furono raccolte le ceneri per sottrarle alla venerazione popolare e gettate in Arno. Fu verificata così la profezia che il S. pronunciò fino dal 1491: « Andranno gli empi al santuario, con le scure e col fuoco le porte spezzeranno e abbruceranno, e piglieranno gli uomini giusti e nel luogo principale della città li abbruceranno; e quello che non consumerà il fuoco e non porterà via il vento, gitteranno nell'acqua ».

Dopo il primo smarrimento che i falsi processi, le persecuzioni degli avversari, i comprensibili rigori dei superiori, avevano cagionato nell'animo di molti devoti, cominciò non solo la riabilitazione, ma il culto del S., entrato ben presto nella liturgia di alcuni conventi toscani, che già nel 1499 ne celebrarono la festa solenne. Lo stesso Alessandro VI è fama ne rimpiangesse la morte, scusandosi col dire di essere stato male informato. Giulio II dichiarò che lo avrebbe volentieri canonizzato. Ai primi del sec. XVI furono compilate tre distinte raccolte di miracoli a lui attribuiti, e nella redazione di una di esse ebbe parte la b. Maria Bagnesi; s. Caterina de' Ricci, che da lui riconobbe due volte la guarigione, gli diceva l'Ufficio e ne celebrava la festa annuale nel suo convento di Prato: le quali pratiche furono oggetto di dispute ma non d'impedimento nel processo di beatificazione. Né minor devozione ebbero per lui s. Filippo Neri, la b. Colomba da Rieti, la b. Caterina da Racconigi, la b. Maddalena del Paradiso. Di una canonizzazione del S. si parlò sotto Clemente VIII, che pur molto gli era devoto; tanto che il generale dell'Ordine, Sisto Fabbri, ne fece comporre tre diversi Uffici propri. Negli *Acta Sanctorum* il suo nome è incluso fra i *praetermissi* del 23 maggio.

Necessariamente le drammatiche vicende della sua vita, la stessa ingiustizia da lui sofferta, la qualità dei tempi, i salutari rigori della Controriforma prolungarono oltre il rogo la guerra intorno al S. La sua dottrina, rigorosamente disaminata nel Sinodo fiorentino del 1516, nel V Concilio lateranense, nella Congregazione dell'In-

dice (1558), ne uscì sempre inconcussa. In questa ultima sede furono bensì sospese poche cose, non perché contenessero errore, ma perché bisognose, per essere volgarmente intese, di alcuna dichiarazione. In verità tale dottrina, imbevuta di tomismo, non potrebbe essere più immacolatamente cattolica; e ciò oggi è riconosciuto senza contrasto anche da quei protestanti che con manifesta stortura avevano dapprima tentato di appropriarsi del grande nome del S.; né si poteva fare un'ingiuria maggiore a chi per la fede cattolica operosamente visse ed in essa esemplarmente morì. Se vi furono contrasti fra il S. e il Borgia, la sua posizione verso il Romano Pontefice fu sempre devota e reverente; né tale devozione e reverenza si stancò di professare fino ai suoi ultimi istanti.

Di ciò rendono testimonianza, oltre che la sua vita, la sua predicazione e le sue opere. La principale di esse è il *Triumphus Crucis*, da lui scritto in latino e subito riscritto in volgare: lucido e serrato trattato apologetico della fede cristiana, che fu in uso fino al cadere del sec. XVII nelle scuole di Propaganda Fide, a cura della quale fu ristampato in esecuzione del testamento del cardinale Antonio Barberini, fratello di Urbano VIII. Né può essere trascurato il *De simplicitate christianae vitae*, in cinque libri, di cui il primo tratta della dottrina cattolica, gli altri della semplicità del cuore e della semplicità esteriore. Delle altre opere, alcune sono di carattere esegetico, alcune di argomento ascetico: nitido specchio, nella cornice di un candido dettato, di quella perfezione spirituale che aveva saputo in sé edificare. Delle sue canzoni giovanili s'è detto; le altre sue poesie sono per lo più laudi, che per forza di sentimento e per originalità stanno fra le migliori del tempo. Vieti pregiudizi umanistici bollarono il S. come nemico della poesia; forse è vero invece che sentendosene troppo attratto, e reputandola inutile, se non dannosa, al conseguimento dell'ultimo fine, giusta quanto espose nel suo *Apologeticus de ratione poeticae artis*, cercò di reprimerla nel cuore suo, come prima rigidamente vi aveva repressi gli affetti familiari. La chiarezza, la semplicità, l'efficacia furono le principali qualità del S. scrittore; e altrettanto può ripetersi per quelle del predicatore. Le sue prediche hanno squarci di grande efficacia e bellezza, anche nel testo che ce n'è pervenuto, certamente molto imperfetto (cfr. R. Ridolfi, *Studi savonaroliani*, Firenze 1935), anche spogliate del fascino della voce e della persona, che fu senza dubbio grandissimo. Pregiudizi della stessa sorte di quelli che lo dipinsero come nemico della poesia, vollero farlo credere nemico dell'arte, di cui nobilmente sentì; ma né i troppo retoricamente diffamati « bruciamenti delle vanità », né le cose da lui dette contro certe deviazioni pagane, possono cancellare il debito che l'arte ha con chi ispirò un Michelangiolo, un Botticelli, un Simone del Pollaiolo.

Edizioni. – Delle opere del S., molte volte ristampate nei secc. XV-XVI, ma sempre separatamente (molti opuscoli ascetici furono raccolti nelle *Additiones* del Quétif a G. F. Pico, *Vita.... H. Savonarolae*, Parigi 1674), manca un'edizione moderna complessiva; alla mancanza vuole ovviare l'Edizione nazionale, di cui i 2 primi voll. (*Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi) sono in stampa. Neppure delle singole opere si hanno moderne edizioni critiche, tranne che dell'Epistolario (*Le Lettere di G. S.*, a cura di R. Ridolfi, Firenze 1933). Nella raccolta, poco felicemente condotta, *Prediche italiane ai Fiorentini*, Firenze 1930-35, furono pubblicate le prediche *sopra Aggeo* (vol. I) e *sopra i Salmi* (vol. II) a cura del Cognasso (con molti errori); le prediche *sopra Amos* a cura del Palmarocchi (voll. III-IV). Di tutte le altre prediche ed opere si hanno solo edizioni antiche, o moderne affatto trascurabili.

BIBL.: bibliografie delle opere del S.: Audin de Rians, in appendice alle *Poesie del S.*, Firenze 1847, limitata alle edd. del sec. XV e alcune del sec. XVI; *Catalogo della Collezione guicciardiniana nella Biblioteca nazionale di Firenze*, Firenze 1869; *Bibliografia delle opere del S.*, vol. I: *Cronologia e bibliografia delle prediche*, a cura di R. Ridolfi, ivi 1939. - Bibliografie di opere sul S.: A. Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a G. S.*, 2ª ed., ivi 1887; M. Ferrara, *S.*, ivi 1952, 2 voll. (ottima antologia, contenente nel II vol. una ricchissima e quasi completa bibliografia). - Fonti storiche e documentarie: A. Gherardi, *op. cit.*; I. Del Lungo, *Fra G. S.*, in *Arch. stor. ital.*, nuova serie, 18 (1863, I), pp. 3-18; 19 (1863, II), pp. 3-41; C. Lupi, *Fra G. S.*, *ibid.*, 3ª serie, 3 (1866, I), pp. 3-77; J. Schnitzer, *Quellen und Forschungen zur Gesch. Savonarolas*, 4 voll., Monaco e Lipsia 1902-10. - Biografie: P. Villari, *La storia di G. S. e de' suoi tempi*, 4ª ed., Firenze 1926; G. Schnitzer, *S.*, Milano 1931 (questa è l'edizione definitiva: l'ediz. orig. tedesca: 2 voll., Monaco 1924); R. Ridolfi, *Vita di G. S.*, 2 voll., Roma 1952; 2ª ed., ivi 1952.

Roberto Ridolfi

(*da A. Merlin, Forum et églises de Sufetula, Parigi 1922, tav. 39, fig. 8*)

SBEITLA - Epitaffio del vescovo Bellator (sec. V).

SAXO GRAMMATICUS. - Storiografo medievale danese, n. probabilmente nella 2ª metà del sec. XII.

Fu al seguito del vescovo Absalon, che l'esortò a scrivere la monumentale storia della Danimarca (*Gesta Danorum*); la compì in 16 voll., tra il 1216 e il 1219, in un latino ricalcato su quello di Valerio Massimo, di Giustino e di Curzio Rufo (né mancano, nelle parti poetiche dell'opera, reminiscenze oraziane e virgiliane). Vi narra la storia dall'età biblica al 1187 d. C. (sottomissione dei Vendi ai Danesi), con il duplice scopo di infiammare i giovani con il racconto delle imprese dei padri e di far conoscere al mondo la Danimarca. Per i primi 9 libri S. attinge largamente al patrimonio di saghe comuni al mondo germanico e alla sua fantasia; per gli ultimi libri si serve della tradizione orale e di tutte le notizie che riesce a raccogliere. Al centro dell'opera è la figura di Absalon, vichingo e vescovo, guerriero e servo del Signore; S. è più un narratore che storico nel senso moderno della parola; romano, o almeno classico, il suo senso dello Stato, che si fonde con il lealismo al re, in lui innato. Si è voluto vedere in lui un personale atteggiamento antiecclesiastico, invece la sua opera non fa che rispecchiare il libero atteggiamento aristocratico dell'alto clero danese all'epoca di Valdemaro, quando si poteva « altrettanto bene onorare Dio combattendo i nemici della fede che occupandosi del servizio divino ». L'opera ha avuto fortuna presso i contemporanei ed i posteri.

Particolarmente felice per congenialità spirituale, anche se non per fedeltà al testo, la traduzione di Grundtvig (1783-1872); la prima traduzione in danese, per opera di A. S. Vedel, è del 1575. Tutte le edizioni derivano da quella principe, pubblicata a Parigi nel 1514 da Christiern Pedersen, essendo andato perduto il manoscritto più completo (gran parte del testo si ha in un manoscritto trovato ad Angers nel 1863, ora a Copenaghen; altri frammenti in un manoscritto del sec. XIV, al Rigsarkivet di Copenaghen).

BIBL.: ed. a cura di Waitz, in MGH, *Script.*, XXIX, Berlino 1892; *Saxonis Gesta Danorum*, a cura di J. Ollrik - H. Raeder, Copenaghen 1931. Buona scelta, in danese, in *Fra S. til Poul Helgesen*, a cura di K. Fabricius, ivi 1930. Trad. ted. a cura di P. Herrmann, 2 voll., Lipsia 1921-22. Studi: V. Madsen, *Et S. problem*, Copenaghen 1930; Manitius, III, pp. 503-507; E. Jörgensen, *Historieskrivning i Danmark indtill Aar 1800*, Copenaghen 1931.

Alda Manghi

SAY, FAMIGLIA. - Economisti francesi, il più noto dei quali, JEAN-BAPTISTE, n. a Lione il 5 genn. 1767, m. a Parigi il 15 nov. 1832. Alla caduta di Napoleone, di cui era stato prima seguace e poi avversario, ebbe vari uffici dai Borboni, sebbene non fosse loro favorevole, e infine, nel 1831, fu chiamato dal governo di Luigi Filippo alla prima cattedra di economia politica nel Collegio di Francia.

La sua opera principale è il *Traité d'économie politique*, stampato la prima volta nel 1803, e ristampato soltanto nel 1814, dopo che Napoleone l'aveva fatto sequestrare per il suo spirito liberale e contrario ad ogni intervento dello Stato nell'attività economica. In questo trattato, egli non esprime soltanto i principi della dottrina di Adamo Smith, di cui fu un geniale divulgatore in Francia, ma ne approfondisce, completa e talvolta corregge alcune teorie. Rifiutando il concetto sia fisiocratico sia smithiano dell'ordine naturale e spontaneo dell'attività economica e della scienza, intesa come scienza normativa della condotta umana, esige che la scienza economica sia puramente teorica e descrittiva come le scienze naturalistiche, esatte. Completa inoltre il concetto della scienza economica includendovi i beni non materiali, i cosiddetti servizi personali, ritenuti improduttivi dallo Smith. Soprattutto famosa è la sua « teoria degli sbocchi », per la quale, in contrasto con il Malthus e il Sismondi, timorosi dei danni della superproduzione, egli sostiene che, poiché « i prodotti si scambiano contro i prodotti », « quanto più numerosi siano i produttori e moltiplicate le produzioni, tanto più gli sbocchi sono facili, variati e vasti ». Cadono così anche le preoccupazioni dei mercantilisti e in genere dei protezionisti sulla bilancia del commercio, e cioè sul pericolo dell'impoverirsi di una nazione per l'eccesso di importazioni. Per tale visione dell'organizzazione economica della società, la scuola classica francese, iniziata dal S., è detta « scuola ottimistica ». Quella scuola ottimistica che troverà poi il più eloquente assertore in Federico Bastiat. Altre opere del S. sono: *Catéchisme d'économie politique* (1815); *Cours complet d'économie politique pratique* (1828-29), ecc.

Minore importanza hanno gli altri membri della famiglia. Il fratello LOUIS-AUGUSTE (n. a Lione nel 1774, m. a Parigi nel 1840) scrisse: *Principales causes de la richesse ou de la misère des peuples et des particuliers* (1808); *Traité élémentaire de la richesse individuelle et de la richesse publique* (1827); *Etudes sur la richesse des nations* (1836), ecc. Il figlio HORACE-EMILE (n. a Noisy l'11 marzo 1794, m. a Parigi nell'ag. 1860), scrisse: *Histoire des relations commerciales entre la France et le Brésil* (1830), ecc.

BIBL.: V. Fallon, *Principi di economia sociale*, trad. it. di A. Cantano, Torino-Roma 1926, pp. 454-55; A. Razzanti, s. v. in *Enc. Ital.*, XXX, p. 978. Michele Lecce

SBARAGLIA (SBARALEA), GIOVANNI GIACINTO. - Storico e bibliografo dei Francescani Conventuali, n. a S. Niccolò della Rotta (Forlì) il 13 marzo 1687, m. a Roma, ai SS. Apostoli, il 2 giugno 1764.

Religioso dal 4 ag. 1703, fu ordinato sacerdote il 5 apr. 1710. Nel 1715 fu inviato in Roma dove nel 1718 ottenne il dottorato e magistero in teologia. Tornato a Ferrara, si diede agli studi storici e bibliografici. Passò poi a Firenze, Assisi, a Roma (nov. 1751), dove rimase fino alla morte. Il suo ideale scientifico: « Non nova cudere, sed aliena cribrare... meliora facere », si manifesta in tutta la sua produzione scientifica edita e inedita.

È sufficente ricordare fra le opere inedite: la *Chronotaxis Romanorum Pontificum*; l'*Opus miscellaneum* in revisione della *Collectio Conciliorum* del Labbe; la *Critica Pagii in Annales Baronii*; il *Supplementum ad Italiam Sacram Ughelli* (conservate nell'Arch. Gener. dei Conventuali ai SS. Apostoli in Roma). Fra le opere edite sono da notare inoltre: *Disputatio de sacris pravorum Ordinationibus...* (Firenze 1750) con varie appendici; la monumentale edizione del *Bullarium Franciscanum* dal 1218 al 1303 (4 voll., Roma 1759-68) e il *Supplementum et castigatio ad scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos*, che, oltre a correggere, raddoppia la raccolta portandone i nomi da 2249 a 5267 (1ª ed., postuma, Roma 1806; 2ª ed., 3 voll., ivi 1908-36). Queste due ultime opere, indispensabili per la storia francescana, lo fanno ritenere il principale rappresentante della storiografia critica francescana.

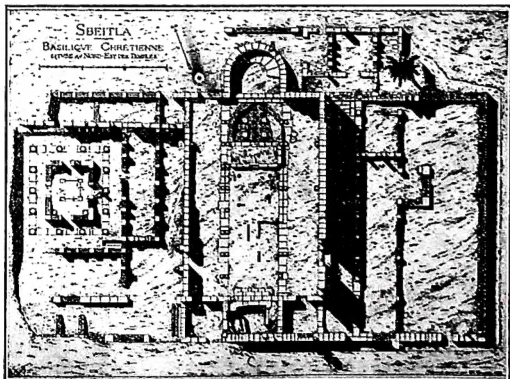
BIBL.: F. A. Mattei, *Elogio del p. m. fra G. S. Min. Conv.*, in *Novelle letterarie di Firenze*, 26 (1765), pp. 36, 56, 71, 98, 115, 132; Sbaralea-Rinaldi, *Supplementum*, III, pp. 154-55; Hurter, IV, coll. 1587-89; D. Sparacio, *Gli studi di storia e i Minori Conventuali*, in *Miscell. Franc.* 20 (1919), pp. 113-23 con completa bibl.; id., *Frammenti biobibliogr. di scrittori O.F.M. Conv.*, *ibid.*, 30 (1930), pp. 56-57; A. Teetaert, s. v. in DThC, XIV, coll. 1242-46. Giovanni Odoardi

SBEITLA. - Sufetula nella Bizacena, oggi S. nella Tunisia, fu una notevole città romana che appare fin dal tempo di Vespasiano (CIL, VIII, n. 23216); divenuta in seguito municipio e colonia (*ibid.*, n. 11340), cominciò a decadere sotto la dominazione vandalica.

Fu conquistata ai bizantini per opera di Belisario nel 533; governata da Giovanni Troglita nel 546; scelta nel secolo seguente dal patrizio Gregorio a sua capitale: ma fu assediata, presa e saccheggiata dagli Arabi nel 647 (Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, Parigi 1896, pp. 370, 557 sgg.). Ben sette strade romane portavano o terminavano a S.; di esse, due comunicavano con Cartagine, due con Tebessa, una con Thysdrus (oggi el-Djem), una con Thenac (oggi Thina), una con Tacape (oggi Gabes). Tra i vescovi di S. sono noti Privaziano nel 256, ricordato anche nel *Martirologio geronimiano* al 7 maggio; Giocondo che fu presente a Cartagine nella Conferenza del 411 e nel Concilio del 419; Presidio che è ricordato nel 484 da Vittore di Vita (*Persecut. Vandal.*, II, 16).

Imponenti sono le rovine del *Capitolium* di S. con i suoi tre templi (A. Merlin, *Forum et églises de Sufetula*, Parigi 1912), dell'arco di trionfo e delle *insulae* della città. Fin dal 1883 apparvero resti di edifici cristiani; in un frammento architettonico allora scoperto si legge: « Hic domus ☩ oratio[nis] » (CIL, VIII, n. 11414): esso doveva essere all'ingresso della basilica detta del presbitero « Serbus », a tre navate divise da colonne, le cui rovine furono identificate da A. Merlin tra il 1907-1909; nel presbiterio furono trovati sepolcri e quattro sarcofagi in pietra locale con frammenti epigrafici (CIL, VIII, n. 23230, b); un altro frammento si riferisce a un presbitero « [qui fuit in presbi]teriu anis X » (*ibid.*, n. 23230, c), una terza epigrafe appartenne ad un « Natalika fidelis ».

Notevole è l'iscrizione del presbitero Serbus preceduta dalla croce monogrammatica inserita dentro un festone (A. Merlin, *op. cit.*, p. 30, fig. 4). Si rinvennero anche i resti dell'altare e dei cancelli marmorei che lo circondavano. Annesso all'edificio era il battistero quadrilatero con interno esagonale; due scale con due gradini immettevano inferiormente ad una piattaforma donde, mediante quattro gradini disposti a croce, si scendeva nella vasca circolare; a nord-ovest si trovava un'altra costruzione, forse il *consignatorium*.

A nord-est dei tre templi capitolini A. Merlin scoprì nel 1907 una chiesa divisa da doppie colonne in tre navate (m. 35 × 15,60), colonne erano pure disposte contro le pareti perimetrali; i molti avanzi rinvenuti mostrarono che essa era coperta da tetto a tegole, mentre il pavimento nel presbiterio era a musaico; gli ingressi

(da A. Merlin, Forum et églises de Sufetula, Parigi 1912, tav. 5)
SBEITLA - Veduta d'insieme della basilica di Bellator (sec. V).

erano uno sul lato destro, con porte che si aprivano su un piccolo portico, e l'altro sul sinistro. A. Merlin la chiamò del vescovo Bellator, per l'iscrizione di « Bellator ep(is)c(opu)s » ivi trovata (*op. cit.*, p. 39, fig. 8). L'abside opposta al presbiterio fu aggiunta dopo, per contenere sepolcri. Nel portico fu trovata l'iscrizione mutila di un Adeodato (A. Merlin, *op. cit.*, p. 40). A nord della chiesa si trovò un frammento d'iscrizione metrica (A. Merlin, in *Bull. archéol. du Comité*, 1909, p. 168). A nord-ovest si rinvenne nel 1908 un sacello sterrato nel 1911, che fu detto del vescovo Giocondo per la seguente epigrafe incisa sopra una lastra di chiusura di un sarcofago in pietra calcare : « :- hic inventa est D(e)p(ositio) s(an)c(t)i Iucundi ep(i)sc(opi) per inquisitione(m) Amaci ep(i)sc(o)pi ». Nel 1911 A. Merlin rinvenne a nord-est di questo sacello una altra basilca (id., *L'église du prêtre Vitalis à Sufetula*, Tunisi 1917). Essa era a cinque navate con colonne binate, con pavimento a musaico; la nave centrale era in parte separata dalle altre da cancelli marmorei. L'abside aveva intorno un sedile e la sua vòlta era alleggerita da condotti fittili. Il Battistero, a forma di barca, con due scale a tre gradini, era rivestito di musaico. A tessere nere è l'iscrizione « Vitalis et Cardela votum s(olveru)nt ». Ma all'edificio è stato dato il nome di Vitale per la singolare iscrizione in musaico di detto presbitero morto nel 28° anno del regno di Genserico, il 12 sett. del 455 o del 466. L'epigrafe è oggi a Tunisi nel Museo del Bardo. È preceduta dalla ☧ e segue con la formola « in nomine Patris et Fili et Sp(iritu)s s(an)c(ti) Amen »; quindi si legge : « spes mihi multa manet nam venturum spero D(omi)n(u)m qui cuncta creasti tibi ut cineres istos suscites ipse potens (reminiscenze della *I Cor.* 4, 13; 13, 13, e *Hebr.* 10, 37; 11, 19), h(a)ec est speciosior sole et super omnem stellarum dispositionem luci comparata inbenitur prior (*Sap.* 7, 29), dum sit una omnium potens et in se permanens omnia innodans (*Sap.* 7, 27 con *innodans* in luogo di *innovat* della Volgata) natus anno XXVIII regis Ge(n)sirici pridie idus septembres Vitalis pr(e)sb(yter) vidi annis XXXVIII requi(esco) ho(die) hic positus placida in pace reserbor pulberi pulbis » (reminiscenza del *Gen.* 3, 19).

Dietro il Battistero si trovò un'epigrafe con : « Urbanus sacerdos donum fecit ». Dieci frammenti di marmo bianco di una marzella presentano Adamo ed Eva, la scena di Noè nell'arca, Elia rapito al cielo, David e Golia, la risurrezione di Lazzaro. Presso l'anfiteatro si rinvennero i resti di una piccola chiesa a tre navate e di un'altra maggiore, pure a tre navi con pavimento a musaico con le scene delle stagioni (A. Merlin, in *Bull. archéol. du Comité*, 1910, pp. 196-98). L. Poinssot rinvenne presso la linea ferroviaria per Henchir-Souatir gli avanzi di una cappella a tre navate con colonne binate; rimanevano le quattro basi di un altare formanti un rettangolo di m. 1 × 1,30, con un musaico rappresentante la ☧ tra due festoni di fiori. Anche in musaico era il pavimento delle navi; nel coro era in musaico l'iscrizione « Sanctus Honorius episcop(us) vixit in pace an. LXXX, m. v. deposi(t)us die i(dus) o(ct)obr » (L. Poinssot, *La chapelle de l'évêque Honorius* [*environs de S.*], in *Bull. arch. du Comité*, 1932-33, pp. 783-800). Gli scavi hanno offerto nomi di altri vescovi : di S., Amacus, Bellator, Urbano, Onorio. S. aveva ancora il vescovo all'inizio del sec. VIII (A. Gelzer, in *Byzantinische Zeitschrift*, 2 [1893], p. 26); inoltre si sono accertati i nomi dei presbiteri Serbus, Vitale, Cresconio (A. Merlin, *Inscriptions latines*, ecc., n. 377) e Rustico (*ibid.*, n. 378); di un « Pompeianus magister militum fidelis in Christo » (CIL, VIII, n. 23230), di due militi e di molti fedeli.

Nella parte meridionale della città presso due castelli bizantini, in parte forse adibiti a monasteri, si è trovato un blocco calcareo appartenente alla porta d'uno di detti edifici, su cui si legge la seguente dedica, parte in versi, attribuiti al VI sec. : « ☧ qui celat secreta regis quam mundus adorat / hic requies (h)abet et hic pax a(eterna) moretur / ✠ Domus D(e)o miserante villatici biri togati pr(a)efactorii Eidor(i) ». Inoltre sono apparsi i resti di una chiesa in cui un'epigrafe marmorea della stessa età della precedente ricorda la deposizione di reliquie (brandea) dei ss. Protasio, Gervasio e Trifone (G.-C. Picard, *Rapport sur l'archéologie romaine en Tunisie dans le second semestre 1948*, in *Bull. archéol. du Comité*, 1949, pp. XV-XVI; id., *S. Fouilles et découvertes*, in *Fasti archaeol.*, 3 [1948, edito nel 1950], p. 461 sgg.).

BIBL.: J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, Parigi 1912, pp. 138-140; A. Merlin, *Fouilles de S.*, in *Bull. archéol. du Comité*, 1913, pp. 184-95; id., *Antiquités romaines et chrét.*, *ibid.*, 1914, pp. 162-73; 1917, pp. 199; 1922, pp. 119-20; 1923, pp. 149-50; 1922-23, pp. 248 e 283. Enrico Josi

SBIBA. - Poco lontano da Sufetula, la *Sufes Colonia* o *Sufibus* dell'*Itinerario* di Antonino, di cui si conoscono i vescovi Privato che nel 256 era a Cartagine, Massimino presente al Concilio di Cartagine del 419, Eustrazio che intervenne nella stessa città alla Conferenza del 484; da una notizia di Leone il Saggio si ricava che nell'833 ancora esisteva la diocesi.

S. Agostino narra che nel 399 i pagani massacrarono 60 cristiani (*Ep.*, 50). L'attuale moschea di Djemâa Sidi Ocba con 36 colonne si è adattata in un'antica basilica cristiana; di un'altra sono state trovate le vestigia. Una iscrizione cristiana è in CIL, VIII, n. 11447, dove anche sono riportate epigrafi bizantine relative a Salomone prefetto del pretorio (*ibid.*, nn. 259, 11423). Enrico Josi

FINE DEL X VOLUME.